

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO
MESTRADO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO**

KELLY RABELLO

**PELO SINAL DA CRUZ, AO SOM DO TAMBOR:
INTERFACES DA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA NO CONGADO BELAVISTANO**

JUIZ DE FORA

2018

KELLY RABELLO

**PELO SINAL DA CRUZ, AO SOM DO TAMBOR:
INTERFACES DA EXPERIENCIA RELIGIOSA NO CONGADO BELAVISTANO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial a obtenção do grau de Mestre em Ciência da Religião. Área de concentração: Religião, Sociedade e Cultura.
Orientador: Prof. Dr. Marcelo Ayres Camurça.

JUIZ DE FORA

2018

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Araújo Rabello, Kelly.

PELO SINAL DA CRUZ, AO SOM DO TAMBOR: INTERFACES DA EXPERIENCIA RELIGIOSA NO CONGADO BELAVISTANO / Kelly Araújo Rabello. -- 2018.

160 f. : il.

Orientador: Marcelo Ayres Camurça

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós Graduação em Ciência da Religião, 2018.

1. Congado. 2. Sincretismo Religioso. 3. Identidades Religiosas. I. Ayres Camurça, Marcelo, orient. II. Título.

KELLY RABELLO

**PELO SINAL DA CRUZ, AO SOM DO TAMBOR:
INTERFACES DA EXPERIENCIA RELIGIOSA NO CONGADO BELAVISTANO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial a obtenção do grau de Mestre em Ciência da Religião. Área de concentração: Religião, Sociedade e Cultura.

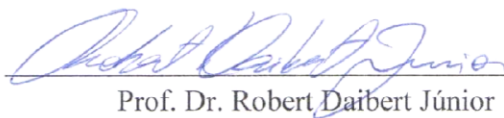
Aprovada em 16 de fevereiro de 2018

BANCA EXAMINADORA



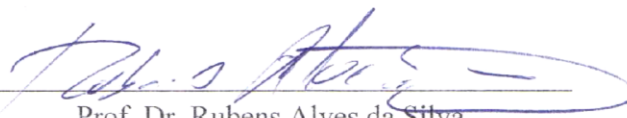
Prof. Dr. Marcelo Ayres Camurça - Orientador

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

“Pedindo ao Vovô Rei Congo para dar proteção a você em todos os trabalhos, (...) que você seja mais iluminada, seja mais clareada, que você traz um astral e vai receber o axé de muitas pessoas (...). Eu senti um pouco da radiação, do bem que vai fazer o que nós tá conversando aqui. (...) E o espelho que vai trazer pra iluminar, são os espelho de Iansã, Santa Bárbara. Com o Senhor Ogum protegendo com as flecha cruzada, pra proteger o seu trabalho. Pode ficar tranquila, que tem tudo aí. Você espera e aguarda que você vai receber essas mensagem dos Preto-Velho.”

(Anônimo)

A eles, dedico este trabalho!

AGRADECIMENTOS

Escrever livremente, em uma sessão dedicada exclusivamente aos agradecimentos, é tarefa um tanto prazerosa, já que agradecer é o que, para mim, mais combina com este momento de finalização do trabalho. Por outro lado, o exercício de citar nomes me soa um pouco penoso, já que são tantas as pessoas envolvidas com essa realização. Pensando no Congado de Bela Vista de Minas, por exemplo, seria muito importante listar nomes que se estenderiam para além de páginas. Portanto, com prazer e esforço, tentarei exercitar o difícil papel de síntese.

Inicialmente, inclino a atenção ao meio acadêmico, que me oportunizou a realização desta dissertação. Ao professor Volney Berkenbrock, por ter sido o primeiro acolhedor de minha proposta, agradeço imensamente por me abrir as portas desta caminhada. Ao meu orientador, Marcelo Camurça, por ter aceito o meu projeto, pelas suas instruções dadas ao longo da minha escrita e por ter freado a minha ansiedade com os resultados rápidos e, também, pela apresentação do campo antropológico em óticas que me foram intensas novidades. Ao professor Robert Daibert Jr., muito grata pela sua disposição e prontidão para colaborar com minhas reflexões, pelo seu apoio teórico determinante para os pontos iniciais desta pesquisa, por ter me oportunizado à aproximação com a temática da religiosidade afro-brasileira em sua disciplina e também na turma de especialização, experiência que me foi bastante frutífera, além de aceitar o convite para a banca de qualificação e defesa da dissertação. À professora Sônia Lages, por ter me recebido em momentos de decisões dos rumos da pesquisa, simplificando os conflitos que surgiam em minhas ideias e, também, por ter se mostrado confiante em meu trabalho desde o princípio, o que me fortaleceu ao longo da trajetória. Ao professor Rubens Alves da Silva, por proporcionar ricos conhecimentos através de suas obras e por aceitar o convite para se integrar à banca de defesa desta dissertação. Ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora pela oportunidade, ao Antônio Celestino por esclarecer as dúvidas quanto aos padrões acadêmicos e ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), pela concessão de bolsa de estudos.

Em especial, agradeço aos congadeiros de Bela Vista de Minas, sem os quais nenhuma destas linhas teriam sentido. Agradeço pelo coração aberto com que sempre me receberam nas festividades. Recorrentemente, me recordo da descida da ladeira da BR à Lages, caminho pelo qual vários sorrisos e abraços me acolheram. É a felicidade de vocês o que me inspira.

Ressalto que aprendi muito com estes devotos do Rosário, sobretudo: a sentir! Mais importante do que qualquer teoria com a qual eu tente dialogar neste trabalho, o afeto e a sensibilidade ficam como grandes aprendizados que recebi destes chamados “campos etnográficos”. Agradeço enormemente por todas as benzeções que recebi nos meus “sete” anos indo ao encontro do Congado de Bela Vista, de onde sempre saí protegida e energizada. Sou grata por todas as pessoas que me receberam em suas casas, que concederam entrevistas e relatos tão íntimos sobre as suas devoções. Grata pela confiança, pelas amizades e pelas trocas estabelecidas. Ao Manuel Lúcio, Edimilson Daniel, Sr. Antônio Rosa, Paulo, Sr. Amaro e à Cida, obrigada por, além de tudo, serem o canal de comunicação. À Maria (*in memoriam*) e à Neuza, por terem me recebido com carinho em suas casas. Ao escritório que me contratou como historiadora, pela oportunidade através da qual conheci o Congado de Bela Vista de Minas. Ao Tarcísio Galdino por partilhar seus muitos conhecimentos e materiais sobre o Congado.

À minha mãe, por ser mulher guerreira e me ensinar a lutar com garra pelos meus objetivos. Meu grande exemplo de determinação, que me trouxe coragem para seguir os passos deste desafio. Ao meu pai, por, desde sempre, me inspirar no caminho do bem e por me oferecer as bases estruturantes para a realização do mestrado. Grata por me apoiar em minha escolha. Aos meus padrinhos por serem meu grande porto seguro. Mãe, pai, padrinhos, avó, irmãos e tios, por me darem todo o apoio para a minha transição, não apenas da casa, mas da vida entre as cidades de BH e JF, o que foi importante para a minha aproximação com o meio acadêmico. Às amigas de longas datas, Déh, Lú, Paulinha e Nana por me incentivarem a ingressar neste curso, me fazendo acreditar que era possível.

À Nirvi, Luisa, Renata e Robs, por acompanharem com atenção e carinho todos os percursos destes dois anos. O aconchego no coração foi fundamental para que o processo se tornasse mais leve. À Aline e Betha por serem minhas anfitriãs da vida nova. À Luisa e Carol por serem minhas grandes inspirações acadêmicas. À Gisele, Nathália, Gustavo, Rodrigo e Peagá por compartilharem esta jornada na Ciência da Religião e torná-la ainda mais agradável. Ao Jóvirson J., por ser meu grande parceiro nas reflexões sobre os batuques, seus significados e magias e pela leitura mais que minuciosa deste trabalho.

Ao Ayobami Akinruli pelas aulas que se estenderam do inglês aos ensinamentos sobre as formas de se pensar temáticas que envolvem o continente africano. Ao Rafael Caldeira e à Letícia Carvalho pela parceria e compreensão da distância.

E, mais especialmente, agradeço aos Pretos-Velhos que me abraçaram dentro de seus rosários, seguraram minhas mãos com uma vela branca e me deram a licença para fazer este trabalho. Obrigada por abrirem os caminhos! Que eu consiga atender a este Axé e que o zelo tenha estado presente em qualquer estrutura racional desenvolvida nos esquemas deste projeto acadêmico.

“Festejo e fé
Fitas, bandeiras, tambores e cordões
Pra cultivo dessas orações
Da calma nasce a maré

Festejo e fé
Povo que clama seus deuses ao cantar
Festa não tem hora pra acabar
Reza pra vida durar o que puder.”

(DEMARCA, Juca,
FEDRÁ, Marcelo, 2015)

RESUMO

O contato entre o cristianismo europeu e as religiosidades africanas se deu anteriormente à diáspora negra, desdobrando-se em um Cristianismo Africano. No Brasil Colonial, inseriu-se ao catolicismo popular difundido pelas Irmandades religiosas negras, sobretudo em Minas Gerais, onde ainda hoje são executados os Congados e Reinados. Compreender as interfaces das experiências religiosas a partir de um estudo de caso específico, o Congado de Bela Vista de Minas, constitui-se o objetivo desta pesquisa. Apesar de uma condução cristã católica, as experiências religiosas dos congadeiros belavistanos, expressas em seus rituais e narrativas, trazem relações com elementos que extrapolam os contornos do Catolicismo Apostólico Romano. Além da busca pelo sagrado, através dos seus festejos de devoção a Nossa Senhora do Rosário, os participantes vivenciam o deslocamento de identidades individuais e coletivas. Assim, através dos trabalhos de campo, realização de entrevistas semiestruturadas, consultas às fontes primárias, descrição etnográfica e revisão bibliográfica, nesta dissertação aborda-se, principalmente, as temáticas que envolvem o sincretismo religioso e as identidades religiosas.

Palavras-chave: Congado. Sincretismo Religioso. Identidades Religiosas.

ABSTRACT

The contact between European Christianity and African religiosities took place prior to the African Diaspora, developing into an African Christianity. In Colonial Brazil, it was inserted into the popular Catholicism spread by the black religious Brotherhoods, most of all in Minas Gerais, where to this day the Congados and Reinados are still carried out. To understand the interfaces of the religious experiences as from a specific case study, the Congado de Bela Vista de Minas, constitutes this research's purpose. While having a Christian Catholic guidance, the religious experiences of the congadeiros from Bela Vista, expressed in their rituals and narratives, have connections with elements that go beyond the contours of Roman Apostolic Catholicism. Additionally to the pursuit of the holy, through their festivities in devotion to Our Lady of the Rosary, the partakers experience the dislocation of individual and collective identities. Thus, through fieldworks, execution of semi-structured interviews, consults to primary sources, ethnographic description and bibliographic review, this thesis addresses, mainly, the thematic involving religious syncretism and religious identities.

Keywords: Congado. Religious syncretism. Religious identities.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1- Congadeiros de Bela Vista de Minas direcionando suas rezas a um dos irmãos, durante a Festa de Nossa Senhora do Rosário	50
Figura 2 - Congadeiros belavistanos adentrando um dos imóveis usados durante a Festa de Nossa Senhora do Rosário, se protegendo sob as espadas	84
Figura 3 - Pandeiro usado por uma das crianças participantes do Congado de Bela Vista.....	87
Figura 4 - Fieis carregando o andor da padroeira durante a procissão da Festa de Nossa Senhora do Rosário.....	92
Figura 5 - Marechal do Congado de Bela Vista de Minas com seus rosários protegendo-lhe o corpo	94
Figura 6 - Guarda de Congo de Bela Vista de Minas em Cortejo durante a Festa de Nossa Senhora do Rosário.....	101
Figura 7 – Congadeiros convidados e público reunidos pelas ruas de Bela Vista de Minas na Festa de Nossa Senhora do Rosário.....	105
Figura 8 - Congadeiros de Bela Vista de Minas em Novena realizada na Sede.....	108
Figura 9 - Espadas postas na porta de acesso ao imóvel por onde entrou o Congado de Bela Vista de Minas	112
Figura 10 - Dançantes da Guarda de Congo de Bela Vista de Minas	117
Figura 11 - Congado de Bela Vista de Minas em Cortejo na Festa de Nossa Senhora do Rosário.....	120
Figura 12 - Almoço servido a todos os participantes da Festa de Nossa Senhora do Rosário	123
Figura 13 - Rito de entrada para a Missa Conga	125
Figura 14 - Marechal do Congado de Bela Vista de Minas e Padre durante a celebração da Missa Conga	126
Figura 15 - Coroação dos Reis Festeiros na Missa Conga	128
Figura 16 - Guarda de Congo de Bela Vista de Minas em procissão pelas vias locais	131
Figura 17 – Alguns integrantes do Reinado da Guarda de Congo de Bela Vista de Minas ...	136
Figura 18 - Dançantes da Guarda de Congo de Bela Vista de Minas	137
Figura 19 - Cortejo durante a Festa de Nossa Senhora do Rosário, organizado pelos Guardas de Trânsito	138

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	13
2. DIÁLOGOS ENTRE O AFRO E O CATÓLICO, OU MELHOR, UMA SÍNTESE DO AFRO-CATÓLICO	19
2.1– A formação de uma nova religiosidade: O Catolicismo Africano.....	19
2.2 – Irmandades Religiosas dos negros e o Catolicismo Popular	27
2.3 – Coroação de Reis Negros e Congado nas festas católicas mineiras	40
3. NA TEIA: “ESSE CONGADO É CRISTÃO”, “SOU CATÓLICO”, “PEÇO PROTEÇÃO AO PRETO VELHO”, “O CONGADO É MINHA RELIGIÃO”	50
3.1. Uma leitura dos documentos oficiais do Congado de Bela Vista de Minas.....	54
3.2. O que permeia os rituais está para além das palavras escritas.....	65
3.3. Das radiações energéticas que percorrem os bailados	75
4. NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO COSTURANDO A TEIA E FORMANDO A COMUNIDADE	92
4.1 – “Tudo que eu faço é pensando em Nossa Senhora do Rosário”	93
4.2 – Vamos Festejar a Nossa Senhora do Rosário!	101
4.3 – O amor pelo Congado e as transposições de identidades	131
CONSIDERAÇÕES FINAIS	143
REFERÊNCIAS	151

1. INTRODUÇÃO

O município de Bela Vista de Minas tem pouca representatividade no cenário mineiro, sendo composto por cerca de dez mil habitantes (IBGE 2010), havendo considerável dependência das cidades metalúrgicas circunvizinhas quanto à geração de emprego e renda. Mas, a localidade ganha novos tons quando, anualmente, o Congado local realiza a Festa de Nossa Senhora do Rosário reunindo, geralmente, mais de trezentos congadeiros, além dos expectadores do festejo.

Cheguei em Bela Vista Minas e fui apresentada ao Congado local em dias de mutirão, quando se preparavam biscoitos daqui e panelas de comidas de lá. Na época, 2011, recém formada no curso de História, fui contratada por uma empresa de consultoria em Patrimônio Cultural para realizar o material técnico do processo de registro deste grupo, a fim de instituí-lo como Patrimônio Imaterial Municipal. Minha primeira viagem a campo após graduada, o primeiro dossiê de registro de minha autoria e minha primeira festa de Congado - aquela chegada à Bela Vista de Minas significou muito a mim.

Neste primeiro contato fiquei maravilhada, sobretudo ao ver a fé se manifestando através dos preparativos para o festejo de Nossa Senhora do Rosário. Toda a simplicidade daquele povo andava junto com a fartura dos alimentos, com o empenho de cumprimento das tarefas e com a vontade de ver o evento acontecer no máximo de sua graça. Fiquei ali, envolvida por alguns dias, levantando um número considerável de pesquisas que se estenderam das fontes primárias e bibliográficas às entrevistas. Este processo foi facilitado pela abertura concedida pelos congadeiros, que me receberam em suas casas e nos espaços utilizados para os ritos, onde, entre cafés e prosas, aos poucos, me apresentaram alguns significados daquele universo que era tão novo a mim.

A partir deste contato, meu trabalho profissional seguiu por mais três anos e, a cada chegada na cidade, percebia que um vínculo maior era criado. Além da amizade que se viu florescer, cresceu em mim o desejo de compreender melhor aquele universo simbólico, que muito dizia em meio a tantas cores, instrumentos e objetos. Assim, durante os anos de 2011 a 2014 estive anualmente na Festa de Nossa Senhora do Rosário, aliando as atividades profissionais aos meus anseios particulares.

Em 2015, me desvinculei do escritório em que atuava e me mudei de estado, o que dificultou a ida na data da festa da padroeira. No entanto, naquele ano se inaugurava o imóvel construído como Sede deste Congado, tão sonhada pelo grupo e edificada como fruto da sua instituição na esfera do Patrimônio Cultural. Por ter atuado neste processo, fui convidada pelos congadeiros para a sua inauguração, ocasião em que pude compartilhar da alegria vivida pela comunidade devido ao evento. Já no ano de 2016, voltei à participar da festividade, mas desta vez associando os vínculos de amizade aos objetivos de realizar uma descrição etnográfica para a elaboração desta dissertação, assim como de levantar novas entrevistas com a mesma finalidade. No mesmo ano, acompanhei a Assembleia Geral realizada pelo Subdiretório Regional dos Congados de Nossa Senhora do Rosário de João Monlevade/ MG, ao qual o Congado de Bela Vista de Minas está associado. Por fim, em 2017, retornei a campo na ocasião da festa realizada com a finalidade de se celebrar o início das atividades congadeiras daquele ano, situação que também colaborou para o estabelecimento de diálogos que contribuíram para esta pesquisa. Deste modo, estive presente em momentos importantes para o Congado de Bela Vista de Minas ao longo de “sete”¹ anos - o que, para mim, é muito significativo.

Quando o assunto é a religião dos praticantes, o Congado belavistiano apresenta diversas facetas. Ao iniciar minhas visitas a este Congado quase me dei por satisfeita com as normatizações presentes nas fontes primárias, que apresentava este grupo sob orientação restritamente católica, e com as narrativas em que ouvia a afirmação constante: “*somos católicos*”. E são! Mas algo parecia não dito e esta sensação era presente não apenas nos momentos em que eu observava os rituais festivos, como quando eu me atentava para algumas falas dos entrevistados que diziam respeito a certas simbologias dos instrumentos ritualísticos. Espadas cruzadas à frente das portas das casas e sobre as cabeças dos dançantes, espelhos reluzentes nas indumentárias, cuidados especiais nas encruzilhadas, reverências aos antepassados, terços e rosários sobre os corpos, mastro de Nossa Senhora do Rosário, padre realizando a coroação dos Reis, Igreja Católica tomada por tambores e cânticos negros, enfim, ficava intrigada para entender o que representava tudo isso ali, em um só movimento de fé.

Porém, estudar estes assuntos não era o que justificava a minha abordagem inicial, já que nos primeiros anos eu estava ali para executar um trabalho técnico. Assim, guardei

¹ “Diversas tradições espirituais, religiosas e culturais consideram o número 7 sagrado, cabalístico, espiritual. Além disso, 7 são os períodos da vida, as cores do arco-íris, os dias da semana, as maravilhas do mundo (ao menos as da primeira listagem), os principais chacras, etc.” (BARBOSA JÚNIOR, 2014, s/p.).

comigo minhas curiosidades e deixei para explorá-las na pesquisa do mestrado quando, a fim de melhor compreender a relação dos congadeiros com os símbolos sagrados, comecei, nas novas idas para o “trabalho de campo”, a escutar sobre assuntos tais como a presença do Vovô Congo, o mau-olhado, a visita de antepassados e a magia.

Compreender as interfaces da experiência religiosa no Congado de Bela Vista de Minas é, portanto, o objetivo principal desta dissertação. Junto a este propósito, o trabalho busca compreender as narrativas e as justificativas religiosas dos praticantes deste grupo, correlacionando-as com a temática do sincretismo religioso. A ideia proposta é identificar de que modo os elementos deste sincretismo aparecem nos rituais e nas falas dos interlocutores, estabelecendo conexões com os debates acadêmicos. No que tange a esta finalidade, o trabalho analisa diálogos possíveis entre o cristianismo católico e as religiosidades afro-brasileiras. Ademais, a dissertação discorre sobre a relação dos congadeiros com a padroeira, Nossa Senhora do Rosário, e mostra os deslocamentos e construção de identidades a partir dos festejos e de sua devoção.

São muitos os trabalhos que versam sobre o sincretismo religioso, indicando a possibilidade de aproximações e trocas no campo do catolicismo e das religiosidades de matriz africana. Entre estes, há os que direcionam esta temática especificamente para o Congado. Rubens Silva (2002, p.65), conceituado estudioso da área, comenta que neste caso, há uma oscilação nas análises sobre o Congado, havendo pesquisas em que predominam as características de um catolicismo popular, enquanto outras dão maior visibilidade para os aspectos da cultura afro-brasileira, havendo, assim, a “necessidade de investigações empíricas mais cuidadosas, de modo a compreender melhor como a questão do sincretismo se insere neste fenômeno religioso”.

Deste modo, a justificativa, assim como a colaboração que pretendo realizar a partir da presente pesquisa, se refere à relevância de um trabalho que coloca em destaque as narrativas dos próprios congadeiros como ponto de análise para a compreensão deste sincretismo. Assim, neste estudo, além de ser utilizado um amplo referencial teórico como aparato para as análises, há um espaço em evidência para que se possa pensar sobre as interfaces religiosas a partir do que é apresentado por aqueles que vivenciam a experiência religiosa congadeira. Esse material é complementado pela descrição etnográfica como mais um instrumento que colabora para a reflexão sobre como os congadeiros belavistanos se relacionam com o sagrado.

Reconhecendo a amplitude de aspectos que o universo do Congado oferece e sendo as suas características diversificadas a partir de cada grupo, entende-se que esta manifestação cultural e religiosa não pode ser analisada a partir de uma abordagem única. Portanto, é válido ressaltar que não pretendo definir contornos ou modelos específicos para o que compreendo como sendo o campo de diálogo entre as religiosidades que permeiam o Congado. O que busco é desenvolver abordagens a partir de um objeto específico, mas que possa colaborar no levantamento de novas interpretações da temática discutida.

Para atender aos objetivos propostos nesta pesquisa, utilizei uma metodologia que contemplou ferramentas de diversas áreas de estudo, como a História, Antropologia e a Ciência da Religião. Deste modo, realizei uma minuciosa investigação nas fontes primárias do Congado de Bela Vista de Minas, realizando a leitura e análise de todos os documentos que me foram disponibilizados em campo. Entre estes, os principais materiais utilizados foram os livros de atas e estatutos, a partir dos quais atentei às questões referentes a condução espiritual do grupo, suas finalidades e formas de organização religiosa.

Como bem apontou Noronha (1998), na investigação histórica o uso de fontes documentais leva em consideração a “multiplicidade de determinações históricas”, de forma que o diálogo com este material deve ser feito a partir de uma leitura que “toma como síntese consensual do passado”, podendo expressar contradições e conflitos. Deste modo, as fontes históricas não são analisadas apenas como “evidências”, precisando ser vistas em sua compreensão e não apenas no registro escrito, sendo este o empenho realizado nesta pesquisa.

Associei esta metodologia aos trabalhos de campo, onde realizei entrevistas semiestruturadas que se dirigiam, principalmente, à busca de informações sobre como os congadeiros interpretam e vivenciam suas experiências religiosas. Para tanto, me baseei na pesquisa qualitativa, me esforçando para extrair “significados visíveis e latentes” que, segundo Chizzoti (2006, p.28), somente são possíveis através de uma “atenção sensível”. Me apoiei também na fenomenologia da religião, buscando o significado dos meus questionamentos a partir do que Rodrigues apontou como o que está do lado de “dentro”, ou seja, dando “voz ao nativo com o intuito de saber dele o que é isto que chamamos religião, mas que na prática, muitas vezes, é ele quem produz” (RODRIGUES, 2014, p.198). Também em campo pude acompanhar os rituais festivos realizados em homenagem a Nossa Senhora do Rosário, dos quais procurei extrair informações sobre as práticas religiosas do Congado de Bela Vista de Minas e, a partir destas, fazer uma descrição etnográfica.

Realizei ainda uma pesquisa bibliográfica que condicionou o suporte teórico da dissertação, procurando interligá-la com os dados que obtive através dos documentos oficiais e do campo. Nestes aspectos, utilizei referenciais de diferentes áreas de conhecimento, como a Antropologia, a Sociologia, a História e a Ciência da Religião, que possibilitaram a reflexão sobre a formação de um catolicismo africano anterior à diáspora dos africanos escravizados, sobre os aspectos deste catolicismo negro inseridos na dinâmica de um catolicismo popular que se formou no Brasil Colônia, sobre as simbologias presentes nas práticas dos Reinados e nas festividades do Congado e sobre as possibilidades de deslocamentos e criação de identidades nas atividades religiosas festivas.

No que tange aos objetivos principais de discussão, foram aplicados, com maior ênfase, conceitos de sincretismo religioso a partir das obras de Pierre Sanchis (1995, 1997, 2001) e Sérgio Ferretti (1995, 2001, 2006, 2007). Quanto a especificidade do sincretismo no caso dos Congados, serviram de referência as abordagens de Mello e Souza (2002, 2001), Vainfas e Souza (1998), Edmilson Pereira (1996, 2015) e Rubens Silva (2010, 2012, 2014).

Seguindo este caminho, a dissertação se divide em três capítulos. O primeiro apresenta uma contextualização histórica, com o objetivo de situar a temática do Congado na literatura e de apresentar uma referência sobre a constituição da religiosidade popular e negra. Assim, a primeira sessão discorre sobre a formação de um catolicismo africano constituído no seio da cultura Banto, em um momento anterior à transposição forçada dos escravizados para o Brasil. Em seguida, mostro como esta religiosidade se desdobra no Período Colonial brasileiro, imbricada em um catolicismo popular fomentado principalmente pelas Irmandades religiosas, discutindo também as condições que estas associações ofereciam para o florescimento do sincretismo religioso. Por fim, discorro sobre os Reinados e Congados nas festas católicas, buscando descrever suas principais características simbólicas e, de modo sucinto, aponto sobre o seu desdobramento com as mudanças geradas na virada dos séculos, do Brasil Colonial aos dias atuais.

O segundo capítulo toca especificamente no objeto de estudo e discorre sobre como a religiosidade é experienciada no âmbito do Congado de Bela Vista de Minas. Inicialmente, discorro sobre a dificuldade encontrada em campo para se falar de termos relacionados às religiosidades de matrizes africanas, já que existe aí um grande cuidado com estes assuntos. Concomitantemente, aponto uma literatura que mostra como esta situação também é identificada em outros Congados e busco levantar as possíveis causas desse fato, sobretudo,

relacionadas a um preconceito religioso. Na primeira sessão do capítulo, apresento informações extraídas, principalmente, nos livros de atas e nos estatutos que regem o grupo, apontando dados referentes à condução espiritual que lhe é destinada, onde há um direcionamento expressivo a um catolicismo hegemônico. Em sequência, busco fazer um contraponto e indico como esta religiosidade é vivida e interpretada pelos congadeiros. Assim, apresento os significados que são relatados através das entrevistas e mostro que, para os praticantes, os elementos que permeiam os rituais contemplam forças espirituais e energéticas capazes de gerar perigosas radiações aos congadeiros, havendo assim o medo da magia e do feitiço, além da fé na sabedoria capaz de barrar as radiações malignas. Deste modo, discorro como estes aspectos caminham emaranhados à prática da religiosidade católica, tanto nas práticas rituais particulares como coletivas deste Congado.

Por fim, o terceiro capítulo analisa a fé em Nossa Senhora do Rosário, sendo este o principal aspecto que une os integrantes do Congado de Bela Vista de Minas. Assim, primeiramente apresento um panorama de contextualização sobre a devoção à padroeira dos negros juntamente com narrativas dos congadeiros belavistanos que elucidam o vínculo estabelecido com este símbolo. Em sequência, realizo uma descrição etnográfica da Festa de Nossa Senhora do Rosário realizada anualmente em Bela Vista de Minas, buscando apontar as simbologias envoltas nos seus rituais. Por último, mostro como a festividade em si, bem como o Congado belavistano como um todo, são formadores de novas identidades pessoais e de identidades coletivas que prezam pela comunidade religiosa.

2. DIÁLOGOS ENTRE O AFRO E O CATÓLICO, OU MELHOR, UMA SÍNTESE DO AFRO-CATÓLICO

Ao se refletir sobre as questões relacionadas à formação da religiosidade afro-brasileira, vale lançar luz à contextualização histórica referente ao contato dos portugueses com os africanos ainda antes da diáspora. Neste recorte, é possível identificar a formação de um Catolicismo Africano, cuja estrutura religiosa permitiu a interface das experiências religiosas presentes em universos simbólicos distintos.

Ademais, é de grande importância compreender como esta base religiosa se estendeu para além-mar, chegando ao Brasil Colonial, onde foi ressignificada e consolidou aspectos de um catolicismo popular permeado por elementos afro-brasileiros. Como resultante, festejos religiosos realizados principalmente dentro das Irmandades católicas possibilitaram um espaço de diálogo entre as experiências sagradas e culturais vividas antes e após a diáspora.

Sendo assim, este capítulo tem o objetivo de apresentar um panorama histórico que condicione uma contextualização à temática do sagrado no Congado, o que é objeto desta pesquisa.

2.1 – A formação de uma nova religiosidade: O Catolicismo Africano

À priori, se faz importante esclarecer que as discussões expostas nesta sessão estão focadas, principalmente, na cultura Banto, ou Bantu, que corresponde à origem da maior parte dos africanos que foram escravizados e transportados à força para o Brasil entre o começo do século XVI e a segunda metade do século XIX. Suas matrizes culturais estavam vinculadas ao antigo reino do Congo, que se encontrava situado no centro oeste da África. O termo Bantu se refere a um conjunto composto por uma média de quinhentas línguas que se desdobram do proto-banto, tronco linguístico comum que remonta há quatro milênios, além de ser usado para se referir aos povos que falam estas línguas. A linguagem, a dança e a música foram instrumentos capazes de transportar a cultura desses povos ao novo mundo, incluindo aí os aspectos que conectam de forma indissociável o divertimento e a religião (LIGIÉRO, 2011). André Luiz Pereira (2011) explica que o Reino do Congo situava-se na região que hoje corresponde ao norte de Angola, Cabinda, República do Congo e República Democrática do Congo e que seu império era formado por seis províncias governadas por um monarca. Os grupos bantos que habitavam este reino e suas adjacências foram denominados pela antropologia moderna como *Bakongos*.

Em 1483 o Reino do Congo recebeu interferências que marcaram o desenvolver de sua história. Isto se deu quando o navegador português Diogo Cão, enviado por D. João II de Portugal para explorar os territórios da costa ocidental africana em direção ao sul, desembarcou na foz do Rio Zaire, no Congo, África Central, e fez o seu primeiro contato com o chefe da localidade, mani Soyo. Diogo Cão encontrou ali um reino bem organizado e fortemente estruturado social e politicamente, que, no entanto, permitiu abertura para o estabelecimento de uma estreita relação comercial que perdurou por muito tempo. Para que esta vinculação fosse estabelecida, um dos elementos preponderantes de conquista foi a religião.

Mello e Souza (2002) indica que, na ocasião da entrada de Diogo Cão ao Reino do Congo, o reino de Portugal reforçou a sua chegada enviando com ele emissários da corte. Todavia, estes por lá foram retidos dada a curiosidade que despertaram nos nativos. Em contrapartida, os navios portugueses retornaram a viagem levando reféns congolezes. Estes foram tratados cordialmente em Portugal, onde, além de aprenderem sobre os costumes europeus, tiveram ensinamentos sobre a religião cristã. Posteriormente, foram levados de volta à terra natal, munidos de presentes para o mani Congo e sendo acompanhados pela embaixada. Este retorno resultou em grande festejo e decorreu-se daí a conversão do mani Congo ao cristianismo. Além disso, novos jovens foram enviados a Portugal para que também pudessem aprender sobre os seus conhecimentos e religiosidade.

Essa adesão do mani Congo ao catolicismo, que à primeira vista pode parecer uma fácil aceitação da cultura dominante, possui uma interpretação mais aprofundada, como a apresentada por Mello e Souza. A autora aponta (2002, p.54) que possivelmente ocorreu uma associação entre o Rei de Portugal e a divindade africana Nzambi Mpungu, de modo que ambos estavam sendo vistos como uma “mesma entidade”. Logo, “o rei de Portugal pareceu ser aos olhos dos congolezes um deus vivo, superior ao seu próprio rei porque vivia em outro mundo, além da água, onde habitavam os mortos” (MELLO E SOUZA, 2002, p.54).

Esta visão atribuída pelos congolezes está diretamente relacionada à cosmologia banto, para a qual o oceano era um portal entre o mundo dos vivos e o mundos dos mortos. Apontando os estudos de MacGaffey, o historiador Robert Daibert Junior explica que:

Enquanto o mundo visível dos vivos era habitado pelos negros, o mundo invisível era dominado pelos brancos, que simbolizavam a morte. Ainda nessa perspectiva, era corrente a crença de que - após sofrerem a travessia do Oceano rumo ao mundo branco dos mortos que os escravizavam em uma espécie de encantamento

sobrenatural - esses cativos voltariam fisicamente ou espiritualmente à sua terra natal, junto de seus familiares vivos e seus descendentes. A volta física estaria, no entanto, condicionada à capacidade de se guardar uma pureza espiritual, capaz de reverter a prisão fruto de um encantamento (DAIBERT JUNIOR, 2012, p.9).

Diante deste quadro, torna-se mais clara a compreensão das razões pelas quais os europeus foram vistos como pessoas enviadas do outro mundo e, logo, ganharam respeito e lugar de prestígio entre os congoleses. Além disso, acreditava-se que aqueles africanos que eram enviados a Portugal e que retornavam ao Congo tinham tido a oportunidade de conhecer o outro mundo e “tudo que eles viram em Lisboa tornou-se imediatamente alvo do mais intenso desejo, uma vez que dizia respeito ao reino da sabedoria, à fonte do poder, do conhecimento, da riqueza” (DAIBERT JUNIOR, 2012, p.9). Acreditava-se, portanto, que os ensinamentos dos portugueses estavam relacionados às formas de poderes espirituais e, conseqüentemente: “os representantes do poder viam na nova religião uma forma de legitimação da sua liderança, enquanto isso, em um verdadeiro “diálogo de surdos”, os portugueses viam as lideranças se convertendo e, assim, representando um novo Reino Cristão” (PEREIRA, 2011, p.43).

Gabarra (2009) explica que, embora o primeiro contato entre os portugueses e congoleses tenha se dado através do mani Congo, que após ser batizado alterou seu nome para João I, foi o seu filho, Afonso I, que apresentou uma significativa trajetória histórica como rei católico. O poder de seu reinado foi acentuado através da religiosidade, recebendo o título de príncipe católico e estabelecendo uma ligação direta com o papado. Conseqüentemente, o contato com os europeus fomentou o comércio interno congolês, aumentando ainda mais o seu prestígio. Sendo assim, o catolicismo exerceu uma função de diálogo entre os reinos de Portugal e Congo, sendo Afonso I o representante desta ligação.

Afonso I manteve-se em seu reinado por trinta e cinco anos propagando a fé católica, ficando conhecido como o apóstolo de Cristo do Congo. Após a sua morte, não foram todos os reis que mantiveram a mesma vinculação com o catolicismo, no entanto, as relações que foram estabelecidas por Afonso I foram estruturantes para a popularidade do reino do Congo ao longo dos três continentes. Ademais, inicialmente a cristianização ocorreu majoritariamente entre os nobres e chefes, havendo sua difusão ao povo apenas a partir da segunda metade do século XVIII, através das expedições missionárias que realizavam os batismos (GABARRA, 2009).

Havia aí uma importância especial dada à atuação dos jovens da nobreza africana que se envolviam nas missões, sendo eles os agentes responsáveis pela transmissão da doutrina católica. Estes grupos atuavam no âmbito das Irmandades religiosas existentes na África Central, onde assumiam a liderança dos ensinamentos distantes das regras do papado, e praticavam a recitação do rosário. Segundo Gabarra (2009, s/p.), a partir da iniciativa desses jovens, “criados em um ambiente de estímulo ao estudo dos livros sagrados cristãos e do latim, o cristianismo acabou por ser difundido através de leigos que muitas vezes se reuniam para estudar, ensinar e praticar o catolicismo da maneira como o interpretavam”.

Gabarra (2009) pontua ainda que os missionários não buscavam estabelecer a imposição de um catolicismo ortodoxo, já que as relações estavam pautadas em uma função política e religiosa. Por sua vez, os africanos apresentavam uma cosmologia flexível, com a liberdade de cultos que admitia mais de um poder sobrenatural. Desta forma, o catolicismo não foi ameaçador para a continuidade das práticas culturais africanas e, por outro lado, os europeus católicos não instituíram uma conversão normatizada. Conseqüentemente, a identidade afro-católica se formou através de uma base de “aceitação mútua”, havendo a adaptação de crenças e rituais.

O catolicismo na África Central implica um processo complexo, de resistência, assimilação e invenção e nele, ingredientes europeus e africanos compuseram o cenário ideal para a religião católica em um universo em que o modo de vida das pessoas expressava rituais de fé baseados em outras experiências com o sagrado. As práticas ritualísticas centro-africanas eram vividas por eles mesmos numa pressuposta adequação ao catolicismo, e as práticas religiosas resultantes desse processo eram híbridas e, portanto, não idênticas a nenhuma das duas referências religiosas nos seus formatos tradicionais (GABARRA, 2009, s/p.).

O conceito de uma religiosidade afro-católica envolve, portanto, a reflexão sobre a construção “de uma cultura crioula na África que não seja o resultado de um processo no qual apenas a cultura portuguesa penetre na cultura africana, mas o inverso também ocorra, e a cultura africana tenha influenciado também o catolicismo, tal como foi configurado na África” (GABARRA, 2009, s/p.).

Em relação à constituição desta religiosidade, há destaque para os estudos de Wyatt MacGaffey e John Thornton, ambos em acordo com a ideia de que, ao longo dos duzentos anos em que ocorreram relações entre europeus e congoleses, formou-se um catolicismo africano: “no qual os missionários cristãos viam sua religião, e as populações congolesas a sua

forma tradicional de reverenciar os deuses e relacionar-se com o além” (MELLO E SOUZA, 2002, p.63).

Fazendo uma releitura de MacGaffey, Mello e Souza indica que o autor acentua a atenção para o retorno dos reféns congolezes enviados de Portugal em 1485, interpretando, tal como já apontado por outros estudos, que estes foram recebidos como se tivessem passado por um processo de iniciação no mundo dos mortos, de forma que o batismo que havia sido prometido a eles era a inserção em um plano mais intenso no culto dos espíritos já reverenciados na cultura banto. Assim, para o autor, as relações estabelecidas entre Congo e Portugal atuavam sob “conceitos análogos” tomados como “idênticos”. Diante disto, “as estruturas nativas foram em grande parte conservadas, cada povo lendo a realidade conforme as suas concepções” (MELLO E SOUZA, 2002, p.66). Desta forma, Mello e Souza (2002, p.67) aponta que, para MacGaffey, é destes pontos que surge o cristianismo africano, que aceita “vários elementos do cristianismo e combina de forma dinâmica as diferentes cosmologias”.

Na interpretação de John Thornton, o cristianismo africano se constitui de uma base comum que envolve ambas as religiosidades em contato, sendo, portanto, “dinamicamente construído, resultando da forma de interação e validação das revelações ocorridas” (MELLO E SOUZA, 2002, p.67). Entretanto, o autor deixa claro que sua abordagem não se trata de analisar o cristianismo africano como fruto de uma combinação de cosmologias, ou de uma “mistura de formas e ideias de uma religião com outra” (THORNTON, 2004, p.313). Ao abordar o caso específico do contato dos africanos com os europeus, Thornton esclarece que havia pontos divergentes tanto no conhecimento religioso, como no conjunto de revelações básicas que sustentam ambas as religiosidades, porém, ainda assim se faz possível identificar “várias ideias importantes em comum” (THORNTON, 2004, p.313). São estas semelhanças que culminaram nas relações de diálogos ocorridas entre estas bases religiosas.

Sobre tais similitudes, Thornton é enfático especialmente em dois pontos que estão relacionados entre si: o primeiro deles refere-se à crença em um mundo invisível e o segundo pauta-se na validade das revelações, que são a base da filosofia religiosa praticada nos séculos XVI e XVII. Neste contexto, a religiosidade não estava fechada a um conceito intelectual, “ao contrário, as ideias e as imagens eram “recebidas” ou reveladas por seres de outro mundo de alguma maneira, e o único papel dos humanos era interpretar essas revelações e agir de acordo com elas” (THORNTON, 2004, p.313). Desta forma, o contato entre o mundo visível

e o invisível somente era possível a partir destas revelações. Estabelecendo um paralelo comum sobre a crença no outro mundo, Thornton comenta:

Assim, africanos e europeus dos séculos XVI e XVII conceberam o cosmos como dividido em dois mundos separados, porém intimamente interligados: “este mundo”, o mundo material no qual todos vivemos e que pode ser percebido pelos cinco sentidos normais, ou o “outro mundo”, normalmente imperceptível, exceto por alguns poucos indivíduos com dons especiais, e habitado por uma variedade de seres ou entidades. Era possível passar deste para o outro mundo pela morte, de modo que as almas dos mortos estavam entre os habitantes do outro mundo (THORNTON, 2004, p.313).

Segundo o autor, tanto para os africanos quanto para os europeus, as comunicações entre os dois mundos se faziam possíveis através das revelações. Na esfera do cristianismo, estas revelações estão, inclusive, registradas nas Sagradas Escrituras, que serviram como base para os conceitos teológicos cristãos. Os africanos também apresentavam suas próprias revelações, que tinham semelhanças com as europeias, “de modo que os europeus tiveram pouca dificuldade em aceitá-las, como os africanos, em última análise, também tiveram de admitir o conteúdo da Bíblia ou as histórias da Igreja dos europeus como revelações” (THORNTON, 2004, p. 317). Porém, apesar de validar as revelações africanas como mensagens de outro mundo, os europeus, quando interessados em restringir a propagação da cultura do outro, afirmavam que estas seriam revelações diabólicas.

Em relação à aceitação africana do cristianismo, Thornton (2004) discute que ambas as religiosidades foram solidificadas a partir de interpretações filosóficas das citadas revelações. Entretanto, havia uma diferença considerável, pois os africanos não construíram esta interpretação sobre as bases de uma ortodoxia, ao contrário dos cristãos. Assim, “quando os africanos entraram em contato com os cristãos, essa ausência de ortodoxia facilitou a conversão, e de modo geral as relações entre as duas tradições não eram hostis, pelo menos do ponto de vista dos africanos” (THORNTON, 2004, p.325).

Thornton também pondera outro fator a ser considerado nesta “fusão” - termo preferido por ele ao longo de seu texto - entre as religiosidades, que foi o envolvimento de europeus em consultas regulares a astrólogos, geomânticos ou outros adivinhos e curandeiros. “Os sacerdotes utilizavam em sua rotina adivinhações para determinar que santos deveriam guiar determinada missão ou apadrinhar uma igreja ou capela, e muitos aceitavam votos como consequência das respostas a orações aos santos” (THORNTON, 2004, p.329). Ocorria assim um processo duplo em que, por um lado, o clérigo ortodoxo buscava restringir a propagação

das revelações africanas, interpretando-as oficialmente como demoníacas, mas, ao mesmo tempo, “o controle da Igreja sobre o processo de revelação contínua na Europa era incompleto, e os europeus do século XVI quase sempre acolhiam como válidas revelações que a Igreja não aceitava” (THORNTON, 2004, p.336).

Com estas considerações, Thornton (2004, p.334) explana sobre o surgimento de uma religião resultante da validação e da interação entre as revelações, que chamou de cristianismo africano. Neste aspecto, o autor salienta que a fusão não foi gerada simplesmente por “um emaranhado de cosmologias nem um empreendimento intelectual mas, ao contrário, [por] um exame complexo das revelações conduzidas tanto por africanos quanto por cristãos”. Portanto,

o cristianismo africano podia ser considerado uma forma de cristianismo uma vez que seus adeptos aceitavam uma série de verdades a partir das quais diversos seres do outro mundo – sobretudo santos reconhecidos como cristãos católicos, porém filtrados pela tradição religiosa africana – eram dados a conhecer, conquistando desse modo status especial, e sendo adorados pelos africanos (THORNTON, 2004, p.325).

Apesar desta cristianização, Thornton menciona que o cristianismo africano que se formava não era idêntico ao cristianismo europeu, uma vez que a nova religiosidade considerava ainda várias outras formas de revelações que não eram validadas pelo cristianismo original, assim como os africanos não aceitaram por inteiro a doutrina católica, principalmente aquelas que legitimavam o poder do clero (THORNTON, 2004, p.334). Portanto, segundo Thornton, a conversão dos africanos ao cristianismo não foi um processo simplesmente de imposição e força, tampouco uma “resistência heroica religiosa e cultural”. Para o autor, é válido compreender o processo como um ato voluntário dos africanos, “convencidos pelos mesmos tipos de revelações 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” (THORNTON, 2004, p.354).

Entre os pontos comuns em relação às discussões de Thornton e MacGaffey, está a concepção de que o catolicismo africano “aceita a relação dinâmica entre a tradição e a mudança, tentando entender os processos a partir dos princípios da religião tradicional, dando origem ao cristianismo africano, um novo movimento religioso” (MELLO E SOUZA, 2002, p. 92).

Por sua vez, Marina de Mello e Souza, ao estudar estatuetas mágico-religiosas confeccionadas por africanos e seus descendentes, também reforça que os ritos e símbolos católicos foram aderidos pelos congolezes, ganhando, no entanto, significados diferentes do catolicismo original. Nesse sentido, a religiosidade tradicional africana incorporou novos elementos, mas sem se transformar por completo. Por exemplo, os santos católicos, para os congolezes, eram “seus ancestrais e espíritos da natureza, que habitavam fontes de água, pedras, árvores e o mundo dos mortos e intervinham nos problemas dos vivos, por meio de ritos e objetos mágico-religiosos” (MELLO E SOUZA, 2001, p. 174). Neste mesmo sentido, Mello e Souza e o historiador Ronaldo Vainfas pontuam que “por muito tempo, portugueses e congolezes passariam a traduzir noções alheias para sua própria cultura a partir de analogias que permitiam supor estarem tratando das mesmas coisas quando na verdade sistemas culturais distintos permaneciam fundamentalmente inalterados” (VAINFAS; MELLO E SOUZA, 1998, p.5).

Assim, os autores afirmam que, a partir das trocas estabelecidas entre africanos e europeus, se deu uma “catolização da religiosidade banto e africanização do catolicismo” (VAINFAS; MELLO E SOUZA, 1998, p.17). Dessa forma, os missionários cristãos acreditavam que a sua religião estava sendo praticada e, por outro lado, os congolezes mantinham a sua forma de se relacionar com a divindade. Neste viés, “os europeus chamavam a nobreza congoleza com nomes de sua própria cultura como reis, duques, embaixadores e alferes, segundo a semelhança de cargos. A sociedade congoleza, por sua vez, chamava os reis e sacerdotes portugueses com suas próprias referências, como Mani, MzanbiMpungu” (PEREIRA, 2011, p.42).

Diálogo de surdos ou reinterpretação de mitologias e símbolos a partir dos códigos culturais próprios, a conversão ao cristianismo foi dada como fato pelos missionários e pela Santa Sé, da mesma forma que a população e os líderes religiosos locais aceitavam as novas designações e ritos como novas formas de lidar com crenças tradicionais (VAINFAS; MELLO E SOUZA, 1998, p. 14-15).

Portanto, ao se compreender o processo de formação deste Catolicismo Africano ocorrido anteriormente à diáspora, torna-se mais nítida a discussão sobre as manifestações religiosas consolidadas no Brasil Colonial que, através de seus ritos, disseminaram traços desta religiosidade na cultura popular brasileira. Dentro desta abordagem estão as coroações dos reis negros e a realização do Congado, que se propagaram no interior das irmandades

negras coloniais e, persistindo ao longo de gerações, deram continuidade aos aspectos do catolicismo africano ainda nos dias de hoje.

2.2 – Irmandades Religiosas dos negros e o Catolicismo Popular

Diante do que foi exposto até aqui, é possível identificar a formação de uma religiosidade “sincrética”, cujo conceito será trabalhado em diversos pontos desta dissertação. Desde já, se faz relevante indicar que as bases do imaginário e das práticas sócio-culturais-religiosas formadas ainda em África foram se readaptando no Brasil Colonial, o que culminou em uma religiosidade sincrética brasileira que se desdobrou durante todo o Império e na República.

Bittencourt Filho (2003) define o conceito de Matriz Religiosa Brasileira para falar sobre a interação de ideias e símbolos religiosos que se amalgamaram em uma trajetória multissecular no Brasil. A formação desta matriz se inicia no período colonial, onde se encontraram o catolicismo ibérico e a magia europeia, presente no universo cultural dos colonizadores, e as religiões indígenas dos nativos. Posteriormente, a estes se somaram as religiões africanas trazidas pelos escravizados e, no século XIX, o espiritismo europeu e alguns fragmentos do catolicismo romanizado. Nas palavras de Bittencourt Filho (2003, p.49): “a bem da verdade, deve-se considerar a Matriz Religiosa Brasileira como o resultado inerente ao encontro de culturas e mundividências”.

No contexto do Brasil Colonial, Bittencourt Filho enfatiza duas importantes concepções religiosas. De um lado, aquelas correspondentes aos povos indígenas e aos de etnia africana, os quais sacralizavam a natureza e as forças espirituais nela contidas e, de outro, as que se referem aos brancos adeptos do catolicismo romano, os quais ressaltavam símbolos religiosos que eram abstratos e transcendentais. O autor aponta que estas concepções não se mantiveram de formas isoladas e, ao contrário, foram combinadas. Além disso, estas diferentes concepções religiosas apresentavam semelhanças entre si, a exemplo da devoção aos antepassados que era comum não apenas aos indígenas e africanos, como também ao catolicismo popular através do culto aos santos (BOSI, 1992 apud BITTENCOURT FILHO, 2003, p.49).

Estas características resultavam em uma prática religiosa que mesclava elementos de diversas origens, se configurando em uma “religiosidade deveras original”. Segundo

Bittencourt Filho, a Igreja Católica sentia a necessidade de tolerar e até mesmo incentivar certos processos sincréticos, tentando impor-lhes os limites que lhe convinha. Em relação ao “sincretismo religioso”, Bittencourt assim o define:

O sincretismo possui como característica a mescla, a fusão e a simbiose de elementos culturais. Tal simbiose acontece como resultado de uma nova fisionomia cultural, na qual se combinam e se somam, em maior ou menor intensidade, as marcas de culturas originárias. Por intermédio de fusões e interpretações, os indivíduos e os grupos assimilam atitudes, sentimentos e tradições de outros indivíduos e de outros grupos e, de alguma maneira, partilhando suas respectivas experiências e histórias, terminam como que incorporados numa mesma vivência cultural (BITTENCOURT FILHO, 2003, p.63).

O uso do conceito “sincretismo religioso” é debatido por diversas vertentes na literatura. Citando Droogers (1999), Ferretti (2001, p. 14) indica que o termo sincretismo passou por variadas significações ao longo do tempo, havendo uma diferença entre sua definição objetiva e subjetiva. A objetiva teria um significado “neutro e descritivo, de mistura de religiões”, e a subjetiva seria “a avaliação de tal mistura”. Acompanhando esta linha, Ferreti (2001, p. 14) aponta que na antiguidade o sincretismo religioso era entendido como um processo de união de forças contrárias diante de um mesmo inimigo, e que a partir do século XVIII passou a receber um sentido cuja referência remete à “reconciliação ilegítima de pontos de vista teológico opostos, ou heresia contra a verdadeira religião”. Para além destas abordagens, o sentido negativo atribuído ao termo também está, muitas vezes, ligado a uma “mistura confusa de elementos diferentes, ou imposição de evolucionismo e do colonialismo”. Entretanto, Ferreti também comenta ser curioso haver esta dificuldade de emprego ao termo no Brasil, neste país em que o “sincretismo parece-nos evidente”, dada os elementos constituintes de sua própria história (FERRETTI, 1999 apud FERRETTI, 2001, p.14-15).

Em 1995, Sanchis também se pronunciava a esse respeito afirmando que: “o termo do “sincretismo no Brasil” sofreu, nos últimos vinte anos, uma série de objeções”. Apesar do distanciamento do tempo, esta é uma realidade que se vê ainda nos dias de hoje em determinadas áreas de estudo. Sanchis afirma que a categoria do sincretismo foi interpretada no campo das Ciências Sociais como um “ardil epistemológico, do qual seria importante analisar, não o conteúdo, ou o grau de “realidade”, mas o “processo histórico de formação” (CAMARGO, 1997, p. 534 apud SANCHIS, 1995, p.1).

No que tange mais especificamente ao sincretismo religioso afro-brasileiro, Sérgio Ferreti (2006, p.120) aponta que o processo foi, sobretudo, uma “estratégia de sobrevivência e

adaptação” dos africanos no momento de escravidão do Brasil. Segundo o autor: “Trata-se de uma estratégia de transculturação que reflete a sabedoria que os fundadores também trouxeram da África e eles e seus descendentes ampliaram no Brasil” (FERRETTI, 2006, p.127). Ferretti assim conclui que, dada a realidade sincrética, é possível afirmar que as religiões afro-brasileiras são constituídas de elementos africanos e brasileiros, formando, no entanto, um resultante diferente das suas matrizes originais.

Sanchis, por sua vez, enfatiza que as relações sincréticas presentes na religiosidade formada no Brasil Colonial foram resultantes de processos de relações de poder, o que o autor chamou de “encontro, sem dúvida, estruturalmente desigual” (SANCHIS, 1997, p.105). Em relação ao caso das tradições africanas em contato com o catolicismo europeu, Sanchis discorre que as tradições africanas já haviam sido sincretizadas antes da chegada dos negros ao contexto do Brasil Colonial, mas, que após esta passagem, foram “introduzidas aqui no caldeirão de uma matriz viva, historicamente ativa e processadora das diferenças: o catolicismo”. Como resultante, o que se viu formar foi: **“Nem África pura, nem Catolicismo europeu. Do ponto de vista religioso e do ponto de vista cultural”** (SANCHIS, 1997, p.105, grifo meu).

Analisando o panorama religioso brasileiro, Marcelo Camurça (2009, p.183) aponta que sua constituição se dá por domínios “ora sincréticos”, “ora excludentes”. No que tange à origem da religiosidade brasileira, o autor descreve (2009, p.75, grifo do autor) sua constituição a partir de uma *“linguagem comum* que se forjou a partir da combinação das crenças das *religiões tradicionais*: a dominante, católica, com as subalternas, indígenas e africanas (configurando um molde que em seguida conformava outras religiões emergentes e recém-chegadas)”. Camurça (2009, p.75, grifo do autor) nos lembra ainda que: “submetidas à força dessa matriz de “catolicidade sincrética”, as religiões primevas – católica, indígenas e africanas – e as que depois aportaram no país, para ter êxito, tinham de se *compatibilizar* ou funcionar como instâncias *complementares* dela”.

Para Bittencourt Filho (2003, p.57), “enquanto os indígenas (e africanos) aparentemente aceitavam as práticas sacramentais, mantinham no cotidiano, de maneira velada, condutas transgressoras no que tange às determinações católicas”. No caso dos africanos, o autor considera que por vezes as suas crenças de origem foram camufladas em símbolos católicos, mas em alguns casos os seus cultos de matriz africana foram deixados como segundo plano, ou mesmo chegaram a ser abandonados. Isso para evitar confrontos

diretos com seus senhores que lhes obrigavam a prática do catolicismo, ou para uma ascensão social mediante a conversão. Entretanto, o autor complementa que esta síntese sincrética não foi determinada apenas como “manobra de subsistência cultural, pois, ao incorporar devoções católicas e crenças de procedências distintas, os africanos acabaram por ensejar a possibilidade de uma nova experiência religiosa e uma religiosidade inerente” (BITTENCOURT FILHO, 2003, p.61- 62).

Em relação às religiosidades negras sincretizadas vividas no Brasil Colonial, Vainfas e Souza mencionam que havia a persistência em se realizar rituais afro-católicos como os acotundás, calundus e mandigas, e pontuam que o Santo Ofício – a despeito de considerá-los heréticos - foi pouco rigoroso quanto à proibição destas práticas. Os autores afirmam que as restrições estiveram de acordo com os interesses da escravidão, citando o exemplo de alguns senhores que escondiam os seus cativos em casos de perseguições, para que não os perdessem. Assim, “paradoxalmente a escravidão foi capaz de “proteger” os africanos do Santo Ofício, para que continuassem escravos e, com isso, favoreceu a sobrevivência dos cultos negros urdidos na diáspora dos africanos no Brasil” (VAINFAS; SOUZA, 2000, p.24).

Bittencourt Filho (2003, p.53) defende que, diante da formação de uma cristandade que unia elementos de europeus, indígenas e africanos, o catolicismo, no Brasil Colonial, foi, portanto, formado com “características genuinamente inéditas, e deu margem a exercícios autônomos de criatividade religiosa”. Vainfas e Souza também discorrem sobre as peculiaridades do catolicismo popular emergido no Brasil Colonial e citam sobre a plasticidade deste catolicismo, alegando que este foi tão elástico que chegou a associar-se com outros deuses, a misturar demônios com santos e anjos com diabretes. “O catolicismo colonial foi, por assim dizer, muito mais vivenciado do que conceitualizado” (VAINFAS; SOUZA, 2000, p.35).

Para o contexto da religiosidade vivenciada no Brasil Colonial, os autores dão destaque à forte relação estabelecida entre os fiéis e os santos católicos, vínculo este marcado, inclusive, por traços de amor e ódio, ou adulação e agressão física. Como objetos de devoção popular, os santos eram nomeados como patronos de cidades, de vilas, grêmios e ofícios e estavam presentes na ordenação dos calendários. Conforme os autores (2000, p.42): “não resta dúvida de que, com ou sem diabos à espreita, os santos e santas estavam por toda a parte, nos oratórios, capelas, orações, promessas, imagens, no canto das casas, bilhetes e até nos lábios dos amantes em fogo”.

O destaque aos santos católicos também era atribuído nas festas e procissões católicas, apontadas na literatura como uma das principais marcas da religiosidade popular brasileira. “O apego às exterioridades, como marca do nosso catolicismo, que se expressaria na profusão de capelas, no aspecto teatral, no culto a santos, na afeição maior ao externo, à imagem do que a coisa figurada, do que ao espiritual, teria nas festas coloniais seu melhor exemplo” (VAINFAS; SOUZA, 2000, p.50).

As procissões eram realizadas na Colônia de acordo com o calendário religioso e também diante de necessidades emergenciais, como doenças e malefícios. A sua prática atendia aos colonos tanto para solucionar suas demandas e tranquilizá-los diante de agruras, como também para disciplinar a população, mantendo-a sobre a ordem da Igreja. Por outro lado, estes ritos reforçavam os laços entre os membros da comunidade. Assim, as procissões evidenciavam, ao mesmo tempo, a hierarquia e a solidariedade. Arno Wehling e Maria José Wehling (1999, p.252) descrevem que as procissões contavam com a participação tanto do clero e da nobreza, quanto do povo, “o que significava a observância de uma hierarquia a ser respeitada e posições a considerar, como por exemplo, a precedência que tinha determinadas autoridades e famílias de terra, inclusive o direito de carregar o andor na procissão do Senhor Morto ou dos Santos”.

Além disso, Vainfas e Souza explicam que as festas comemoravam não apenas os motivos religiosos e políticos, como também apresentavam elementos lúdicos e profanos expressados através de manifestações da cultura popular:

Em todos os momentos, dançarinos, imagens sacras, fantasias, figuras alegóricas, espelhos, brilhos, tecidos acetinados, ornamentos e toda uma série de elementos caros ao barroco faziam-se presentes, misturando sagrado e profano, reforçando o comportamento devoto, os laços de identificação entre Estado e Igreja e aliviando as tensões pela desigualdade social e pela diversidade étnica, anunciando, enfim, não só os temas, mas as questões que a realização das festas punha em evidência (VAINFAS; SOUZA, 2000, p.54).

Bittencourt Filho ressalta que as festas religiosas formuladas na sociedade colonial tinham características tipicamente agrárias e eram momentos em que a combinação dos cultos ligados às forças da natureza se tornavam visíveis, exteriorizando elementos da cosmovisão religiosa do catolicismo ibérico (com raiz medieval), bem como dos indígenas e africanos. “Junto às imagens dos santos padroeiros, brancos, índios, negros e mestiços uniam-se por meio das danças rituais e festivas, num misto de gratidão e prece para vencer os muitos obstáculos da existência num ambiente hostil” (BITTENCOURT FILHO, 2003, p.52).

Por sua vez, Arno Wehling e Maria José Wehling (1999, p.255) afirmam que “é difícil distinguir entre festas religiosas e profanas, sendo mais acertado supor que a questão não se colocava na diferença entre ambas e sim no grau de influência profana sobre as festas religiosas”. A religiosidade colonial esteve sempre presente na vida social, de modo a traduzir e solucionar os vários momentos da existência dos indivíduos, através de seus sistemas sincretizados que incorporavam à religião oficial elementos mágicos e supersticiosos de origem indígena, africana e medieval portuguesa. Nesta ótica, os autores (1999, p.257) argumentam que as festas inseriam estes símbolos de forma articulada, atuando como um “importante meio de expressão da mentalidade colonial”, o que era válido não apenas para as classes mais altas, mas para todos os segmentos sociais.

Essas festas tinham diversas funções: cristalizavam antigas atitudes mentais e sentimentos, expressos na música, na dança, nas trovas e nas representações teatrais; buscavam, no caso das festas religiosas, estimular a proteção de santos e entidades mágicas e de Deus para cada um e sua família, exorcizando os demônios e as influências nefastas; quebravam a rotina de trabalho e o marasmo da vida colonial, geralmente organizada em comunidade semi-isoladas, ligadas umas às outras, no litoral pelos navios e no interior pelos tropeiros; valorizavam a hierarquia social e o luxo, com a profusão de “reis” e “rainhas”, “príncipes” e “princesas”, seja de modelo europeu, seja de modelo africano, coadunando-se bem com uma sociedade cujos valores, apesar de toda a flexibilidade colonial, eram estamentais; também imanavam as diferentes categorias sociais em momentos lúdicos, acentuando solidariedades e esmaecendo conflitos; e, finalmente, estas festas eram claramente utilizadas pelo poder público, pelo menos no século XVIII em Salvador, Rio de Janeiro e Vila Rica, como instrumento para aquietar escravos e libertos, permitindo não só suas manifestações, como incorporando-os à simbologia do poder (...) (WEHLING A; WEHLING M. J., 1999, p.258).

Estas festas, tão importantes para a formação do catolicismo popular brasileiro, foram, na maioria das vezes, organizadas e realizadas através das Irmandades religiosas. Estas associações propiciavam a vivência em coletividade e estabeleciam as funções das comunidades na execução das festas religiosas, o que trazia solidariedade não apenas para os seus membros, entre si, como entre as próprias irmandades que se apoiavam na realização dos eventos.

Conforme mencionado anteriormente, as Irmandades formadas por leigos já haviam se organizado ainda na África Central, a fim de difundir a fé católica. Através da participação dos dominicanos, em meados do século XVI, foi introduzida a devoção a Nossa Senhora do Rosário no Congo e foram constituídas as Irmandades do Rosário. Estas mesmas associações

foram formadas em Portugal e no Brasil após a diáspora africana, porém com características específicas.

No Brasil, desde o século XVI, as Irmandades religiosas se formam com as principais finalidades de atribuir devoção a um santo específico e de oferecer cooperação mútua entre os associados. A atuação destas instituições, bem como a execução das festas de Congado e as coroações do Reinado que aconteciam em seu seio, foi difundida ao longo dos anos, principalmente no estado de Minas Gerais, onde são significantes ainda nos dias de hoje.

No contexto do Brasil Colônia, as motivações para a grande adesão de membros a estes grupos eram diversas e perpassavam pelos aspectos de exercício da fé, bem como pelo assistencialismo que era ofertado por estes núcleos. Destaca-se aí a responsabilidade do sepultamento de um irmão, que era assegurada pela associação e muito quista por aqueles enfermos que, diante do quadro da doença que lhe acometera, tratavam de se agrupar logo em alguma irmandade. Segundo, Caio Boschi (1986, p.150): “a garantia do sepultamento parece ter sido uma verdadeira obsessão por parte das populações mineiras coloniais”. O autor explica que a segurança de um enterro digno era basicamente concedida apenas àqueles filiados às irmandades, uma vez que até o século XIX os cemitérios eram, geralmente, construídos dentro de seus templos.

Vale mencionar que as organizações destas instituições eram definidas a partir da cor da pele e da posição social que os seus membros ocupavam, sendo a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário a mais comum entre os “homens de cor”, havendo destaque também à adesão destes àqueles em homenagem a São Benedito, Santa Efigênia e São Elesbão. A devoção dos negros por estes oragos se explicava pela afinidade epidérmica, pela origem social e geográfica ou pela identificação com suas histórias de vida (BOSCHI, 2007, p.66-67).

Abordando especificamente o caso das irmandades negras, Marina de Mello e Souza destaca que a preocupação com o sepultamento também tinha um caráter fundamental. Nesse sentido, a autora (2002, p.186) explica que os funerais eram de grande importância nas sociedades africanas, onde simbolizavam o momento de passagem “do mundo dos vivos para o mundo dos ancestrais e dos espíritos da natureza, cercado de rituais especiais, cantos e danças”. Assim, a relevância deste ritual seria um dos motivadores, entre outros, que influenciaram o processo de adesão dos negros às Irmandades.

Estas associações estavam diretamente vinculadas à igreja católica, sendo que geralmente cada templo abrigava várias Irmandades, onde seus filiados prestavam devoção aos santos padroeiros utilizando-se de altares laterais. Tamanha a força que estas redes ganharam, muitas delas, ao longo do tempo, conseguiram erguer seus próprios templos (REIS, 1991, p.50). Diante deste quadro, Boschi (2007, p.64) pontua a significância destas instituições como promotoras de atividades culturais que, para além da realização de festas, tiveram importância considerável na configuração da arquitetura religiosa da época.

Não apenas, mas especialmente no caso dos grupos compostos por escravizados, as Irmandades eram um importante veículo de sociabilidade, onde os agregados trocavam experiências e se apoiavam mutuamente em suas necessidades. Eram, assim, ambientes de trocas e fortalecimento de uma cultura comum, como descrito por Boschi (1986, p.152), “as irmandades davam aos negros a oportunidade de desabafar suas agruras, expressar suas necessidades e, até mesmo, tentar influir em seu futuro, procurando tornar suas vidas mais suportáveis”.

A fim de estabelecer a ordem sobre as Irmandades, as autoridades coloniais tinham mecanismos próprios de controle, entre eles a aprovação de seus compromissos, ou estatutos, nos quais eram descritos os direitos e os deveres dos associados. Segundo Mello e Souza (2002, p.184), este ofício também “definia o perfil dos irmãos a serem admitidos, as regras de sua admissão, as maneiras de contribuir para os fundos da irmandade, a composição e as formas de escolha da mesa administrativa, as atribuições dos irmãos e dos administradores e o feitio da festa do orago”. De modo geral, estes compromissos deveriam ser submetidos à aprovação das autoridades religiosas, quando era o caso das irmandades de origem eclesiástica, ou das autoridades civis, quando eram de origem secular. Isto possibilitava a regularização de seu funcionamento, dava-lhes status jurídico e concedia as bases para a execução de suas atividades.

No caso da Capitania de Minas Gerais, a execução destas medidas foi modelada em sintonia com o crescimento político e religioso da metrópole. Assim, na maioria dos casos documentados na primeira metade do século XVIII, a subordinação dos compromissos era vinculada às autoridades religiosas, ocorrendo principalmente na ocasião das visitas eclesiásticas enviadas pelo Bispado do Rio de Janeiro à Capitania das Minas. De acordo com Boschi, entre as imposições presentes nos alvarás de confirmação dos compromissos que

foram destinados pelo bispado do Rio de Janeiro para as irmandades mineiras, estão as que são referentes a:

obrigatoriedade das eleições das mesas diretoras serem assistidas pelos vigários, na qualidade de “testemunha qualificada”, ao impedimento do capelão praticar ofícios religiosos sem a licença do vigário, à preservação da supremacia do vigário sobre os capelães, à necessidade de licença prévia para a realização de festas religiosas, à atribuição aos padres visitantes de se encarregarem de “observar” as contas das irmandades, à distinção entre as esmolas recolhidas durante as missas das demais coletadas pelas irmandades, ao resguardo da competência jurídica dos bispos sobre a regulamentação das covas e sepulturas das igrejas e, *last but not least*, à obrigatoriedade de lhes serem submetidos os pedidos de acréscimo ou modificações no texto dos compromissos (BOSCHI, 1986, p.115 – grifo do autor).

A partir destas pautas, é possível notar uma necessidade de acompanhamento da Igreja sobre a conduta espiritual das Irmandades. Entretanto, Gomes e Pereira apontam que a prática religiosa vivenciada pelos negros quebrava a rigidez das normas descritas nestes compromissos:

Essa consciência enrijecida pela normatividade dos Compromissos foi rompida por um processo sutil de resistência do negro, a partir do manancial religioso representado pelos antepassados. O rompimento, embora não se realizasse de forma ampla, abriu frestas na tessitura da religiosidade oficial e, através dela, o negro respirou o ar de uma religiosidade não imposta pelos dominadores. A voz dos tambores, proibida no interior das igrejas, soava nas ruas, expressando ao seu modo as invocações aos santos. Eram os santos da hagiologia católica desdobrados em outras significações, revestidas da concepção mítica que remetia para o murmúrio íntimo dos ancestrais (GOMES; PEREIRA, 1988, p.92).

A presença dos elementos negros elencados por Gomes e Pereira foi bastante perceptível nas Minas Coloniais, que se apresentava como foco de grande exploração econômica e abrigou uma significativa quantidade de Irmandades religiosas. Importante ressaltar que “a população colonial se constituía apenas de poucos senhores brancos e de muitos escravos negros, além de índios que viviam espalhados pelas selvas e pelos sertões do Brasil antigo”. No caso da Capitania das Minas Gerais, “durante todo o período colonial, os números relativos ao escravismo (...) foram impressionantes” (PAIVA, 2007, p.505). Diante da grande quantidade de escravizados, as associações religiosas que se formavam por iniciativa da população negra eram numerosas, sendo que, inclusive, a primeira Irmandade documentada na região foi em devoção a Nossa Senhora do Rosário (BOSCHI, 2007, p.66).

Brasileiro (2014, p.13) aponta que existem relatos sobre a realização de festas com coroações aos Reis negros em território mineiro registrados no ano de 1711. Entretanto, o próprio autor afirma que há indícios de sua ocorrência em época anterior. Havendo uma correlação entre a realização destas cerimônias com o espaço das associações religiosas, podem ser consideradas como importantes marcos históricos as fundações das primeiras Irmandades negras de Minas Gerais - a maioria dedicada à invocação de Nossa Senhora do Rosário - sendo pioneiras as pertencentes à Vila do Serro (atual município Serro), criada em 1704 e à Vila Rica (atual Ouro Preto), criada em 1711 (SILVA, 2010, p.20).

Russell-Wood (2005, p.199-200) indica que o século XVIII foi o apogeu de fundação das Irmandades religiosas e, neste contexto, “seria verdadeiro dizer que para cada pessoa, negra ou mulata, homem ou mulher, escrava ou livre, e para cada origem tribal e local de nascimento (crioula, ou seja, nascida no Brasil, ou vinda da África) existia uma Irmandade na qual poderia encontrar seus iguais”. Cabe destacar que a facilidade para a formação de agrupamentos de negros diante deste laço grupal pode parecer, à primeira vista, contraditório ao sistema opressor que condicionava as bases do escravismo. No entanto, havia fortes interesses para o estímulo à propagação destas associações, uma vez que estas eram organizadas sob vigília do clero e do Estado. Boschi (1986, p.156) considera que, vinculados às irmandades católicas, os negros estavam “dominados ideologicamente”, o que fomentava uma sensação de que estariam sob condição de igualdade aos brancos nos termos religiosos e, desta forma, terminavam por “minimizar a expressividade cultural de seus grupos originais”.

Entre os fatores que levaram às peculiaridades das irmandades mineiras e de sua religiosidade, está a proibição da entrada das ordens regulares na região. Esta restrição, imposta pela Coroa ao longo de todo o século XVIII, tinha por finalidade controlar o contrabando do ouro e do diamante. Diante deste cenário, agindo através das Irmandades religiosas, o clero secular tornou-se responsável por reger a vida religiosa das Minas Coloniais (SANTOS, 2011, p.36). Sendo assim, eram os leigos os agentes que tinham maior autonomia sobre o controle do catolicismo local, o que culminou em dinâmicas distintas das de outras regiões. Borges (2005, p.136) afirma que, em Minas Gerais: “o excesso de fiscalismo imposto pela Coroa, controlando os caminhos, restringindo a entrada e saída da região, a estruturação do regimento repressivo (dragões), o afastamento das ordens religiosas, gerou uma outra situação particular”. A autora assim pontua que, no caso mineiro, encontrava-se mais barreiras em se estruturar um sistema organizado de práticas religiosas, o que culminou uma situação em que “as irmandades tornaram-se um locus de encontro para a

vivência religiosa assumindo a religião dominante o papel principal a comandar a ressignificação das distintas tradições” (BORGES, 2005, p.136).

Apesar desta marca imposta pela cultura dominante, deve ser considerada a presença de traços da cultura africana que foram resistentes ao processo da diáspora e que também foram identificados no interior das Irmandades, sendo ressignificados a partir das estruturas de seu contexto. Borges (2005, p.133), por exemplo, destaca a estética barroca como um dos elementos resultantes desta religiosidade marcada pelo catolicismo, entretanto, não deixa de apontar que em Minas “as práticas mágicas [de origens africanas] estiveram longe de serem raras”. Analisando os aspectos culturais e religiosos, a autora discute ainda que o convívio entre pessoas de distintos grupos nas Irmandades gerou uma negociação cultural, onde os símbolos ganharam novos resultados. Assim, a historiadora defende que dentro deste processo os negros assimilaram o cristianismo, levando em consideração as suas necessidades pessoais, ao mesmo tempo em que conseguiram manter a fidelidade às lógicas de sua cultura original.

São vários os estudiosos que indicam a relação estabelecida entre a constituição das Irmandades religiosas e o florescimento do sincretismo religioso afro-brasileiro, a exemplo de Rubens Silva, Volney Berkenbrock, Glaura Lucas, Gomes e Pereira, Edmilson Pereira, entre outros.

Rubens Silva (2010, p.24) discorre que, no caso específico dos agrupamentos de negros, as Irmandades mineiras agiram como importantes vias de preservação “ainda que fragmentada, da memória coletiva africana e o elo mais forte deste povo, na diáspora, com a distante mãe África”. O antropólogo (2010, p.171) afirma ainda que é possível compreender o Congado mineiro pela vertente sincrética, considerando as articulações e ressignificações dos elementos cuja origem estão centradas no catolicismo popular, trazendo elementos das manifestações culturais afro-brasileiras.

Volney Berkenbrock, teólogo e cientista da religião pontua que nos encontros promovidos pelos negros no interior das Irmandades se deu o início de um catolicismo popular negro, onde havia uma particularidade no culto aos santos protetores e no modo de se executar as festividades. Nas palavras do autor (1997, p.100), “a formação de irmandades destes negros catolicizados à força teve um papel preponderante na transmissão das tradições religiosas africanas e no surgimento do sincretismo afro-católico”. Partindo de um olhar etnomusicológico, Glaura Lucas (2002, p.45) considera que nas Irmandades religiosas “era

permitido aos negros incluir, nas celebrações de devoção à Nossa Senhora do Rosário e aos santos pretos, certos rituais africanos como a coroação de reis e rainhas, além de poderem fazer uso de seus instrumentos de percussão na execução de suas músicas e danças”.

As pesquisas de Gomes e Pereira (1988, p.92) indicam que, no caso específico das Irmandades mineiras, devem ser pautados dois posicionamentos: aquele que considera que a devoção dos negros aos santos católicos foi uma farsa exercida sob as condições de vigília dos feitores, da Igreja e do Estado; e outro, que considera que a aceitação desse modelo mítico não ocorreu de forma passiva, mas que, através de um formato de resistência, o negro aceitou o catolicismo sem se deixar ser tomado totalmente por ele. Ou seja, “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 seus descendentes vivenciarem à sua maneira os cultos católicos” (GOMES; PEREIRA, 1988, p.108). Nesta segunda lógica, ao se adaptar ao catolicismo, o negro não apagou a sua tradição ancestral. Assim, os autores são enfáticos ao afirmar que os escravizados não sofreram um processo de aculturação de modo automático, mas que, ao contrário, responderam às imposições culturais e religiosas da sociedade através de mecanismos próprios de aceitação ou de negociação destes modelos.

Leda Martins (1997, p.30), pesquisando a *oralitura* preservada pelos ritos congadeiros, aponta cautela ao se utilizar o termo sincretismo, afirmando que opta por empregá-lo “somente como um efeito de fusão e aglutinação de diversos registros simbólicos, distintos em sua origem, mas aglutinados em um novo código em uma nova sintaxe significantes”. No caso das cerimônias do Congado, a autora afirma que os santos da Igreja católica são homenageados africanamente e, deste modo:

No processo de contiguidade não se vislumbraria, como predominantes, a operação de analogia totêmica (do Candomblé) nem a de fusão sistêmica (a aglutinação umbandista), mas sim um deslocamento sígnico que possibilitaria traduzir, no caso religioso, a devoção de determinados santos católicos por meio de uma *gnosis* ritual acentuadamente africana em sua concepção, estruturação simbólicas e na própria visão de mundo que nos apresenta (MARTINS L., 1997, p.31- grifo da autora).

Por sua vez, Edmilson Pereira (1996), em seus estudos sobre o Congado, explica que nas Irmandades religiosas de negros e mulatos havia uma maior tensão entre o catolicismo oficial e o popular, de modo que, ao mesmo tempo, convivia-se com a permanência e a

interrupção das tradições africanas. Para o autor, o sincretismo permitiu ao modelo oficial a afirmação de sua posição enquanto dominante, quando colocado em contato com o dito popular, entretanto salienta que este sincretismo também ofereceu condições aos dominados de se posicionarem em diálogo ou em rompimentos com esta força agravante. Sendo assim, no caso dos grupos prevaletentes, o sincretismo contribui para ressaltar um modelo oficial sobreposto ao popular, ao mesmo tempo em que agiu como ponte de contato entre as religiosidades, “revelando a suposta tolerância dos privilégios que aparam as divergências entre o seu mundo e o dos menos favorecidos” (PEREIRA, 1996, p.449). Por sua vez, no caso dos grupos dominados, o sincretismo exerce uma função de resistência, “pois se torna uma experiência e uma fonte de discurso que os menos favorecidos utilizam para dialogar ou romper com as forças de dominação” (PEREIRA, 1996, p.450).

Portanto, para Pereira (2015, p.62), levando-se em consideração estes campos de “mediações”, se faz possível afirmar que a religiosidade congadeira “trata-se de uma manifestação do Catolicismo, mas de um Catolicismo específico que utiliza elementos do oficial ao mesmo tempo em que se confronta com ele”. Além destas abordagens, o autor traz ainda a consideração de que as matrizes religiosas envolvidas neste campo não anulam a existência da outra:

Vamos buscar nas variantes do sincretismo a caracterização do Congado, ao contrário de alguns estudiosos que procuram na pureza a identidade do Candomblé. O Congado é constituído por diferentes matrizes culturais que são modificadas umas pelas outras em situações de tensão. A aparente predominância de uma matriz não elimina as outras; todas trabalham continuamente para fazer do Congado um sistema caleidoscópico dotado de coerência própria, que permite aos devotos serem cristãos (filhos de Nossa Senhora do Rosário) e não-cristãos (filhos de Zambi) (PEREIRA, 2015, p.62).

Seguindo este viés, estudos indicam que as irmandades negras fundadas em Minas Gerais apresentaram aspectos que as diferenciavam das que foram criadas em outros estados, sobretudo na Bahia. Isso toca principalmente nos aspectos religiosos, uma vez que as Irmandades baianas preservavam de forma mais delimitada os cultos de origem africana, dando maior visibilidade a atuação do Candomblé. Por sua vez, nas Irmandades mineiras, as manifestações mais próximas da cultura africana foram o Congado e o Reinado, de forma que houve maior abertura à presença de elementos que dialogavam entre as tradições europeias, africanas e brasileiras. Rubens Silva (2010, p.20) afirma que: “de acordo com a literatura existente, podemos afirmar que a característica eclética e plural, historicamente apresentada

pelo Catolicismo, foi um elemento que favoreceu, de modo significativo, o estabelecimento das irmandades religiosas negras em território mineiro”. A seguir, serão apresentadas maiores informações a respeito das festividades que envolvem a realização dos Reinados e do Congado.

2.3 – Coroação de Reis Negros e Congado nas festas católicas mineiras

Como já mencionado, as irmandades religiosas, principalmente as de devoção a Nossa Senhora do Rosário, realizavam festividades em que os negros coroavam os seus próprios reis, tornando-se estes Reis Congos. É importante pontuar, desde já, que a atividade de entronização destes reis é apontada na literatura como Reinado, enquanto o corpo festivo, responsável não apenas pela execução do Reinado (podendo inclusive existir sem este elemento), como também pelos rituais em devoção aos santos homenageados, é chamado de Congado. Nas palavras de Leda Martins (1997, p.31):

Ainda que sejam tomados um pelo outro, os termos Congado e Reinado mantêm diferenças. Ternos ou guardas de Congo podem existir individualmente, ligados a santos de devoção em comunidades onde não exista o Reinado. Os Reinados, entretanto, são definidos por uma estrutura simbólica complexa e por ritos que incluem não apenas a presença das guardas, mas a instauração de um Império, cuja concepção inclui variados elementos, atos litúrgicos e cerimoniais e narrativas que, na *performance* mitopoética, reinterpretem as travessias dos negros da África às Américas (MARTINS L., 1997, p.31-32 – grifo da autora).

Sobre as Guardas e os Ternos, citados por Martins, é válido esclarecer que “de acordo com uma definição bem simples, a menor unidade do Congado corresponde à noção de “Terno”, sendo também empregados os termos “Guarda” ou “Corte”. Estas categorias servem para classificar, de modo genérico, grupos rituais distintos” (SILVA, 2010, p.16).

A origem do Congado é discutida na literatura havendo divergência entre aqueles autores que pontuam sobre o seu surgimento ainda em África, outros que remetem sua origem à Portugal, ou ainda há aqueles que afirmam ser esta uma manifestação brasileira. Muitos dos trabalhos que trazem estes indícios foram escritos por folcloristas, que apresentaram dados pautados apenas em descrições. Desta forma, Brasileiro (2010, p.15) afirma que torna-se uma tarefa praticamente impossível traçar uma historicidade única para o Congado, “uma vez que quanto mais se adentra nesse universo, várias origens aparecem”.

Saul Martins (1986) apresenta um panorama geral dos estudos que se empenharam em datar, ou traçar um ponto precursor do Congado ou dos Reinados. Buscando aqui elencar em ordem cronológica seus apontamentos, temos o seguinte: Citando Julita Scarano, Roberto Benjamim indica a existência de um documento, datado de 1496, que versa sobre as Irmandades do Rosário dos Pretos, em Lisboa, e apresenta a hipótese de que a devoção a Nossa Senhora do Rosário pelos negros tenha sido decorrente do sincretismo religioso do rosário católico com o *tecebá mulçumano* de noventa e nove contas. Luis da Câmara Cascudo indica que, em 1711, já existia a realização de danças e cantos para coroação dos reis congos, no Brasil. Simão Ferreira Machado deu notícias de que, em 24 de maio de 1733, os irmão pretos da Senhora do Rosário fizeram a transferência do divino Sacramento para a Igreja do Pilar, em Vila Rica. Laura Della Mônica indica que a referência mais antiga ao termo *congada* encontra-se em um registro de uma festa na Bahia, realizada em 1760, quando ocorria o casamento de Maria I, rainha de Portugal. Francisco Calmon, da Academia dos Renascidos de Salvador, registrou, em 1763, nos publicados de Lisboa, anotações que apontavam para as danças dos congos, que anunciavam a chegada de um rei.

Por sua vez, Mário de Andrade (2002) nos informa que a notícia oficial mais antiga sobre a nomeação de reis do Congo data de 1711. Entretanto, ele pontua que, em 1552, o jesuíta Antônio Pires relatou que negros africanos de Pernambuco estavam reunidos em uma Irmandade do Rosário onde se praticavam procissões, não havendo dados que comprovam a presença de reis nestes encontros, mas apontando grandes indícios desta existência. Câmara Cascudo (2012) e Tinhorão (1972) fazem referências à coroação dos Reis Congo que acontecia na Igreja de Nossa Senhora do Rosário de Recife, em 1674. Tinhorão (1972) cita ainda a dramatização de negros coroando reis do Congo em Portugal, em data próxima a 1533, período em que, segundo o autor, o funcionamento da Confraria de Nossa Senhora dos Homens Pretos em Portugal teria sido noticiado expressamente pela primeira vez.

Em estudos mais recentes, Jeremias Brasileiro (2010, p.16) reconhece a variedade de estudos que narram supostas origens do Congado e, dentre algumas, aponta a que indica referências de um ritual “Dançú Congo”, que era praticado na Ilha de São Tomé e Príncipe, próximo a Camarões e ao Congo, em data anterior ao ano de 1500, “no qual os dançadores realizavam cantorias guerreiras, utilizavam pandeiros e reco-recos como instrumentos principais e as coreografias retratavam preparações de enfrentamento aos colonizadores”.

Por fim, os estudos de Gomes e Pereira (2000, p.237) indicam que o Congado tem origem luso-afro-brasileira, “uma vez que o catolicismo de Portugal forneceu os elementos europeus da devoção à Senhora do Rosário, a Igreja no Brasil reforçou essa crença, enquanto os negros, de posse desses ingredientes, deram forma ao culto e à festa”. Por sua vez, Mello e Souza (2002, p.302) relata que as festas dos reis negros são “fruto do encontro de culturas africanas com a portuguesa na sociedade colonial, havendo, entretanto, a marca da África mesmo em elementos à primeira vista inteiramente portugueses, como, por exemplo, as vestimentas reais”. A autora segue argumentando que:

Os processos de miscigenação cultural devem ser entendidos a partir da história dos encontros, não devendo o estudioso se deixar levar por evidências epidérmicas, sob as quais pode se esconder uma complexidade camuflada pela aparente semelhança de alguns traços. A presença de reis, príncipes, alferes e mordomos nas cortes negras festivas foi sempre tomada como evidente influência portuguesa, mas um olhar mais detalhado sobre a história congoleza mostrou que mais do que lusitanas, essas matrizes eram afro-lusitanas (MELLO E SOUZA, 2002, p.302).

Prosseguindo, Mello e Souza (2002, p.214) indica que na própria corte congoleza eram realizadas procissões católicas nas festas de coroações dos reis negros, quando se fazia possível identificar a presença dos símbolos da cultura europeia, dada a conversão declarada no Congo ao cristianismo e aos laços estabelecidos entre a África Centro-Occidental e Portugal. Por sua vez, no caso de Portugal, as coroações de reis negros eram realizadas desde o século XVI, estando vinculadas às corporações de ofícios. Eram executadas, comumente, em eventos comemorativos referentes à datas significativas, tanto para a corte com para a política. Nestas ocasiões, as corporações apresentavam danças e desfiles, havendo destaque para o rei coroado. Entre as atividades festivas estavam:

Momentos de teatralização do poder real, as festas envolviam grupos e situações diversas, que iam das procissões solenes, nas quais o rei e a corte desfilavam seu luxo e pompa diante dos súditos, às danças de rua, jogos guerreiros, dramatizações de embates entre mouros e cristãos, e outras diversões populares (MELLO E SOUZA, 2012, p.2015).

Ademais, em Portugal, como também no Congo, o rei “se apresentava publicamente cercado de seus oficiais mais próximos, coberto de roupas e insígnias indicativas de sua posição suprema, num espaço marcado por um pátio, um dossel ou um estrado, que frisava a centralidade de sua figura” (MELLO E SOUZA, 2002, p.215).

Em relação à ocorrência dos reinados do Congo no Brasil Colonial, Mello e Souza aponta para a existência de dois tipos de festividades. Uma está relacionada aos desfiles realizados em decorrência de festas comemorativas de datas vinculadas à família real, ou a importantes realizações políticas. Nestes casos, as cortes do Congo aconteciam em meio às performances de batalhas entre mouros e cristãos e jogos equestres, buscando dar visibilidade ao poder real e ao império português. No outro caso os reinados aconteciam nas festas realizadas pelas Irmandades religiosas, quando eram promovidas e executadas pelos africanos e seus descendentes, homenageando os santos de devoção e consolidando a identidade da comunidade negra no contexto colonial.

Deste modo, a realização dos reinados nas celebrações oficiais ressaltava o poder do soberano português, mas, por outro lado, quando executados nas Irmandades religiosas de negros, o destaque era concedido aos aspectos africanos de seu catolicismo. Logo, a representação do Reino do Congo atendia aos grupos dominados e dominantes:

o que potencializava a sua eficácia e a sua aceitação, num processo equivalente ao ocorrido no reino do Congo por ocasião da conversão de sua elite reinante ao catolicismo, chamado por Wyatt MacGaffey de diálogo de surdos, no qual cada um entendia os acontecimentos em curso à luz de seu arcabouço cultural (MELLO E SOUZA, 2002, p.264).

Sobre as práticas festivas, Mello e Souza (2002, p.270) explica haver uma considerável complexidade dos rituais, que poderiam variar de forma e significado a depender da localidade e dos grupos que os executavam. Outro ponto relevante indicado pela autora é o fato de que as informações referentes à estas festas foram descritas, em maioria, por membros de missões científicas ou por negociantes e representantes oficiais de outros países, a partir de um ponto de vista eurocêntrico que colocava o negro em um nível de inferioridade social, o que limita a leitura atual dos rituais.

De modo geral, o que pode ser aproveitado a partir dos dados disponíveis, indica que as coroações dos Reis Congo no Brasil Colônia eram compostas por: eleição anual dos reis e demais membros da irmandade; coroação dos reis realizada dentro da igreja pelo sacerdote, em dias de festas em homenagem aos santos padroeiros; cortejos pelas ruas com a presença do reinado e com a execução de cantos e danças em que se apresentava a conversão ao cristianismo. Era comum ainda o uso de coroas, cetros e indumentárias próprias aos reis e à

corte festiva, assim como instrumentos musicais, adereços, versos e passos de dança relacionados aos povos africanos (MELLO E SOUZA, 2002, p.273).

Mello e Souza (2002, p.225) afirma ser evidente as semelhanças entre a coroação do mani Congo, que se tornou um rei cristão, e o rei Congo que era nomeado no Brasil Colonial, havendo, no entanto, a alteração das insígnias reais congolezas, que foram substituídas pelas portuguesas, principalmente no que se refere à coroa, o cetro e o manto. Ainda sobre as similitudes dos ritos, se identifica a participação dos párocos nos momentos das coroações de reis negros. Para Mello e Souza (2002, p.227), a presença recorrente do padre nestes ritos realizados no Brasil Colonial extrapolavam as justificativas de vigilância imposta pelas autoridades e eram decorrentes da relação com as cerimônias congolezas, nas quais a aprovação do chefe local também deveria ocorrer sob a presença de uma autoridade religiosa. Larissa Gabarra descreve a coroação dos reis realizada na África Central, destacando a presença destes padres. Segundo a autora:

Após a aceitação do catolicismo pela grande maioria dos nobres do Congo, nas coroações dos reis, o *kitomi* – o sacerdote ou feiticeiro mais próximo do *mani*, também conhecido como *ManiVunda*, e identificado como personagem do mito Nsaku a Vunda, juntamente com o padre, fazia a entronização do rei. Esta co-actuação na coroação do rei exprime a acomodação do catolicismo à situação da África Central (GABARRA, 2009, p. 148- grifo da autora).

Apesar das correlações descritas, Mello e Souza defende que para se compreender a perpetuação das eleições de reis negros na América deve ser realizada a leitura dos seus processos históricos, focando a atenção no contato entre as culturas presente na sociedade colonial. Desta maneira, a intenção é que a análise não seja feita a partir de uma ótica de sobrevivência da tradição africana, ou de continuidade de costumes criados na Península Ibérica. Para a autora, é desta maneira que se faz possível compreender as motivações que levaram os africanos escravizados a escolherem os seus próprios reis:

Foi a força simbólica que um rei, ou chefe tribal, tinha para os africanos que fez com que também nas Américas eles buscassem se organizar em torno de líderes escolhidos em função de características de sua personalidade e de posições que ocupavam na estrutura social (MELLO E SOUZA, 2002, p.208).

Em relação à força simbólica dos reis negros, a autora explica que, no reino do Congo, o rei era respeitado não só por sua superioridade administrativa, mas também pela divindade

que era atribuída a ele. A figura da realeza era vista pelos subalternos como o encontro do natural e do sobrenatural, sendo uma representação do deus criador. Assim, o rei era responsável por assegurar a prosperidade de seu povo e deveria representar as aspirações de todos os membros de sua comunidade. Logo, “seria por meio da realeza, da qual o rei é o símbolo mais visível, que o povo construiria uma identidade coletiva e se reconheceria enquanto comunidade solidária e coerente” (MELLO E SOUZA, 2002, p.17). Portanto, afirma a autora, a comunhão de distintos grupos familiares em volta do rei aflorava a sensação de pertencimento a uma unidade, e a reconstrução desta tradição após a diáspora africana agiu de modo a amenizar a desunião decorrente do tráfico atlântico.

Vale mencionar que as festas em que se coroavam os reis Congos aconteceram com maior expressividade nas localidades que receberam maior número de africanos originários da África-Centro-Occidental, de etnia banto, habitantes do antigo reino do Congo. Entretanto, a figura do Rei Congo ganhou destaque a tal ponto que, no Brasil Colonial, mesmo aqueles africanos que não tinham esta origem específica, incluindo assim os sudaneses, recebiam este título quando coroados. As razões para o Rei Congo ter ganhado tal notoriedade sobre os demais reis de nação “devem ser buscadas na história das relações entre Portugal e a África Centro-Occidental, na natureza do tráfico de escravos que lá se implantou e nos mecanismos de constituição de comunidades negras na América portuguesa” (MELLO E SOUZA, 2002, p.258). Acrescenta-se que, apesar do Reino do Congo ter se desestruturado com as guerras civis ocorridas entre os séculos XVII e XVIII, manteve um papel simbólico relevante, de modo que várias regiões que antes estavam nos comandos do mani Congo mantiveram-se unidas, ainda que possuindo autonomia administrativa. Deste modo, “o reino, mais do que uma realidade política, se tornou um símbolo, importante na maneira como os bacongos viam a si próprios” (MELLO E SOUZA, 2002, p.259-260).

Sendo assim, dado o destaque concedido aos Reis Congos, a eleição simbólica ocorrida no Brasil Colonial ganhava um sentido de ligação com a cultura de origem, além de possibilitar aos escravizados uma “interrupção do ritmo cotidiano, de suspensão temporária da ordem estabelecida, de inversão de hierarquias, de extravasamento de tensões, de exercício do excesso, de confraternização comunitária” (MELLO E SOUZA, 2002, p.228). O historiador José Geraldo de Carvalho também pontua sobre estes aspectos:

As festas e manifestações religiosas constituíam uma forma de reunião social, uma verdadeira expressão comunitária [...]. O sagrado e o profano andavam unidos e juntos. As procissões e festas religiosas quebravam a monotonia e a rotina da vida

diária, sendo muitas vezes uma das poucas oportunidades para o povo se distrair e divertir (CARVALHO, 1988, p.121).

Embora elucidadas estas características aparentemente libertadoras, deve-se levar em consideração que a execução dos reinados também era foco de um duplo posicionamento das autoridades, ora entendido como um ritual a ser punido, ora como um mecanismo eficaz de apaziguamento dos escravos.

O seu caráter lúdico, popular, permeado de danças e cantos executados nas ruas, a ingestão de grande quantidade de comida e bebida, a inversão temporária de hierarquias e a liberação de comportamentos normalmente proibidos, provocavam o medo da ruptura definitiva da ordem e faziam com que as autoridades administrativas e eclesiásticas estabelecessem limites proporcionais à ameaça de desestabilização que a festa evocava. Mas, muitas vezes, também para o grupo dominante, essas festas faziam sentido, sendo usado por administradores coloniais e observadores a eles ligados, o argumento de que a permissão para que os escravos folgassem à sua moda por alguns dias os apaziguaria e faria com que trabalhassem melhor (MELLO E SOUZA, 2002, p.190-191).

Sendo assim, havia uma oscilação entre os elementos que eram e os que não eram permitidos na execução dos reinados. Em relação ao prestígio do rei, por exemplo, era exercido um intenso controle. Dentro do sistema social das Irmandades, este rei tinha influência sobre os demais irmãos, “cabendo-lhe dirigir e responder pelo bom comportamento de seus súditos” (GOMES; PEREIRA, 1988, p.89). Mas, quando as atitudes destes reis ultrapassavam aos limites que lhe eram concedidos, estes eram presos pelas autoridades coloniais. Ademais, é importante considerar que: “embora esses reis só reinassem dentro de suas irmandades, essa era uma maneira dos negros rejeitarem a autoridade dominadora e imposta dos brancos, e de afirmarem seu desejo de liberdade, escolhendo, pelo voto, suas próprias autoridades” (REZENDE, 1981, p.98).

Apesar da expansão das Irmandades e da concomitante realização dos Reinados ao longo do século XVIII, durante o século XIX houve um processo de intensificação das medidas restritivas aos agrupamentos de negros. Citando Stuart Schwartz, Marina de Mello e Souza (2002, p.244) aponta que, junto ao crescimento do número de rebeliões, “as autoridades coloniais e os senhores buscaram cada vez mais restringir, controlar ou eliminar as expressões culturais que unificassem os escravos, especialmente aquelas abertamente africanas”. Diante deste cenário, explica a autora, as irmandades religiosas, embora não fossem configuradas como instituições puramente africanas, foram atingidas pelas repressões.

Ademais, a regulamentação efetiva das irmandades no século XIX e de suas expressões religiosas, foi estimulada pela passagem da Colônia para o Império, momento este marcado por uma adequação na sociedade, em que as elites buscavam novos padrões que deixassem apagadas as marcas de um passado arcaico. Sendo assim, a realização das festas religiosas de cunho popular era submetida a um controle policial e a uma negociação entre os executantes e as autoridades (MELLO E SOUZA, 2002, p.246).

Segundo Gabarra (2009, s/p.) “o Império impunha uma nova situação tanto para as administrações regionais, como para a Igreja Católica. A necessidade de limitar o catolicismo de herança colonial, repleto de adaptações populares, se fazia presente”. Entretanto, complementa a autora, “essas restrições não seriam de fácil execução, principalmente em Minas Gerais. Os membros da irmandade do Rosário e seus aliados protestavam e pediam novas deliberações por parte dos deputados provinciais”. Sendo assim, a punição aos reis Congo, figuras de maior relevância dentro das festividades executadas pelas irmandades religiosas, ficava a cargo dos Juizes de Paz das vilas, que determinavam sobre a sua penalidade.

Ser ou dizer-se Rei dos Congos representa a singularidade da situação em que se encontrava o reinado do Rosário no início do século XIX, em Minas Gerais e instaura uma tensão. Para os que representavam o Estado, esse rei era um falsário e uma afronta ao Imperador e, por isso, poderia ser punido, para a sua comunidade, formada em sua maioria por escravos ou ex-escravos e para alguns homens livres que os apoiavam, um representante da memória ancestral do grupo, ligado à irmandade. Podiam ser tratados como passíveis dos rigores da lei aos olhos dos proprietários de escravos, que viam suas reuniões como ameaças, como afirmação da liberdade que lhes era negada ou como conspirações contra os poderes locais (GABARRA, 2009, s/p.).

Por conseguinte, somente através de adaptações e resistências, em diversas localidades as atividades festivas de coroação aos reis negros conseguiram ser conservadas ao longo do século XIX. Apenas em meados do século XX houve uma nova abertura à realização das festas de Reinado, quando então as atividades puderam ser retomadas com mais tranquilidade nas regiões mineiras (SANTOS, 2011, p.86). Neste ângulo, com as características próprias apontadas aqui por diversos autores, a execução do Reinado, bem como as festas do Congado, permanece ativa ainda nos dias de hoje, não somente, mas com grade expressividade em Minas Gerais. Neste estado, podemos identificar grupos congadeiros que se constituíram em tempos longínquos e deram continuidade às suas práticas por gerações, ou aqueles que, por motivações diversas, foram fundados à época da modernidade.

É importante refletir que, nos dias atuais, os grupos de Congado enfrentam o desafio de se preservar em meio a um intenso ritmo de modernização e consequente processo de urbanização, que tende a descaracterizar as tradições. Ou seja, o processo de resistência torna-se não apenas religioso, mas também cultural. Neste sentido, é válido contrastar, por um lado, o cenário de uma sociedade marcada por uma acelerada busca de instrumentos tecnológicos e conhecimentos científicos e, por outro lado, os grupos congadeiros que repassam seus ensinamentos entre gerações, através da oralidade, bem como de outras formas características de transmissão dos saberes da cultura africana, como a corporeidade e a musicalidade, elementos estes usados de forma integrada na prática religiosa. No Congado, a execução destes ritos traduz-se como forma de conexão a uma ancestralidade africana, além de resistência frente às oposições que foram impostas pelas culturas dominantes em variados contextos sociais. Leda Martins observa que:

Interditados pela Igreja Católica em meados do século XIX, os festejos de reinado, ainda assim, continuaram alastrando-se e vincando-se pelo Brasil, apesar das perseguições institucionais, da ostensiva ridicularização da sociedade branca ou da tolerância complacente, que os via ou vê como manifestações “folclóricas”, “lúdicas” e “inofensivas”. No entanto, os valores que traduzem, a visão de mundo que espelham, as formas rituais que performam, e a reposição cultural que estabelecem vêm d’além mar, como rizomas ágrafos, reinscrevendo perenamente, no palimpsesto textual brasileiro, a letra africana (MARTINS, 1997, p.41).

Logo, identificar a permanência de grupos congadeiros em pleno século XXI implica compreender seu processo de resistência religiosa e cultural e exige uma releitura sobre sua trajetória histórica, sendo este o objetivo sobre o qual me empenhei neste capítulo. Uma vez que nesta pesquisa tenho a intenção de refletir sobre a religiosidade no Congado de Bela Vista de Minas, entendo ser pertinente um estudo sobre as raízes da religiosidade congadeira.

Deste modo, neste capítulo introdutório, aponte informações referentes ao surgimento de um Catolicismo Africano, cujas bases se estabeleceram no contato entre portugueses e africanos na região da África Centro-Ocidental ainda no século XV. Mostrei como a adesão do Reino do Congo ao catolicismo não significou simplesmente um processo de aceitação pacífica da cultura dominante, estando, na verdade, imbricado por um sistema próprio de compreensão e vivência deste cristianismo. Aponte como esta relação culminou em um diálogo entre sistemas religiosos distintos, de forma a criar processos lógicos e rituais que, após a transposição forçada dos africanos para o Brasil, foram recriados e ressignificados na lógica de um catolicismo popular modelado no contexto colonial. Indiquei que as Irmandades

religiosas, especialmente as de devoção à Nossa Senhora do Rosário, ofereceram as condições propícias para o afloramento do sincretismo religioso afro-brasileiro, sendo também o palco para a realização dos festejos executados pelos Congados e Reinados. Por fim, busquei apresentar descrições sobre a coroação dos reis negros e o seu poder simbólico.

Portanto, neste capítulo me inclinei em apresentar um panorama de contextualização histórica que permita dialogar com os capítulos seguintes, onde focarei especificamente no meu objeto de estudo. Com esta apresentação, busco, sobretudo, pontuar que o Catolicismo Africano, presente nas Irmandades do Rosário, nos Congados e nos Reinados, é um campo religioso que permite a fluidez no trânsito entre distintas matrizes que, embora tenha passado por processos de dominação e resistência, apresenta um diálogo possível, sem que uma tradição anule a outra. Isto é o que veremos no caso do Congado de Bela Vista de Minas.

3. NA TEIA: “ESSE CONGADO É CRISTÃO”, “SOU CATÓLICO”, “PEÇO PROTEÇÃO AO PRETO VELHO”, “O CONGADO É MINHA RELIGIÃO”

Figura 1- Congadeiros de Bela Vista de Minas direcionando suas rezas a um dos irmãos, durante a Festa de Nossa Senhora do Rosário



Fonte: Kelly Rabello, 2016

Trazer para esta dissertação assuntos relacionados aos elementos característicos da religiosidade afro-brasileira presentes no Congado de Bela Vista de Minas trata-se de um enorme desafio, não apenas pela dificuldade em transpor para o papel algo que, talvez somente os arrepios do meu corpo ou as lágrimas dos entrevistados pudessem contar, como também pela questão do sigilo, da confiança que foi concedida a mim pelos praticantes. Alguns me pediram segredo² quando falaram sobre aquilo que chamam de “*espiritismo*”, enquanto outros afirmaram com segurança que não pretendem ocultar as suas idas aos terreiros. Mas, de toda forma, estes assuntos foram revelados, aos poucos, como que um tesouro escondido na mina. Precisei lapidar as conversas, encontrar os melhores caminhos para que eu pudesse ouvir sobre as forças espirituais. Sensações estas similares ao que foi relatado por Márcio Goldman como sendo um exercício de “catar folhas”:

² Diante disso, na escrita dessa dissertação, optei pelo anonimato das entrevistas, usando nomes fictícios e, na maioria das vezes, inclusive omiti os cargos dos congadeiros para que as confidências não fossem expostas.

Num registro menos acadêmico, sempre imaginei que as técnicas de trabalho de campo que utilizei em Ilhéus se assemelhavam muito ao que se denomina, no candomblé, “catar folha”: alguém que deseja aprender os meandros do culto deve logo perder as esperanças de receber ensinamentos prontos e acabados de algum mestre; ao contrário, deve ir reunindo (“catando”) pacientemente, ao longo dos anos, os detalhes que recolhe aqui e ali (as “folhas”) com a esperança de que, em algum momento, uma síntese plausível se realizará (GOLDMAN, 2005b, p.455).

Assim ocorreu nos processos dos longos diálogos que estabeleci com os interlocutores. Com a paciência de “catar as folhas” entre pequenas brechas apresentadas nas narrativas, fui adentrando no campo do que estes congadeiros chamam de “*espiritismo*”. Neste processo, muitas vezes minhas emoções afloraram involuntariamente diante dos relatos que me eram narrados, ou a partir de rezas e benzeções que foram canalizadas para mim, espontaneamente, em meio às entrevistas. Foi assim que escutei pela primeira vez sobre o “Vovô Congo”, após uma impulsividade “arriscada”, onde deixei-me confessar: “*adoro ganhar um abraço de Preto-Velho!*”. Temia a resposta que teria a partir de então, mas imediatamente ouvi: “*então você é das nossas, minha filha!*”. Esta entrevista, encerrada com lágrimas recíprocas e com um banho de rezas, foi a primeira em que me confiaram falar sobre a presença de alguns (minoria) integrantes do grupo em terreiros de Umbanda.

Primeiramente, creio que os preconceitos religiosos muito explicam sobre as dificuldades que encontrei em campo para tratar de assuntos que remetem a uma religiosidade afro-brasileira e à possibilidade desta estar presente no meio congadeiro. Mas, além disso, em minhas investigações, adentrei na tarefa de consultar todas as fontes primárias que me foram disponibilizadas e, através de livros de atas, estatutos e registros, pude compreender questões relacionadas às normativas cristãs católicas que dirigem o Congado belavistiano. Assim, identifiquei que estas diretrizes abarcam o grupo sob um cunho associativo que, ao mesmo tempo em que o acolhe em suas necessidades, delimita as regras para uma condução espiritual vinculada à Igreja Católica.

Consultando pesquisas de demais estudiosos do tema, constatei que os obstáculos para se falar das religiosidades que remetem a uma matriz africana se dão de forma mais abrangente quando se tem como objeto outros grupos de Congados mineiros. Como exemplo, cito as considerações de Vilarino:

Durante nossa pesquisa, verificamos uma oposição entre a prática e o discurso religioso de muitos congadeiros belo-horizontinos, no que diz respeito aos seus percursos pessoais. Quando, por exemplo, questionado sobre sua religião, eles afirmam o pertencimento ao catolicismo, mesmo sabendo do nosso conhecimento de seus outros percursos no universo da fé. Esses trânsitos podem simbolizar aspectos

de sincretismos, e de interpretações de elementos de um culto no outro, como é o caso da utilização das “guias”, utilizadas pelos candomblecistas e umbandistas, e que também estão presentes no corpo de muitos congadeiros (VILARINO, 2007, p.47).

Maria da Graça Floriano discorre sobre a questão do segredo nas religiões de matriz africana e afirma que esta condição é colocada como estratégia de sobrevivência frente às discriminações e perseguições que sofrem. No caso da Umbanda, por exemplo, ela comenta: “Creio que, o silêncio, o humor, a evitação têm sido estratégias que a maioria dos terreiros de umbanda usam hoje em dia para enfrentar a “Guerra Santa” que carismáticos católicos e a Igreja Universal do Reino de Deus têm empreendido contra eles” (FLORIANO, 2002, p.42).

Em seu estudo de caso, tomando como objeto de análise uma Guarda de Belo Horizonte, Rubens Silva (2002) relata sobre a sua dificuldade em escutar dos congadeiros assuntos relacionados as religiões afro-brasileiras e menciona que, apesar disso,

os casos relatados sobre os feitos mágico do Congado não deixam de apontar para uma certa ambiguidade nas formas de representação dos elementos simbólicos dos cultos afro-brasileiros, assim como, na ressignificação e apropriação dos mesmos, no contexto ritual do Congado, em virtude da concepção de que a apropriação (re-significante) deste símbolo consiste, muitas vezes, um “mal necessário” (SILVA, 2002, p.71).

No que tange as minhas pesquisas de campo em Bela Vista de Minas, as religiões afro-brasileiras foram constantemente chamadas de “*espiritismo*”, provavelmente para se evitar o uso de termos como terreiros, umbanda e candomblé, havendo um receio do depoente sobre o meu próprio julgamento em relação a esses assuntos, ou mesmo para que este lugar mais íntimo não fosse banalizado. Assim, “*espiritismo*”, “*conhecimentos*” e “*sabedorias*” foram as palavras mais mencionadas quando referiam-se às crenças que não estavam dentro dos contornos do catolicismo oficial. Por outro lado, a afirmação da identidade católica foi unânime nos depoimentos coletados.

Pontuando sobre o sistema religioso do Congado, Edimilson Pereira aponta que a autodefinição da religião dos praticantes varia de acordo com o lugar de onde se fala, a depender se está dentro ou fora dos limites do catolicismo enquanto instituição:

Essa especificação é verificada pela pesquisa de campo, na medida em que os integrantes do Congado se autodefinem em relação à instituição: os devotos se dizem católicos, estando inseridos na área de influência da instituição eclesiástica. Fora desses limites, se autodefinem como “filhos do rosário”, “pretinhos do rosário”

ou “vassalos” – qualificativos tomados em relação ao culto de Nossa Senhora do Rosário, que é, pelo menos a princípio, uma representação da instituição (PEREIRA, 2015, p.61).

Quanto ao Congado belavistano, os desafios em relação ao preconceito religioso foram presenciados na trajetória do grupo, seja no seu passado ou nos julgamentos embutidos em algumas esferas da sociedade atual. Sobre esse assunto, as entrevistas coletadas em campo apresentam algumas questões relevantes, como é o caso de um congadeiro atuante no grupo há mais de vinte anos que diz: “*O Congado mesmo, muitos tempos atrás já foi muito discriminado, por conta que eles falavam assim: ah, Congado é de pessoas, de pembeiro, que é a língua que eles falam*” (Entrevista, Ramon). Vale esclarecer que a pemba trata-se de uma “espécie de giz com que se desenham pontos riscados [nos rituais da Umbanda], são feitos cruzamentos e outros procedimentos. Para diversos fins, é utilizada também a pemba em pó. Do quicongo *mpemba* (giz), com correspondente quimbundo *pemba* (cal)” (BARBOSA JÚNIOR, 2014, s/p., grifo do autor).

Segundo os entrevistados, em tempos mais antigos essa situação era mais latente, mas nos dias de hoje ainda não deixa de ocorrer. O próprio Ramon também narra sobre problemas enfrentados na atualidade:

Principalmente os evangélicos, os evangélicos que não gostam mesmo. Os evangélicos falam que é macumba, é espiritismo, eles não gostam não. (...). Vêm com aquelas conversas, eu falo assim: eu pulo Congado, e: ah, Congado é coisa de pembeiro, que isso que aquilo e tal. Sempre os evangélicos falam, o pessoal da rua mesmo fala. (...) Eu, no meu caso, não tenho vergonha não e até hoje eu estava saindo do serviço lá para vir para a festa, aí até no serviço mesmo a gente escuta. (...). O próprio companheiro seu que é daqui de serviço, que a gente tem lá, aí eles mesmos que ficam tendo este tipo de preconceito. (...) Ficam falando negócio de espada: que vocês ficam batendo espada lá pela rua afora, dando bobeira e tal. Eles sempre têm esse tipo de brincadeira (Entrevista, Ramon).

Quanto a esse preconceito religioso, outro congadeiro, Aroldo, também é enfático ao relatar a visão que é construída sobre as práticas festivas do Congado: “*Tem uns que vem, assim, por perto e já falam assim com você: ah não, aquilo ali é porque o diabo está ali por perto, tá ali em cima dele, aquilo ali não é ele que está pulando*”. Nádia, com apenas quinze anos de idade, também sofre com este tipo de comentário:

O pessoal também fala que no Congado, a gente tá pulando junto com o demônio. Minha prima mesmo falou comigo, que eu falei: vou pular Congado domingo e ela falou: credo, ainda mais você que está indo na igreja há pouco tempo, vai boba, isso aí é que você fica pulando junto com o diabo. E eu falei assim: eu não acho não, eu tenho que ir onde o meu coração mandar, não é onde vocês me forçar a ir não (Entrevista, Nádia).

Em seu estudo etnomusicológico, André Luiz Pereira pauta que a influência dos povos bantos na tradição do Congado é notada não apenas na música, como também no modo de ser, e que estes aspectos são colocados sob julgamento na sociedade. O autor afirma que:

Depois de anos de dominação dos valores europeus no Brasil, alguns preconceitos em relação às características das religiões africanas perduram até os dias de hoje. Frequentemente, alguns são vistos como rituais diabólicos. Não raro, ouvimos expressões como macumba, catimbó ou feitiçaria, utilizadas de forma pejorativa para qualquer expressão que se relacione com elementos das tradições afro-brasileiras. Mais do que um mal-entendido, este comportamento reflete um preconceito explícito de um código cultural desconhecido e que é, muitas vezes, considerado como socialmente inferior (PEREIRA, 2011, p.47).

Em Bela Vista de Minas, percebe-se nas narrativas que a visão externa ao Congado algumas vezes atribui à religiosidade congadeira um aspecto demoníaco, sendo, na maioria das vezes, relacionado às práticas religiosas afro-brasileira, que nestas interpretações sofrem deturpações de seus sentidos originais. Esse ataque é o que muitas vezes silencia os congadeiros quando o assunto é relacionado aos símbolos e rituais que invocam forças dos antepassados e/ ou das entidades do panteão afro-brasileiro. Além disso, deve-se considerar que o Congado participa ativamente das celebrações da Igreja Católica, sendo inclusive realizado no momento principal de sua festividade, a Missa Conga, dentro deste templo. Neste sentido, há uma busca de harmonia entre Congado e Igreja, de modo que os aspectos do catolicismo são sempre postos à frente no discurso dos congadeiros, bem como nos documentos oficiais que regem o Congado belavistano.

A seguir, apresento uma leitura das fontes documentais do Congado de Bela Vista de Minas, a fim de elucidar as relações estabelecidas formalmente entre o grupo e a ordem católica hegemônica. Na sequência, apresentarei os elementos que se estendem para além desta estrutura normativa, refletindo como o universo sagrado é compreendido em suas crenças e executado em suas práticas religiosas.

3.1 - Uma leitura dos documentos oficiais do Congado de Bela Vista de Minas

Os dados históricos sobre o Congado belavistano são contados através da oralidade, não havendo fontes primárias que versem sobre seu período inicial. A maioria das entrevistas de campo indicam a formação do grupo na década de 1980, quando já se encontrava mais

solidificado, entretanto, aqueles que apresentam idade mais avançada, conseguem rememorar situações vivenciadas desde a década de 1950, quando o grupo atuava em uma feição bastante modesta. Estes contam que o surgimento desta manifestação se deu na localidade através de inspirações em outros Congados realizados na região: “*Seu Amâncio arrumou seis meninos e começou, não tinha assim, bem entendimento não, mas começou*” (Entrevista, Zeca).

Entre as poucas lembranças apresentadas pelos que participaram em épocas mais antigas, um dos relatos apontados é referente à restrição imposta pela Igreja Católica. Segundo um interlocutor, havia o impedimento para a atuação dos congadeiros no interior do templo religioso durante a celebração da tradicional Festa de Nossa Senhora do Rosário. Por esta razão, os rituais aconteciam em procissões e cortejos pelas ruas do então povoado e em pequenas celebrações executadas pelos próprios festeiros na casa daqueles figurados como Reis. Assim relata o congadeiro Zeca, com sua idade próxima aos oitenta anos:

A igreja custou para aceitar. Dançava era na rua. Juntava na casa do Rei Congo ali, para fazer o almoço. Era muito simples mesmo. (...) Nós não entrava na igreja, porque não aceitavam, não tinham aquela compreensão, não entendiam. Achavam que era uma coisa que não existia, como de fato essa tradição não veio, assim, da igreja não (Entrevista, Zeca).

Em relação à restrição da Igreja Católica, embora até o presente momento não tenham sido encontrados documentos oficiais nos quais se faça possível esta leitura, podemos correlacionar o relato dos interlocutores com os regulamentos eclesiásticos da época. Assim, se faz necessário pontuar que durante meados do século XIX e até a década de 1960, quando foi efetivado o Concílio do Vaticano II, a igreja católica brasileira passava por um processo de adequações geradas a partir do movimento ultramontano.³ Diante deste cenário, o catolicismo popular e suas manifestações festivas sofreram influências diretas em termos de controle e proibições por parte da hierarquia da Igreja Católica. Erisvaldo Santos (2008, p.79) complementa que, “o fato de a Igreja Católica haver mudado a sua posição diante dos “cultos afro-brasileiros” depois do Concílio Vaticano II não alterou muito a relação entre os (as) católicos (as) mais ortodoxos (as) e os adeptos das religiões de matriz africana”.

³ “O ultramontanismo, no século XIX, se caracterizou por uma série de atitudes da Igreja Católica, num movimento de reação a algumas correntes teológicas e eclesiásticas, ao regalismo dos estados católicos, às novas tendências políticas desenvolvidas após a Revolução Francesa e à secularização da sociedade moderna.” SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. Uma questão de revisão de conceitos: romanização – ultramontanismo – reforma. *Temporalidades*: revista discente do programa de pós-graduação em história da UFMG. Vol. 2, n. 2, ago/dez, 2010.

Na circunscrição eclesiástica de Belo Horizonte, ao longo da primeira metade do século XX, os Reinados receberam diretrizes restritivas que foram difundidas em cartas pastorais e em comunicados avulsos. Segundo Oliveira (2011, p. 68), “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”. Com o trabalho de liderança eclesiástica mineira realizado entre o início da década de 1920 e meados da década de 1940, Dom Cabral (ao lado de Dom Helvécio, que assumiu o bispado em Mariana) foi ativo no processo de restauração católica, estabelecendo articulações com os governos constituídos. Assim, a fim de restringir às atividades relacionadas à realização dos Reinados, o bispo acionou a intervenção policial em vários municípios (SANTOS, 2011, p.85).

No entanto, vale ressaltar que cada localidade reagiu a seu modo diante destas medidas restritivas. No caso do Congado de Bela Vista de Minas, distante 146 km da capital mineira, podemos perceber que a primeira organização se deu exatamente na última década anterior ao Concílio do Vaticano II. Este contexto, em que ainda havia restrições à cultura/religiosidade popular, pode explicar o distanciamento da igreja local em relação aos rituais congadeiros.

Acompanhando a trajetória histórica, constatamos que foi na década de 1980 que o Congado de Bela Vista de Minas ganhou um corpo mais bem definido e se estruturou de fato. Este dado é evidente nas entrevistas de campo e ainda pode ser levantado a partir da análise do primeiro estatuto que regulamenta o grupo, bem como do livro de atas aberto nesta mesma década. Segundo os relatos, seriam os marechais e capitães da época os responsáveis por trazer a vitalidade ao Congado belavistano. De acordo com os depoimentos coletados, foi também na década de 1980 que começaram a ser celebradas as Missas Congas no interior da Igreja Matriz de Bela Vista de Minas, o que indica que o distanciamento entre o grupo e a comunidade cristã-católica começava a se diminuir. Além disso, a relação entre o Congado e a Igreja também pode ser notoriamente percebida ao se fazer a leitura dos documentos primários da época.

No que se refere aos regimentos do Congado de Bela Vista de Minas, é importante registrar que o grupo atua judicialmente, através da inscrição do CNPJ - Cadastro Nacional de Pessoa Jurídica, sob a designação de Associação Cultural do Congado de Bela Vista de Minas. Há uma mesa diretoria, composta pelos participantes diretos ou simpatizantes da Guarda local, e um estatuto que orienta a atuação deste grupo, sendo esta composição o que

determina a execução do Congado em seus dias festivos. Para o bom funcionamento são realizadas reuniões mensais, em que todos os assuntos tratados são descritos em atas. Para o intuito desta pesquisa, consultei o estatuto do grupo, bem como os livros de ata aos quais tive acesso em minhas idas a campo, atentando o meu olhar às questões referentes às normas de conduta do grupo, sua finalidade e, principalmente, aos seus aspectos religiosos.

O primeiro estatuto foi redigido e aprovado no ano de 1987, quando o grupo recebeu a denominação legal de Congado de Nossa Senhora Aparecida de Lages e Bela Vista de Minas – MG. As finalidades da organização foram descritas da seguinte forma:

Cap. II – Das Finalidades. Art. 6º - Terá por finalidade promover, por todos os meios, a realização dos festejos de Nossa Senhora Aparecida de Lages. Parágrafo Único: Constitui, também, finalidade desta Organização, divulgar, por todos os meios possíveis, a história e as atividades folclóricas (ESTATUTO, 1987).

Neste documento, lê-se que era realizada uma festa de Nossa Senhora Aparecida, no entanto os interlocutores afirmam que na verdade o festejo realizado era em homenagem à padroeira do Congado, Nossa Senhora do Rosário, assim como nos dias de hoje. Dizem ainda que a referência à Nossa Senhora Aparecida feita na denominação legal e no estatuto justificam-se apenas por ser esta a padroeira da localidade onde o grupo atua. Quanto aos aspectos religiosos, o pertencimento a uma religião cristã foi mencionado como uma exigência para a integração de um novo membro na associação. De acordo com o Artigo 2º (ESTATUTO, 1987): “Só poderão fazer parte desta Sociedade, pessoas pertencentes a uma religião cristã e de comprovada idoneidade moral”. Seguindo essa linha, o documento aponta ainda para a participação do pároco da igreja católica na direção espiritual, Art. 5º (ESTATUTO, 1987): “Terá como Diretor Espiritual o Ver. Pe. Gerard Lucien Peeters”.

As normas de conduta também foram descritas no estatuto, havendo um capítulo que determinou a possibilidade de exclusão do membro que não agisse conforme o padrão exigido:

Cap. III – Dos Costumes. Art. 9º - É expressamente proibido, a todos desta Organização o uso de qualquer tipo de bebida alcoólica (cachaça, cerveja, vinho, etc...), principalmente, quando a Guarda estiver incorporada. Parágrafo Único: Fica expressamente proibido, a todos desta Organização, a prática do ato e do vício da embriagues alcoólica ou de qualquer corrupção moral, não se aceitando nenhuma explicação a respeito, sob pena de suspensão ou exclusão após cuidadosa sindicância, realizada pelo Conselho Fiscal. O resultado deverá ser respeitado por todos desta Organização, inclusive, pelo transgressor (ESTATUTO, 1987)

Sobre a restrição ao consumo de bebidas alcoólicas, indicada de forma bastante expressiva no estatuto, é válido perceber que a mesma situação é vista em outros meios congadeiros, Rubens Silva, por exemplo, a partir de seu estudo de caso, correlaciona esta exigência com o temor católico à entidade Exu, presente no universo religioso afro-brasileiro. Segundo o autor, “a bebida é interpretada como um elemento que pode tornar os dançantes vulneráveis à força prejudicial desta entidade e os bares são considerados seus (da entidade) lugares preferidos” (SILVA, 2002, p.71).

Em 2010, foi elaborado o segundo estatuto desta associação, a fim de regularizá-lo ao novo Código Civil brasileiro, através da Lei nº 10. 406 de 10 de Janeiro de 2002, que determinava que as associações, sociedades e fundações, constituídas na forma de leis anteriores, deveriam adaptar as suas disposições. Nesse segundo estatuto, o grupo se registrou com a denominação de Associação Cultural do Congado de Bela Vista de Minas. Percebe-se uma diferença quanto ao primeiro nome destinado ao grupo, quando os aspectos religiosos e devocionais eram mais evidentes, e, posteriormente, as finalidades culturais ganharam o foco. Isso não difere do que ocorreu no texto do estatuto, que passou a referenciar sobre a criação de oficinas, preservação da tradição folclórica, formação cultural, entre outros. No entanto, os interlocutores deixam claro que estas mudanças ocorreram apenas com a finalidade de se ater aos requisitos burocráticos, a fim de se relacionar com as esferas públicas, o que em nada interferiu na caracterização prática de atuação do grupo, tampouco nas suas características religiosas.

Quanto às condições religiosas, este novo estatuto apresenta uma maior abertura, já que, enquanto o primeiro dizia que somente poderiam filiar-se os cristãos, o segundo diz, em seu Art. 3º (ESTATUTO, 2010) que “no desenvolvimento de suas atividades a Associação Cultural do Congado de Bela Vista de Minas – MG não fará qualquer discriminação de raça, cor, sexo ou religião”. Os aspectos religiosos também são mencionados nos livros de atas, quando se trata das reuniões internas realizadas no Congado de Bela Vista de Minas. Estes encontros mensais, feitos pelos congadeiros e os seus dirigentes, colocam em pauta assuntos relacionados à organização das atividades do ano, à compra de materiais, às desavenças ocorridas entre os colegas, à agenda das festas em que o grupo atua como convidado e, principalmente, aos festejos em que são os anfitriões.

Quanto aos quesitos espirituais, através das atas fica evidente que os encontros são sempre iniciados com orações do catolicismo, e os discursos muitas vezes caminham no

sentido de se exigir uma participação dos membros nos cultos da Igreja Católica, ou de se dedicarem às motivações devocionais à padroeira. Tomemos como exemplo a Ata 104, realizada em dezenove de março de dois mil e três, que diz:

A presidente novamente nos pediu a todos desde guarda até dançantes, para que nas festas onde formos, respeitarmos e amarmos mais a Nossa Senhora do Rosário, pois ficaremos grata a ela, ela muito merece. (...) Novamente pediu para que na hora da Missa ficarmos dentro da Igreja para ouvirmos a mensagem do Padre, pois é o próprio Cristo que está na frente do altar doando para nós por inteiro, no seu corpo e sangue na comunhão (LIVRO DE ATAS, 2003).

Ou ainda a Ata 134, de vinte e três de março de dois mil e oito: “o 1º Marechal [nome oculto por mim para preservar a identidade do referido membro da associação] falou também sobre as más dedicações e respeito, porque muitos de nós não sabemos rezar, mas que temos por obrigação de cada um se dedicar mais e aprender a rezar o terço” (LIVRO DE ATAS, 2008). Outros assuntos relacionados aos aspectos espirituais e devocionais são tratados nas reuniões através de relatos de cura ocorridos a partir da intercessão de Nossa Senhora do Rosário, como na Ata 153, de dezoito de abril de dois mil e dez, onde se lê: “Foi falado também [nome oculto] sobre a fé que ela tem em Nossa Senhora, que sua filha não andava e que hoje graças a Nossa Senhora ela é capitã e falou também de sua mãe que não andava e que hoje em nome de Nossa Senhora do rosário, ela anda escorada, mas anda” (LIVRO DE ATAS, 2010).

As menções à conduta espiritual que aparecem nas atas se referem ainda às orientações da Federação ou do Subdiretório. Para a compreensão destas colocações, é válido esclarecer que o Congado belavistano outrora era filiado à Federação dos Congados de Nossa Senhora do Rosário do Estado de Minas Gerais e hoje está filiado ao Subdiretório Regional dos Congados de Nossa Senhora do Rosário de João Monlevade/ MG.

Através de registros feitos nos livros de atas do Congado de Bela Vista de Minas, identifica-se que o grupo se filiou à Federação dos Congados de Nossa Senhora do Rosário do Estado de Minas Gerais em três de janeiro de mil novecentos e oitenta e oito. À época, a instituição possuía sede em Belo Horizonte e era um canal de interlocução entres os grupos de Congado, além de formalizar as suas atuações. Dentro destes aspectos, destaca-se, para a finalidade desta pesquisa, os direcionamentos espirituais que eram oferecidos pela Federação aos seus filiados, tomando como base os registros identificados nos livros de ata da Guarda belavistana.

Na Ata 09, da reunião realizada pelo Congado de Bela Vista de Minas, lê-se que, no dia 27 de abril de 1988, os então representantes da Federação foram convidados para visitar o grupo. Nessa ocasião os visitantes instruíram sobre a atuação da diretoria do Congado local, indicando os deveres e direitos dos membros e que o período de mandato deveria ser respeitado. Também falaram sobre as origens do Congado, revisando parte da história de Chico Rei, e deram orientações sobre o comportamento dos membros. Sobre a religiosidade, de acordo com a Ata 09 (LIVRO DE ATAS, 1988), os dirigentes falaram que: “nós devemos ter fé em Deus [ilegível] acender uma vela e agradecer com Salve Maria. (...) Falou sobre os respeitos do congado nos tempos de quaresma, pedindo que cante hino religioso, não podem usar os instrumentos”.

Os representantes também reforçaram a importância do catolicismo dentro da prática do Congado e deram as seguintes instruções: “O Sr. [representante da federação cujo nome será ocultado] disse que quando for chamado para sair pra fora e [é para] procurar saber que se o Padre é da Igreja Católica, e também não usar guia no pescoço aqueles cordão cheio de fecha [*sic*], espada, chifre etc.”. Percebemos aí a orientação aos congadeiros para que não utilizassem as guias⁴, que são elementos tipicamente utilizados nas religiões de matrizes africanas. Entretanto, apenas através da leitura do texto, não se faz possível identificar se os congadeiros deste grupo tinham por hábito a utilização destes adereços.

Quanto à filiação do Congado de Bela Vista de Minas à Federação, houve uma mudança quando o Subdiretório Regional dos Congados de Nossa Senhora do Rosário de João Monlevade/ MG foi criado, tendo então o grupo migrado para ele. Sua fundação data de vinte e oito de março de mil novecentos e noventa e nove, sendo filiado e originado de uma ramificação da Federação dos Congados de Nossa Senhora do Rosário de Minas Gerais. De acordo com o seu estatuto, as suas finalidades referem-se a:

- I – defender e amparar os congados mineiros, em todas as suas atividades legais; II – Promover o aperfeiçoamento moral, cultural, intelectual e material dos congadeiros

⁴ Analisando outro estudo de caso, em sua dissertação de mestrado Daniel Silva mostra como em outros grupos de Congado o uso das guias se faz comum e nos apresenta o significado de sua utilização: “Além de alguns cuidados que os congadeiros devem seguir para sair em cortejo com o grupo, e que são encarados com certo cuidado para não serem divulgados, eles costumam usar também algumas “guias”, geralmente confeccionadas por um pai de santo ou por quem geralmente executa este ofício. Estas guias, por vezes estão relacionadas à proteção espiritual que inspiram e estão vinculados a entidades do panteão africano, como preto-velho, exu, Zé Pelintra entre outros. As cores das guias, confeccionadas com miçangas coloridas utilizadas como colares, fazem alusão a qual entidade a “guia” se refere. Nem todos os congadeiros utilizam guias, alguns trazem terços católicos dependurados no pescoço, Rosários, também católicos e que podem, ambos, serem confeccionados com sementes diversas, coloridas ou não” (SILVA, 2009, p.40).

filiados; III- Preservar pura e viva as tradições folclóricas do Reinado de Nossa Senhora do Rosário; IV – Representar na região a Federação dos Congados de Nossa Senhora do Rosário do Estado de Minas Gerais; V- Angariar fundos dos poderes públicos federais, estaduais, municipais, eclesiásticos e de particulares em geral para a sobrevivência, desenvolvimento e valorização da cultura tradicional do Reinado e da própria cultura popular brasileira (ESTATUTO, 1999).

Segundo os interlocutores, a filiação desta instituição à Federação durou pouco tempo, e o Subdiretório logo seguiu independente. As razões desta separação, indicadas apenas através da oralidade, indicam importantes aspectos do posicionamento religioso que caracteriza o Subdiretório, sendo mencionado que a Federação: *“era algo ao contrário de nós, nós somos religião, eles eram espíritas. Portanto, ao invés de eles dizer sede, igual aqui, eles diziam terreiro. Nós não somos terreiro, nós somos Rosário”* (Entrevista, Shirley).

Esse depoimento de Shirley torna-se curioso, já que nos registros de ata o direcionamento da Federação à conduta cristã parecia ser bem delimitado. Deste ponto podem surgir vários questionamentos: será que a preocupação em não se usar guias nos pescoços, ou buscar saber se o padre celebrante era de fato da Igreja Católica era apenas uma questão de se criar uma roupagem puramente cristã para se evitar o confronto com os preconceitos da sociedade da época? Será que a Federação apresentava em seus princípios o espaço para o diálogo entre as diferentes tradições religiosas? Será que entendiam o Congado como uma prática fluída entre estes trânsitos? Será que há divergência entre documento e prática? Enfim, creio não ser possível adentrar a estes aspectos nos contornos desta pesquisa, por haverem poucas fontes de informação sobre este tempo remoto, mas as indagações são válidas para o que será exposto no decorrer deste capítulo.

Quanto ao Subdiretório, este possui estatuto próprio, que deve ser seguido por todos os seus filiados, determinando as condutas dos grupos de Congado associados a ele. O Subdiretório atua unindo os Congados da região mineira do Médio Piracicaba e cidades vizinhas, dando-lhes a base estrutural para seu funcionamento. Nesse sentido, são realizadas reuniões mensais na sede da instituição, situada na cidade de João Monlevade, onde pede-se que estejam presentes cerca de três dirigentes de cada um das associações filiadas – o que não ocorre com regularidade. Além desses encontros mensais acontece, no mês de dezembro, a Assembleia Regional do Congado de Nossa Senhora do Rosário, realizada com todos os grupos cadastrados, que possui maior adesão.

Para se filiar ao Subdiretório, é necessário realizar um cadastro e o pagamento de uma taxa anual com valores populares. A instituição exige que os grupos filiados estejam com o CNPJ em dia e com os registros de suas reuniões mensais descritos em atas. Em contrapartida, oferece aos grupos a licença para sua atuação nos dias festivos das suas cidades, sendo essa assinada pelo prefeito, pelo delegado e pelo pároco local. Com isto, os grupos estão assegurados para realizar os seus festejos utilizando-se do espaço público, no horário de cinco às vinte e duas horas. Além disso, o Subdiretório estabelece a conduta dos filiados realizando uma padronização de suas atuações, como, por exemplo, as restrições quanto ao uso da bebida alcóolica nos dias festivos. A instituição oferece direcionamentos quanto às vestimentas, danças e tudo o mais que esteja relacionado ao que eles chamam de suas “tradições congadeiras” e os dirigentes disponibilizam aconselhamentos, fazendo visitas esporádicas nas reuniões internas dos grupos e nos seus eventos comemorativos.

Entendo que os dados a respeito do Subdiretório merecem um estudo a parte, o que infelizmente não pude realizar dado os contornos desta pesquisa, uma vez que questões como a sua origem e forma de estruturação parecem assuntos complexos aos interlocutores do Congado belavistano, além de que se tornou difícil o acesso aos seus dirigentes durante o levantamento deste trabalho. No entanto, as informações que pude trazer a este trabalho foram extraídas do trabalho de campo que realizei em uma Assembleia, em sua sede, da entrevista com um de seus dirigentes, da consulta de seu Estatuto e das anotações das reuniões descritas nas atas internas do Congado de Bela Vista de Minas. Neste último caso, identifiquei menções tanto aos encontros realizados nas Assembleias gerais, como às visitas feitas pelos dirigentes nas reuniões da Guarda belavistana.

Nos livros de ata da Guarda de Bela Vista de Minas encontramos referências sobre as visitas da direção do Subdiretório às reuniões internas deste grupo, a partir das quais podemos saber sobre as instruções quanto à devoção ao Rosário, como no caso da Ata 107, de quinze de junho de dois mil e três, que diz:

Tivemos a presença de José Raimundo presidente do sub-diretorio Regional e José Victor Fernandes um dos diretores do sub-diretorio Regional. Então tendo sido eles apresentados o Presidente do subdiretório Regional [nome oculto] aconselhou-nos que devemos ter mais fé em Deus e em Nossa Senhora do Rosário, refletindo mais nas orações ele contou que devemos ter mais fé porque contou sobre a graça que alcançou no dia da festa de Nossa Senhora do Rosário, tendo recebido a cura de uma dor na coluna (...) (LIVRO DE ATAS, 2003).

Assim, como mencionado anteriormente, localizamos ainda atas que descrevem as discussões realizadas nas Assembleias gerais, promovidas pelo Subdiretório, em que podemos observar que as principais pautas das reuniões recaíam sobre temas que envolvem os aspectos culturais e religiosos do Congado, havendo palestras de congadeiros, de pessoas ligadas aos estudos na área de cultura e de padres. Estes aspectos podem ser vistos na Ata, s/n (LIVRO DE ATAS, 2006) de dezessete de dezembro de dois mil e seis, onde lê-se: “Em seguida [nome oculto] passou a palavra para o senhor [nome oculto] que falou sobre a origem do Congado. Depois tivemos a presença do Padre [nome oculto] falando sobre fé e religiosidade dentro do Congado”. Já na Ata 143 de vinte e um de dezembro de dois mil e oito, há uma grande ênfase ao culto católico à Maria:

A 1ª Palestra foi dada pela Irmã [nome oculto] de Bela Vista de Minas onde ela fala que devemos meditar mais sobre o exemplo de Maria, ela fala que para meditarmos melhor sobre Maria devemos carregar 4 exemplos: que são os principais, a fé, humildade e o despojamento. Em seguida, foi chamada a irmã [nome oculto] 2ª palestrante que fala sobre o tema caminhando com Maria. A 3ª palestrante foi a Alaíde falando sobre o tema: Tradição de Maria, onde ela fala que o Rosário que Maria trás a Mão, ela trás um sentimento de fé e pureza (LIVRO DE ATAS, 2008).

O próprio estatuto é uma importante fonte para a análise dos aspectos religiosos que são afirmados pelo Subdiretório. No Capítulo I- Do Subdiretório há um parágrafo específico para determinar que “para cumprir suas finalidades, o Sub-Diretório Regional se obriga a respeitar as leis vigentes ao País, bem como as normas da Igreja Católica Apostólica Romana” (ESTATUTO, 1999). Já no Capítulo II – Do quadro Social, o Artigo 4, determina que “não poderão fazer parte do Sub-Diretório Regional pessoas com ideologia contrária às leis brasileiras e da Igreja Católica Apostólica Romana” (ESTATUTO, 1999).

Uma das representantes do Subdiretório, Shirley, também evidência que a instituição atua dentro dos moldes da Igreja Católica e faz questão de frisar que não se enquadram dentro das religiosidades de matriz africana como o candomblé ou a umbanda: “*cada um tem a sua crença, mas nós cremos no Rosário. Nós não somos terreiro, nós somos comunidade, nós somos associação. Nós somos igreja! Nós não somos espiritismo*”. Quando perguntei a ela se a associação dava instruções aos seus filiados para que não frequentassem religiões que não fossem a cristã, ela destacou que se deve seguir o que está escrito no estatuto, mas também discursou sobre o respeito às demais religiosidades:

Na verdade nós temos o nosso estatuto, que ele diz muita verdade pra nós. Então, a vida inidônea que eles falam, é sobre isso no Congado. Só que tem pessoas que entendem diferente. Eu, desde que me entendo por gente, eu entendo na crença do Rosário de Maria, entendeu?! Mas há outras pessoas que entendem de outro jeito. Então, como nós, todos nós, somos um povo só, porque somos todos filhos de Deus, não existe diferença entre um candomblé, entre um espírita, entre um congo, a diferença que existe é no nome e na realidade da vida, no jeito de convivência. Essa é a diferença. Mas o ser, somos todos iguais, somos filhos do mesmo Deus. Porém, cada um com sua tradição (Entrevista, Shirley).

Por último, indaguei se, havendo a existência de algum candomblecista, ou umbandista, este poderia participar como congadeiro filiado ao Subdiretório. Em sua resposta fica evidente que, apesar da abertura para que isso seja possível, há uma distinção entre estes seguimentos religiosos e o que é praticado e pregado pelo Subdiretório.

*Participa! Só que é igual eu estou te falando, cada um com sua crença. Nós não discriminamos pessoas que são espíritas. Porém, eu tenho o meu jeito de crer, você tem o seu, outros tem outros e assim a gente vive. Isso não quer dizer que eles sejam pior do que nós, não. É seres humanos, merecem respeito, igualzinho a nós. **Eles com a crença deles, nós com a nossa** (Entrevista, Shirley).*

Neste relato é perceptível que Shirley delimita os espaços das religiosidades, entendendo que o coletivo do Subdiretório pertence a uma esfera cristã e que aqueles integrantes que seguem as religiosidades “*espíritas*” tratam de outras vertentes.

Portanto, parece que a separação entre as normatizações do Congado e as práticas religiosas de matriz africana é enfatizada na trajetória do Congado de Bela Vista de Minas, o que pode ser lido tanto em seus documentos internos, quanto nos direcionamentos do Subdiretório. Em ambos os casos, é possível notar um receio de que sejam julgados pela sociedade católica, com a qual estabeleceram laços estreitos, principalmente, tendo em vista que todos os grupos filiados ao Subdiretório realizam as Missas Congas no interior das Igrejas Católicas. Sendo assim, é importante que se mantenham os laços sociais com os párocos das localidades por onde atuam, o que poderia ser inviabilizado caso tais fronteiras não fossem bem definidas entre a associação e as práticas religiosas pessoais dos congadeiros.

Por fim, vale destacar que, além de dar as instruções espirituais, o Subdiretório atua como um mecanismo eficaz de fortalecimento da cultura congadeira, já que, unindo em seu seio as diversas Guardas filiadas, possibilita importantes trocas de conhecimento, além de

estabelecerem “laços de reciprocidade”⁵ entre as Guardas, que passam a atuar como convidadas nas festas umas das outras. As Assembleias realizadas anualmente tornam-se também grandes motivadoras para a continuidade dos Congados filiados, oferecendo, inclusive, palestras a respeito da cultura congadeira, sobre as suas origens, significados e relevâncias. Apesar deste panorama mais amplo, para a finalidade desta pesquisa realizei um recorte em minha abordagem focando nos aspectos que tangem à religiosidade, buscando investigar de que modo esta instituição orienta a condução das manifestações relacionadas ao sagrado executadas pelos grupos que se encontram associados a ela. Creio que a análise deste conjunto de regimentos apresentados até aqui lançará reflexões relevantes ao se retomar o objeto desta pesquisa que é a experiência religiosa do Congado de Bela Vista de Minas.

3.2 - O que permeia os rituais está para além das palavras escritas

Avaliando os documentos oficiais do Congado de Bela Vista de Minas, ao lado das narrativas que me foram concedidas em campo e dos aspectos visuais que acompanhei na Festa de Nossa Senhora do Rosário, percebi que os elementos religiosos que permeiam os rituais vão além das normativas prescritas nos regimentos, sem, no entanto, negá-las. Sendo assim, ao me aproximar do Congado de Bela Vista de Minas, me encontrei em um universo rico em sincretismos, onde movimentos, toques, cantos, símbolos e ritos expressavam o diálogo entre o catolicismo e as religiosidades afro-brasileiras. Deste modo, analisando este espaço/lugar/manifestação não pude deixar de interpretar o sincretismo como um processo formador de uma nova identidade cultural religiosa que, ao mesmo tempo, resiste e se adapta.

Consciente da polêmica que o termo causa nas discussões acadêmicas, em que se julga o processo sincrético sob uma ótica de valores negativos, como simples misturas e concessões, optei por considerar o “*sincretismo*”, entretanto, como uma forma de resistência e interfaces. Por vezes, me deparei com estas discussões nas leituras acadêmicas ou mesmo na vivência em distintos espaços religiosos, o que me trouxe interpretações diversas e a compreensão de que, ao utilizar esta categoria, devo levar em consideração o contexto específico do que se analisa. Assim, caminho na explicação apontada por Sanchis:

[O sincretismo traduz-se como] a tendência a utilizar relações apreendidas no mundo do outro para ressemantizar seu próprio universo. Ou, ainda, o modo pelo qual as sociedades humanas (sociedades, subsociedades, grupos sociais; culturas,

⁵ Termo usado por Marcel Mauss (1974) e considerado por Vilarino (2007), na dissertação “Festas, cortejos, procissões: tradição e modernidade no congado belo-horizontino”.

subculturas) são levadas a entrar num processo de redefinição de sua própria identidade, quando confrontadas com o sistema simbólico de outra sociedade, seja ela de nível classificatório homólogo ao seu ou não. Não se trata mais, pois pelo menos diretamente, de identificar o sincretismo com uma forma de confusão ou mistura de "naturezas" substantivas (SANCHIS, 1995, p.2).

Para além desta análise e diante de suas características históricas e culturais, ao refletir sobre o sincretismo religioso do Congado de Bela Vista de Minas precisei me empenhar no exercício da não categorização das coisas, indo na contramão do que os impulsos tendem a fazer. Ou seja, precisei aprender a não “abrir gavetas”, uma para o catolicismo, outra para a umbanda, outra para o Congado, como se estas coisas não pudessem estar todas no mesmo arquivo. Necessitei, ao invés disso, entender este Congado como uma *teia*, composta de diversas histórias, crenças, motivações e práticas que, unidas, formam o coletivo da experiência congadeira. Através dos resultados obtidos, paulatinamente fui conduzida a me aproximar do que Tim Ingold (2001) apresenta como o conceito de “*malhas de linhas de vida*”.

Nesta abordagem, Ingold (2001) explana que a vida se desencadeia a partir de “*linhas-fio*”. O autor chama a atenção para o dado de que estas *linhas* não se interconectam, mas que, no lugar disso, elas se entrelaçam e apresentam-se sempre em aberto, possibilitando o que Deleuze e Guatarri (apud INGOLD, 2011) chamam de “*linha de fuga*” ou “*linhas de devir*”. Ou seja, há sempre espaço para a *linha* que corre perpendicular entre os pontos, assim, a vida não se constitui como um “objeto fechado, independente, estabelecido contra outros objetos aos quais possa, então, ser justapostos ou reunido”. Ao contrário, “trata-se, antes, de um feixe ou tecido de fios, firmemente reunidos aqui, mas que arrasta pontas soltas ali, que se emaranham com outros fios de outros feixes”. Em outras palavras, a vida não é constituída por um conjunto de pedaços conectados, mas sim de um “emaranhado de fios e caminhos”, como em uma *teia* (INGOLD, 2011, p.148). Sendo assim, através de sua teoria, Ingold chama a atenção para os percursos, dando mais ênfase a eles do que ao produto final.

A partir desta abordagem, volto meu olhar para as histórias dos indivíduos que formam uma *teia*, ou um todo. Trata-se, assim, de um direcionamento de atenção às particularidades, às trajetórias pessoais, à bagagem de cada ser que compõe um coletivo. É nesse sentido que optei por interpretar o Congado de Bela Vista de Minas. Deste modo, para se falar da religiosidade do grupo enquanto uma irmandade percebi a necessidade de analisar, também, o sentido religioso na vivência pessoal de seus integrantes. Diante desta

metodologia, coloco o Congado belavistiano como uma *teia*, composta por um emaranhado de *linhas de vida* que contam sobre seus participantes e suas práticas e visões religiosas.

Diante desta análise, pude então perceber que muitos congadeiros apresentam sua frequência regular à Igreja Católica e seguem seus preceitos. No entanto, há também aqueles que circulam pela igreja, mas que intercalam os seus cultos com os toques de tambores dos terreiros de Umbanda. Outra realidade, em minoria significativa, é daqueles que se afirmam apenas como umbandistas. Por fim, também se faz possível localizar quem afirme que o Congado, ou o Rosário, é a sua religião, não havendo a prática religiosa, para além deste universo ritual. Apesar destas variantes, é quase unânime nos depoimentos coletados em campo a indicação de que o Congado é católico, o que não diminui ou exclui a possibilidade de um circuito unindo estes diversos caminhos.

Algumas frases dos interlocutores belavistianos elucidam o que exponho como, por exemplo, a de um congadeiro que é umbandista, mas que declara o seguinte sobre a Igreja Católica: “*eu sou apaixonado com a igreja, apaixonado com a igreja. Só não participo, como se diz, em todas as ocasiões, devido ao tempo. Mas eu sou apaixonado com a igreja, eu gosto demais*” (Juca). Ou então a de outro integrante que inicia sua fala dizendo que frequentou a Igreja Católica “*a vida toda*” e que “*não abro mão para outra não. (...) Eu sou católico apostólico romano*”. E, momentos depois, complementa: “*porque nós temos uma entidade que protege nós, o Rei Congo, da África pra cá, é um Preto-Velho, na linha do espiritismo, se chama Rei Congo. (...) Graças a Deus eu tenho o Rei Congo me protegendo, e a minha Rainha Vovó Maria Conga*” (Tico). A fluidez apresentada nestes relatos conduz novamente à teoria de Ingold, quando o autor aponta que as coisas “*vazam*” ao longo das trilhas percorridas (INGOLD, 2012, p.42), havendo então um espaço fluído, sem a existência de quaisquer objetos estagnados:

Existem sim substâncias que fluem, misturam-se e transformam-se, às vezes congelando-se em formas mais ou menos efêmeras. Que podem, no entanto, dissolverem-se ou reformarem-se, sem quebra de continuidade. Cada linha – cada relação – no espaço fluído é um caminho de fluxo, como o leito do rio ou as veias e vasos capilares do corpo. (...) Em um sentido bastante material, linhas são aquilo de que os organismos são feitos (INGOLD, 2011, p.141).

O que busco mostrar, utilizando desta teoria, é um Congado onde as *linhas de vida* criam um emaranhado de símbolos, que se entrelaçam em uma malha constituída por um

sincretismo em movimento. Vemos que as coisas fluem e, assim, igreja, terreiro e Congado se escoam e criam novos novos, nos quais se emaranham os ritos, as danças, os cantos, os objetos. No espaço do Congado, as crenças dos indivíduos ultrapassam suas fronteiras pessoais, criando uma celebração devocional sincrética em sua subjetividade, em seu histórico e em suas práticas. Isso é o que tentarei apresentar ao longo das próximas sessões.

Neste item, escolhi dar lugar à voz dos praticantes, cedendo espaço para que a fala dos congadeiros traga pistas para as indagações que levanto nesta pesquisa. Neste eixo, minha questão principal é como se dá a religiosidade no Congado de Bela Vista de Minas, já que este grupo se afirma não apenas como difusor de uma prática cultural, mas também sustenta sua existência nas motivações devocionais a Nossa Senhora do Rosário. Aos poucos, mostro como as respostas enveredam por caminhos e possibilidades múltiplas, fazendo com que os interlocutores falem ao mesmo tempo sobre suas trajetórias particulares e sobre o grupo.

As frases dos interlocutores Juca e Tico, transcritas nos parágrafos anteriores, apresentam um forte vínculo com a Igreja Católica, ao mesmo tempo em que indicam uma crença nas entidades do panteão africano. Juca, se dizendo apaixonado pelas missas e que gostaria de ter mais tempo disponível para frequentá-las e Tico, dizendo que não abre mão da Igreja Católica, ao mesmo tempo em que também relata crer na proteção dos Pretos-Velhos. Sobre a força dos Pretos-Velhos e a relação com Nossa Senhora do Rosário, Tico comenta o seguinte:

Preto-velho só mexe com benção, só pra benzer, curar, passar um remédio caseiro. Que ele é africano, pra cá, e sabe mexer na mata mesmo, tirar aquele trem lá, faz uns remédio pra pessoa. Só cura mesmo, cura e benzeção. Só coisas boas! Principalmente das parte de Rei Congo e Rainha Conga. A Rainha Conga é Nossa Senhora, é benzedeira, Vovô Congo é o Rei Congo. Todos eles são benzedor. (...) Aquele cheiro daquele cachimbo dele, ôh meu pai, fico até arrepiado [neste momento ele mostra os braços arrepiados] (Entrevista, Tico).

Em suas narrativas, Juca e Tico mencionam buscar contato com as entidades do panteão afro-brasileiro enquanto executam os rituais congadeiros, mas deixam claro que estes exercícios são feitos dentro de seus contornos particulares, o que não é dito ou manifestado de forma aparente no espaço coletivo. “*Isso aí já é uma separação né, que a gente não mistura essas coisas*” (Entrevista, Tico).

Dona Bela também é conhecedora dos aspectos espirituais, utilizando de sua “*sabedoria*” para realizar as benzeções. Ela iniciou no Congado há muitos anos e hoje, devido à idade avançada, acompanha o grupo de uma forma mais sutil, sem muitos esforços. Ela mesma criou o seu cargo, saindo hoje como “Baiana” (como ela mesma designa) com sua roupa branca e saia rodada. Sobre suas benzeções ela comenta: “Eu sou católica, sou vicentina, sou do apostolado da oração, sou benzedeira (...). Sou, para quê esconder né? Não faço mal para os outros, não como dinheiro dos outros”.

Outra informante, Xica concorda que não há problemas em frequentar a Igreja Católica e o terreiro de Umbanda, onde participa de forma bastante ativa. Ela explica que o vínculo dos negros com o terreiro possui uma raiz africana, a qual ela se vê conectada, ao mesmo tempo em que também é devota de Nossa Senhora do Rosário:

Eu acho assim, que todos nós que somos da raça negra, africanos, nós temos no sangue dos nossos antepassados, como se diz, isso aí vem de uma geração. Dos nossos avôs, dos nossos bisavôs, dos nossos tataravôs. Então eu acredito, que essa insígnia dos africano, de terreiro, entende. Isso aí eu acho que vem no sangue da gente. Então eu acho assim, eu sou uma pessoa realista. Eu sou uma congadeira, amo Nossa Senhora do Rosário, mas eu já tenho essa parte também. Eu acho assim, que não é vergonha eu falar da minha religião. Porque eu sou católica, eu sou congadeira (Entrevista, Xica).

Xica ainda relata que sua família é umbandista, mas que ela mesma começou a frequentar o terreiro depois que entrou para o Congado, pois ela sentia ali uma energia forte que a tocava e a impulsionou a entrar em contato com o “*espiritismo*”:

Eu venho de família espírita, só que, como se diz, eu era aquele tipo de pessoa que eu não dava assim, eu não dava crença para o espiritismo. Eu não dava. Eu passei a dar crença para o espiritismo, depois que eu vim para o Congado. Depois que eu vim para o Congado! Porque, eu cresci assim, com meus pais indo, minha mãe, meus avós, até onde que eu conheci, as gerações minha mais velha, eu via eles indo. Via eles cantando, só que assim, eu não sabia entender o quê que eles cantavam. Mas então, é uma coisa assim, eu via, a gente acompanhava aquilo tudo (...). Eu não frequentava esses lugares, aí depois que eu vim para o Congado, aí sei lá, eu comecei a sentir a energia forte, energia muito forte! (Entrevista, Xica).

É válido esclarecer que situações como as relatadas por Xica, Dona Bela, Juca e Tico não se tratam especificamente de dupla pertença: católica e afro-brasileira. Volney Berkenbrock (2012, p.31) explica que esta duplicidade faz parte apenas de uma lógica cristã, que, rejeita “claramente a possibilidade de dupla militância religiosa, classificando-a de infidelidade e

atentado contra a pertença à Igreja Católica”. Entretanto, o autor salienta que, ao mesmo tempo que existe essa rejeição, não existem, por parte da igreja, “muitos mecanismos para controlar ou inibir a dupla militância”. Por outro lado, o autor também pontua que nas religiosidades de matriz africana não há estas duplicidades de forma bem delimitadas. Assim ele explica:

Há aqui uma questão cultural a ser ressaltada: se, por um lado, a tradição cristã entende a dupla militância religiosa como infidelidade e quebra da pertença religiosa, por outro lado na tradição cultural africana da qual descende tanto o Candomblé quanto a Umbanda, esta possibilidade não é nem percebida, nem sentida, nem interpretada como dupla. Há ali uma matriz inclusiva de pensamento que entende as práticas religiosas, mesmo que distintas, como pertencentes a um único universo religioso e – assim sendo – não há nenhuma duplicidade de princípio. Há apenas cultos, formas, ritos diferentes. Mas não diferentes princípios (BERKENBROCK, 2012, p.33).

Retomando ao relato de Xica, a interlocutora demonstra uma preocupação em esclarecer que, apesar de todo o seu envolvimento com a Umbanda, os congadeiros de Bela Vista de Minas que frequentam os terreiros alimentam suas vidas espirituais de forma pessoal e, no momento coletivo, usa-se apenas da invocação a Nossa Senhora do Rosário. Outros recursos são utilizados somente quando se sente alguma energia negativa sobre o grupo, e então são feitas as rezas apropriadas para este contexto:

Se nós estamos em uma festividade em homenagem a Nossa Senhora do Rosário, aquele momento nós estamos ali, fazendo as nossas orações, direcionadas à Nossa Senhora do Rosário. Nós não podemos invocar outras coisas. Agora, na hora que nós estamos na nossa casa, levantamos da nossa cama e pedimos eles [entidades] proteção no nosso trabalho, pras nossas crianças, por todos que se encontram na irmandade completa. Mas no local da festa de Nossa Senhora do Rosário não. A não ser, que às vezes pode haver algum caso de perturbação, incomodo, como a gente sempre tem aqui (Entrevista, Xica).

Ainda sobre o assunto, Xica explica que os conhecimentos voltados para o “*espiritismo*” não são ensinados para as crianças que entram para o Congado, pois estas devem seguir a religiosidade que é ensinada a elas em seu seio familiar. Isto reforça o trecho acima, em que ela deixa claro que a religiosidade cotidiana fica limitada ao particular de cada congadeiro, e que unidos eles praticam apenas a devoção à padroeira:

Se eu tenho isso aqui [relação com a Umbanda], eu herdei de quem? Dos meus avós, dos meus pais, essas crianças que tá aqui, eles não tem nada a ver com minha geração. O único vínculo que eu tenho com eles, porque durante o domingo eles são meus filhos, eu estou ali como uma mãezona, uma galinha de pintinho, protegendo

eles. Mas, eles não tem assim, raiz, pra poder estar herdando de mim, eles vão estar herdando dos antepassados deles. Porque aqui tem muita criança que a gente sabe que é [espírita], mas isso aí nós não passamos pra eles. Não podemos e nem temos o direito de passar. (...) O trabalho que nós passa pra eles, é o trabalho conforme Deus manda nós passar, que é o de Nossa Senhora do Rosário, agora o resto é individual de cada um (Entrevista, Xica).

Conforme foi evidenciado em campo, parece-nos que, no tempo de estruturação do Congado de Bela Vista de Minas, década de 1980, a presença de práticas voltadas para o “*espiritismo*” era mais forte, dado o envolvimento particular do Capitão que neste contexto ergueu o grupo. Era ele quem comandava os ensaios, as apresentações e tomava as maiores decisões em nome da Guarda. Dizem que este era um grande conhecedor das “*sabedorias*” e que fazia rezas fortes. Além dele, havia outros integrantes que compartilhavam dos mesmos entendimentos e que asseguravam a proteção espiritual dos congadeiros.

Ramon, congadeiro em Bela Vista de Minas desde aquele período, comenta: “*mas antes, quando eu era mais novo, aí tinha mais mesmo, esse negócio de espiritismo, isso aí tinha*”. Segundo ele, nesta época as práticas “*espíritas*” eram mais nítidas. Por exemplo, todos os congadeiros deveriam andar munidos com uma folha de guiné para proteger-lhes o corpo. A erva Guiné é comumente usada na Umbanda e no Candomblé para proteção contra energias negativas, sendo geralmente feitos banhos de descarrego com as suas folhas. Fazia-se também as rezas de “*fechamento do Congo*”, onde invocava-se as forças espirituais para a proteção do grupo como um todo:

Antes tinha os entendido, cada Guarda tinha. Ah, pra você fazer a oração ia lá, abria a guarda. Igual hoje, nós dançamos ali, acabou a festa lá. Quando eu era mais novo a gente chegava, antes de entrar dentro do ônibus a gente tinha que fechar o Congo. Aí tinha a música, todo mundo rodeava, levantava a bandeira, a gente fazia um círculo, aí tinha a marcha: olha vamos fechar o Congo, é a nossa obrigação, olha vamos fechar o Congo, é a nossa obrigação; com Deus e as alma, São Benedito e Santa Maria. Tinha que fechar o Congo, a gente não saía, ninguém ia embora sem fechar o Congo não. (...) Hoje é mais pela fé mesmo. Muitos padres tem este tipo de preconceito é porque antes era assim mesmo, antes o pau quebrava (Entrevista, Ramon).

Ao longo dos anos, com as mudanças nas gerações do Congado belavistano, parece que um pouco se perdeu sobre estas práticas e estes “conhecimentos”. O que se percebe é que atualmente os mais idosos são uma ponte entre este período em que o Congado trazia mais elementos do “*espiritismo*” e o tempo presente, enquanto os adultos de meia idade e os jovens

em sua maioria não se pronunciam muito sobre estas questões, embora também existam os que assumam fazer parte deste trânsito. Segundo Claudimar, as “rezas mais fortes” eram “*os antigos dessa Guarda que faziam, mas a juventude que está entrando agora vai esquecendo, não pode esquecer*”.

Alguns entrevistados comentaram que a Guarda, atualmente, entende pouco sobre o significado do Congado e das possibilidades de sincretismo que ele traz. Ágata participante do Congado, iniciada e ativa na Umbanda, comenta: “*na minha visão, o Congado é totalmente diferente do quê o que esse povo aqui conhece. Porque, na verdade, o Congado ele vem do Congo, do país Congo, que é voltado para o espiritismo*”. A afirmação de Ágata está de acordo com as sensações que tive durante as entrevistas, quando pude perceber que muitos praticam os rituais festivos congadeiros em nome da fé e de uma “tradição”, mas sem muitos aprofundamentos acerca do simbolismo que os ritos têm. Ágata diz ainda: “*Eu acredito que bastante pessoas aqui é bem leigo, assim, mesmo no assunto, vai mais voltado por Nossa Senhora do Rosário mesmo. (...) Às vezes a pessoa acompanha, faz, mas nem sabe o fundamento*”.

Esta situação é muito interessante, pois demonstra que o que vale para os praticantes são mesmo as intenções depositadas nos exercícios festivos. A ânsia de prestar homenagens a Nossa Senhora do Rosário é o que é canalizado por muitos em cada uma das etapas da festa, sem que seja necessário um conhecimento aprofundado sobre o que pode significar cada um daqueles elementos por eles manejados. E assim eles atuam, afirmando-se católicos e seguidores de uma “tradição” que veio do tempo dos escravos e dos congadeiros antigos e que hoje é mantida por eles em devoção à sua padroeira. Segundo Arnaldo, o simbolismo que permeia o Congado “*é uma tradição que aprendemos em outros lugares. E achamos interessante, e a tradição não pode sair fora*”. Edimilson Pereira apresenta uma reflexão que vai de acordo com o caso em questão:

A realidade, cenário dos contatos culturais, tem nos devotos os atores que participam de modo particular no processo de sincretismo. (...). As pessoas não se dizem adeptas de uma religião sincrética, mas **seguidoras do catolicismo e das heranças dos antigos**. As questões surgidas dessa experiência são sentidas e vividas como questões próprias do encontro das diferenças. O devoto não é ambíguo, é coerente de acordo com os princípios que regem a unidade em diversidade de seu cosmo religioso (PEREIRA, 1996, p.450, grifo meu).

Outro dado relevante apontado por Ágata, é que há aqueles que desconhecem aquilo que ela entende como as raízes históricas do Congado, mas também existem aqueles que compreendem, mas que buscam omitir este assunto. *“Algumas pessoas, eles preferem deixar assim, como católicos. Até porque, por estar entrando dentro da igreja católica, aquela coisa toda, como que você fala assim: ah, o Congado é espírita e está dentro da igreja católica?”*. Esta colocação é bastante pertinente com o começo da história desse Congado, quando não se podia celebrar suas missas na igreja católica, bem como com as resistências enfrentadas ainda na atualidade por parte de certos párocos. Assim, como já foi mencionado, é comum que alguns optem por omitir assuntos que não estejam consoantes com as práticas católicas, a fim de resguardar a manifestação congadeira. Citando Mayer e Mata (1996, p.16), Edimilson Pereira pontua:

Quanto à necessidade de demarcar uma identidade social aceita pelos grupos dominantes, os integrantes do Congado se autodefinem como católicos. Mas as vivências religiosas herdadas de tradições africanas – como certas práticas mágicas, cultos aos ancestrais, forma externa dos rituais, processos específicos de iniciação – tornam o Congado um sistema religioso que se relaciona com o catolicismo seguindo uma lógica de aproximação e distanciamento. Essa ambiguidade minimiza as afirmações que veem o Congado apenas como uma “grande festa de sujeição cristã” ou uma ‘dança de explícita devoção cristã’ (PEREIRA, 2015, p.61).

Ressalto aqui que o entendimento desta pesquisa caminha por trajetos variados, concordando que existem aqueles que transitam pela religiosidade cristã e afro-brasileira e o omitem, como citado por Ágata, dado o contexto histórico e social de repressão aos cultos de matriz africana, como também há a trajetória daqueles integrantes deste Congado que não gostam de *“misturar as coisas”* e ainda aqueles que atribuem ao Congado o papel de uma religião própria. Lembrando que, o que trago neste capítulo, trata de uma multiplicidade de identidades religiosas, sem a intenção de estagnar as análises dentro de uma abordagem única.

Ramon, por exemplo, deixa claro que as suas práticas religiosas estão todas atribuídas ao ritual congadeiro, sendo enfático ao afirmar que *“hoje, se for falar, a minha religião é o Congado!”*. O interlocutor discorre ainda que, para ele, o Congado *“significa tudo”*. E continua: *“a minha fé mesmo está é no Congado. Eu saio domingo, vou pro Congado, chego no serviço com a mesma disposição para trabalhar. Pra mim, pra religião, o Congado é tudo. Onde que eu participo de missa, comunhão, só no Congado”* (Entrevista, Ramon).

Por sua vez, creio que o informante Aroldo esteja entre aqueles que preferem separar espaços bem delimitados, demarcando o Congado como uma prática pertencente apenas ao catolicismo. Ativo em um cargo alto dentro do Congado belavistano, Aroldo diz que não admite a possibilidade deste grupo circular dentro de outras religiosidades. Em seu entendimento, não há espaço para outras questões espirituais além da esfera católica, uma vez que isso nada tem a ver com a identidade deste grupo. Quando o interroguei sobre o que é necessário para entrar no grupo, ele respondeu que há a necessidade de se focar enquanto católico, conhecedor da religião, e que é exigido dos integrantes a devoção à padroeira Nossa Senhora do Rosário:

Para você hoje ser um dançante, tem que gostar, você tem que ser o que o que você é, tem que ter um foco assim: eu sou católico. Católico não é só chegar ali na igreja, pegar uma hóstia, não é. Você tem que saber (...). A pessoa tem que estar focada, ele tem que ser um católico, mas um católico que conhece da religião, que conhece o que é ser católico. Então esse é um método que a gente tenta conversar com eles aqui, a gente conversa: hoje vocês são dançantes só porque vocês acham bonito ver o Congado pulando? É isso que eu queria saber de você. Você acha que o Congado, que ser religioso, ser o católico é porque a gente vê o católico pulando? Não! Você tem que ser o católico que confia na imagem que você tem e na santa que você carrega por muitos anos. Esse é o método que a gente trabalha muito com eles aqui. (...) Então uma pessoa católica é isso, ele tem que gostar daquilo que ele gosta de fazer, não adianta ele ser católico e: ah, eu estou ali, estou só pulando porque o Congado é bom, a gente é bonito ver ele pular. Não. Se for para isso, a imagem de Nossa Senhora do Rosário, ela não quer isso. Ela quer abraçar os irmãos, para que sejam os filhos dela. E para ser filho dela você tem que ser um católico. Um católico fiel, um católico que dedica para ela (Entrevista, Aroldo).

Diante da fala de Aroldo, perguntei se não há espaço para o intercâmbio com outras religiões, considerando a identidade negra do Congado e sua resposta foi negativa:

Olha, eu vou te falar a verdade, essa parte nós não admitimos. Porque hoje a gente vê muitas pessoas na... As pessoas perguntam pra gente, o que foi o escravo? O que o escravo foi? Hoje quem que ensinou para não ter escravidão no mundo? Princesa Isabel [apontando para imagem de Nossa Senhora do Rosário]. Então o que acontece. Tem as pessoas que acham que o Congado hoje é o candomblé, não é. Ele é uma religião católica. Ele é uma religião católica. Então, pra você não misturar candomblé com outras coisas, tem que focar o que você é. Focar no que você tem, no que você consegue vencer na vida. Candomblé hoje não ajuda ninguém em nada, é essa Nossa Senhora do Rosário que ajuda, se você crer. Você crer, ter confiança nela e dedicar a ela (Entrevista, Aroldo).

Complementei meu questionamento interrogando sobre os casos de mal-estar que foram comumente relatados por outros congadeiros. Perguntei ao que ele atribuía estas sensações e ele me explicou que:

Nós temos o Santíssimo e nosso Santíssimo é o Senhor Jesus Cristo e ele consegue derrubar qualquer tipo de mal que tiver perto de você. Porque, porque você crê. Pra que isso aconteça, se você passa um mal, se você se sente mal quando você está andando no Congado o dia inteiro, é que você não está com o espírito seu preparado (...). É porque seu espírito está fraco. O seu anjo da guarda está fraco. Você não está combinando entre você e seu anjo da guarda. Eu passo o dia inteiro, canto o dia inteirinho, (...) a minha voz ela não cai de forma nenhuma, é porque eu tenho o meu anjo de guarda muito forte e a minha colocação para Nossa Senhora do Rosário (Entrevista, Aroldo).

Este assunto sobre o mal-estar merece uma parte específica deste trabalho, pois foi uma abordagem levantada em praticamente todas as entrevistas, sendo muitas vezes iniciada pelos próprios depoentes. Chamou-me a atenção como alguns afirmaram que neste Congado não há espaço para assuntos de “*espiritismo*”, ao mesmo tempo em que os casos narrados eram permeados de crenças em forças espirituais, muitas vezes ligadas às questões trabalhadas nas religiosidades de matriz africana. Vejamos então alguns relatos.

3.3 - Das radiações energéticas que percorrem os bailados

Mal-estar, inveja, mau-olhado

Foram vários os casos que escutei sobre mal-estar, inveja e/ou mau-olhado envolvendo os rituais congadeiros nos dias festivos. Muitos destes foram narrados detalhadamente e com emoção na fala dos entrevistados. Selecionei algumas situações para transcrever neste capítulo, que trata da religiosidade no Congado belavistano, pois acredito que as mesmas expressam de modo direto ou indireto crenças em forças espirituais, destacando que o modo de interpretar estes casos e os recursos para impedir as “*radiações negativas*” variavam conforme o informante. Por exemplo, alguns acionam a proteção do anjo da guarda ou da padroeira, outros das entidades do panteão das religiosidades afro-brasileiras e, de um modo geral, este todo representa a proteção espiritual do Congado belavistano.

A sabedoria no interior dos grupos congadeiros é sempre relacionada com a capacidade de domínio que cada partícipe tem com as forças mágicas (de fazer ou desfazer demandas). Grande parte do que ocorre num encontro entre congadeiros e suas guardas, está sendo dito através dos cantos, por isso deve-se saber chegar nos lugares, pedir licença, fazer agradecimentos, saudar as autoridades presentes e, sobretudo, estar atento ao que outros grupos estejam cantando, pois é nesse ínterim que as disputas são travadas (VILARINO, 2007, p.44).

Segundo os congadeiros de Bela Vista de Minas, atuar no Congado demanda muito de cada participante no que se refere às suas forças espirituais, principalmente àqueles que ocupam maiores cargos. Neste sentido, é comum que, em dias festivos, alguns despertem com o corpo pesado ou dor de cabeça. Por conseguinte, se faz necessária a prática de muitas orações, para que o participante esteja em contato intenso com o divino e este possa lhe fortalecer ao longo do dia.

E vou falar com você, se você for despreparado, não reza, você fica o dia inteiro com o corpo pesado, é um peso no corpo que você não aguenta. Um desmaio ali, se você pega ele, parece que vem tudo na gente, sabe? Aquela energia negativa, vem na gente. E eu vou falar com você, Nossa Senhora do Rosário, ela é viva e não brinca, quem brinca, gente... não tem como (Entrevista, Lenir).

Aroldo, cuja narrativa fechou o subitem anterior, explicando que devia se estar em contato com o seu anjo da guarda para não haver problemas energéticos nos dias festivos, me detalhou um caso ocorrido com ele mesmo:

Teve uma vez, nós fomos buscar o Rei lá na outra cidade, numa cidade lá pertinho mesmo, e no dia seguinte que era a festa, eu levantei com um mal estar muito ruim, quando eu levantei da cama e pisei no chão eu senti que eu não estava bem. Aí o quê que eu peguei e fiz: eu parei, sentei na minha beirada da cama com o pé no chão, pedi a proteção de Nossa Senhora do Rosário, pedi a proteção do meu anjo da guarda pra me proteger, porque eu ia ter uma vida muito longa nesta data da festa. Simplesmente eu levantei, eu era outra pessoa! Então pra você ter essa vontade de trazer seu anjo da guarda pra ficar junto com você, Nossa Senhora do Rosário estar ali protegendo você, a primeira coisa que você tem que fazer é focar neles. Essa que é a coisa básica que a gente tem aqui hoje na nossa religião [falando do Congado] (Entrevista, Aroldo).

Por sua vez, Juca explica que, muitas vezes, os casos de sintomas ruins sentidos pelos congadeiros estão relacionados às invejas e disputas que acontecem entre os grupos que atuam nas festividades, uma vez que alguns tentam se destacar mais que os outros, e sentimentos ruins são emanados sobre os atuantes.

O Congado é o seguinte: é uma festa muito bonita, só que eu acho que tudo nesse mundo tem um pouco de concorrência e adversidade. Tem adversário mau, então um quer fazer mais bonito que o outro. Como o Congado veio do terreiro, que é do tempo dos escravos, esse pessoal têm, tipo assim, pra mim fazer bonito tem que derrubar o meu adversário. (...) Têm pessoas no Congado que já entram com esse objetivo, já entra com essa preparação, ele já é preparado para isso. Começou do terreiro, não tem como né. Então, sendo que começou do terreiro, alguma coisa, alguma radiação tem que ter (Entrevista, Juca).

Ele também comenta que, antigamente, os mais “sábios” alertavam aos jovens que estes não fizessem desordem durante as festas, pois estariam expostos a riscos graves: “A gente já foi em festa do Congado, já, que Capitão de outra Guarda via a gente fazendo bagunça aí falava assim com a gente: *oh, você toma cuidado porque Congado pode quebrar a perna hein!*” (Entrevista, Juca).

Juca ainda comenta que, em tempos mais antigos, estas “radiações” eram mais recorrentes e que, às vezes, o simples ato de sorrir em demasia já podia ser o suficiente para gerar problemas:

Antes no Congado você não podia aparecer não, se você destacasse, fosse acima de quem está mais acima, ah... acontecia coisa esquisita mesmo. (...) Lá em [nome da cidade ocultada] você não podia rir não, quando chegava lá na porta eles falavam: aqui é assim, aqui quanto menos você rir é melhor. Porque lá eles têm um negócio de quilombo, no Congado deles não tinha branco não. Lá era só negro mesmo. (Entrevista, Juca).

Xica também relata que estes casos eram mais recorrentes em tempos passados e, assim como Juca, narra sobre problemas relacionados aos sorrisos despreparados:

A gente olha pras criança, só tá rindo, principalmente se nós tiver no meio de muita festa. Hoje, graças a deus, isso não acontece, mas antes de eu entrar no Congado, eu vi uma criança, ele riu de um senhor, não levou dois segundos e a criança rolava no chão, ali de frente à escola, e gritava e segurava o queixo assim. Gritava, gritava. Depois, o moço pegou e só chegou perto dele e fez assim [estalo de dedos], o menino saiu correndo gritando. Então, a gente no Congado, a gente segura muita coisa. A gente conversa muito com as meninas: gente, menos, ri menos, mostra menos os dentes, porque talvez você está brincando rindo, o outro acha que você está rindo dele (Entrevista, Xica).

Os casos narrados sobre “demandas espirituais” foram recorrentemente indicados na ocasião de apresentações em outras cidades. Seguem alguns:

Caso 01: Apresentação em uma cidade que dizem ser muito carregada de energias pesadas, de inveja e que muitos congadeiros passam mal no dia festivo. Neste caso, nem a benzedeira conseguiu aliviar os sintomas de desconforto dos participantes, apenas o pároco da cidade conseguiu desfazer o trabalho negativo que foi implantado sobre o Congado de Bela Vista de Minas:

Nós fomos lá [em outra cidade], não sei o que aconteceu com nossa Guarda, todo mundo passou mal. Todo mundo passando mal. Sempre lá acontece as coisas com nossa Guarda. Todo mundo passando mal. Aí essa Dona Bela [nome modificado],

que sobre o Congado ela que é do saber disso aí, aí rezou pra lá, rezou pra cá e nada de resolver. Todo mundo passando mal, até gente de outras Guardas mesmo. Aí foi o padre, o padre que fez a benção lá e aí que todo mundo melhorou. Aí o padre foi e falou assim: oh gente, se vocês fazem isso com as pessoas que vêm de fora, porque que vocês mesmo não faz a festa aqui? Não convida os outros de fora ué (Entrevista, Juca).

Caso 02: Enquanto o Congado de Bela Vista de Minas se apresentava em outra cidade, pessoas circulavam a Guarda com energias carregadas, lançando más influências sobre o grupo e fazendo-lhes desmaiar.

Na hora que meus dançantes soltavam pra dançar, as outras Guardas paravam. Só que virava e mexia caía um, até que eu percebi que tinha gente que circulava a nossa Guarda. Gente de outras Guardas, eles faziam um círculo na nossa Guarda. Aí eu observei a primeira, observei a segunda, observei a terceira. Quando chegou na quarta, chegou e eu falei: alto lá, dá licença, da nossa Guarda cuidamos nós! E ele: ah não, isso aí não tem nada a ver não e tal, a gente está olhando, sua Guarda está muito bonita. Muito bem, muito obrigada que vocês estão achando ela bonita, mas dá licença. Aí já olhei pra outra companheira, aí ela já veio e já pareou comigo e eu dei sinal pros outros que já estavam lá no fundo, e nós começamos a riscar a espada assim no chão, na frente, e nós mesmo cercamos nossa Guarda. Os dois da frente, com os dois do fundo, cercaram a Guarda. Na hora que terminou, nós cruzamos as quatro espada no alto. Acabou. Nunca mais essa pessoa entrou para circular nossa Guarda (Entrevista, Xica).

Caso 03: Uma dançante estava passando mal, até que uma senhora identificou que ela estava com mau-olhado por estar dançando muito:

Teve uma vez que teve uma moça que ela estava só passando mal, bocejando, com muito sono, corpo muito ruim, aí a dona falou: para a sua mão assim [mão aberta]. Ela foi e parou, a dona rezou e falou com ela: você está com quebrante, você está com mau-olhado. Porque ela estava dançando demais (Entrevista, Marlene).

Caso 04: Rei Festeiro percebeu que o clima na cidade não estava harmônico e, para proteger o grupo das “radiações” concentradas na ponte e na encruzilhada, acabou as absorvendo em si:

A gente saiu daqui, na hora que nós chegamos lá no local que a gente estava saltando do ônibus, eu cheguei perto do Marechal e falei com ele, porque normalmente eu entro na fila, eu vou na frente do Rei Congo. Falei: hoje eu não vou entrar na fila não, porque o clima aqui está muito pesado. Eu percebi isso e ele falou: você que sabe, você que manda porque você que é o Rei Festeiro, o que você fizer está feito. E a partir deste momento eu já fiquei todo incomodado. Aí na brincadeira, a gente chegando lá no local do café, aí inclusive um dos capitão (...) estava tomando café, ele falou uma palavrinha, uma coisa simples lá que ele falou e não batia, aí mesmo assim, eu já estava com o corpo muito ruim e já estava bem

incomodado já, aí nós saímos pra passeata. No sair pra passeata, todas as Guardas que chegavam na ponte, atravessavam de fasto na ponte, dançando de fasto. A nossa Guarda não estava preparada, não sei, o Capitão estava sem maldade. A gente chegou de frente, a gente chegou de frente e seguiu. Do mesmo jeito que a gente chegou, porém, depois da ponte tinha uma encruzilhada, no caso as quatro encruzilhada. Atravessa a ponte, tem um morrinho pra subir e a avenida atravessando. Aí eu passei na frente dele e pedi às duas meninas da comissão de frente, perguntei se tinha como elas atravessarem a encruzilhada de fasto, atravessar dançando de fasto, de costas. Aí, a partir deste momento, meu corpo desgramou a tremer, o coração acelerou, aí eu fui obrigado a pedir socorro ao Rei Congo, não teve jeito não. Aí o cabelo arrepiou todo, o batimento cardíaco acelerou, aí eu pedi socorro ele na hora. Aí passou uns vinte minutos, mais ou menos, depois eu melhorei um pouco (Entrevista, Juca).

Caso 05: Situações de problemas internos na Guarda também foram relatadas ao se falar sobre tempos mais antigos. Após uma discussão entre Capitão e Rei, em que ambos ameaçaram que o outro seria impedido de ir à festa fora da cidade, um passou mal e, por fim, os dois não conseguiram comparecer ao evento.

Teve uma época que a gente foi pular (...). Aí não sei menina, o quê que aconteceu, deu uma briga entre o rei e o capitão, aí o rei falou assim: oh, domingo nós vamos sair. Porque este capitão, ele bebia muito entendeu, sempre dava confusão, ele era um dos melhores capitão que tinha lá. Aí, ele mesmo tinha o tamborim dele, ele tocava, colocava o tamborim debaixo do braço, aí andava, depois voltava na guarda de novo, tocava e colocava o tamborim debaixo do braço. Aí, nessa festa que nós fomos lá, o rei, o rei que comanda tudo, ele: se falar que nós não vamos sair, nós não vamos sair. Aí, o rei foi e falou com o capitão assim: oh, você não vai lá [na cidade da festa], você não vai. Aí (risos), [o capitão] falou assim: oh Rei, se eu não for você também não vai, aí ele pegou e falou assim com ele: nós vamos ver então quem vai. Ah menina! Quando nós saímos pra ir pra festa, aí o ônibus sobe, passa, vira e aí o Rei Congo não está. Aí foi, voltou de novo, passou lá na casa dele. Aí perguntou: uai, você não vai não? Ah não, não vou não porque estou com uma dor de barriga, não vou não. E nessa festa, ele não foi! Não foi, o capitão, e o Rei Congo também não foi. Depois ele falou assim: eu não te falei com você, se eu não fosse, você também não ia. E acabou que o rei não foi (Entrevista, Juca).

Analisando as questões referentes ao medo das “magias”, tais como foram aqui relatadas, Vilarino (2007) pontua que esta é uma realidade que pertence ao cotidiano congadeiro, lembrando que: “a questão da magia e do feitiço marcou historicamente o olhar externo sobre os grupos de descendentes de africanos em suas diversas religiosidades. Com relação aos grupos de congado isso não foi diferente” (2007, p.40). Vilarino destaca que explorar este assunto colabora para se pensar nas relações estabelecidas entre o Congado e as religiões afro-brasileiras.

Segundo Sanchis (1997, p.106, grifo do autor) o confronto entre as matrizes religiosas católicas e africanas é vivido ainda nos dias de hoje. Apesar de serem bastante distintas entre si no que se refere ao recorte de espaço brasileiro, estão “*contaminadas um pelo outro*”, tanto no nível da visão do mundo quanto no do etos. Impossível abstrair as religiões africanas *no Brasil* de certa impregnação “católica”, impossível imaginar nosso catolicismo despido de ressonâncias africanas”.

Em concordância com Vilarino, penso que explorar esta temática nos possibilita refletir acerca das relações estabelecidas entre o universo congadeiro e as religiosidades de matriz africana, tal como os apontamentos de Sanchis sobre o contato entre o catolicismo europeu e África. E mais, penso que abordá-las a partir das discussões deste objeto de pesquisa, mostra como as questões do medo da magia permeiam o Congado em seu sentido integral, independente do segmento religioso que se tem como referência. Afinal, estas “radiações” são sentidas no corpo dos participantes, independente das identidades religiosas que estes assumem.

Preparando o corpo e a Guarda

Diante do que foi exposto até aqui, percebe-se que a crença em influências espirituais, que trabalham no sentido positivo e negativo (dualidade expressa pelos entrevistados) sobre a vida das pessoas, é algo que permeia a religiosidade do Congado de Bela Vista de Minas. Frente a esta realidade, existem práticas que são realizadas no sentido de se proteger o corpo daquele congadeiro que atua em diversas atividades nos dias festivos, bem como para a proteção da Guarda como um todo.

Xica relatou o caso do congadeiro que sentiu uma forte dor de cabeça no dia de uma festa local e que foi logo amparado pelas mãos e pelas preces dos congadeiros de maiores cargos e de idade mais avançada - situação em que estive presente e descrevi no registro etnográfico que será apresentado no próximo capítulo. Segundo ela, para o alívio do atingido foram feitas orações da seguinte forma: “*quem é de umbanda fez de umbanda, agora os outros que são de outra coisa, que eu não sei, fez a deles também*”. Essa frase exemplifica o que ocorre no cotidiano do Congado belavistano, mas não se pode deixar de mencionar que aquele que faz a reza “de Umbanda” também vivencia as práticas católicas nos rituais de devoção a Nossa Senhora do Rosário.

Em relação a possibilidade de diálogo entre diferentes matrizes religiosas, Luiz Mott (1986), mencionando o caso do Candomblé, apresenta o discurso da Ialorixá Olga de Alaketo:

Se a gente der força aos santos de Roma, estamos dando força também aos santos africanos. Estamos tendo a mesma garantia dos santos da África para os santos brasileiros, que os santos não são brasileiros, são romanos. Então, a união faz a força... O candomblé é uma religião como a de Roma... O Deus é um só. A diferença é o nome (ALAKETO, 1984 apud MOTT, 1986, p. 144).

Em especial, Mott destaca que este discurso: “parece ter sido encomendado especialmente para nos esclarecer esta melindrosa questão do sincretismo afro-romano - *“a união faz a força”!*” (MOTT, 1986, p. 144, grifo meu). No caso específico do Congado, Queiroz indica que:

Ao vivenciar o Congado em sua plenitude, o congadeiro busca sua proteção através de símbolos, como o sinal da cruz ou o ajoelhar perante a igreja. Dessa forma, ele não separa as práticas apreendidas do catolicismo popular das reminiscências de sua ancestralidade. Sua religiosidade permite que, ao mesmo tempo em que louva Nossa Senhora do Rosário, também ritualiza conforme seus ancestrais africanos (QUEIROZ, 2013, p.107).

Em Bela Vista de Minas, o discurso de Xica nos faz refletir sobre essa força espiritual, que é gerada a partir do contato entre as invocações aos santos católicos e às entidades do panteão afro-brasileiro. Em alguns casos, este contato é acionado através do uso de ferramentas intercessoras entre os congadeiros e o divino. Em sua pesquisa, Marcelo Vilarino escreve sobre a utilização de instrumentos, ou mesmo dos próprios bailados, como meios de proteção dos grupos:

A utilização de rosários trançados no corpo dos moçambiqueiros é um modo de se proteger contra “inimigos alheios”, como afirma uma rainha. O bastão e as espadas utilizadas pela capitania de “Moçambique” e “Congo”, respectivamente, são instrumentos “preparado” para proteger os capitães e seu grupo de seus inimigos, que podem ser tanto de fora quanto de dentro de uma irmandade. Durante os cortejos é comum que uma guarda desenvolva um bailado em ameaças que um capitão tenha intuído estar próxima (VILARINO, 2007, p.41).

No Congado belavistano, para a proteção espiritual dos congadeiros, deve haver grande empenho na preparação das atividades particulares que envolvem os momentos que antecedem à festa, bem como há um sentido específico para os rituais realizados nos

momentos festivos. Juca comenta que algumas pessoas não seguem esta lógica e terminam por receber influências indesejadas:

Tem muitas pessoas aqui que são antigas no Congado, mas não tem noção do que é um Congado, (...) às vezes pode até ter o conhecimento, mas eles não têm maldade. Porque o Congado não foi feito pra gente entrar no Congado despreparado. Porque já se chama Congado, é Congo. Tem que entrar preparado. Na verdade eles entram despreparados e chega uma determinada hora que eles ficam sem rumo (Entrevista, Juca).

Para Juca, estar preparado significa conectar-se espiritualmente com a atividade realizada no Congado. Ele ainda destaca que, mesmo que não se encontrem ordens restritivas rígidas quanto ao preparo do participante, há esta ordenação delimitada em um plano superior, que rege as atuações dos congadeiros:

Estar preparado tem que estar preparado espiritualmente também. (...) Eu lembro que eu assisti uma reportagem uma vez, os índios, eles fazia canoa, em casca de madeira, eles tinham que ficar uma semana sem dormir com mulher. Eles tinham que estar preparado para aquilo, se não dava tudo errado. Já os congadeiros, a maior parte, isso não é proibido, mas tem coisas que eles acham que não é proibida, como se diz, por lei não é proibida, mas acho que pela justiça divina é. Se a gente vai viajar amanhã, que é domingo, passa a noite no bar, amanhã já levanta de ressaca - está despreparado. Aí quando chega na hora da missa vai comungar né, aí mistura Cristo com cachaça, já vira uma bagunça né (Entrevista, Juca).

Xica também comenta sobre as necessidades do preparo espiritual e detalha como realiza suas práticas:

Porque a pessoa tem que preparar o corpo dele, o anjo de guarda dele, pra ele sair de casa. Igual, eu tenho hábito de levantar da minha casa, se eu vou para a festa do Congado, aí, eu vou, eu tenho uma coisa assim, que eu tenho a minha imaginha, lá em cima no terraço, lá fica Santa Efigênia, São Benedito e uma imagem de Santo Antônio. Eu tenho o hábito de ascender minha velinha e meu copo com água. É o que eu aprendi dos meus antepassados, pro anjo de guarda da gente. Então, um copo com água e uma vela. E tem gente, que sai com o peito aberto. Outra coisa também, o congadeiro, nunca pode andar com o peito aberto. Ele tem que andar sempre com o rosário no peito, porque tudo que vier para nos atingir, nós temos o rosário. Então, igual eu falo, a gente que é congadeiro, a gente segura muita barra para os outros. Tem vez que a gente chega em casa de tarde, a gente toma um banho, a gente não aguenta não (Entrevista, Xica).

No cotidiano festivo, são vários os momentos em que se cuida para que a Guarda não seja atingida por “correntes malignas”. Acredita-se assim, que lugares como pontes, encruzilhadas e mata-burros são os pontos principais em que estas forças se concentram e que

para passar por elas devem-se tomar cuidados específicos: “*Ponte e encruzilhada, você tem que passar de costas, ao menos um membro principal da Guarda. Se ele passou de costas, aí você protegeu a Guarda toda de tudo aquilo de ruim que vem sobre a Guarda, aí derrubou aquilo ali por terra*” (Entrevista, Claudimar).

Vale lembrar que na Umbanda e no Candomblé as encruzilhadas também são locais de reverência e estão associadas à presença de Exus: “Cruzamento de ruas ou estradas, [são] um dos principais pontos de força de Esquerda, onde são realizadas entregas e cerimônias litúrgicas. Há encruzilhadas masculinas (em forma de +) e femininas (em forma de T). As segundas são específicas para Pombagiras” (BARBOSA JÚNIOR, 2014, s/p.).

Quando o assunto é a interferência de forças espirituais, os Reis são os principais responsáveis por zelar pela Guarda. Assim, o Rei Congo da Guarda de Bela Vista de Minas explica:

Nós que tá lá atrás de tudo, eu mais a Rainha Conga, os Rei de São Benedito, Rainha de Santa Efigênia, todo mundo tá na frente de nós, então ali atrás nós segura muita onda, pedindo pra Deus, Nossa Senhora, fazer um trabalho bonito. Não deixar que acontece, assim, tem festa que a pessoa desmaia, se sente mal, aí já tem uma pessoa lá, já benze, faz a oração dele, e volta pra tudo aquilo que vem, é a radiação mesmo, está radiando o mal e às vezes a pessoa passa mal (Entrevista, Rei Congo).

O Marechal da Guarda belavistana também afirma que o Rei Congo é o responsável por estas questões, já que ele “*é a mola mestre da Guarda*”. Vilarino (2007, p.41), em sua pesquisa, ressalta que, “se por um lado, o perigo de ser alvo de um feitiço ronda cada integrante de um terno, o conhecimento para vencer as “demandas”, por sua vez, torna um capitão ou um rei do congado um agente dotado de respeito e notoriedade”.

Rubens Silva (2010, p.78), aponta que a crença na existência de pessoas que apresentam poderes extraordinários é uma situação comum ao Congado. Nas palavras do autor, de forma geral “compartilha-se do ponto de vista que o Congado é algo “muito perigoso”, um espaço permeado por forças sobrenaturais que podem ser manipuladas tanto para o “bem”, quanto para o “mal”. Por isso defende-se a necessidade de se ter “pessoas entendidas” frente àquela organização ritual”.

Em decorrência da grande força espiritual que carrega, o Rei Congo, assim como os demais reis que compõem o Reinado, devem andar sempre acompanhados por aqueles que

ocupam o cargo de Guardas. Estes seguram espadas durante todo o ritual festivo, isso porque *“tudo de ruim bate ali e ele tem o Guarda para proteger. E ele lá tem que estar sempre atento, porque de lá ele enxerga lá na frente. (...) Tudo de ruim é os instrumentos que defendem, é a espada que defende”* (Entrevista, Marechal).

Figura 2 - Congadeiros belavistanos adentrando um dos imóveis usados durante a Festa de Nossa Senhora do Rosário, se protegendo sob as espadas



Fonte: Kelly Rabello, 2016

Sobre o uso das espadas durante os rituais festivos, Tico ressalta que é neste instrumento que se concentra todo o respeito e os dançantes devem estar atentos aos movimentos que são indicados por ele. Além disso, ao se falar sobre as forças presentes neste manuseio, ele menciona o santo católico São Jorge em sincretismo com Ogum, Orixá das religiões afro-brasileiras⁶:

Onde você pensar que tá o respeito, tá na espada. Porque é o seguinte: se a pessoa cruzou a espada na sua frente, você não passa debaixo dela não. Não passa não, que você pode passar mal. Pode até cair na hora no chão. A espada tem o maior

⁶ “Responsável pela aplicação da Lei, é vigilante, marcial, atento. Na Umbanda, Ogum é o responsável maior pela vitória contra demandas (energias deletérias) enviadas contra alguém, uma casa religiosa etc. Sincretizado com São Jorge, assume a forma mais popular de devoção, por meio de orações, preces, festas e músicas diversas a ele dedicadas” (BARBOSA JÚNIOR, 2014, s/p.).

respeito, tem a maior força mesmo. Realmente, é uma força de Ogum, que Ogum é o guerreiro né, que o São Jorge ele é guerreiro (Entrevista, Tico).

Rubens Silva (2010, p.167, grifo do autor) aponta que o Orixá Ogum é comumente “presente” em meio ao Congado, estando sempre associado a São Jorge, “ao ponto de algumas pessoas nos dizerem: *‘a festa hoje é de São Jorge – senhor de Ogum’*; ou ainda: *‘bom a gente ajudar na festa, para N. Sr^a do Rosário, [para] São Jorge, senhor de Ogum, abençoar a gente’*”.

Lenir é uma das responsáveis por carregar a espada durante os cortejos e procissões da Guarda de Bela Vista de Minas. Quando perguntei a ela o que significam os movimentos que fazia durante a caminhada, como se estivesse cortando nos ares as energias ruins que pudessem interferir o caminho, ela assim me respondeu: *“O que significa? Nossa Senhora! Não posso falar”*. Guardiã destes segredos, ela apenas comenta: *“óh, se eu levanto ela assim, óh [mostra o movimento para o alto] (...) toda vez que eu pega ela meu corpo arre pia (...) o dom do Espírito Santo desce em você que você não sente nada”*. Ela também menciona que a sua espada é feita de ferro, enquanto as demais são de madeira, e que ela herdou o instrumento de um antigo congadeiro de cargo alto e grandes conhecimentos espirituais, que ao entregar-lhe, lhe disse assim: *“essa espada é para você, você não passa ela para ninguém”*. Segundo Lenir, havia uma “sabedoria” depositada nesta espada, e por isso sua relevância singular.

Além da espada, outro instrumento importante que é recorrentemente usado e acionado em momentos de pedido de proteção é o rosário – responsável por fazer a ligação entre os devotos e a padroeira Nossa Senhora do Rosário. Xica assim explica:

Então, eu sempre peço para as crianças: não deixe de andar sem o rosário, porque se você tem o rosário, o quê que vai afetar essa cruz? O quê que vai afetar? Então, quando eu saio da minha casa, primeiramente Deus e Nossa Senhora do Rosário que, acima da coroa de Nosso Senhor Jesus Cristo, nada vai me atingir. Ninguém quer bater com essa cruz, ninguém. Então eu sempre peço para as minhas crianças: gente, não anda sem o rosário (Entrevista, Xica).

Falando sobre o uso dos rosários, Juca aborda as questões aqui discutidas sobre o trânsito entre as religiões de matriz africana e o catolicismo. Ele aponta⁷ que alguns congadeiros abençoam os seus rosários em terreiros, enquanto outros na igreja católica:

No caso o que protege os congadeiros é Nossa Senhora do Rosário, aí eles carregam o rosário, uns pedem para ser abençoado pelo padre, outros já pedem para ser abençoado pelo terreiro. Aí tem uns que já pegam o rosário virgem, no caso. Compra ele virgem aqui, leva no terreiro. Fazendo uma comparação, sai daqui e vai para BH e leva num centro espírita, sem que aqueles daquele centro espírita fiquem sabendo, ele pega, sai de lá e leva pra outro centro espírita. Aí ele cruza três centros espíritas para estar, no caso, benzendo o rosário. Aí ele se sente preparado. Agora tem uns, que é o meu caso, eu compro o rosário e já levo para o padre abençoar. Eu vou direto na igreja e peço o padre pra estar abençoando eles. Mas não sei se eu faço o certo, porque normalmente tem tanto velhos aí de Congado que tem aí noventa anos de idade e eles estão na luta, estão andando aí e estão trabalhando. E não sei se eu faço o certo, mas eu acho que a fé, acho que não tem discussão (Entrevista, Juca).

Por sua vez, Lenir relata que, especificamente no Congado belavistano, o padre realiza a benção dos rosários, ou dos terços, que são usados pelos congadeiros. Ainda explica que, caso algum se arrebente, ele não pode ser jogado fora de modo aleatório e que existe um lugar específico na igreja onde deve ser feito este depósito: “*se arrebentar um você não pode jogar fora. Leva para a igreja, põe lá, numa capela*”. Ela ainda explica que por vezes estes terços se arrebentam dada a frequência energética que paira sobre a festividade: “*olha, eu vou falar para você que é pesado.... meus terços arrebentam tudo, as cruzes quebram, as contas estalam*”.

Daniel Silva (2009, p. 42 – grifo do autor), ao abordar o estudo do Congado em São João Del Rei, também menciona esta circulação de proteção dos instrumentos congadeiros, tanto na igreja quanto nos terreiros, o que indica a possibilidade de recorrência destes hábitos: “*Todos estes “instrumentos” podem ser preparados e tratados com banhos de ervas, com “firmezas”, ascendendo velas, dentre outros procedimentos que podem ser executados pelos próprios congadeiros ou pais de santo e até mesmo benzidos na igreja por algum padre*”. Daniel Silva comenta ainda sobre a invocação das entidades do “panteão afro-descendente” durante os rituais congadeiros, que podem ser realizadas através do manejo dos instrumentos rituais:

⁷ Vale ressaltar que, ao relatar sobre esta situação, o interlocutor não deixa claro se esse caso ocorre na Guarda de Bela Vista de Minas.

(...) tanto alguns procedimentos realizados pelo grupo durante um cortejo, quanto suas relações com alguns utensílios simbólicos, eram os meios pelos quais podiam estender suas relações sociais a ancestrais mortos, santos e entidades do panteão afro-descendente. Estas “entidades”, que poderiam mediar o “*estar no Rosário*” do grupo, podiam ser “acionadas” através da manipulação destes utensílios e dos procedimentos efetuados durante um cortejo do grupo (SILVA, 2009, p.59).

No caso do Congado belavistano, Claudimar explica que essa ligação entre os congadeiros e seus antepassados é feita, entre outras formas, através do uso dos tambores, pandeiros e dos apitos:

Cada momento que a gente toca tamborim ali, e dá um apito daquele, ou bate um pandeiro daquele, em memória né, a gente tá relembrando aquela tradição que passou. E a gente tem certeza também que, no bom sentido, eles também sente lá [os escravos antepassados]. Eles sentem aquele apoio. Porque eles ajudaram a crescer a Guarda, criar a Guarda e eles estão, eles sentem felizes onde eles estão, porque eles estão lá [em outros planos], mas estão. Aquela, a espiritualidade que toca aqueles instrumentos, eles não esquecem deles. No momento que entra ali e pega os instrumentos, a gente está relembrando de todos que passaram ali, que fizeram um trabalho muito bonito, um trabalho de regaçar a manga! (Entrevista, Claudimar).

Figura 3 - Pandeiro usado por uma das crianças participantes do Congado de Bela Vista



Fonte: Kelly Rabello, 2016

Claudimar ainda complementa que *“pra ter essa comunicação com os antepassados é o seguinte: a gente busca sempre na espiritualidade, é oração, é oração do São Miguel Arcanjo, de São Benedito, de Santa Efigênia”*. Ele também relata que antes de se iniciarem as atividades festivas do Congado, *“pra nós podermos ter um dia de paz, um dia tranqüilo, evitar os transtornos”*, reza-se primeiro o Credo, depois o Pai Nosso e a Ave Maria, encerrando com o Salve Rainha. Ao São Miguel Arcanjo, pede-se *“que ele queime tudo aquilo que é contra nós. Porque as Guardas tem um certo tipo de pressentimento, que ele tem que fechar”*.

Na fala de Claudimar vemos presente a devoção cristã, através da invocação dos santos e anjos e das orações católicas. Percebemos também a crença nos antepassados (no caso os escravos), no poder de comunicação com eles e na força de atuação destes no mundo presente - tanto na agência destes na criação do Congado como no *“fechamento”* dos pressentimentos deste grupo. Ou seja, na ação dos antepassados como responsáveis por proteger contra as energias que possam ser ruins para o bom funcionamento da Guarda.

Vale acrescentar que esta referência aos *“antepassados”* foi recorrente nas entrevistas coletadas em campo, o que pode ser correlacionado com as explicações de Siqueira (2002, p.99) quando diz que o imaginário da população brasileira *“é marcado pela forte presença de uma ancestralidade africana, que se reelabora e se reconstrói a partir da herança legada pelos primeiros descendentes da África Negra que aqui desembarcaram, no âmbito do sistema colonial escravista”*. Refletindo sobre os traços do sincretismo no Congado mineiro, Rubens Silva aponta:

(...) acredito ser possível compreender o caráter, às vezes até fortemente sincrético, do Congado mineiro, proposto através da articulação (e re-significação) de elementos originários do Catolicismo popular, com traços das manifestações culturais e religiões afro-brasileiras – principalmente da Umbanda. Em suma, é no emaranhado dessa *“trama sincrética”* e em um complexo jogo de ambiguidades – e ambivalências – que se observa a identidade negra ganhar destaque e se afirmar de maneira singular e diversificada, no mundo mágico-religioso do Congado mineiro (SILVA, 2010, p.171).

Retomando mais uma vez às análises de Sanchis (2001, p.27- grifo meu), podemos aproveitar sua discussão de que, no contexto do Brasil Colonial, emergiu uma *“porosidade de identidades”* e a construção de um *“sujeito plural”*. Neste sentido, havia uma diferença entre as normatizações institucionais que pretendiam estabelecer a construção de uma identidade

unificada, no caso católica, e a vivência individual de cada praticante, o que permitia a articulação de variadas identidades religiosas, “**sendo ao mesmo tempo “isto” e “aquilo”.**” Em Bela Vista de Minas vemos, em seus documentos oficiais, que as normatizações delimitam uma esfera restritamente católica ao grupo, ao mesmo tempo em que percebemos como as narrativas são permeadas de crenças que extrapolam o que é pregado pelo catolicismo tradicional. E é através desta composição que o Congado vive a sua religiosidade: que é sim católica, mas que também escuta a voz de seus antepassados africanos e escravizados e que se molda aos contornos de um catolicismo popular.

Bittencourt Filho (2003) fala sobre o pluralismo religioso brasileiro, indicando a dificuldade existente em se interpretar a variedade de concepções religiosas que são adotadas por um mesmo indivíduo. Segundo o autor: “o que chama a atenção na religiosidade brasileira média (...) é a coexistência numa só pessoa de concepções religiosas, filosóficas e doutrinárias por vezes opostas e mesmo racionalmente inconciliáveis”. Marcelo Ayres Camurça (2009), analisando os processos dinâmicos do campo religioso brasileiro, esclarece que as interfaces existentes entre religiões diversas seguem processos que se encontram em situações de trocas, interpenetrações e comunicações e, também, de competição e enfretamento, culminando em misturas e diferenciações. Em relação aos processos sincréticos presentes no campo religioso brasileiro, o autor afirma que:

Não consiste em eger, dentre as várias opções religiosas, uma verdadeira, exclusiva, ou prioritária, a que se apresenta ao optante como a que reúne as melhores condições de “plausibilidade” em relação às outras – segundo o modelo de Berger (1985), – mas de *compor* dentro da totalidade “encantada” de “todos os santos”, incluindo sempre aqueles de sua preferência, numa ação *complementar* infinita. Daí a fala do personagem de Guimarães Rosa, para quem “**uma religião é pouco**”, devendo-se “**aproveitar de todas**” (CAMURÇA, 2009, p.176- grifo meu).

Marcelo Camurça defende ainda que o sincretismo religioso pode ser lido “como indicador de vitalidade de um “estilo espiritual” de ser e de se relacionar, criativo, movido pela valorização da diversidade, reconhecendo sempre positivamente as contribuições da alteridade” (CAMURÇA, 2009, p.183).

Deste modo, temos autores que discorrem sobre a existência de uma pluralidade de identidades religiosas no campo religioso brasileiro e que sustentam o sincretismo como uma possibilidade de se articular e ressignificar símbolos de diferentes culturas originárias. É neste viés que busco inserir a tradição congadeira de Bela Vista de Minas, analisando-a como uma

expressão da religiosidade popular sincrética, que encontra no próprio Congado sua estrutura religiosa, em que há prevalência de um catolicismo popular, imbuído por elementos de uma religiosidade afro-brasileira. Entretanto, a ideia não é a de “catolicizar” o Congado, tampouco defini-lo restritamente nos contornos da religiosidade de matriz africana. Rubens Silva (2002), sobre seu estudo de caso de uma Guarda belorizontina, aponta um caminho muito similar ao que pretendo nesta pesquisa, afirmando que a peculiaridade dos rituais que estudou permite coloca-la em uma “modalidade do catolicismo popular”, próxima à que Bastide considerou como um “catolicismo negro” que, por sua vez, se caracteriza pela “re-interpretação do catolicismo oficial realizada pelos negros na perspectiva da sobrevivência de suas formas de expressão religiosa ou, pelo menos, de alguns de seus significados” (SILVA, 2002, p.76).

Portanto, neste capítulo busquei apresentar, primeiramente, as normativas presentes nos documentos do Congado de Bela Vista de Minas e os direcionamentos que lhes são dados quanto a uma conduta espiritual inclinada ao cristianismo católico. Em sequência, apresentei traços da religiosidade dos congadeiros belavistanos, a partir do que foi apresentado pelos próprios interlocutores em campo. Desta forma, me refiro a um Congado que se afirma católico, que teme as magias, que se preserva contra o mau-olhado, que crê no mal-estar decorrente de radiações energéticas advindas de forças negativas e que cria rituais para se proteger. Registro o depoimento dos congadeiros que falam sobre anjo da guarda, sobre Nossa Senhora do Rosário, sobre a força de Ogum, o poder das espadas, as causas de um rosário rompido, os cuidados na encruzilhada.

Esforcei-me, assim, em articular documentos e relatos referentes às particularidades religiosas com uma teoria que me permitisse fazer a análise destes discursos através de uma interpretação do sincretismo religioso, no empenho de evitar a delimitação de espaços estanques para as sensações do que seria vivenciar a religiosidade congadeira tal como me foi narrada. Deste modo, trabalho sob a perspectiva de múltiplas identidades religiosas que se conectam em uma religiosidade popular sincrética, partilhando de valores comuns.

Em síntese, movendo minha atenção às particularidades dos interlocutores, ou às *linhas de vida* que emaranhadas formam o Congado de Bela Vista de Minas, pude perceber que não é possível falar sobre uma prática religiosa estagnada, que caracterize esta manifestação popular. No entanto, identifiquei que à fé em Nossa Senhora do Rosário e a prática devocional em agradecimento às suas graças na vida dos participantes dos rituais é o ponto de aproximação entre os fios que são tecidos nesta teia. Assim, vivenciar o Congado

alimenta as necessidades religiosas dos praticantes deste grupo e é sob o formato do catolicismo popular, de suas festas, rituais, promessas e devoções, que são construídas as identidades religiosas dos congadeiros belavistanos. No próximo capítulo, tratarei da devoção a Nossa Senhora do Rosário, sua consagração nos festejos e o estabelecimento de identidades no Congado de Bela Vista de Minas.

4. NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO COSTURANDO A TEIA E FORMANDO A COMUNIDADE

Figura 4 - Fieis carregando o andor da padroeira durante a procissão da Festa de Nossa Senhora do Rosário



Fonte: Kelly Rabello, 2016

A religiosidade dos congadeiros belavistanos apresentada no capítulo anterior é, como vimos, fluída e percorre uma multiplicidade de identidades que carregam valores individuais e subjetivos. Entretanto, apesar das diversidades indicadas, se sobrepõe um elo comum, a devoção a Nossa Senhora do Rosário. Para a Virgem Maria são direcionadas todas as intensões do grupo, sendo pensados detalhes que abarcam desde as vestimentas até os grandes cortejos, com o intuito de agradar à padroeira.

A seguir, apresento a singularidade que Nossa Senhora do Rosário adquire na vida dos devotos e os compromissos estabelecidos a partir desta relação. Em sequência, serão descritas informações mais específicas sobre a Festa de Nossa Senhora do Rosário, celebração em que a devoção é expressa com maior evidência. Neste particular, será feita uma descrição etnográfica, baseada no trabalho de campo realizado. Por fim, dissertarei sobre o sentimento

de pertença dos integrantes ao grupo de Congado e como este laço corrobora para o compartilhamento de identidades coletivas e a transposição de identidades individuais.

4.1 – “Tudo que eu faço é pensando em Nossa Senhora do Rosário”

Indicando uma origem remota à devoção ao Rosário, Francisco Van der Poel (Frei Chico) discorre que os monges anacoretas, vivendo no deserto e não sabendo ler os salmos, rezavam o Pai-Nosso e a Ave-Maria e utilizavam-se de pedrinhas para a contagem do número de vezes de cada oração, nascendo daí a reza do rosário, ou do saltério de Maria. Segundo o autor, há notícias de seu uso desde o ano de 1090 (VAN DER POEL, 1981, p.60).

Entretanto, a grande difusão da devoção ao rosário se deu no século XIII, através da luta contra os albigenses. Megale (2009) discorre que neste momento surgiu na França um movimento contrário ao cristianismo que, entre as suas práticas, realizava a queima de várias igrejas, a destruição de imagens de santos e a perseguição dos católicos do sul da França. Segundo as narrativas católicas, São Domingos de Gusmão, fundador da ordem dos dominicanos, recebeu, em uma aparição da Virgem, o aconselhando a executar o embate contra os “hereges” através da divulgação do rosário. Por sua vez, diante do cenário de conflito, o Papa Inocêncio III decretou que se realizasse uma cruzada contra o movimento que se rebelava em oposição à cristandade, tendo como chefe Simão de Monfort. Van der Poel (1981, p.61) relata que, “enquanto a cruzada com reduzido número enfrenta o grande exército albigense, São Domingos lança-se com seu rosário aos pés daquela que em todos os tempos tem vencido as heresias. Ao cabo de algumas horas está decidida a luta a favor dos cristãos”. Desta forma, a vitória sobre os albigenses foi atribuída à Maria e ao uso de seu rosário, o que resultou na construção do primeiro santuário erigido em invocação a Nossa Senhora do Rosário, construído em 1213 por Simão de Monfort dentro da Igreja de Santiago de Muret, na França (POEL, 1981, p.61).

A devoção a Nossa Senhora do Rosário foi disseminada durante os anos que se seguiram e, de acordo com Megale (2009), o evento que marcou a consagração definitiva da santa ocorreu na batalha naval de Lepanto, ocorrida em 07 de outubro de 1571, entre cristãos e turcos. A vitória dos cristãos foi atribuída aos pedidos em oração pela interseção de Nossa Senhora do Rosário e a partir de então sua devoção ganhou maior proporção e foi propagada por toda Europa.

Van der Pool (1981, p.59) esclarece que o rosário é uma oração formada por “quinze Pai-nossos cada um dos quais é seguido de dez Ave-Marias, recitadas sucessivamente ao mesmo tempo que se medita sobre certos mistérios da vida, paixão e glória do Divino Salvador e de sua mãe Maria Santíssima”. Por sua vez, Gabarra (2009, s./p.) indica que, quando usado pelos congadeiros, o rosário é “o artefato encantado que traz proteção, cruzado no peito, fecha o corpo do soldado contra qualquer mau olhado ou feitiço feito para o grupo ou para o indivíduo e também representa a identidade do praticante do congado”.

Figura 5 - Marechal do Congado de Bela Vista de Minas com seus rosários protegendo-lhe o corpo



Fonte: Kelly Rabello, 2016

No que tange aos contornos de incorporação da devoção dos negros a Nossa Senhora do Rosário, a origem remonta ao final do século XV, quando os católicos dominicanos introduziram na África a reza do rosário como estratégia de catequese. Com a diáspora negra, essa prática foi disseminada através das Irmandades de Nossa Senhora do Rosário, nas quais eram celebradas as festas católicas que contemplavam os Reinados e o Congados, como já apontado nos capítulos anteriores. Nestas festividades, ao se coroar os chamados Reis Congos, coroa-se, concomitantemente, a Nossa Senhora do Rosário, confirmando a sua posição de destaque como rainha dos negros. “Para o negro escravo, a Virgem do Rosário

merecia a coroa, tal qual seus reis Congo, pois servia de mediação para assegurar as afinidades e os laços entre os irmãos, escravos e libertos e também entre esses e a sociedade mais ampla” (GABARRA, 2009, s./p.).

A cultura popular assimilou algumas versões que justificariam a devoção dos congadeiros a Nossa Senhora do Rosário. Sobre esta situação, Maria Luiza Evaristo (2013, p.70) comenta que “um fato interessante quando se analisa a história de como os negros teriam tomado Nossa Senhora do Rosário para sua devoção está na adaptação que a história sofre ao ser contada por diferentes grupos”. E complementa afirmando que, “no entanto, tais variações estão longe de significar uma corrosão na história, já que uma ou outra versão não é mais ou menos verdadeira”. Entre as narrativas mais difundidas, está

a que conta o aparecimento inesperado da imagem de uma Santa no mar que, imediatamente, foi levada pelos brancos para uma capela, construída pelos escravos na qual, ironicamente, não podiam entrar. A Santa, que logo recebeu preces por parte dos brancos, não ficava na capela e por várias vezes voltou ao mar. As várias tentativas de mantê-la na capela e a decepção com sua volta sucessiva para as águas, fazem com que os brancos rendam-se à insistência dos negros e permitam que eles rezem para a imagem. A reza se dá quando um moçambiqueiro, segundo narra a tradição oral, acompanhado de seu tambor de ritmo vibrante, vai até a Santa e, então, dança com seus pés descalços enquanto reza em forma de canto, num tom que revela fé e humildade. A imagem, conforme reza a lenda, então se movimenta nas águas e os acompanha para nunca mais voltar (ALVIM, 2008, p.21).

Este mito, com suas variantes, além de expressar a devoção dos negros pela Virgem do Rosário, é propagado na cultura popular como o fundador do Congado, narrando que, através da movimentação dos escravos ao retirarem a imagem das águas, definiu-se a estrutura inicial dos cortejos, que configuram hoje o tradicional das manifestações congadeiras.

Edimilson Pereira faz uma análise do mito de Nossa Senhora do Rosário indicando que, apesar de suas variações, em todos os casos é evidenciado um lugar de destaque aos negros como aqueles que conseguiram alcançar o acolhimento de Maria, havendo uma “reversão de posse do signo sagrado”, de modo que “a santa da instituição oficial e dos brancos foi incorporada ao universo religioso dos negros pobres marginalizados” (PEREIRA, 2015, p.65). O autor menciona ainda que, embora a fé ao rosário tenha sido utilizada como instrumento de catequização dos negros, a incorporação desta aos seus símbolos religiosos estava associada a sentidos que não tinham, necessariamente, procedência no seio cristão. Segundo o autor:

A apropriação/reelaboração que os negros fizeram do mito de Nossa Senhora do Rosário exemplifica a diversidade do processo sincrético. Fatores de natureza simbólica, política, econômica e social concorrem para fundamentar um sincretismo feito de confrontos que se resolvem enquanto abertura para novos confrontos. Ou, em outras palavras, o sincretismo caracterizado pelo paralelismo de tradições justifica que as diferentes tradições dialoguem – em situações de tensão – para forjar uma realidade histórico-social em permanente construção. Para atribuir novos significados ao mito de Nossa Senhora do Rosário, os negros entraram no espaço privilegiado da hagiografia (plano simbólico), bem como dançaram em ruas, oratórios e capelas (plano social) (PEREIRA, 2015, p.72).

Há, portanto, no mito de Nossa Senhora do Rosário, uma definição de estruturas sociais evidentes, em que o símbolo cristão foi usado como instrumento de inversão da posição entre os dominantes e dominados. Na narrativa, propagada por séculos, são os negros que conseguem conquistar o que não foi atingido pelos brancos. Parte daí o apego dos congadeiros, acreditando que a Virgem Maria, sob a invocação do Rosário, acolheu os seus antepassados no momento das suas necessidades. Deste modo, o apelo pela sua intercessão passou a ser adotado pelos fiéis que acreditam no intermédio de Nossa Senhora do Rosário, sendo fortemente vivenciado nos grupos de Congado atuais, nos quais, principalmente através de promessas, exercitam seus pedidos de graças.

Ao se analisar as narrativas que contam sobre as motivações para se ingressar no Congado de Bela Vista de Minas, é fácil perceber que a devoção a Nossa Senhora do Rosário é a justificativa máxima. Em muitos casos, foi diante de alguma fatalidade que o fiel dirigiu seu pedido de intercessão à Virgem Maria e encaminhou-lhe alguma promessa. Assim, em diversas situações é prometida a atuação no Congado durante um tempo específico, mas, geralmente, este tempo se estende para muito além do esperado. A participação decorrente desta promessa pode ocorrer tanto como integrante direto da Guarda de Congo, como atuante nos cargos de Reis Festeiros ou Reis Congo, ou ainda na participação indireta, oferecendo suporte à realização da festa da padroeira. A forma de participação é o que menos importa, valendo mais a intenção de agradar a Nossa Senhora do Rosário como for possível.

Alguns integrantes relatam que a sua ligação com o rosário foi decorrente da participação de membros de sua família no Congado, o que os aproximou do grupo. Entretanto, há também aqueles que não apresentavam nenhuma correlação com a tradição congadeira, seja no seio familiar ou na vida cotidiana, mas que se sentiram envolvidos com a atividade ao assistirem as movimentações da festa realizada em devoção à padroeira. Além disso, é comum que neste ambiente social os moradores da pequena localidade tomem

conhecimento dos relatos sobre bênçãos alcançadas pelos devotos que pediram a intervenção da Virgem.

As situações que levam à promessas em decorrência do pedido do auxílio a Nossa Senhora do Rosário são diversas, podendo ir desde uma grave enfermidade, como no caso de Aroldo, a um acidente, como narrado por Dona Lúcia, ou um medo, como relatado por Marlene – todos participantes do Congado de Bela Vista de Minas – casos que serão apresentados adiante. Carlos Brandão (1985, p.89) afirma que “a situação da promessa atualiza o mito de origem da Congada”, mito no qual Nossa Senhora do Rosário é tida como entidade reverenciada pelo catolicismo e, ao mesmo tempo, é padroeira dos negros desde os tempos da escravidão. O autor define três moldes de promessas:

a) no pedido feito pelo devoto de “uma graça” para o próprio sujeito ou para alguém para quem se deseja um benefício; b) na determinação do compromisso contratual a ser saldado pelo próprio proponente, ou pelo beneficiário, depois de concedida a graça (em alguns casos o sujeito assume cumprir sua parte no contrato antes mesmo de constatar que a graça foi obtida); c) no “pagamento da promessa”, quase sempre feito dentro da Festa e com o qual o devoto resolve uma relação contratual com a santa e se habilita a novos pedidos, ou torna-se um dos seus devotos (BRANDÃO, 1985, p.89).

Aroldo discorre sobre algumas fatalidades que lhe ocorreram e que desencadearam na sua devoção a Nossa Senhora do Rosário. Quando criança estava brincando de bola na rua e se acidentou com um caco de vidro. Esse ferimento se agravou ao ponto de “quase” ter que amputar a perna. Posteriormente, sofreu uma queimadura com a queda de uma bacia de água quente, o que resultou em sua incapacidade de caminhar por certo tempo. Segundo o interlocutor, foi aí que começou a sua relação com Nossa Senhora do Rosário, a partir de uma promessa feita por sua mãe. Narrando o caso, ele diz: *“naquela época minha mãe falou assim comigo: oh meu filho, eu tenho vontade de fazer uma promessa pra você. Porque todo mundo falava que eu não ia andar mais, que eu não ia ter mais condições nenhuma de trabalhar, nem nada”*. Assim, sua mãe começou a acompanhar as festas do Congado, nas quais caminhava descalça carregando a imagem de Nossa Senhora do Rosário. *“Ela falou comigo: meu filho, quando você tirar isso aqui, tirar o gesso e você começar a firmar o pé, a promessa que eu quero que você faça, enquanto eu tiver vida, ou então depois de eu morrer, continuar na Nossa Senhora do Rosário”*. Acatando o pedido da mãe, Aroldo passou a fazer parte do Congado de Bela Vista de Minas, onde alcançou cargos de liderança. Assim, relata: *“fui curado pela Nossa Senhora do Rosário, pela força e pela fé que eu tinha nela demais, fui*

curado e hoje eu não abandono de forma nenhuma. (...) eu devo muito a Nossa Senhora do Rosário por eu ser hoje quem eu sou e pela melhora que ela me deu". Aroldo ainda enfatiza que para alcançar o auxílio de Nossa Senhora do Rosário é necessário a sua dedicação enquanto fiel: *"porque muitas coisas ela me ajudou. Mas para ela me ajudar, eu tinha que confiar nela, eu tinha que dedicar a ela"*.

Por sua vez, Dona Bela relata que há muitos anos sofreu um acidente de carro, resultando no engessamento de sua perna e, frente à essa situação, rogou pela ajuda divina que lhe deu a cura. Ela narra o ocorrido desta forma: *"então eu pedi a Nossa Senhora do Rosário: Nossa Senhora do Rosário, eu não nasci com muleta não, me tira essa muleta. Olha como que eu me arrepio toda! Um dia minha filha, (...) quando eu vi eu estava na sala, minha muleta ficou lá no terreiro"*.

Marlene também discorre sobre as transformações que lhe ocorreram a partir da intervenção do Rosário. Ela conta que quando criança tinha muito medo de foguete e que o antigo mestre do Congado belavistiano deu a seguinte recomendação para a sua avó: *"para essa menina acabar com medo de foguete, faz uma promessa a Nossa Senhora do Rosário para ela poder dançar, que dançar ela já sabe"*. Frente a este conselho, a avó a inseriu no grupo e, segundo Marlene, sempre que ela colocava o uniforme do Congado *"sentia assim, uma alegria muito grande, porque eu ia não era passear, eu ia louvar Nossa Senhora"*. A partir desse momento, *"o medo do foguete acabou. Assim, podia estourar foguete no meu pé, que para mim não era nada"*. Marlene relata ainda que a promessa feita por sua avó afirmava que a neta seguiria no Congado por sete anos, mas ela manteve por nove anos enquanto praticante da Guarda e por outros tantos como acompanhante ou ajudante do grupo.

Carlos Brandão indica que *"a presença do "brincador" no terno deve-se a que a sua relação com Nossa Senhora do Rosário é um compromisso que não se esgota depois do cumprimento de uma promessa"*. E prossegue, *"fiel e santa podem estabelecer, na consciência do dançante, uma relação contratual de favores contínuos e prestações anuais de culto, na Congada"* (BRANDÃO, 1985, p.89-90). Diversos relatos apresentados pelos congadeiros de Bela Vista de Minas confirmam esta afirmação.

Além da ênfase nas promessas realizadas e nas curas alcançadas, os congadeiros também dão destaque especial às narrativas sobre a singularidade que Nossa Senhora do Rosário ganha em suas vidas. Marlene, por exemplo, diz: *"através dessas pessoas, eu fui*

tomando amor por Nossa Senhora do Rosário. Então assim, é uma ligação muito forte, eu mesma não consigo desfazer, eu não consigo”. A devota relata ainda que muitas pessoas a questionam sobre o que a faz dançar o Congado ao longo de todo o dia e, em resposta, ela atribui as forças à Virgem Maria:

Você pode estar lá, morta de cansada, você não sabe aonde que você encontra força pra você louvar a Nossa Senhora, você pode tá com a boca seca, o capitão chama a guarda na fila, a guarda vai, você pode tá suspirando de cansada, você não sabe aonde você arruma força. Você olha para Nossa Senhora e você fala: meu Deus, eu como que eu vou fazer isso, minha Nossa Senhora, como que eu vou subir e fazer isso. E quando você vê que seu sonho está concretizando, é uma maravilha! (Entrevista, Marlene).

Ramon, um dos membros mais antigos da Guarda, diz o seguinte: *“tudo que eu faço é pensando em Nossa Senhora do Rosário”*. Diante dessa fala, ele relata que chegou a discutir com a sua tia se a exclusividade que ele dedica a Nossa Senhora do Rosário seria um problema, questionando se deste modo ele estaria deixando Deus em segundo plano. Narrando sobre a conversa, diz que levantou a seguinte pergunta: *“tudo que eu vou fazer, eu falo é em nome de Nossa Senhora do Rosário. (...) ô tia, mas, será que eu não estou deixando Deus de lado não? Porque, muita gente falava assim: Ah, o meu Deus, me ajuda daqui, me ajuda dali. E eu não. Eu vou: Oh minha Nossa Senhora do Rosário, abre meu caminho”*. Frente a essa pergunta, sua tia respondeu que ele apenas estava solicitando a intercessão a fim de alcançar algum objetivo, o que não seria um problema. E ele prosseguiu:

ô tia, porque sempre, todas as coisas que eu vou fazer é, eu não falo nem em nome de Deus não, mais é em nome de Nossa Senhora mesmo. (...). Aí, tudo que eu vou fazer, ah, vou pegar uma estrada: oh minha Nossa Senhora, leva em paz, que nada aconteça no caminho; vou trabalhar e a mesma coisa. Tudo, tudo que eu faço em questão de religião, eu peço a Nossa Senhora do Rosário mesmo (Entrevista, Ramon).

Apesar das perguntas levantadas por Ramon, que parecem ainda intrigá-lo, ele assim conclui: *“toda vez, sempre que eu precisei das coisas assim, de pedir mesmo, sempre pedi para Nossa Senhora do Rosário e eu sempre fui atendido: Oh minha Nossa Senhora do Rosário, estou precisando disso. Aí, ela cobre com manto dela mesmo e as coisas saem”* (Entrevista, Ramon).

Em Bela Vista de Minas é possível perceber que a ligação com Nossa Senhora do Rosário está vinculada a um culto presente na cultura religiosa local, ligado a uma vivência católica popular. Assim, brancos e negros recorrem à padroeira do Congado belavistano para pedir a sua proteção e, especialmente a ela, são direcionadas as intensões presentes nos rituais da maior festa realizada pelo grupo, onde ganham homenagens também outros santos católicos, como São Sebastião e Santa Efigênia, geralmente reverenciados na tradição congadeira.

Portanto, Nossa Senhora do Rosário é a maior motivação para a entrada e a permanência dos integrantes no Congado belavistano, que se dedicam com grande esforço para a realização do seu festejo, momento em que realizam suas orações coletivas e cumprem as suas promessas.

4.2 – Vamos Festejar a Nossa Senhora do Rosário!

Figura 6 - Guarda de Congo de Bela Vista de Minas em Cortejo durante a Festa de Nossa Senhora do Rosário



Fonte: Kelly Rabello, 2016

Acompanhando o Congado de Bela Vista de Minas em suas atividades festivas, desde o ano de 2011, percebi que existem pequenas variações em suas sequências rituais e na caracterização estética do grupo. No entanto, há uma estrutura que se repete, que serve como condição básica de sua atuação. Com o objetivo de descrever os rituais mais característicos do Congado de Bela Vista de Minas, dentre as programações que acompanhei, selecionei a Festa de Nossa Senhora do Rosário do ano de 2016, quando, já como mestrandia, atentei meu olhar para o que se tornaria o foco da minha pesquisa.

A Festa de Nossa Senhora do Rosário de Bela Vista de Minas caracteriza-se por ser o principal evento do ano para o grupo, pois é nesta data que os congadeiros belavistanos homenageiam a sua padroeira e tornam-se os anfitriões dos Congados atuantes na região do Médio Rio Piracicaba. Estes grupos trocam convites entre si e participam de festas realizadas em cidades de outros grupos como uma forma de troca e de agradecimento, cultivando assim um sentimento recíproco de irmandade. Desta forma, ao longo do ano o Congado de Bela

Vista apresenta uma agenda com numerosas atividades, que necessitam do deslocamento para outros municípios. Em sua dissertação de mestrado “Festas, cortejos, procissões: tradição e modernidade no congado belo-horizontino” (2007), Marcelo Vilarino nos mostra como estes laços são comuns no seio congadeiro:

Essa variedade de festas e compromissos festivos ocupa sobremaneira as diversas irmandades, já que uma vez participando de uma festa, o grupo certamente receberá o pagamento da visita pelo anfitrião anterior, criando uma rede de visitas que se encaixa no que Marcel Mauss (1974) chamou de “laços de reciprocidade”, ou seja, um determinado grupo fraternal realiza sua festa, recebe seus convidados, oferece alimentação a todos os presentes e tem por obrigação retribuir a visita a todos aqueles outros grupos que foram ali para abrilhantar seus festejos. A esse compromisso entre “irmãos do Rosário” também se dá o nome de “pares perpétuos”, que são aqueles grupos que formam alianças e compromissos de apoio mútuo juntamente a outros praticantes e parceiros na fé (VILARINO, 2007, p.10).

A abordagem de Vilarino pode ser complementada pela análise de Noronha, que no artigo “Lá no céu, cá na terra: mãe e rainha” menciona como o ato de se festejar solidifica estes laços criados entre as Guardas:

A festa é o elo entre as guardas, marca a cumplicidade, a solidariedade errante de que nos fala Duvignaud (1986). Assim, sela-se uma rede de socialidade, pois as guardas pagam as visitas, participando das festas daquelas que se fizeram presente na sua. **Reciprocidade em ato festivo encenada** (NORONHA, 2014, p.121 – grifo meu).

O Congado de Bela Vista de Minas caracteriza-se como Guarda de Congo, utilizando as indumentárias da seguinte forma: calça e blusa branca, saiote (em cores que variam entre o azul, roxo ou verde), capacetes com espelhos, fitas coloridas e flores. Rubens Silva explica que as Guardas de Congado se distinguem pelo estilo próprio de suas indumentárias, coreografias e ritmos, elementos estes que “representam símbolos sagrados, uma forma de expressão religiosa da comunidade congadeira e do seu elo com as origens da tradição do Congado” (SILVA, 2010, p.17). Segundo Saul Martins (1998, p.23): “Dentro do conjunto dos irmãos do Rosário, a função do congo é policial. Compete-lhe ainda fornecer as guardas-coroas para reis e rainhas. (...) O congo é a guarda mais antiga da Confraria”.

No dia da festa de Bela Vista, reúnem-se cerca de dez grupos convidados, cada qual seguindo as características próprias de sua Guarda. Em sua tese de doutorado “Festas de Guardas, Ternos e nações: a coroação dos Reis Congos e a devoção a Nossa Senhora do

Rosário” (2016), Daniel Albergaria Silva explica que, além de haver a distinção entre as classificações das Guardas, há ainda diferenças entre aquelas que pertencem a uma mesma denominação:

Além da identificação desses diferentes estilos de congado, tal como o candombe, o moçambique, o catopé, o congo ou congado, o vilão, a marujada ou marujos e os caboclinhos, encontramos ainda aspectos que marcam diferenças entre ternos no interior de um mesmo estilo – assim, por exemplo, entre o “Moçambique de vara” e o “Moçambique Kicongo” (SILVA, 2016. p.52).

Para analisar esta diversidade existente entre as Guardas de Congado, Daniel Silva menciona duas possibilidades: uma que segue o sistema de classificação, a partir de Lévi-Strauss (2003), onde “o que importa é colocar em evidência certas leis que regem as variações entre os ternos, uma vez que os ternos podem se desdobrar e se rearranjar de infinitas maneiras” (SILVA, 2016, p.67) e outra, a partir de Bruno Latour (2002), onde estas classificações que seguem “logicidades” poderiam ser inicialmente deixadas de lado, a fim de se compreender especificamente como “tais elementos simbólicos mobilizam os atores” (SILVA, 2016, p.68). Ou seja, nessa segunda possibilidade interessa analisar as seguintes questões: “quais as articulações que os atores, eles mesmos, traçam quando lançam mão de tais símbolos, dos objetos e suas variações? O que os símbolos acionam ou operacionalizam como mediadores das relações sociais?” (SILVA, 2016, p.68).

Em suma, de um lado temos a dimensão local, ou seja, as formas e usos com que os atores sociais acionam seus símbolos em contextos determinados – esta é questão proposta por Latour. E de outro, os princípios lógicos de classificação, em cujos termos as regras sociais são estabelecidas – o argumento aqui é de Lévi-Strauss, sobretudo no que tange à noção de reciprocidade, de que se valeu em “As Estruturas Elementares do Parentesco” (SILVA, 2016, p.72).

A apropriação das ideias de Latour por Daniel Silva torna-se mais cabível ao caso das variações que foram observadas nos ternos que compõem a Festa de Nossa Senhora do Rosário de Bela Vista de Minas, pois, para esta pesquisa, interessa mais compreender a subjetividade das performances, o que motiva os dançantes e o que elas traduzem, do que especificamente sistemas de classificação de como se caracterizam as Guardas. Até porque, dentro da mesma Festa de Nossa Senhora do Rosário, notou-se que uma Guarda que atua sob uma mesma designação, pode apresentar diversas facetas, como, por exemplo, uma Guarda que se designa como Congo e se traça de modo distinto de outra Guarda com a mesma designação, ou usa diferentes instrumentos musicais. Daniel Silva lembra ainda que:

Desde já, portanto, é possível afirmar que os elementos culturais selecionados para produzir distinções entre os grupos, para funcionar como sinais diacríticos, ao mesmo tempo em que são buscados em certa “tradição cultural”, ganham novos contornos ao serem mobilizados em um contexto específico. (...) Ou seja, embora os símbolos sejam atualizados a partir de um determinado sistema de referência comum, na prática eles podem assumir significados imprevisíveis: há aqui uma potência, uma virtualidade, um devir que flexiona e estrutura os elementos selecionados (SILVA, 2016, p.52-53).

Além das variações dos grupos, o Congado é ainda dividido em seus distintos cargos, que correspondem as funções de cada integrante. Os cargos da Guarda de Congo de Bela Vista de Minas são: Reis Congo (ou Perpétuos), Vice-Rei Congo, Rainha e Vice de Santa Efigênia, Rei de São Benedito, Reis Festeiros, Guardas dos Reis, Príncipes, Capitães (1 Regente e 2 Mestres), Marechais (1º Marechal Regional e 2º Marechal Local), Guarda da Bandeira, Fiscal da Bandeira, Guardas de Trânsito, Fiscais, Bombeiros e Dançantes⁸. Rubens Silva (2010) explica sobre a hierarquia existente entre os cargos:

Na sua forma de organização, um Terno apresenta uma rígida hierarquia (...). A autoridade central de um Terno é o Capitão regente; exige-se deste que seja alguém conhecedor dos saberes mágico-religiosos do Congado e capaz de administrar e manter a disciplina do grupo. Assim, no “comando” do Terno, o Capitão acumula as funções de administrador, mestre e, sobretudo, sacerdote. O Capitão, por sua vez, possui os seus auxiliares e substitutos imediatos, sendo eles suplente ou contra mestre, também designados 2º e 3º Capitães, além do Fiscal. Este último é o responsável direto, depois do Capitão regente, pelo controle da ordem e disciplina dentro do Terno. A base de um Terno, ou o “grosso da tropa”, é constituída pelos “Dançantes”, também denominados “Soldados” ou “Brincadores”. Eles atuam no Terno como músicos (caixeiros, sanfoneiros, violinistas), cantadores (formam o coro de vozes) e coreógrafos. O Dançante não possui, a rigor, nenhum poder de decisão ou controle dentro do Terno. A sua função é limitada, quase exclusivamente, a prestar homenagens rituais, através das danças e cânticos. (SILVA, 2010, p.17).

Somando-se a estes componentes, há a equipe da diretoria da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Bela Vista de Minas, responsável por reger os trabalhos da Guarda e, algumas pessoas que não estão comprometidas diretamente aos cargos, mas que acompanham todo o cotidiano festivo e organizacional, seja por serem cônjuges dos congadeiros, ou simplesmente por afinidade. Este todo pode ser considerado como “público integral”, conforme Rubens Silva (2012) descreveu em sua pesquisa sobre o Congado, utilizando dos

⁸ Usarei iniciais maiúsculas para me referir aos cargos e ao termo Guarda, para que os mesmos não sejam confundidos com outros significados. Por exemplo, quando falo sobre Bombeiros, ou Fiscais de Trânsito, estou me referindo a estes postos que são ocupados por congadeiros nos dias de festa, sem que isso tenha relação com bombeiros ou fiscais que desempenham atividades profissionais efetivas.

conceitos de Schechner. Silva menciona que Schechner diferencia dois tipos de grupos: “públicos integrais” e “públicos acidentais”. O público integral refere-se

a um perfil de público constituído por pessoas que possuem algum tipo de vínculo (de parentesco ou amizade) com os *performers* e, auxiliado por isso, tendem a ter um conhecimento privilegiado da performance, bem como por aquelas que, devido à assiduidade nas apresentações e ao gosto desenvolvido, também acabaram por adquirir um conhecimento privilegiado da performance (SILVA, 2012, p.200).

Por sua vez, o público acidental caracteriza-se “pelo perfil de sujeitos que não compartilham a mesma rede de relações sociais dos *performers* e que escolhem estar presentes em determinado tipo de performance, em busca, quase exclusivamente, de entretenimento e diversão passageira” (SILVA, 2012, p.201). Voltando a atenção para o caso do Congado, Silva explica que o “público integral” pode ser definido pelos próprios congadeiros e os seus acompanhantes, enquanto o “público acidental” seria aquele grupo de pessoas que acompanham a festividade por curiosidade, interesse, ou outras questões pessoais, mas que não estão diretamente envolvidos com o ritual (SILVA, 2012, p.201).

Figura 7 – Congadeiros convidados e público reunidos pelas ruas de Bela Vista de Minas na Festa de Nossa Senhora do Rosário



Fonte: Kelly Rabello, 2016

No caso de Bela Vista de Minas, este “público integral” está envolto com as atividades não apenas no dia da Festa de Nossa Senhora do Rosário, mas também em toda a sua organização. Os preparativos da festa são iniciados com meses de antecedência ao grande dia do evento, quando várias atividades organizacionais são divididas entre os ajudantes. Durante este período, há um empenho especial nas atividades executadas pelos Reis Festeiros, que recolhem doações na comunidade, cedidas tanto por aqueles que participam quanto pelos que tem apreço pelo Congado. Estas doações são feitas em forma de repasse de mantimentos ou verbas, posteriormente destinadas para o preparo dos alimentos servidos na festa.

Ao longo de todo o ano, a preparação para a festa acontece também através das reuniões mensais realizadas pela diretoria da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário na Sede do Congado e dos ensaios mensais da Guarda executados no mesmo local. É interessante destacar que durante os ensaios acontece não apenas o treinamento performático dos brincantes, como também as crianças que estão se iniciando no Congado aprendem com os Capitães o sentido de se “dançar e cantar para Nossa Senhora do Rosário”. Os capitães destacam que os ensaios são momentos propícios para a agregação de novos integrantes, que se sentem estimulados pelos sons e movimentos que acontecem no interior da Sede. Rubens Silva (2014, p. 157), referindo-se às práticas de ensaios de Congado, menciona:

(...) há que se observar nesse contexto específico não apenas o ato de exercitar os músculos para aprimorar técnicas corporais. Treinar coreografias e cânticos serve para compreender o sentido dessa fase sequencial da *performance* ritual do congado, mas é preciso também considerar a dimensão simbólico implicada (SILVA, 2014, p. 157).

A programação festiva ocorre anualmente no mês de setembro, havendo flexibilidade em relação à data, que é antecedida por uma novena e pelo levantamento do mastro. O dia principal do evento é programado para o domingo, ápice da festividade, data em que o Congado de Bela Vista de Minas sai às ruas da localidade em cortejos e procissões, acompanhado pelas Guardas convidadas. É neste dia que se faz possível assistir às performances através dos bailados executados pelos grupos e dos rituais que são feitos em devoção à padroeira.

A adesão à ideia de performance no caso específico do Congado é discutida por Rubens Silva (2012), pontuando que, como um “*movimento continuum*”, Schechner não faz separações rígidas entre performance ritual e performance estético-teatral. É válido esclarecer

que Schechner (2006, p.29) define que as “performances marcam identidades, dobram o tempo, remodulam e adornam o corpo, e contam estórias”. Retomando às análises de Rubens Silva, o autor enfatiza que Schechner discorre que as performances se diferenciam, basicamente, através dos seus objetivos, que podem estar relacionados a uma noção de eficácia e/ou de entretenimento. A primeira, adquire um sentido mais instrumental, busca atender a interesses coletivos e, na maioria das vezes, está vinculada a valores tradicionais. A segunda, possui intenções mais ornamentais e se inclina para a subjetividade e individualismo (SILVA, 2012, p.200). Schechner (2012, p.82) explica que “a performance não se origina em um ritual mais do que se origina em um dos gêneros estéticos. A performance se origina nas tensões criativas do jogo binário: eficácia-entretenimento”. Deste modo, o autor argumenta que eficácia e entretenimento não são opostos, mas complementares. Portanto, a performance pode ser analisada como ritual ou teatro, a depender do contexto em que está inserida e do papel que desempenha, sendo o propósito da ação o fator mais determinante para definir se a apresentação pode ser tida como ritual.

Se o propósito da apresentação é efetuar uma mudança, então as outras qualidades abaixo do título “eficácia” também vão estar presentes, e a performance é reconhecida como um ritual. Mas se a proposta da performance é principalmente dar prazer, ser mostrada, ser bela ou passar o tempo, então a performance é entretenimento. **O fato é que nenhuma apresentação é eficácia pura ou entretenimento puro** (SCHECHNER, 2012, p.81 – grifo meu).

Estas abordagens ajudam a análise dos rituais da Festa de Nossa Senhora do Rosário de Bela Vista de Minas, uma vez que estes não precisam ser enquadrados sob o rótulo exclusivo de eficácia ou entretenimento, podendo estar em conexão com ambos os polos complementares.

Programação Festiva

Sexta-feira: Terço e novena

De um modo geral, as festas em louvor a Nossa Senhora do Rosário e aos santos pretos seguem uma mesma estrutura ritualística: preparação, novenas e organização do espaço, subida da bandeira de aviso, levantamento de mastros, alvorada, tirada dos reis, almoço, procissão, missa conga, danças de combate, descida de mastros, podendo ter variações de acordo com a tradição dos grupos (GIOVANNINI JUNIOR, 2005 apud NORONHA, 2014, p.120).

Em 2016, cheguei a campo na última sexta-feira de novena, sendo calorosamente recebida para ser hospedada na casa de Luz, que há muitos anos atua entre as principais ajudantes da festa, e de seu marido, o 2º Marechal Local. O clima na residência do casal apresentava a dinâmica dos preparativos, bastante intensa e agitada, mas organizada de forma harmônica e cuidadosa.

Por volta das 18h, foi iniciada a novena, realizada na Sede do Congado. Inicialmente, havia um pequeno grupo, cerca de dez pessoas sentadas nos bancos de madeira improvisados no formato dos cultos da igreja católica. À frente, uma mesa de apoio, onde estavam postas as imagens de Santa Efigênia, São Benedito e Nossa Senhora do Rosário - padroeiros dos congadeiros - três bandeiras de Nossa Senhora do Rosário (sendo uma para o mastro), uma bíblia, uma vela, flores, fitas e uma peneira (onde foram depositadas doações em dinheiro). Nos primeiros momentos, a celebração foi regida com a reza do terço e, em seguida, iniciaram-se os ritos específicos da novena cujas mensagens professadas diziam, em suma, sobre a ressurreição e a importância de se crer em Cristo.

Figura 8 - Congadeiros de Bela Vista de Minas em Novena realizada na Sede



Fonte: Kelly Rabello, 2016

Esta segunda etapa já apresentava um perfil mais dinâmico que a reza do terço, o que possivelmente atraiu um número maior de pessoas. Havia uma média de trinta participantes, que incluíam alguns integrantes do Congado de Bela Vista de Minas e os moradores da comunidade onde a atividade estava sendo realizada. A participação dos congadeiros se fazia perceptível através dos cantos e danças que eram realizados durante a novena, intercalando-se aos momentos de fala da celebrante. Este grupo, formado por idosos, adultos, jovens e crianças, cantavam em louvor à Nossa Senhora do Rosário, sendo regido por dois Capitães da Guarda. Os cantos eram acompanhados por pandeiros, caixas, afoxé e violão.

Entre os diversos cânticos entoados, pude perceber a emoção mais latente entre os participantes quando o Capitão, ao microfone, “puxou a marcha”⁹ que pedia para que Deus e Santa Clara intervissem oferecendo “de comer” e “de beber”. Esta marcha foi iniciada com os Dançantes ajoelhados ao chão, apenas ao som do sacolejo de um pandeiro, e, no momento em que a letra do canto caminhava para a etapa em que a intervenção divina propiciou os alimentos, “já comeu, já bebeu”, todos se levantaram, cantando e tocando em alto som e dançando fervorosamente: “Vamos agradecer meu irmão, pelo pão que Deus deu!”.

Importante ressaltar que a condução do terço e da novena foram dadas por ministras e auxiliares da igreja católica local. Não havia a participação do pároco, especificamente, mas o elo entre o Congado e a igreja era sentido através da colaboração destas pessoas, além da própria condução do rito em si, que em muitos aspectos não diferia das novenas que são realizadas em outras ocasiões no interior do templo. Inclusive, mostrando o vínculo entre as partes, uma destas celebrantes é filha de um dos fundadores deste Congado, já falecido.

Sábado: levantamento do mastro

O sábado foi marcado por muita movimentação na Sede, onde desde o começo da manhã já havia uma concentração de mulheres na cozinha e de homens que se ocupavam do traslado dos mantimentos que eram encaminhados para o armazenamento no andar superior do imóvel. O fluxo na cozinha baseava-se no preparo do jantar que seria servido naquela mesma noite, no café da manhã e no almoço do domingo. As voluntárias, responsáveis por

⁹ Marcha é o nome utilizado por alguns grupos de Congado para se referir aos cantos congadeiros. O grupo de Bela Vista de Minas adota esta terminologia para destacar a diferença entre cantos comuns e cantos do congado, que fazem referência ao sagrado. Utilizarei esse termo algumas vezes ao longo do texto.

esta tarefa, eram pessoas que praticamente todos os anos colaboram nesta função e eram coordenadas por uma fiscal da cozinha. Era ela quem repassava as atribuições de cada um e zelava pela organização dos utensílios utilizados, bem como pelo uso de toucas e outros cuidados para que não houvesse nenhum problema na elaboração dos pratos. Interessante notar que esta, que também ocupa a função de Fiscal Geral da Guarda, preocupava-se em realizar suas orações acompanhadas do sinal da cruz, antes de adentrar a cozinha.

Apesar da concentração na Sede, ao longo de todo o dia também foram utilizadas as casas de alguns participantes ou apoiadores do Congado, como a casa de Luz e do 2º Marechal, onde eu estava alojada. Por ali, houve um rodízio de mulheres dedicadas às tarefas de limpeza e corte de legumes, verduras e outras tarefas afins. Enquanto isso, o Marechal se empenhava em uma sequência de tarefas externas.

Na parte da tarde, ainda no interior da Sede, houve uma última reunião para o repasse das informações referentes à festa. Participaram cerca de quatro jovens e cinco pessoas de mais idade, atentos às falas dos Capitães e do 2º Marechal. Estes instruíram sobre o bom comportamento durante a festividade, pedindo para que não fossem feitas brincadeiras durante as atividades e afirmando que tudo deveria sair bem organizado, pois o momento era dedicado à Nossa Senhora do Rosário, que esta estaria observando. Tudo deveria ser feito “bem bonito para ela”. Os organizadores também lembraram das pessoas que já haviam sido curadas através da fé nesta padroeira, reforçando a necessidade do empenho em prol de sua devoção.

Durante a fala dos mais velhos, uma jovem pediu a palavra e disse perceber a necessidade de serem retomados antigos ritos que agora já não eram mais praticados pela Guarda de Bela Vista, como, por exemplo, a “luta de espadas”, tradição que há muitos anos já não ocorria. Ela pediu também para que na entrada da igreja no dia da Missa Conga se homenageasse aos antigos congadeiros. Em entrevista cedida para este trabalho, a jovem relatou que seus pedidos foram decorrentes de um sonho, que ela recentemente havia tido com um antigo Capitão, já falecido, que é mencionado como um dos principais fundadores da Guarda de Bela Vista de Minas. O relato desta garota pode ser associado à análise que Vânia Noronha faz sobre a fé dos congadeiros e a sua relação com os antepassados. Segundo a pesquisadora, algumas vezes esta ligação é ativada até mesmo através dos sonhos:

A fé também se manifesta no culto dos congadeiros a seus ancestrais. A ancestralidade nos diz como o mundo se organiza, e dela fazem parte a cosmologia

[constituição dos cosmos e organização do caos], e também a cosmogonia [gênese do panteão divino que organiza esse caos]. **Por isso, é comum o congadeiro dizer que sonhou com os antepassados**, seus “baluartes” [é assim que eles os tratam] e, **por sonho, recebeu cantos, mensagens e orientações a serem seguidas** (NORONHA, 2014. p.118 – grifo meu).

Durante a reunião, o pedido da jovem foi atentamente recebido pelos mais velhos, sem saber que este era decorrente de um sonho. Em sequência à reunião, os participantes seguiram para um pequeno e último ensaio. Enquanto isso, outros ajudantes colaboravam com a ornamentação da sede e da rua à sua frente, inserindo bandeiras e fitas coloridas.

Às 18 horas iniciou-se a reza do terço na Sede, conforme realizado no dia anterior. No entanto, a atividade ficou um pouco dispersa, pois, por falha na comunicação, parte do público foi até a Sede e parte se dirigiu para a casa onde houve a “retirada da bandeira”. Este segundo ponto, geralmente, corresponde à residência dos Reis Festeiros do ano que, em forma de agradecimento pela sua coroação, cedem o imóvel para a retirada da bandeira a ser erguida no mastro. Neste ano, em especial, a casa escolhida foi a da mãe do Rei Festeiro, em decorrência da facilidade de acesso. Em relação ao uso das bandeiras no Congado, Rubens Silva explica a sua importância ritual:

Como se buscou demonstrar, da mesma forma que objetos como “coroa”, “mastro”, “bastão”, também as “bandeiras representam “símbolos dominantes” no contexto ritual do Congado (SILVA, 1999), pois consistem (as bandeiras) em símbolos de alto valor no meio congadeiro, na medida em que tanto representam em si mesmas o sagrado como ainda configuram elementos distintivos dos Reinados entre si, pois uma vez no cimo do mastro estão a anunciar quais são os respectivos santos da devoção homenageados no contexto ritual (SILVA, 2012, p.130).

Presenciei um pouco das atividades nos dois pontos citados anteriormente, o primeiro, reza do terço na Sede, tinha um público menor, mas seus ritos foram seguidos por completo. No segundo, a residência dos Reis Festeiros, algumas pessoas chegaram com antecedência e ficaram ansiosas pelo momento de encontro com o restante do grupo. Terminadas as rezas na Sede, os fiéis se organizaram na rua em forma de procissão e seguiram caminhando em direção à residência, estando à frente a Rainha Conga e a Guarda da Bandeira, cada qual com uma bandeira de Nossa Senhora do Rosário, em seguida vinham fiéis que levavam as imagens de Nossa Senhora do Rosário, São Benedito e Santa Efigênia e, posteriormente, os acompanhantes do ritual.

Para acessar o imóvel, todos os participantes passaram por debaixo de duas espadas que foram cruzadas pelos Fiscais na parte superior do portão e da porta da residência. Importante ressaltar que este cruzamento de espadas é uma ação que se repetiu ao longo de todas as etapas da festa. Os congadeiros justificaram que este rito tem uma importância fundamental sobre a energia dos participantes e dos ambientes, pois é responsável por cortar toda a interferência negativa que possa adentrar à festividade. Para a análise simbólica desta ação, vale recorrer às explanações de Rubens Silva sobre a interpretação de símbolos:

Conforme bem explicou Geertz (1989), os “símbolos são carregados de significados” e, portanto, são de natureza polissêmica. (...). Em suma, os “símbolos” são frutos das definições e escolhas culturais e, enquanto tal, sujeitos a manipulação e re-significações. São pois, também elementos representativos das disputas, contradições e conflitos latentes ou manifestos na realidade social (SILVA, 2012, p.131)

Figura 9 - Espadas postas na porta de acesso ao imóvel por onde entrou o Congado de Bela Vista de Minas



Fonte: Kelly Rabello, 2016

No caso deste estudo, a possível realidade que traz a recorrência do uso das espadas durante a Festa de Bela Vista de Minas está diretamente relacionada às crenças espirituais do poder de intercessão de forças negativas advindas de um plano superior, ou até mesmo das disputas geradas entre as distintas Guardas, de modo que as espadas são acionadas a fim de se

cortar estas intervenções energeticamente. Assim como mencionado no capítulo anterior, o uso deste instrumento é, para alguns integrantes, associado às forças de São Jorge, santo católico, e Ogum, Orixá das religiões afro-brasileiras, o que reforça os traços do sincretismo religioso nos rituais deste Congado.

Retomando à descrição da “retirada da bandeira”, reunidos na sala do imóvel que a abrigava, os participantes se posicionaram em volta de uma cadeira, onde foram alocadas as imagens e as bandeiras trazidas pelos fiéis e onde também se encontrava a bandeira da padroeira a ser erguida no mastro. As mesmas celebrantes que atuaram durante a novena, conduziram as mensagens e orações que ocorreram neste momento, seguindo o culto da igreja católica, rezando em “nome da nossa igreja”, como foi mencionado.

A sala tornou-se pequena para o grande número de pessoas que ali se encontravam, havendo bastante euforia nos momentos em que eram entoadas as marchas pelos congadeiros, acompanhados pelos tocadores dos instrumentos musicais. Entre as orações, os fiéis se dirigiam até as imagens e bandeiras para beijá-las, realizando internamente as suas preces e mentalizando suas intenções devocionais.

Ao final, os participantes se reuniram na rua e deram início a uma procissão composta por mais de setenta pessoas. Havia ali os próprios congadeiros, que trajavam roupas brancas, um grande número de simpatizantes residentes da comunidade local e participantes da Igreja Católica. Ao longo do caminho, os Dançantes seguiram organizados em uma fila dupla, cantando suas marchas e tocando seus instrumentos. À frente do grupo iam as bandeiras e as imagens e, em primeiro plano, a Fiscal Geral “abria os caminhos” com a sua espada, fazendo movimentos, como se cortasse as forças malignas que pudessem estar à frente daquelas pessoas.

O ponto final do trajeto foi a Sede, onde, novamente, os Fiscais cruzaram suas espadas à porta, para que todos os participantes pudessem entrar no local. Mais uma vez foram realizadas as celebrações católicas no formato da novena, seguindo a descrição da noite anterior. O diferencial desta noite foi a participação do 2º Marechal, que comemorava o seu aniversário, recebendo saudações durante o rito.

Ao final da celebração, a Rainha Conga, o Rei Festeiro e a Rainha da Bandeira se posicionaram à frente da Sede, cada qual com uma bandeira de Nossa Senhora do Rosário, acompanhados pela Fiscal Geral que conduzia uma vela, e seguiram até o local que havia sido

preparado para o levantamento do mastro, sendo este fincado em um pequeno canteiro construído na calçada. Os participantes assistiam da rua, enquanto um grupo de homens, formado pelo Rei Congo e outros, cavava o buraco na terra e erguia o mastro com a bandeira da padroeira. Os congadeiros acompanhavam rezando e cantando e, após fincada a peça, alguns se dirigiram a ela realizando três voltas em seu entorno, cruzando seus rosários a sua volta e tocando-lhe com a cabeça, ou passando seus instrumentos musicais em movimentos circulares, também em três voltas. Em seus estudos de caso, Marcelo Vilarino (2007, p.21) indica que, em determinados rituais congadeiros, o local reservado para o levantamento da bandeira é chamado de “*Fundamento*”, sendo caracterizado por variados mistérios e por concentrar a força dos espíritos dos antepassados. Em Bela Vista de Minas, de forma acanhada, os participantes afirmam que os movimentos em torno do mastro são apenas uma forma de pedir a benção para suas próprias vidas e de benzer os seus instrumentos, ficando evidente em suas ações rituais a crença em uma força canalizada naquele instrumento. Para Gomes e Pereira:

A marca da proximidade de Festa é o mastro, colocado como aviso nos locais sagrados. Cada mastro é encimado por um estandarte, que representa a figura dos santos de devoção. O mastro é elemento simbólico de grande importância nas comemorações coletivas, passando a caracterizar o centro energético da festa. É o sinal concreto da verticalidade, unindo terra e céu, vivos e mortos, corpo e alma: o indivíduo se liga aos antepassados, aproxima sua matéria perene do foco de luz incriada e coloca toda sua força psíquica como motor do corpo. (GOMES; PEREIRA, 1988, p.217).

Em sequência ao levantamento do mastro, foi servido um jantar na Sede, aberto a todos aqueles que desejassem confraternizar no momento, havendo, assim, um grande número de pessoas. Em volta das mesas os congadeiros tocavam e cantavam em agradecimento ao alimento servido. Ali foram encerrados os trabalhos do dia.

Domingo: a grande Festa

A festa é a vivência dessa alternância da natureza para a cultura, do sagrado para o profano. De forma recursiva, dialógica e hologramática, aberta ao campo do possível e do imaginário. Assim, o reinado se constitui, vive, resiste, persiste e sobrevive. (NORONHA, 2014, p.124).

E então chegou o esperado dia, a data da grande festa, quando as ruas do Bairro Lages, da cidade de Bela Vista de Minas, foram ocupadas por grandes cortejos em um misto de cores, sons, rezas, cantos e muito batuque. Chegou o dia em que a fé saltava aos corações e manifestava-se nos bailados do Congado, quando o cansaço não era maior que a vontade de fazer o dia ser completo com todas as atividades preparadas especialmente para a devoção à padroeira. O dia em que estreitavam-se os laços sociais à comunhão da fé. Assim, a Festa de Nossa Senhora do Rosário, tão esperada ao longo de um ano inteiro, chegou, propiciando a continuidade de uma tradição e a renovação da espiritualidade de grupos que creem na manifestação pública de suas devoções.

No artigo “Alguma [mínima] teoria e um pouco de hi[is]tória” Léa Freitas Perez define “festa” como:

fenômeno vindo do fundo da tradição e que, em relação à contemporaneidade mais imediata, possa parecer alguma forma de arcaísmo, de sobrevivência, de nostalgia, ou até mesmo de atraso, é, no entanto, vivida, por aqueles que dela participam, como explosão de vida, como revigoramento e, portanto, como uma espécie de renascimento, pleno de atualidade, de inovação, de ruptura. Festa é a presentificação da tradição enquanto experiência da existência propriamente dita. Ou seja: **festa é celebração da vida** (PEREZ, 2014, p.182 – grifo meu).

E assim, celebrando a vida e agradecendo as bênçãos concedidas pelo sagrado em suas particularidades, os congadeiros iniciaram a festividade de Bela Vista de Minas pela manhã, findando apenas no tardar da noite de domingo, conforme a descrição a seguir:

Café da manhã e Alvorada

Apesar do cansaço advindo da rotina agitada de sábado, as atividades de domingo começaram logo cedo, em uma alvorada iniciada por volta das cinco horas. Os congadeiros da Guarda de Bela Vista de Minas concentraram-se aos poucos em frente à Sede, formando um cortejo, enquanto a equipe da cozinha manteve-se ocupada com a tarefa do preparo do café da manhã. Com o grupo composto, iniciou-se o cortejo pelas ruas do entorno, sendo formado na seguinte ordem: à frente a Rainha da Bandeira, acompanhada pela Fiscal da Bandeira, em sequência: Violeiro (Dançante), dois Capitães com uma caixa, duas filas com sete Dançantes (tocando pandeiro), ao centro o andor com a imagem de Nossa Senhora do Rosário carregado pelo Rei Festeiro, Capitão e dois auxiliares, posteriormente: Rainha de Santa Efigênia, Rei de

São Benedito, Rei e Rainha Conga, Fiscais, e, circulando e assessorando todo o cortejo, o 2º Marechal e Bombeiros levando água. O cortejo partiu da Sede e seguiu até a casa de uma devota, onde a imagem ficou abrigada até o final do dia.

Ao chegar à residência de abrigo da imagem, o Congado se alocou na varanda, circundando o andor de Nossa Senhora do Rosário, onde os próprios congadeiros proclamaram as mensagens e orações. Rezaram o Pai Nosso, a Ave Maria, pediram a intercessão de São Miguel Arcanjo e de São Rafael para “livrar de qualquer mal que impeça a caminhada” e cantaram marchas como pedidos de proteção e agradecimento para a proprietária da casa que ocupavam. Ao final, deixando o andor exposto na varanda, o Congado seguiu em cortejo, retornando para a Sede.

O café da manhã já se encontrava posto sobre o balcão improvisado no interior da Sede, onde, em fila, os congadeiros se organizaram e se serviram. Após o desfrute de biscoitos, broa e café com leite, o grupo realizou seus cânticos em agradecimento pelo alimento e se dirigiu para a rua, onde novamente organizaram o cortejo. Aos poucos, as Guardas convidadas foram chegando à cidade, vindas de localidades vizinhas em ônibus particulares. Na medida em que chegavam, se organizavam de forma que cada uma, por sua vez, servia o café da manhã e depois saía à rua, preparando o cortejo.

A Guarda de Bela Vista também foi se compondo aos poucos, a medida que aqueles que não conseguiram acompanhar a alvorada chegavam. Assim, paulatinamente, formou-se o grupo composto da seguinte maneira: 1 Guarda Bandeira, 1 Fiscal da Bandeira, 3 Capitães (1 Regente e 2 Mestres), 1º Marechal Local, 2º Marechal Regional, 1 Tocador de Violão, 1 Tocador de Sanfona, 15 Pandeiristas/ Dançantes (10 crianças e adolescentes e 5 adultos), 1 Tocador de Afoxé, 2 Guardas de Trânsito, 8 integrantes do grupo de mulheres¹⁰, além do apoio de Fiscais e Bombeiros que ajudavam a organizar o cortejo e abastecer o grupo fornecendo água; e o Reinado: 1 Rei e 1 Rainha Congo, 1 Vice Rei Congo, 1 Guarda de Rei, 1 Rainha de Santa Efigênia, 1 Vice-Rainha de Santa Efigênia, 1 Rei de São Benedito e 2 Reis Festeiros.

¹⁰ Este grupo formou-se pela primeira vez nesta festa, não sendo atribuído a ele, ainda, um nome específico. Mas refere-se às mulheres que sempre apoiaram a Guarda, seja participando da direção, ou nas atividades do cotidiano do grupo. A função é apenas a de acompanhar o cortejo, professando ali a sua religiosidade e fortalecendo a do grupo.

Os Dançantes da Guarda de Bela Vista de Minas estavam tarjados com blusas e calças brancas, saiotes – homens na cor azul e mulheres em rosa, capacetes (como eles chamam) com espelhos, fitas coloridas e flores. Os Fiscais, Guardas da bandeira e dos Reis, Violeiro e Sanfoneiro com roupas brancas. Os Capitães com conjuntos de blusa e calça azul. O grupo de mulheres com blusas brancas e saias longas azuis. E o Reinado com capa, coroa e bastão para todos os Reis, faixas para os Vice e imagem de Santa Efigênia levada nas mãos pela Rainha de Santa Efigênia.

Figura 10 - Dançantes da Guarda de Congo de Bela Vista de Minas



Fonte: Kelly Rabello, 2016

Em relação às cores utilizadas no saiote dos Dançantes, os congadeiros explicam que tentam seguir as cores do manto de Nossa Senhora do Rosário. Sobre essas indumentárias, Vânia Noronha (2014, p.119) diz que “a maioria das guardas apropria-se das cores da grande mãe. Nossa Senhora do Rosário, ou seja, o branco, o rosa e o azul de seu manto. Outros grupos adotam cores dos seus santos de devoção”. Além desta explicação, que também foi fornecida no Congado em questão, os participantes definem ainda o uso de cores distintas a partir do gênero, afirmando que, na maioria das vezes, os homens vestem azul e as mulheres vestem rosa. Rubens Silva (2012, p.129) analisa que “mais do que uma simples questão de estética, as cores têm uma importância simbólica significativa no contexto cerimonial nas

performances dos reinados”. Para além desta abordagem, mais à frente em sua obra o autor também pontua que: “Em nossa cultura, a cor rosa é o código cultural dominante que remete ao gênero feminino; é a designação de uma espécie de planta que, metaforicamente, remete a esse gênero: a flor rosa” (SILVA, 2012, p.139). Ligando a questão ao tema do Congado, o autor assim complementa: “No contexto das performances congadeiras, o nome da flor rosa está associado à imagem da Virgem Maria, Mãe de Jesus, a referência central da devoção dos congadeiros, evocada com o nome de Nossa Senhora do Rosário” (SILVA, 2012, p.139).

Retomando à formação do cortejo, enquanto o grupo ainda estava concentrado, sua presença pela rua já era marcada pelos fortes cantos das marchas, pelos toques dos instrumentos e pelas danças dos congadeiros. Assim, em meio ao fervor, os Capitães executavam o papel de regentes, o que, associado à função ritual de exercício da espiritualidade, lhes trazia importantes responsabilidades sobre o grupo. Foi assim que, em um momento repentino, um dos Capitães sentiu-se mal, parou de tocar e encostou-se à calçada. Imediatamente os congadeiros de mais idade se dirigiram a ele, posicionando-se ao seu redor os Reis Congos, Rei de São Sebastião, Rainha e Vice de Santa Efigênia, Fiscal da Bandeira e três integrantes do grupo de mulheres. Estes posicionaram a mão em direção à sua face e, com seus terços e rosários, entoaram em som baixo as suas orações. Enquanto isso, o restante da Guarda continuava suas marchas, aparentemente, como se nada ali se passasse - era perceptível a discrição do momento. Não tardou e o capitão sentiu-se melhor, a ponto de continuar normalmente as suas atividades.

No artigo “Em nome da mãe: tradição e performance na Irmandade de Nossa Senhora do Rosário em Belo Horizonte” Rubens Alves da Silva comenta sobre o poder mediúnico envolto no Congado e a relação deste poder com o papel de um capitão. O autor menciona um caso específico de sua pesquisa, que vai ao encontro com o que foi observado em Bela Vista de Minas:

De fato, a pensar no poder mediúnico de dona Joaquina, o congado “é muito perigoso!”. Nele, agem forças sobrenaturais que podem ser manipuladas tanto para o “bem” quanto para o “mal”, talvez mesmo “para além e aquém do bem e do mal”. Por isso, aquele que comanda uma guarda, o chefe de um terno, deve ser alguém preparado, pessoa entendida. É esta expectativa que se tem do papel de um capitão (SILVA, 2014, p. 153).

A partir deste relato, Rubens Silva discute ainda as questões relacionadas ao trânsito religioso existente no Congado entre o catolicismo e as religiosidades de matriz africana, apontando que o poder de um capitão congadeiro está diretamente vinculado à esta espiritualidade dialógica:

Fragmentos desse discurso (...), muitas vezes, aparecem nos argumentos dos congadeiros, de modo ambíguo, numa tentativa de definir a posição do congado no trânsito entre a fronteira do campo religioso do catolicismo e o campo religioso afro-brasileiro. Imagens se sobrepõem, num jogo surpreendente e, muitas vezes, paradoxal. Assim, no campo ritual congadeiro, o poder de um capitão e, conseqüentemente, o prestígio dele se afirma no meio, quando há consenso sobre sua sabedoria e sua eficácia na arte de lidar com forças extraordinárias ou sobrenaturais que eles acreditavam permear o mundo mágico-religioso do congado (SILVA, 1999 apud SILVA, 2014, p. 153).

Neste sentido, apesar da descrição do momento em que o capitão sentiu-se mal durante a formação do cortejo do Congado de Bela Vista de Minas, percebeu-se que a solução imediata foi a interseção dos agentes de mais idade e de maiores conhecimentos espirituais para a invocação de forças divinas capazes de curar-lhe do mal acometido.

Cortejo

Junto a seus reis congos, normalmente coroados nas ocasiões festivas também destinadas aos santos, os ternos percorrem em cortejo, junto dos reis, dos andores dos santos e do público, composto por católicos e moradores locais, trajetos específicos em cada localidade. Os grupos ainda visitam casas, realizam cantigas, toques musicais e bailados destinados a momentos específicos do festejo (SILVA, 2016, p.50).

Composta a Guarda de Bela Vista de Minas, o cortejo partiu pelas ruas da cidade, buscando manter uma estrutura em que seguia à frente as Guardas convidadas e, por último, a de Bela Vista de Minas. No entanto, como nem todos os grupos foram pontuais, nem sempre se pode seguir esta ordem. Acompanhava o cortejo, não apenas os congadeiros em si, como também o público envolvido com a festa, seja ele o “público integral” ou “acidental”, conforme mencionado anteriormente. De acordo com Rubens Silva:

Andar “atrás dos Ternos”, significa seguir cortejos que percorrem ruas e avenidas que cortam bairros e ligam a periferia ao centro da cidade, percorrer quilômetros de distância acompanhando os grupos que vão fazer visitas a reis e princesas ou com destino a algum templo católico (tradicionalmente, uma Capela de Nossa

Senhora do Rosário) para, em frente do mesmo, fazer as suas apresentações rituais, com danças e cânticos ao som do toque incansável dos tambores. Essa caminhada é, em verdade, uma peregrinação feita todos os anos pelos congadeiros para prestar homenagens e agradecer aos santos da crença deles (SILVA, 2012, p. 192).

O cortejo realizou paradas estratégicas em casas pré-determinadas, em locais que os anfitriões pediram bênçãos, geralmente, por ocasião de enfermidade. As casas dos que foram visitados, ou outras ao seu redor, encontravam-se ornadas com bandeiras e imagens de santos católicos. Daniel Silva descreve, de forma geral, os cortejos de Congado, mencionando os lugares diversos por onde os congadeiros costumam fazer suas paradas:

Tocando, cantando e dançando, os grupos percorrem, em cortejo, diferentes itinerários, que incluem desde rotas específicas como a busca dos reis da festa em certa residência, a condução dos andores dos santos católicos pelas ruas, até circuitos um tanto inusitados que surgem durante o trajeto. Por exemplo, eventuais solicitações de moradores por onde passam os grupos, para visitar e adentrar suas residências, a passagem por terreiros de candomblé ou casas de umbanda, a saudação em cruzeiros, dentre outras ocasiões (SILVA, 2016, p.51).

Figura 11 - Congado de Bela Vista de Minas em Cortejo na Festa de Nossa Senhora do Rosário



Fonte: Kelly Rabello, 2016

No caso da Festa de Bela Vista de Minas, a parada principal do cortejo foi realizada na residência onde, na noite anterior, havia sido buscada a bandeira do mastro e onde, agora estavam os Reis Festeiros do ano e suas princesas (nove crianças e adolescentes). Nesta situação, as Guardas convidadas aguardaram ao longo da rua, enquanto a Guarda de Bela Vista de Minas entrou no imóvel, mais uma vez, passando sob as espadas cruzadas no portão e na porta da sala. No quintal já se encontravam posicionadas as princesas, e na sala o casal de festeiros, ambos em trajes sociais. Emocionados, estes receberam das mãos dos Reis Congos as suas capas, coroas e bastões, enquanto os congadeiros acompanhavam e rezavam pela graça deste momento.

Interessante notar a diversidade das Guardas que compunham o cortejo, uma vez que, derivante cada qual de uma localidade, havia consideráveis variações em suas caracterizações e suas funções rituais. Daniel Silva aponta:

Os estilos de terno realizam ainda danças e bailados característicos do próprio grupo. Tudo isto para saudar Nossa Senhora do Rosário, São Benedito, Santa Efigênia, São Sebastião, Santo Antonio do Catijiró, Nossa Senhora Aparecida, dentre outros santos católicos, além dos santos negros, os santos também conhecidos como “santos populares”. É notório, no entanto, que Nossa Senhora do Rosário seja situada num patamar distinto, pois não se coaduna com estas duas definições. (SILVA, 2016, p.49).

Para a festa de Bela Vista de Minas, foram convidadas oito Guardas. No entanto, duas não puderam comparecer, sendo assim, contando com a anfitriã, haviam presentes sete grupos, o que gerou um total estimado em mais de trezentos congadeiros. Em sua pesquisa, Daniel Silva destaca os laços que são formados durante as festas de Congado e comenta que o desempenho dos grupos durante as atividades rituais pode ser determinante para que sejam propostos convites para a participação em outros eventos:

Assim, algumas vezes, a escolha para convidar um grupo para participar de um festejo em outra localidade é motivada pelo seu desempenho no ritual. As cantigas, a musicalidade, a manipulação dos objetos simbólicos e, enfim, a condução de um terno, sob o comando de seu capitão, apresentam-se de forma a serem “lidas” pelos outros grupos, o que pode, assim, desencadear alianças ou conflitos. Em outras palavras, os enunciados rituais dos ternos de congado têm essa potência de flexionar e mesmo de constituir os vínculos sociais. São eles que, por assim dizer, “fazem fazer” as relações dos grupos entre si, organizando os laços de reciprocidade que se expressam nos festejos (SILVA, 2016, p.51).

Tanto na Festa realizada em Bela Vista de Minas, como nas demais em que o Congado local é convidado, há uma aliança considerável entre os grupos, de forma que há uma rede de trocas, não apenas de convites para que um fortaleça a festa do outro, como também de aprendizados dos cantos das marchas e dos significados dos elementos rituais. Assim, uma Guarda está em constante aprendizado com a outra.

Unidas as Guardas, o cortejo seguiu um percurso bastante extenso e exaustivo dada a quantidade de morros que havia, mas isso não intimidou a participação de crianças, idosos e até mesmo pessoas que apresentavam alguma deficiência física. Isso pode ser explicado pela fé dos participantes, apontada como a maior mobilizadora para que os desafios do dia fossem enfrentados.

Há que se destacar a participação dos curiosos ou interessados pelo cortejo, que ao longo das ruas assumiam o papel de expectadores acompanhando atentamente ao movimento que seguia, seja nas calçadas, ou nas janelas de suas residências. Rubens Silva caracteriza o tipo de participação desse público como

o de apreciar com os olhos a passagem do cortejo processional. Entre aplausos animados, risos alegres nos lábios, gesto de esfregar uma mão na outra, expressivamente, as pessoas marcam sua presença e demonstram o “gosto” e a admiração pelo cortejo ritual que dobra esquinas e segue em linha reta pela avenida principal da cidade, transformada momentaneamente em *rua-palco* (SILVA, 2012, p.125).

Em seu estudo de caso, o autor avalia ainda que durante o cortejo pela avenida da cidade, pode-se definir notoriamente aquele que se enquadra como público ou como *performers*, o que não é diferente no caso da presente pesquisa:

Desse modo, o lugar reservado ao público (a plateia assistente e que no conjunto é composta por uma categoria mista, no sentido schecheriano, de “público integral” e “público acidental”) e aos *performers* – ora entendido pelo elenco da performance ritual no seu conjunto: “brincantes”, participantes dos Ternos congadeiros, figurantes dos reinados, padre oficial da celebração festiva (...) – fica bem demarcado (SILVA, 2012, p. 125).

O final do trajeto percorrido pelo cortejo em Bela Vista de Minas foi marcado na Sede do Congado, onde estava sendo servido o almoço para os participantes. A equipe da cozinha preparou a bancada para servir os alimentos, que estavam disponíveis para toda a comunidade. Somou-se assim um grande número de pessoas, de forma que as Guardas

realizavam revezamento para ocupar o espaço. Ao final, cantavam em agradecimento e seguiam para formar novo cortejo pela rua. Vânia Noronha destaca as especificidades que o alimento ganha a partir dos rituais do Congado quando, através do almoço abundante o ato de se compartilhar a mesa posta, adquire contornos especiais:

Nas festas do congado, a necessidade de se alimentar se transforma em sacramento. Em todas as festas, come-se, ritualisticamente, numa valorização da alimentação e dos alimentos, que são considerados sagrados. “Agradecer a mesa” é um ritual feito com alegria e com respeito, pois se trata do agradecimento pela recepção do alimento sagrado, que o mantém vivo e com energia para sempre louvar o rosário de Maria, enquanto tiver forças. Nesse momento, todas as honras e as glórias se dirigem a São Benedito, o santo cozinheiro (NORONHA, 2014, p.122).

Figura 12 - Almoço servido a todos os participantes da Festa de Nossa Senhora do Rosário



Fonte: Kelly Rabello, 2014

Este novo cortejo seguiu em direção à casa onde estava abrigada a Imagem de Nossa Senhora do Rosário, sendo esta assentada em seu andor e, em seguida, carregada por congadeiros e religiosos com afinidade pelo grupo. Deste ponto, seguiram em procissão até a Igreja Católica - Centro Catequético de Nossa Senhora Aparecida, para a realização da Missa Conga. Neste caminhar os devotos percorriam um trajeto, onde “*emaranhavam-se*” suas

“*linhas de vida*” (INGOLD, 2001), em direção a um mesmo caminho de fé e devoção à padroeira.

Juliana Aparecida Corrêa (2014, p.170), no artigo “Da festa e de seus afetos: rastros de uma trajetória ou uma experiência com o sagrado [no congado] em Justinópolis”, ressalta que “de fato, a festa é também espetáculo, assim as coroas com seu brilho necessitam ser exibidas, por isso a forma processional é marca das festas do catolicismo popular brasileiro, seja nas ruas ou no terreiro da irmandade”. Assim, com o destaque à padroeira representada pela imagem no andor, a procissão seguiu composta por todas as Guardas, fazendo uma movimentação calorosa pelas ruas da localidade, onde se viam trajados Reis, Rainhas e toda a sua Corte protegidos por seus santos de devoção.

Missã Conga

[A] celebração da Missã Conga começou em Belo Horizonte, no final da década de 60, a partir de pesquisas do folclorista Romeu Sabará, membro da Comissão Mineira de Folclore [...] que constatou semelhanças entre o ritual da missã e os costumes dos congadeiros em várias circunstâncias (chegada à casa de alguém, almoço, agradecimento, etc.). De acordo com a liturgia católica e os hábitos do Congado, o professor Romeu Sabará estabeleceu novos ritos para a Missã Conga, com músicas e danças próprias: ritual de entrada, penitencial, da palavra, do ofertório, da consagração, da amizade, da comunhão, de ação de graças e de despedida (BOLETIM DA COMISSÃO MINEIRA DE FOLCLORE, 1995, p.69 apud SILVA, 2012, p. 196).

As Guardas convidadas foram as primeiras a entrar no Centro Catequético de Nossa Senhora Aparecida para a celebração da Missã Conga e, em filas, se organizaram nos bancos, deixando o espaço frontal livre para os anfitriões. A Guarda de Bela Vista de Minas entrou por último, carregando o seu andor de Nossa Senhora do Rosário e passando por debaixo da espada cruzada no portão de acesso ao espaço. Mas, antes que seguisse para o interior da igreja como as demais, esta Guarda fez uma pausa, os capitães fecharam as portas do templo e então iniciaram o Lamento Negro, cântico com a intenção de rememorar o tempo em que os escravizados não podiam frequentar a Igreja dos brancos.

Mais uma vez as espadas foram cruzadas, agora na porta da igreja, e foi por baixo delas que o capitão se instalou para que pudesse puxar o Lamento. Finalizado o canto, abriram-se as portas e a Guarda seguiu conforme a ordem do cortejo: primeiro Capitães,

depois Dançantes e Tocadores e, por fim, o Reinado e a Fiscal que, com a sua espada, abriu as duas espadas cruzadas na porta, como se as estivesse cortando.

Figura 13 - Rito de entrada para a Missa Conga



Fonte: Kelly Rabello, 2016

O canto do Lamento Negro é uma prática comum de abertura das Missas Congas, embora existam variações nos formatos deste culto. Rubens Silva (2012, p.198) menciona que “a “Missa Conga” é uma prática recente na história e na tradição congadeira em nosso país. Trata-se de um tipo de celebração que tende a variar na sua forma estética de acordo com as particularidades contextuais e os atores envolvidos na sua montagem e produção”. Apesar desta diversidade, em muitos casos é seguido um padrão, conforme o esquema que o mesmo autor apontou: “primeiro ato: rito de entrada (Cântico “Lamento do Negro”); segundo ato: rito de entrega das coroas (ao padre); terceiro ato: rito de comunhão; quarto ato: rito de devolução das coroas e saída da Igreja” (SILVA, 2012, p.203). Sobre este esquema, em Bela Vista de Minas, no ano de 2016, apenas não foi observado o ato de entrega das coroas para o padre em sequência ao Lamento Negro, embora em anos anteriores já tenha sido visto a colocação destas coroas nos degraus do altar. Entretanto, a participação do padre, em diálogo com o Congado, foi notória durante todo o rito.

Figura 14 - Marechal do Congado de Bela Vista de Minas e Padre durante a celebração da Missa Conga



Fonte: Kelly Rabello, 2016

No momento de entrada da Guarda de Bela Vista de Minas, o padre já aguardava no altar, onde também se instalou o Reinado deste grupo. Sentados à direita do padre estavam os Reis Festeiros do ano, trajados com suas capas e coroas, o Vice-Rei Congo e o Guarda de Rei; a sua esquerda, Rei e Rainha Conga, 1º Marechal Regional, 2º Marechal Local e Capitão Regente. Além desses personagens, se instalaram os Ministros e auxiliares que comumente estão presentes nas missas católicas locais. As Princesas sentaram-se no degrau de acesso ao altar, enquanto o restante da Guarda manteve-se à frente durante toda a celebração.

A igreja estava lotada, repleta de cores que vinham das indumentárias dos congadeiros e das ornamentações em balões e das fitas que eram lançadas durante os cânticos. Além do grande número de participantes das Guardas, também era considerável o montante de expectadores que se fizeram presentes. Assim, não apenas o interior da igreja manteve-se cheio durante todo o culto, como também a área externa que o local disponibilizava.

A celebração foi ministrada conforme o Folheto Elo Litúrgico, da Diocese de Itabira – Coronel Fabriciano “25º Domingo Tempo Comum” - seguindo, assim, a liturgia padrão das missas dominicais. No entanto, acrescentava-se a este modelo as pausas feitas pelo pároco cedendo espaço para que fossem entoados os cânticos dos congadeiros, havendo

predominância da Guarda anfitriã, sendo acompanhada pelos instrumentos das outras Guardas que foram convidadas para participar do evento. Também houve espaço para que os congadeiros se direcionassem até o altar levando a bíblia, as imagens dos santos católicos e as bandeiras de Nossa Senhora do Rosário. A participação do Congado era bastante expressiva, o som dos instrumentos e as vozes ressoavam em alto tom dentro do templo. O momento mais marcante aconteceu no final, quando encerrou-se a celebração com a coroação dos novos Reis Festeiros.

No momento específico da coroação, os novos Reis Festeiros entraram na igreja protegidos por três pares de espadas cruzadas sobre suas cabeças, sendo seguidos pelos Reis Congos. Durante a caminhada até o altar, o 1º Marechal Regional cruzou um rosário nas espadas que os guiava e o casal caminhou acompanhado pelos cânticos e ao som de muitos instrumentos. Enquanto isso, homenageava-se Nossa Senhora do Rosário, direcionando-se a atenção, também, para a imagem que estava posicionada sobre o andor, em frente ao altar. No corredor por onde o casal passava, os congadeiros dançavam os bailados da Guarda de Congo.

Ao se posicionarem no altar, os novos Reis Festeiros mantiveram-se protegidos sob as espadas e foram circundados por um grupo composto pelos Reis Congos, pelos Capitães e Marechais, por Fiscais e pelo padre. Assim, foi o padre quem retirou as capas, as coroas e os bastões dos que deixavam o cargo e foi o Rei Congo quem colocou estes adereços sobre os novos reis coroados, abençoando o casal com suas mãos abertas e com suas próprias preces. A emoção dos coroados era visível, sentimento este que parecia ter envolvido todos aqueles que partilhavam o rito. Ao final, uma Rainha Conga, pertencente a uma das Guardas convidadas, se aproximou do casal e, com sua própria espada, retirou o rosário das espadas cruzadas sobre eles e em baixo som realizou orações de proteção.

Figura 15 - Coroação dos Reis Festeiros na Missa Conga



Fonte: Kelly Rabello, 2016

Ao compreender a Missa Conga como “um elemento da “(re)invenção da tradição” congadeira”, Rubens Silva (2012), utilizando-se novamente dos conceitos de Schechner, faz a leitura de seu ritual como um tipo de “comportamento restaurado”:

Ao discutir essa categoria, Schechner esclarece que “comportamento restaurado” corresponde a “seqüências de comportamento [que] não são processos em si, mas coisas, itens, ‘material’ [...]” “seqüências organizadas de acontecimentos, roteiro de ações, textos conhecidos, movimentos codificados...” (acrescentando) “... que podem ser mudados no processo de restauração do comportamento”. (Schechner, 1985:35-37). Com esta categoria, Schechner busca demonstrar que performances são atividades culturais dinâmicas, sempre recriadas no espaço e no tempo (SILVA, 2012, p. 202).

Rubens Silva (2012, p. 203), neste sentido, supõe que a inserção da Missa Conga na tradição congadeira esteve vinculada ao objetivo de mediar as tensões e os conflitos que marcaram as relações entre o Congado e a Igreja Católica ao longo da história e, por conseguinte, dar maiores condições para a legitimação das práticas congadeiras em meio ao conservadorismo da sociedade católica mineira. Ademais, o autor considera que:

A Missa Conga é que cria o espaço dialógico das congadas com as religiões afro-brasileiras. É nela que essa invisibilidade se faz visível. E os tambores são os instrumentos que evocam essa tradição oral suprimida: as religiões afro-brasileiras, sendo esta tradição oral que está em jogo (SILVA, 2012, p. 221-222 – grifo meu).

Percebi, em Bela Vista de Minas, que a celebração da Missa Conga apresenta uma liturgia que não se difere de forma significativa das missas tradicionais, tendo em vista a já mencionada roteirização através dos folhetos paroquiais. Entretanto, o que marca as distinções neste encontro é a performance apresentada pelos congadeiros, com seus cânticos e danças e, principalmente, com a entronização de seus reis. Neste momento específico não se faz possível identificar quais são os tipos de orações professadas pelos que estão diretamente envolvidos com as ações de trocas de coroas. Entretanto, é sabido que aquele que recebe as insígnias da realeza carrega consigo a relação com os seus antepassados, que outrora ocupavam aquela posição Real. Assim, em um misto de respeito aos antepassados, como é comum na religiosidade afro-brasileira, e de fé à padroeira católica, os participantes da Missa Conga, mesmo que de modo sutil, apresentam os traços de um sincretismo religioso.

Sobre a dificuldade de se elencar as marcas específicas deste sincretismo presente na Missa Conga, Edimilson Pereira diz que “a presença das guardas no templo, as coroas sobre o altar do ofertório, dos instrumentos e dos cantos nos momentos litúrgicos não indica uma modificação substancial na estrutura da missa oficial”. Entretanto, complementa o autor, “o sincretismo está expresso no equilíbrio tenso, como se a Igreja mantivesse semiabertas as comportas que fazem a sua divisa com a religiosidade popular”. Adiante, menciona ainda que a Missa Conga não diminui propriamente os conflitos, pois é em si um lugar de disputa, “a Igreja tende a sustentá-la na medida em que seja uma expressão do Catolicismo e os devotos do rosário tendem a buscá-la na medida em que seja uma expressão das suas tradições”. (PEREIRA, 2015, p.75). Por sua vez, Rubens Silva (2012, p.221- grifo meu) pontua que “**dito por meio do corpo**, a Missa Conga expõe o que se tem suprimido das expressões orais, da tradição oral africana em território mineiro. E esse silêncio, essa supressão, é sobre as religiões dos orixás, as religiões afro-brasileiras”. Em Bela Vista de Minas este movimento pode ser identificado pelo corpo que baila, que chora, que canta, que toca, que faz o sinal da cruz, que beija o rosário, que levanta as espadas, que se ajoelha diante do altar.

Encerramento

Ao final da Missa Conga, foi servido um lanche na Sede e este era o momento de dispersão das Guardas convidadas, que retornaram para as suas cidades. Enquanto isso, a Guarda de Bela Vista se organizava no ônibus próprio para seguir com o festejo até a residência dos novos Reis Festeiros. Neste local, mais uma vez os congadeiros entraram cantando e tocando seus instrumentos, em um ritmo de bastante alegria, como se a longa jornada do dia não tivesse afetado o entusiasmo com o momento de festejar.

Reunidos na sala de visitas, o grupo ouviu as palavras do Capitão Mestre que agradecia a todos, afirmando: “Não sou eu quem agradeço, é Nossa Senhora do Rosário que agradece”. Ele falou também sobre o mal-estar que sentiu pela manhã e disse que achou que não conseguiria “nem estar ali”, mas que foram as rezas direcionadas a ele que o manteve em condições de seguir. Em sequência, todos direcionaram as mãos aos Reis Festeiros, rezaram Ave-Maria, Pai Nosso e fizeram orações pedindo por proteção. Ao final, os Reis Congos realizaram a retirada dos adereços dos Reis Festeiros e todos confraternizaram, desfrutando de um lanche oferecido pelos donos da casa. Fechando o dia, foi feito o retorno até às suas casas através do ônibus de transporte do grupo.

Analisando a atividade exaustiva desempenhada por congadeiros após uma longa jornada festiva, Daniel Silva comenta:

Alguns capitães destacam que a atuação no congado, “*no rosário*”, como costumam dizer, deve ser vista como uma missão a ser cumprida pelos congadeiros, do começo ao final do festejo. Com efeito, a exigência de participação efetiva durante todo o dia festivo não é de pouca monta, pois em geral se inicia por volta das 5 horas da manhã e vai se encerrar após às 22 horas (SILVA, 2016, p.50).

Essa “missão a ser cumprida pelos congadeiros” está diretamente relacionada à fé e à devoção que motivam a participação dessas pessoas em tantas atividades. É importante considerar que a festa de Nossa Senhora do Rosário permite a transição dos sujeitos de uma situação cotidiana para uma nova realidade. Possibilita ainda o sentimento de igualdade entre aqueles que comungam dessa missão, fortalecendo os laços entre os congadeiros e apagando possíveis distanciamentos sociais. Portanto, a festa, tal como o Congado em si, é aqui entendida como formadora de novas identidades individuais e criadora de uma identidade coletiva, o que será discutido na próxima sessão.

4.3 – O amor pelo Congado e as transposições de identidades

Figura 16 - Guarda de Congo de Bela Vista de Minas em procissão pelas vias locais



Fonte: Kelly Rabello, 2017

Conforme já mencionado nos capítulos anteriores, compreender a criação de um grupo de Congado em pleno século XX e analisar a sua manutenção, assim como a inserção de novos membros, ainda no XXI, exige analisar esta tradição por uma ótica de resistência religiosa e cultural, que caminha conjuntamente às dinâmicas de mutações e transformações. Frente a este processo, podemos correlacionar a temática com as teorias que tratam da desestabilidade enfrentada pelos indivíduos na pós-modernidade, diante de um cenário em que desfrutam de múltiplas opções para constituição de suas próprias identidades. Contexto este em que as instituições religiosas ganham menor centralidade, ao mesmo tempo em que os recursos religiosos são acionados a fim de se preencher os vazios causados pelos moldes da sociedade atual. É sob essa ótica que podemos, também, refletir sobre o Congado de Bela Vista de Minas.

O conceito de identidade é problematizado em estudos de diversas áreas, como Psicologia, Antropologia, Ciência da Religião, estando em questão, entre outros temas, sua fluidez e sua dinâmica no mundo contemporâneo. Entende-se por essas abordagens que as transformações ocorridas ao longo dos tempos culminaram no deslocamento do antigo sujeito, centrado e unificado, para a formação de novos indivíduos, com identidades variáveis. Stuart

Hall (2001) pontua que no período do Iluminismo a identidade de uma pessoa era invariável e constituía-se como o núcleo essencial do indivíduo, tornando-o um ser centralizado e unificado. Após este momento, viu-se a chegada do sujeito sociológico, que apresentava a cultura como elemento determinante para a formação da sua identidade e que, assim, esta seria formada a partir de um diálogo direto entre ele e a sociedade. Diante deste quadro, houve um alargamento sobre a interpretação do sujeito, que se tornava menos centrado do que no primeiro contexto, mas que apresentava uma realidade possível de ser prevista dada a formação de seu meio cultural.

Por fim, Hall (2001) apresenta o sujeito pós-moderno, que se distancia das estabilidades que o amparavam até então. Neste caso, o indivíduo apresenta identidades fluidas, distintas, podendo até mesmo ser contraditórias. Esta mudança teria sido facilitada pela modernidade, com seus aspectos globais que possibilitam centros deslocados, refletindo na constituição de identidades variáveis. A formação deste novo sujeito pode apresentar consequências positivas, decorrentes da variedade de possibilidades em que estes podem ser expressar (LACLAU apud WOODWARD, 2000, p.29). Por outro lado, apesar desta aparente liberdade, a multiplicidade de caminhos pode levar a uma crise de identidade, já que neste novo cenário quebra-se a segurança que havia para o indivíduo em relação ao seu lugar no mundo e na sociedade. Este movimento se torna latente não apenas no que se refere às identidades coletivas, mas também nas identidades pessoais, “abalando a ideia que temos de nós próprios como sujeitos integrados” (HALL, 2001, p.9).

Portanto, estas identidades fragmentadas podem ocasionar uma sensação de vazio ao indivíduo, levando à ausência de sentido existencial. A fim de suprir esta impressão, o recurso religioso pode ser acionado para que, a partir de uma identidade coletiva, o indivíduo se fortaleça e se reconheça naqueles elementos eleitos como representativos de si. Hervieu-Léger explica que:

O recurso a emblemas identitários que permitem salvar a ficção da pertença comunitária é um dos meios pelos quais os indivíduos tentam evitar os efeitos da desestabilização psicológica e do aniquilamento dos vínculos sociais que dela decorrem. Precisamente porque elas foram transformadas, dentro da cultura moderna do indivíduo, em um reservatório de sinais e valores que não estão mais presentes em uma pertença definida nem em comportamentos regulados pelas instituições, as religiões tendem a apresentar-se como uma matéria-prima simbólica, eminentemente maleável, que pode servir para diversos desdobramentos, de acordo com o interesse dos grupos que delas se nutrem (HERVIEU-LÉGER, 2008, p.55).

Assim, apesar de aparentemente contraditório, é no momento em que o poder de instituições religiosas se enfraquece, justamente aquelas que colaboravam para o sujeito centrado e unificado, que novos movimentos de adesão religiosa aparecem, a partir da necessidade particular do indivíduo. Busca-se então um “solo firme” que irá assegurar o acolhimento e sustentação destes sujeitos. Deste modo, a adesão a um sistema religioso permite uma reconstrução de si, em meio a este contexto de “identidades plurais em que nenhum princípio central organiza mais a experiência individual e social” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p.15).

Vale ressaltar que, no mundo moderno, esta relação entre o crente e sua religiosidade é eleita a partir de processos de identificação. Hervieu-Léger (2008, p.15) define que “a identidade religiosa firma-se como fruto de uma escolha”. A autora afirma ainda que “os indivíduos constroem sua própria identidade sociorreligiosa a partir dos diversos recursos simbólicos colocados à sua disposição e/ou aos quais eles podem ter acesso em função das diferentes experiências em que estão implicados” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p.64).

Retomando a atenção ao caso do Congado de Bela Vista de Minas, fundado em um período histórico em que, devido às restrições impostas pela Igreja Católica, era pouco comum a consolidação de novos grupos congadeiros, a adesão dos integrantes a esta tradição é justificada na medida em que buscam satisfazer necessidades religiosas se tornando fiéis e devotos de Nossa Senhora do Rosário. Conforme já mencionado, muitas vezes esta fidelidade se deu a partir de casos de enfermidade ou outras necessidades que só foram suprimidas ao se acionar os símbolos sagrados. Há aí uma correlação com a devoção à Virgem Maria, no contexto da cultura popular, atribuindo reverência àquela que foi eleita como padroeira dos negros e marginalizados. Além disso, é no espaço coletivo que o fiel encontra forças para seguir a sua trajetória pessoal, através do compartilhamento de objetivos comuns com seus irmãos.

Nas entrevistas coletadas com os membros do Congado de Bela Vista de Minas, alguns relatos trazem com evidência a importância que os congadeiros atribuem ao sentimento de coletividade. Marlene, por exemplo, relata que no Congado de Bela Vista de Minas há a sensação de que os adeptos pertencem a uma mesma família, o que intensifica sua dedicação ao grupo. Sendo assim, ela narra: “*aqui na sede eu sou pau pra toda obra, o que me pedir para fazer eu tô fazendo (..). É um amor muito grande*”.

Dona Bela, por sua vez, quando interrogada sobre o que mais gosta no Congado, assim respondeu: “*gosto das amizades que eu tenho, com meus amigos*”. Em seu relato, ela dá valor aos momentos compartilhados com os seus irmãos de fé e também fala sobre o sentimento que o Congado lhe traz: “*nó minha filha, o Congado para mim é minha vida. O Congado me renovou de novo, graças a deus minha filha. O Congado eu amo*”.

Destacando também o espírito de comunhão, Aroldo diz que na religião, assim como no Congado, há a necessidade de que todos estejam “*trabalhando em conjunto, com a comunidade junto, um junto com o outro*”. O interlocutor narra ainda que quando fica por algum tempo sem ir à Festa de Nossa Senhora do Rosário se sente mal, ao ponto de pensar que pode adoecer: “*teve um dia que eu brinquei com meu filho lá em casa, falei: oh meu filho, se um dia eu sair do Congado eu morro. Porque é o histórico que eu tenho com o Congado*”.

Ainda neste viés, Claudimar discorre que, juntamente de sua esposa, atua de forma voluntária nas atividades de organização das festas realizadas pelo Congado belavistano, pois é um trabalho que faz por amor e “*junto da comunidade*”. Como retribuição, ele diz que: “*aquilo faz uma diferença muito grande pra gente, ganha mais vida, a gente tá ali cumprindo aquela meta de trabalho, aquilo é de grande importância. Mas tem que ter, como diz, se não tiver amor não adianta. Tem que ter garra né*”.

Tico, assim como Claudimar, relata o quanto se sente bem diante das atividades que desempenha no Congado belavistano e menciona:

É tanta coisa boa que a gente colhe no pensamento, a gente recebe auxílio, principalmente saúde, felicidade, a gente, graças a deus, sempre está recebendo uma mensagem de bom, então dessas mensagens que vem tem que tentar pegar, porque a gente deita vinte quatro horas e levanta pensando em Deus e Nossa Senhora. (...). Então eu sinto bem com essa história (Entrevista, Tico).

Pontuando sobre as relações que são estabelecidas entre os congadeiros e o espaço coletivo, Larissa Gabarra (2009, s./p.) discorre que “o sentimento de pertencimento ao reinado do Congo se legitima como referencial da comunidade porque abre e articula um amplo espectro de temporalidades, que possibilita a distinção entre o nós e o eles”. Cria-se, portanto, “um estado de identificação grupal que foge do controle da ação do indivíduo e essa comunidade se afirma através de um regime de historicidade que possibilita que todas as temporalidades da tradição se articulem entre si e com o tempo da sociedade mais ampla”.

No caso do Congado de Bela Vista de Minas é possível identificar todos os elementos usados por Schechner em sua descrição de “*communitas espontânea*”, definida pelo autor como aquelas experiências geradas por certos procedimentos dentro de um “espaço/tempo sagrado”, onde os envolvidos “são todos tratados igualmente, reforçando um senso de “nós estamos todos juntos”. Pessoas usam a mesma roupa ou similares, deixando de lado indicadores de doença ou pobreza, baixo posto ou privilégio”. O autor complementa que “títulos formais são deixados de lado; algumas vezes, até mesmo os primeiros nomes não são usados. Em vez disso, pessoas chamam cada um de “irmã”, “irmão”, “camarada” ou algum outro termo genérico” (SCHECHNER, 2012, p.69).

Schechner propõe ainda que qualquer atividade realizada pelos seres humanos pode ser entendida enquanto performance, uma vez que cada uma de suas ações é realizada a partir de comportamentos duas vezes experienciados, o que conceitua como “*comportamentos restaurados*”. Ademais, o autor define que as performances são constituídas na ritualização de sons e gestos condicionados e são permeados pelo que ele chama de “*jogo*”. Assim, estes rituais são ferramentas eficazes para o acionamento da memória das pessoas, auxiliando-as em questões que extrapolam as normas da vida diária e que, através do *jogo*, as transporta para uma segunda realidade. “Esta realidade é onde elas podem se tornar outros que não seus eus diários. Quando temporariamente se transformam ou expressam um outro, elas performam ações diferentes do que fazem na vida diária” (SCHECHNER, 2012, p.50). Diante destes aspectos, o autor afirma que os rituais proporcionam os *transportes*, sendo este o canal “onde todos os tipos de performance convergem”. Saliencia ainda que “todos treinam, praticam e/ou ensaiam para temporariamente “deixar a si mesmos” e ser inteiramente “aquilo” que estejam performando” (SCHECHNER, 2012, p.71-72).

Direcionando a atenção às festas populares, Brandão (2010, p.17) descreve que “algumas vezes, em alguns dias seguidos, em uma noite, em um momento breve, mas único, as pessoas deixam de ser quem são nos outros dias, nos outros momentos, em outras horas da semana, e se entregam à festa” (BRANDÃO, 2010, p.17). Em relação ao presente objeto de estudo, os congadeiros de Bela Vista de Minas vivenciam o transporte da vida cotidiana para a realidade que desfrutam de forma coletiva, principalmente, nos dias de festejo em homenagem à sua padroeira. Nestas ocasiões os agentes executantes da celebração incorporam de fato as autoridades que lhes são concedidas pelos cargos simbólicos que lhes são designados, assumindo nesse momento uma nova identidade.

Os cargos e funções existentes no Congo de Bela Vista de Minas se dividem entre o Reinado e o corpo da Guarda, da seguinte forma: O Reinado apresenta como autoridade máxima os Rei e Rainha Congo (ou Perpétuos), com cargos vitalícios todas as decisões do grupo precisam passar pelo seu aval, são responsáveis pela guarda da coroa de Nossa Senhora do Rosário e são os principais responsáveis pela proteção espiritual do grupo. Os Vice-Reis, Rei de São Benedito e Rainha de Santa Efigênia dão apoio e suprem as demandas dos Reis Congos, apresentando cargos duradouros. Os Reis Festeiros são nomeados anualmente, se candidatam antecipadamente e aguardam pela aprovação dos dirigentes do grupo. Eles são responsáveis pela realização da Festa de Nossa Senhora do Rosário, incluindo a execução de atividades como recolhimento de donativos e preparo de alimentos, podendo, também, designar ordens enquanto estão empossados. Os Guardas dos Reis caminham ao lado dos Reis, geralmente munidos de espadas, contribuindo para as suas proteções espirituais. Os Príncipes e Princesas são crianças responsáveis por acompanhar os Reis nos cortejos.

Figura 17 – Alguns integrantes do Reinado da Guarda de Congo de Bela Vista de Minas



Fonte: Kelly Rabello, 2017

O corpo da Guarda tem como liderança os Capitães, que atuam há anos nesta função e são responsáveis por reger os rituais festivos e comandar os cortejos e procissões, sendo os principais conhecedores dos cânticos entoados. Os Marechais, antigos neste cargo, são responsáveis por representar a Guarda em ocasiões externas e também apresentam funções de liderança. A Guarda Bandeira carrega a bandeira de Nossa Senhora do Rosário e é acompanhada pela Fiscal da Bandeira. Os Fiscais da Guarda dão suporte a organização das procissões e cortejos e, aqueles que apresentam maior intimidade com os conhecimentos espirituais, munidos de suas espadas, colaboram na função de bloquear as forças negativas que possam atingir ao grupo. Os Guardas de Trânsito são responsáveis por averiguar as movimentações dos automóveis, zelando pela segurança do grupo no dia da festa. Os Bombeiros fornecem água durante os trajetos percorridos. O Grupo de Mulheres apoia a Guarda em sua organização e acompanha os cortejos carregando símbolos católicos. Os Dançantes e Tocadores são responsáveis por executar os bailados, representando a função simbólica desta Guarda.

Figura 18 - Dançantes da Guarda de Congo de Bela Vista de Minas



Fonte: Kelly Rabello, 2016

Neste viés, é curioso notar que os próprios Guardas de Trânsito (refiro-me aos nomeados simbolicamente) se sentem tão pertencentes ao cargo que lhes foi atribuído que

efetivamente param o trânsito da cidade para a passagem do cortejo, mesmo que de forma legal não tenham nenhuma licença para tanto. Com maior destaque, verifica-se ainda um respeito real pelos integrantes diante dos Reis Perpétuos, tendo estes suas hierarquias bem delimitadas, seus posicionamentos não são contrariados. Percebe-se também uma grande consideração aos papéis dos Reis Festeiros, que além de se dedicarem às funções operacionais da festa, possuem o privilégio de carregar as coroas sagradas.

Figura 19 - Cortejo durante a Festa de Nossa Senhora do Rosário, organizado pelos Guardas de Trânsito



Fonte: Kelly Rabello, 2017

Como já explicado em capítulos anteriores, a tradição congadeira, de modo geral, realiza a coroação de seus próprios reis em referência aos Reis Congos que exerciam importantes papéis de poder na estrutura social do antigo Reino do Congo, situado no continente africano. A partir da recriação das tradições de coroação dos seus próprios reis no Brasil Colonial, o Congado trazia uma intenção de se reconstruir uma África simbólica, oportunizando aos escravizados a manutenção de parte de seus costumes, dando prestígio aos seus povos originários. A reconstrução deste rito por grupos congadeiros constitui-se na criação de novas identidades, baseada na história de um suposto passado comum. Baseando-se no conceito de identidade cultural de Stuart Hall (1990), Woodward propõe que “ao

afirmar uma determinada identidade, podemos buscar legitimá-la por preferência a um suposto e autêntico passado- possivelmente um passado glorioso, mas, de qualquer forma, um passado que parece “real” – que poderia validar a identidade que reivindicamos” (WOODWARD, 2000, p.27).

Sendo assim, ao representarem de modo simbólico as grandes autoridades do antigo Reino do Congo, os Reis coroados no Congado ganham extrema imponência. Ademais, na tradição congadeira, esta coroação também é voltada a Nossa Senhora do Rosário, representada como rainha dos negros. Culturalmente ou religiosamente, a entronização dos devotos nos dias de festa demarca o lugar de status dos congadeiros belavistanos que desfrutam desta oportunidade.

Através de suas narrativas, os Reis e Rainhas do Congado de Bela Vista de Minas evidenciam os efeitos subjetivos gerados pela incorporação a estes cargos, sendo possível identificar os transportes entre as identidades cotidianas e as festivas, e os compromissos que são consensualmente estabelecidos. Dona Geruza, com sua idade que avança os oitenta anos e o cargo de Rainha Conga, e Rogéria, com cerca de cinquenta anos e o cargo de Rainha Festeira, por exemplo, trazem diferentes relatos que, no entanto, recaem sobre o mesmo sentido de se dedicar com intensidade à nova roupagem assumida após a entronização.

Não se sabe exatamente em que ano Dona Geruza tornou-se Rainha Conga, no entanto, nos registros oficiais do grupo, seu nome já constava nesta função desde o ano de 1999. De acordo com a própria Rainha, antes de sua coroação o cargo era ocupado por Dona Filó, primeira a ocupar este posto na história do grupo que, depois de cumprir extensa trajetória, precisou deixar a função por motivos de saúde. Diante deste quadro, Dona Geruza, que já participava do Congado há algum tempo, aceitou o convite ofertado pela diretoria da associação para se empossar do cargo. Narrando sobre como a proposta chegou até ela e o compromisso que estabeleceu desde o falecimento da antiga Rainha, Dona Geruza relatou:

Eu participava do Congado, acompanhava. Mas porque a Dona [nome oculto] adoeceu, aí eu aceitei [o cargo de Rainha] e acompanhei [como Rainha]. Então, quando teve a festa aqui, já tinha uns quatro meses que eu estava acompanhando e ela veio na festa [a antiga Rainha Conga que estava doente]. Aí eu falei com ela que ela podia usar a capa e a coroa, só que ela falou: ah não, eu não vou aguentar andar muito. De uma casa a outra ela participou, dali para cá ela não aguentou mais e me entregou. Aí, quando ela faleceu, aí eu fui no enterro e lá no cemitério eu prometi a ela, com ela dentro do caixão, que enquanto eu vivesse, eu aguentasse, eu ia participar, eu ia ser a Rainha Conga. Eu fiz um compromisso com ela! Como diz, ela estava no caixão, mas de toda maneira, para todos os efeitos, o espírito dela

estava escutando eu falar. Então eu conversei com ela no meio de todo mundo lá e falei com ela, que enquanto eu vivesse! (Entrevista, Dona Geruza).

Dona Geruza completou seu relato oferecendo detalhes sobre sua coroação, realizada em uma Assembleia geral na cidade de Belo Horizonte. Assim ela descreveu:

Lá tem tudo, tem o altar assim, tem Nossa Senhora do Rosário, São Benedito, Santa Efigênia. Aí, tinha ele que era o chefão do Congado de toda a região, eu esqueci o nome dele, e tinham dois guardas, dois capitães e dois Reis Congo, de lá. Aí eles reuniram, tinha espada, que eles encruzam assim, aí eu fiquei no meio. Aí eles foram falando as palavras, e tudo, e depois me perguntaram se eu, como diz, se eu estava entrando de livre e espontânea vontade, se eu aceitei por espontânea vontade, se eu estava gostando, se eu ia continuar. Aí eu falei a mesma coisa que eu falei pra antiga Rainha, que enquanto eu pudesse, enquanto eu vivesse, aguentasse e tivesse saúde, aí eu ia participar (Entrevista, Dona Geruza).

As recordações de Dona Geruza mostram o quão marcante foi o dia de sua coroação e o quanto ela estava dedicada a seguir o caminho da amiga que deixava o cargo. A partir deste dia, ela vestiria a roupagem da sua nova identidade, agora Rainha. Woodward (2000, p.55) afirma que “as posições que assumimos e com as quais nos identificamos constituem nossa identidade”, e que a escolha destas identidades perpassa pelos elementos constituintes da subjetividade:

O conceito de subjetividade permite uma exploração dos sentimentos que estão envolvidos no processo de produção da identidade e do investimento pessoal que fazemos em posições específicas de identidade. Ele nos permite explicar as razões pelas quais nós nos apegamos a identidades particulares (WOODWARD, 2000, p.57).

O relato de Dona Geruza revela que a sua atuação no papel de Rainha Conga se estende aos motivos que transitam entre a religiosidade e a festividade do evento, sendo, além de tudo, um pacto feito entre as irmãs de devoção. Portanto, cumprindo o trato estabelecido com a antiga Rainha, Dona Geruza seguiu a missão de dar continuidade à função enquanto estivesse com saúde.

Por sua vez, Rogéria estava ocupando pela terceira vez o papel de Rainha Festeira na ocasião em que conversamos. Falando mais especificamente sobre este terceiro ano, contou que decidiu ocupar o cargo diante de uma promessa feita por sua mãe. Segundo a entrevistada “a graça foi alcançada e estou pagando como Rainha”. Dando continuidade ao relato,

Rogéria afirmou que “*sempre foi muito católica*” e o seu envolvimento com a Festa de Nossa Senhora do Rosário acontece como uma forma de agradecimento, e, portanto, ela participa não apenas como fruto da promessa de sua mãe, mas também em decorrência de sua fé. De acordo com suas palavras:

A partir do momento que eu coloco a roupa, não precisa nem de eu estar com a capa, antes mesmo de eu colocar a capa, a partir do momento que chegou a hora da festa e eu coloco a roupa, ali eu já visto, coloco ali o vestido da festa já é aquela responsabilidade e aquela emoção. Uma coisa assim que não tem explicação, não consigo explicar. Uma emoção, uma felicidade muito grande. Eu acho que é só mesmo a fé mesmo pra... a única coisa que dá para traduzir, é na palavra fé. A palavra fé e amor (Rogéria).

Observamos, portanto, que as premissas religiosas são constituintes da subjetividade de Rogéria, levando-a a assimilação de uma identidade em que este fervor podia ser exteriorizado. Além disso, a responsabilidade adquirida no cargo de Rainha Festeira lhe exigiu o cumprimento de variadas atividades de organização da festa que, por vezes, acabavam se tornando exaustivas. A partir deste esforço, Rogéria estaria conseguindo retribuir ao sagrado uma graça que foi concedida a ela e a sua mãe.

Sobre as transformações sentidas por Rogéria, podemos fazer uma conexão com a afirmação de Woodward (2010, p.10) ao sugerir que “a identidade é marcada por meio de símbolos (...). Existe uma associação entre a identidade da pessoa e as coisas que uma pessoa usa”. Isto corresponde ao sentimento que Rogéria descreve ao colocar sua roupa de Rainha e, de imediato, se sentir imersa em grande responsabilidade, sendo movida por uma forte emoção e recebendo a partir daí as marcas da identidade oferecida pela oportunidade festiva.

Woodward (2010) trabalha ainda com a ideia de que as identidades são produzidas por sistemas de representação, levando em consideração a forma como os sujeitos se posicionam dentro deles. A representação é constituída como um processo cultural que fornece os elementos fundamentais para a construção de identidades coletivas e individuais, que dão sentido à existência do indivíduo. “A representação inclui as práticas de significação e os sistemas simbólicos por meio dos quais os significados são produzidos, posicionando-nos como sujeito. É por meio dos significados produzidos pelas representações que damos sentido à nossa experiência e àquilo que somos” (WOODWARD, 2000, p.17).

O Congado de Bela Vista de Minas pode, portanto, ser interpretado como um campo fértil para a produção destas identidades, podendo ser moldadas pelos fundamentos religiosos

ou pelas questões de sociabilidade. Desta forma, a eleição de seus adeptos por esta tradição religiosa e a sua reconstrução em um novo espaço-tempo caminha no sentido de satisfazer o anseio pela busca de significados individuais que, a partir do coletivo, ganham respostas e expressividade. A relação entre os congadeiros e o sagrado, por esta via, se expressa nos rituais da Festa de Nossa Senhora do Rosário.

No presente capítulo, busquei apresentar a motivação para a inserção dos integrantes no Congado de Bela Vista de Minas, indicando que a devoção a Nossa Senhora do Rosário é sua maior referência. Em sequência, mostrei como a fé se desdobra nas celebrações festivas que invocam a padroeira. Sobre a Festa de Nossa Senhora do Rosário, descrevi suas atividades buscando analisar as simbologias envoltas nos rituais, permeados de símbolos católicos em conexão com referências a uma religiosidade afro-brasileira. Por fim, discorri sobre o apego dos participantes ao Congado, mostrando de que modo a atuação neste grupo interfere em suas vidas pessoais, analisando, também, a capacidade que o Congado e a festa têm de deslocar os sujeitos de seu cotidiano, movendo-os para outras realidades.

Por fim, busquei mostrar como Nossa Senhora do Rosário é o fio que desenha a teia por onde passam os elementos religiosos do Congado de Bela Vista de Minas. É através desta devoção que as diferenças sociais, religiosas e subjetivas são diluídas, conectando todos os integrantes do grupo como irmãos de fé. Assim, entendo que o Congado de Bela Vista de Minas é formador de identidades, identidades estas que são múltiplas e relacionadas entre si.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O tema que discuto nesta dissertação perpassa, principalmente, pela reflexão sobre uma religiosidade popular, que tem suas origens em um catolicismo negro estabelecido em tempos longínquos. Suas raízes estão diretamente relacionadas ao processo de escravização dos povos africanos, que foram transportados à força para o Brasil entre os séculos XVI a XIX. O ponto precursor se deu no Reino do Congo, situado na África Centro-Occidental, onde os povos da cultura Banto inseriram em sua cosmologia elementos do catolicismo imposto pelos colonizadores europeus, resultando no que a literatura apontou como Catolicismo Africano, quando se estabeleceram os primeiros diálogos entre o cristianismo católico e as religiosidades africanas.

A combinação entre as distintas cosmologias foi facilitada pela similitude entre ambas as bases religiosas, que se estruturavam em revelações sagradas, o que culminou, com certa flexibilidade, na interação entre os símbolos das diferentes matrizes. Porém, os elementos católicos foram incorporados pelos congolezes a partir de moldes que se diferiram do catolicismo europeu, tratando-se, portanto, de um movimento religioso original que, ao mesmo tempo, englobava a tradição e a mudança. Neste viés, os congolezes aceitaram a inserção do cristianismo em suas lógicas religiosas e, concomitantemente, mantiveram suas formas de se relacionar com suas próprias divindades.

Esta estrutura religiosa foi transportada ao Brasil Colonial, quando os escravizados utilizaram da linguagem, da dança e da música como instrumentos que oportunizaram a continuidade de algumas de suas práticas de origem. Neste novo espaço geográfico e social se estabelecia, aos poucos, a constituição de um catolicismo popular que associava elementos indígenas, africanos e europeus, resultando em ritos que se tornaram característicos da cultura religiosa brasileira. Funcionando como veículo eficaz para a efervescência desta religiosidade, as Irmandades religiosas foram responsáveis pela propagação do catolicismo popular. Constituídas por cristãos leigos, no que se refere às estruturas hierárquicas da Igreja Católica, estas Irmandades realizavam numerosas festas em devoção aos seus padroeiros e se organizavam a partir de separações sociais e étnicas. Entre aquelas destinadas especificamente para a associação dos negros, as que invocavam a Nossa Senhora do Rosário eram as mais numerosas.

A devoção dos negros a Nossa Senhora do Rosário era justificada através de mitos que foram repassados a partir de variantes. Entretanto, é consenso nas narrativas a ideia de que, diante da aparição da Virgem Maria, os brancos solicitaram a ajuda dos escravizados e que somente eles foram capazes de cativar Nossa Senhora do Rosário, o que não havia sido alcançado pelos seus senhores. Neste sentido, o mito apresenta uma inversão de posições na qual os dominados se sobressaem em relação aos dominantes. Desse modo, as festividades em homenagem ao Rosário foram propagadas através das Irmandades religiosas e seus ritos eram compostos pela realização dos Reinados e Congados.

As celebrações do Congado envolviam uma série de atividades em que, formando procissões, cantos, batuques e rezas, os negros tinham por finalidade cultuar sua padroeira. Por sua vez, os Reinados, comumente realizados nas festas do Congado, apresentavam como característica principal a entronização dos Reis Congos, sendo estes eleitos entre os próprios negros associados. O poder deste Rei era simbólico, entretanto seu prestígio era efetivo no âmbito da festividade e esta foi uma importante ferramenta de conexão entre a cultura original dos africanos escravizados e a realidade imposta a eles em um novo mundo.

Neste sentido, a associação dos negros em Irmandades religiosas, bem como as atividades dos Reinados e Congados, foram mecanismos que propiciaram a difusão do sincretismo religioso, apresentando interações entre o catolicismo e as religiosidades africanas e, assim, culminando em um catolicismo popular, ou catolicismo negro. Os ritos derivantes desta relação se consolidaram de tal modo que se mantiveram presentes nas sociedades desde a Colônia até os dias atuais, havendo maior expressividade no estado de Minas Gerais, onde o catolicismo apresentou características singulares em seu período de constituição.

Ao longo dos séculos, as atividades executadas por associações negras foram alvos de ataques, seja por parte da Igreja Católica hegemônica, ou por parte das classes dominantes. O que se via no passado era a vigilância dos senhores e do clero, aceitando e/ou rejeitando os elementos característicos de uma religiosidade africanizada, a depender dos seus interesses, e, no nosso tempo, o julgamento de uma sociedade que muitas vezes dirige um olhar de preconceito e intolerância a estas manifestações. Além disto, há uma tendência para o esmagamento das tradições, com o intuito de se construir uma sociedade moderna e tecnológica.

Desta forma, a atuação de diversas Guardas e Ternos no cenário contemporâneo indica a persistência de uma tradição cultural e religiosa que lutou e luta constantemente contra uma série de obstáculos. A fé no Rosário é, neste sentido, a maior arma frente a este desafio, sendo o que motiva diversos integrantes a se associarem a grupos que bailam e cantam para homenagear a Virgem Maria e para contornar as dificuldades de suas realidades cotidianas. É neste âmbito que se insere o Congado de Bela Vista de Minas.

Fundado em meados do século XX, o Congado belavistiano possibilita a continuidade de uma tradição que os integrantes dizem pertencer aos seus “*antepassados*”, se referindo aos negros escravizados. Apesar de não se constituir em sua totalidade de negros, é possível identificar em seus discursos, bem como em determinados cânticos e práticas executadas pelo grupo, uma referência e um respeito ao passado do negro cativo. Grande reverência é também dirigida ao congadeiro responsável por ter erguido o Congado de Bela Vista de Minas na década de 1980, sendo direcionadas a ele várias falas que discorrem sobre a origem do grupo. Sobre este senhor, dizem ter sido um negro grande detentor de “*sabedorias*” e que algumas de suas práticas estavam voltadas para o “*espiritismo*”, apesar deste Congado constituir-se estruturalmente dentro das bases cristãs católicas.

Os aspectos que tangem às interfaces da experiência religiosa no Congado de Bela Vista de Minas foram os elementos tomados como foco desta dissertação. Neste viés, ao lado dos discursos constantes em relação à prática católica, os interlocutores ofereceram poucas informações a respeito das características voltadas para o que foi localmente chamado de “*espiritismo*”. Percebi que, na verdade, são atividades comumente praticadas pelas religiosidades de matriz africana, mas identifiquei que, em meio a este grupo, há um grande receio em se utilizar nomes tais como Umbanda e Candomblé.

Compreendo que esta apreensão é fruto do preconceito religioso que permeia a sociedade de um modo abrangente e não apenas local, o que foi confirmado através das referências bibliográficas que apresentam outros estudos de caso. Em Bela Vista de Minas, através das narrativas dos participantes, é possível evidenciar que alguns congadeiros tiveram sua prática devocional transformada em alvo de piadas e críticas em meio a praticantes de outros segmentos religiosos. Ademais, de acordo com relatos, no começo da história deste grupo a Igreja Católica local não permitia que em seu interior fossem celebrados os seus ritos festivos, o que foi conseguido anos mais tarde e, aos poucos, alguns padres passaram a apresentar até uma afetividade pela presença do Congado nas Missas Congas. Assim, o zelo

com este laço, que precisou ser conquistado, pode ser um dos motivadores para a restrição de termos que possam desagradar ao conservadorismo católico.

Ainda sobre o período de formalização do grupo, além das indicações sobre as orientações religiosas que eram dadas pelo líder da época, identifiquei algumas normatizações presentes nos documentos oficiais da associação. Os livros de ata e os estatutos revelam que, desde os anos de 1980, o Congado de Bela Vista de Minas se estrutura sob uma estrita condução cristã católica, direcionada por dirigentes de associações maiores que filiam Guardas congadeiras oriundas de diferentes cidades. Inicialmente, o grupo belavistano esteve filiado à Federação dos Congados de Nossa Senhora do Rosário do Estado de Minas Gerais, com sede em Belo Horizonte. Esta entidade ofertava visitas aos seus filiados e, no caso do Congado de Bela Vista de Minas, como pude confirmar através de documentos, identifica-se a presença de dirigentes nas suas reuniões internas, que davam instruções para uma padronização de conduta do grupo.

Entre estas instruções, havia as que orientavam os congadeiros a não utilizarem guias em seus pescoços - sendo estes adereços religiosos comumente utilizados nas religiosidades afro-brasileiras - e diziam para estes se certificarem se os padres celebrantes dos rituais em que eram convidados eram de fato pertencentes à Igreja Católica. Por outro lado, alguns interlocutores relataram que esta Federação apresentava inclinações para práticas religiosas “*espíritas*”, o que não se identificava com os ideais do Congado belavistano, que apresentava em seu próprio estatuto a determinação de que somente poderiam se tornar membros aqueles pertencentes a religiosidade cristã. Segundo os mesmos interlocutores, em decorrências dos aspectos “*espíritas*” que permeavam a orientação religiosa da Federação, foi criado o Subdiretório Regional dos Congados de Nossa Senhora do Rosário de João Monlevade/ MG, para o qual o Congado de Bela Vista migrou.

As contradições geradas a partir do paralelo entre os documentos oficiais do Congado de Bela Vista de Minas e as narrativas que versam sobre a Federação são riquíssimas para reflexões. Pode ser questionado, a partir das mesmas, se haveria ali uma necessidade de se forjar um catolicismo puro, a fim de alcançar uma maior aceitação social, se havia espaço para diálogos entre distintas tradições religiosas ou mesmo se, na prática, havia divergências entres estes pontos. Vale ainda refletir como estes aspectos influenciavam nos regimentos e nas práticas rituais dos filiados desta entidade. Entretanto, não consegui aprofundar nestas questões em decorrência da escassez de informações sobre este período mais distante, apesar

das indagações levantadas terem sido importantes para se compreender que, desde o princípio, os congadeiros belavistanos lidam com conflitos e relações que dizem respeito ao trânsito entre a religiosidade cristã e a afro-brasileira.

O Subdiretório Regional dos Congados, que ainda nos dias atuais dirige o Congado belavistano, encaminha representantes para visitas aos grupos que estão sob sua tutela, assim como outrora fazia a Federação dos Congados. Nestes encontros, tal como na reunião geral realizada com todos os filiados, os congadeiros são orientados a seguir uma conduta católica, dando ênfase ao culto de Nossa Senhora do Rosário. Além disso, no próprio estatuto do Subdiretório existem cláusulas que exigem a condição de se seguir às normas da Igreja Católica Apostólica Romana para se pertencer a esta associação.

No que tange aos aspectos do Subdiretório, para além das questões religiosas, afirmo a relevância da entidade enquanto propiciadora de um sentimento de coletividade entre os grupos de Congado e ela filiados, sendo evidente as relações de irmandade e trocas de conhecimentos estabelecidos neste meio. Por sua vez, sobre as práticas religiosas, as narrativas indicam que aqueles que praticam atividades voltadas para uma raiz afro-brasileira estão executando algo a parte do que se tem como ideal da instituição enquanto um coletivo.

Este discurso, que coloca fronteiras entre a prática do fiel umbandista ou candomblecista e do Congado em si, também é perpetuado no âmbito interno do Congado de Bela Vista de Minas. Através das narrativas que me foram concedidas nos trabalhos de campo, identifiquei a existência de alguns umbandistas que pertencem a este Congado e que afirmam que estas vivências religiosas são praticadas em espaços distintos aos das festividades congadeiras e que, portanto, o conhecimento que é “do terreiro” é vivido no terreiro e não é repassado para as novas gerações deste Congado.

Assim, há um grande cuidado para que as coisas não se misturem e que isso não interfira nos aspectos predominantes do catolicismo local. Entretanto, ao mesmo tempo em que há esta ponderação, as narrativas que discorrem sobre as experiências religiosas referentes aos rituais do Congado indicam haver a interferência de “*radiações energéticas*”, “*magia*”, “*feitiço*”, “*conhecimentos*”, “*sabedorias*”, e outros elementos que fogem aos contornos do Catolicismo Apostólico Romano.

Para que se sintam amparados espiritualmente, estes integrantes realizam ritos com a finalidade de protegerem os seus corpos e a coletividade congadeira, como rezas invocando

entidades do panteão afro-brasileiro, sinais específicos com os instrumentos ritualísticos e preces munidas de velas e imagens de santos católicos. Não apenas aqueles que frequentam os terreiros de umbanda, mas também aqueles que afirmam praticar exclusivamente a religiosidade católica com suas idas frequentes à Igreja compartilham das mesmas crenças nas “*forças espirituais*”, assim como aqueles que dizem ser o Congado a sua única religião, não havendo vinculação nem com a Igreja Católica, nem com as religiosidades afro-brasileiras.

Percebo, deste modo, que apesar da constante afirmação sobre a pertença ao catolicismo, este Congado também é envolto por uma série de elementos que geralmente fazem parte do universo simbólico das religiosidades de matriz africana. No entanto, busco mostrar nesta dissertação que esta constatação não elimina a afirmação de que o Congado de Bela Vista de Minas é de fato católico. Tento, assim, apresentar que esta religiosidade é característica de um catolicismo popular, ou catolicismo negro, que abarca um sincretismo religioso fluído entre diferentes matrizes religiosas, dialogando com o catolicismo europeu e as religiosidades africanizadas. Como enfatizado por Sanchis (1997), no que tange aos aspectos religiosos e culturais, “nem África pura, nem catolicismo europeu”.

Neste sentido, aponto nesta pesquisa uma série de narrativas que buscam esclarecer o significado da experiência religiosa na vida dos congadeiros belavistanos, sendo evidente os traços de uma interface de elementos derivantes de simbologias religiosas diversas. Desta forma, afirmo que existem diferentes concepções religiosas e distintas formas de lidar com suas variantes dentro deste Congado. Entretanto, todas elas se mesclam no intuito de se trilhar um caminho comum que leve à proximidade de Nossa Senhora do Rosário. Interpreto, assim, as particularidades de cada indivíduo como “*linhas de vida*” (INGOLD, 2001) que se emaranham em uma teia, cuja estrutura se solidifica através da fé ao Rosário.

A devoção a Nossa Senhora do Rosário é a motivação principal para a inserção e permanência dos integrantes no Congado de Bela Vista de Minas. Muitos congadeiros aderiram ao grupo motivados pela intercessão da Virgem Maria, que lhes concedeu alguma graça, geralmente, alcançada após a realização de uma promessa. A contrapartida, em alguns casos, foi a entrada como membro do grupo, saindo anualmente em seus festejos e colaborando com a sua organização. Assim, paulatinamente, a Festa de Nossa Senhora do Rosário ganhou expressividade no cenário de Bela Vista de Minas, de modo que, anualmente, reúne cerca de trezentos congadeiros que cantam e bailam em performances religiosas pelas ruas da localidade.

A celebração apresenta como principais atividades o levantamento do mastro de Nossa Senhora do Rosário, a realização de procissões e cortejos, alvorada, comunhão por meio de alimentos, Missa Conga e coroação dos Reis. Os ritos religiosos são envoltos por uma série de símbolos, cujos significados estão imbuídos de valores compartilhados pelo catolicismo, bem como pelas religiosidades afro-brasileiras.

A Festa de Nossa Senhora do Rosário caracteriza-se como um importante momento para se executar a religiosidade dos congadeiros belavistanos, assim como permite um deslocamento de suas identidades. Ao vivenciar as experiências festivas, os integrantes do grupo se interagem em momentos capazes de lhes transportar para novas realidades, nas quais diferenças sociais, religiosas e culturais vividas no cotidiano são diluídas, canalizando as emoções para os valores comuns partilhados neste espaço. Além disso, há uma imersão nos personagens vividas no dia de festa, de tal modo que os indivíduos ganham prestígio nos contornos locais e, subjetivamente, se conectam com novas identidades. Este é o caso daqueles que ocupam o cargo de Reis e Rainhas, por exemplo, que relatam se sentirem efetivamente mais fortes quando vestem as indumentárias festivas e são devidamente respeitados pelos demais integrantes do grupo.

As narrativas recolhidas em campo elucidam, ainda, de que modo a inserção dos integrantes ao Congado de Bela Vista de Minas transformou as suas experiências pessoais e como, a partir daí, o Congado ganhou um espaço central em seus objetivos particulares. Identifiquei, assim, a relevância que o espírito de coletividade traz para a sustentação desta tradição nos dias de hoje, o que contribui para o interesse de novos participantes se associarem. Portanto, o espírito de comunidade, associado às necessidades religiosas, de fato produz resultados efetivos para aqueles que compartilham da devoção ao Rosário na tradição congadeira de Bela Vista de Minas.

Por fim, o intuito de elucidar a representação do sistema religioso do Congado de Bela Vista de Minas desenvolvido nesta dissertação parte da interpretação que, em tempos de fundamentalismo, em que há uma tendência para a pregação de religiosidades tidas como verdadeiras e caminhos únicos para o alcance do sagrado, é relevante apresentar estudos de caso em que se evidenciam interfaces de experiências religiosas. Situações em que, como dito pela Ialorixá Olga de Alaketo (1984 apud MOTT, 1986), “a união faz a força”. Assim, me empenhei em mostrar que, apesar de uma série de enfrentamentos e resistências frente ao diálogo entre as religiosidades de diferentes matrizes, o resultado final de uma estrutura

sincrética no Congado de Bela Vista de Minas revela experiências religiosas que, na prática, são capazes de transformar, fortificar e dar sentido às vidas dos seus integrantes.

REFERÊNCIAS

- ALVIM, Valeska Ribeiro. A Tradição e a Reinvenção em um Olhar Sobre a Festa do Congado. **Cadernos do GIPE-CIT** Grupo Interdisciplinar de Pesquisa e Extensão em Contemporaneidade, Imaginário e Teatralidade. Salvador: UFBA/ PPGAC. n.20. mai. 2008. p.18-27
- ANDRADE, Mário de. Os Congos. In: CASCUDO, Luís da Câmara. **Antologia do Folclore Brasileiro**. São Paulo: Global Editora, 2002.
- BARBOSA JÚNIOR, Ademir. **O livro essencial da Umbanda**. São Paulo: Universo dos Livros, 2014. s/p.
- BERKENBROCK, Volney J. **A experiência dos Orixás** – um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1997.
- _____. A relação da igreja católica com as religiões afrobrasileiras anotações sobre uma dinâmica. **Revista Religare**, Pernambuco, v. 9, n. 1, p. 17-34, 1º semestre, 2012.
- BIRMAN, Patrícia. Registrado em Cartório, com firma reconhecida: a mediação política das federações de umbanda. In: BROWN, Diana et al. **Umbanda e política**. Rio de Janeiro: Marco Zero, Cadernos do ISER, 18, 1985.
- BITTENCOURT FILHO, José. **Matriz Religiosa Brasileira: religiosidade e mudança social**. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: Koinonia, 2003.
- BONET, Octavio. Itinerações e malhas para pensar os itinerários de cuidado: A propósito de Tim Ingold. **Revista Sociologia e Antropologia**. Rio de Janeiro, vol.4, n.2, 2014, p. 327-350.
- BORGES, Célia M. **Escravos e Libertos nas Irmandades do Rosário**. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.
- BOSCHI, Caio César. Irmandade, religiosidade e sociabilidade. In.: RESENDE, Maria E. F. de; VILLALTA, Luiz Carlos. **História de Minas Gerais: As Minas Setecentistas 2**. Belo Horizonte: Autêntica; Companhia do Tempo, 2007.

_____. **Os leigos e o poder:** (irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais). São Paulo: Ática, 1986.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A festa do santo de preto.** Rio de Janeiro: FUNARTE/ Instituto Nacional do Folclore; Goiânia: Universidade Federal de Goiás. 1985.

_____. **Prece e Folia, Festa e Romaria.** São Paulo: Ideias e Letras, 2010.

BRASILEIRO, Jeremias (Org.). **Memórias do Reinado do Rosário.** Rio Paranaíba: Aline Editora e Artes Gráficas. 2014.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. Entre sincretismos e guerras santas: dinâmicas e linhas de força do campo religioso brasileiro. **Revista USP**, v. 81, p. 173-185, mar./mai. 2009.

CARVALHO, José Geraldo Vidigal de. **A Escravidão:** convergências e divergências. Viçosa. Editora Folha de Viçosa, 1988.

CASCUDO, Luis da Câmara. **Dicionário do Folclore Brasileiro.** São Paulo: Global, 2012.

CHIZZOTI, A. **Pesquisa qualitativa em ciências humanas e sociais.** Petrópolis: Vozes, 2006.

CORRÊA, Juliana. Da festa e de seus afetos: rastros de uma trajetória ou uma experiência com o sagrado [no congado] em Justinópolis. In: Léa Freitas Peres; Marcos da Costa Martins; Rafael Barros Gomes. **Variações sobre o reinado:** um rosário de experiências em louvor a Maria. Porto Alegre: Medianiz, 2014.

DAIBERT JUNIOR, Robert. Luzia Pinta: Experiências Religiosas Centro-Africanas e Inquisição no Século XVIII. **Religare**, v.9, n.1, p.3-16, 2012.

DEMARCA, Juca; FEDRÁ, Marcelo. Festejo e Fé. In: Pietá. **Leve o que quiser.** Rio de Janeiro: Selo Porangareté, 2015. 1 CD. Faixa 1.

EVARISTO, Maria Luiza. **Sincretismos, negociações e conflitos:** apropriação e inversão do catolicismo nas Irmandades Negras de Nossa Senhora do Rosário na Minas Gerais do século XVIII. 2013. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. **Cadernos de Campo**, n. 13, 2005, p.155-161.

FERRETTI, Sérgio F. Notas sobre o sincretismo religioso no Brasil - modelos, limitações, possibilidades. **Tempo**, n. 11, p. 13-26, 2001.

_____. **Repensando o sincretismo**: Estudo sobre a Casa das Minas. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; São Luís: FAPEMA, 1995. 234 p.

_____. Sincretismo afro-brasileiro e resistência cultural. In: BACE-LAR, Jéferson; CARDOSO, Carlos (Org.). **Faces da tradição afro-brasileira**: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafrikanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas, Salvador: CEAO, 2006, p.113-130.

_____. Sincretismo e religião na festa do Divino. **Revista Antropológicas**, São Luiz do Maranhão, ano 11, v. 18, n. 2, p. 105-122, 2007.

FLORIANO, Maria da Graça. **As reuniões de Dona Xzinha**: trânsito religioso e espaço escondido, entre modernidade e tradição. 2002. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora.

GABARRA, Larissa O. **O Reinado do Congo no Império do Brasil**: O congado de Minas Gerais no século XIX e as memórias da África Central. 2009. Tese (Doutorado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

GARONE, Tânia Diniz. Por uma poética das sombras; breves notas sobre o congado setelagoano. In: Léa Freitas Peres; Marcos da Costa Martins; Rafael Barros Gomes. **Variações sobre o reinado**: um rosário de experiências em louvor a Maria. Porto Alegre: Medianiz, 2014.

GOLDMAN, Márcio. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. **Revista de Antropologia**, v.46, 2005b, p. 445-476.

_____. Jeanne Favret-Saada, os afetos, a etnografia. **Cadernos de Campo**, n. 13, 2005a, p.149-153.

GOMES, Núbia; PEREIRA, Edimilson. **Negras raízes mineiras**: Os Arturos. Juiz de Fora: MinC/ EDUFJF, 1988.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 5 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

HERVIEU-LÉGER, D. **O peregrino e o convertido**: a religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2008.

INGOLD, Tim. **Estar Vivo: Ensaio sobre movimento, conhecimento e descrição**. Petrópolis: Editora Vozes. 2011.

_____. Trazendo as coisas de volta à vida: Emaranhados criativos num mundo de materiais. **Revista Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre, ano 18, n. 37, 2012, p. 25- 44.

LIGIÉRO, Zeca. Batucar-cantar-dançar desenhos das performances africanas no Brasil. **Revista Aletria**, v. 21, n.1, 2011, p. 113-146.

LUCAS, Glaura. **Os sons do rosário**: o Congado mineiro dos Arturos e Jatobá. Belo Horizonte: Editora UFMG coleção Humanitas, 2002.

MARTINS, Leda M. **Afrografias da Memória**. Belo Horizonte: Maza, 1997.

MARTINS, Saul. **Congado**: família de sete irmãos. Belo Horizonte: SESC, 1988.

MEGALE, Nilza Botelho. **O livro de ouro dos santos**. Rio de Janeiro: Sinergia: Ediouro. 2009.

MELLO E SOUZA, Marina de. **Reis negros no Brasil escravista**: história da festa de coroação de rei Congo. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002.

_____. Catolicismo negro no Brasil: Santos e minkisi, uma reflexão sobre miscigenação cultural. **Afro-Ásia**, n. 28, p. 125-146, 2002.

_____. Santo Antônio de Nó-de-Pinho e o catolicismo afro-brasileiro. **Tempo, Revista do Departamento de História da Universidade Federal Fluminense**. Rio de Janeiro: Sette Letras. V.6, n.11, 2001.

MOTT, Luiz. Acotundá: raízes setecentistas do sincretismo religioso afro-brasileiro. **Revista do Museu Paulista**. Nova Série, vol. XXXI, 1986. p. 124-147.

NORONHA, Olinda Maria. **História da Educação:** sobre as origens do pensamento utilitarista no ensino superior brasileiro. Campinas, SP: Editora Alínea, 1998.

NORONHA, Vânia. Lá no céu, cá na terra: mãe e rainha. In: Léa Freitas Peres; Marcos da Costa Martins; Rafael Barros Gomes. **Variações sobre o reinado:** um rosário de experiências em louvor a Maria. Porto Alegre: Medianiz, 2014.

OLIVEIRA, Sueli do Carmo. **O reinado nas encruzilhadas do catolicismo:** a dinâmica das comunidades congadeiras em Itauna/MG. 2011. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora.

PAIVA, Eduardo F. Depois do cativo: a vida dos libertos nas Minas Gerais do século XVIII. In.: RESENDE, Maria E. F. de; VILLALTA, Luiz Carlos. **História de Minas Gerais:** As Minas Setecentistas 1. Belo Horizonte: Autêntica; Companhia do Tempo, 2007.

PEREIRA, André Luiz. **Um estudo etnomusicológico do congado de Nossa Senhora do Rosário do Distrito do Rio das Mortes, São João Del-Rei, Mg.** 2011. Dissertação (Mestrado em Música) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

PEREIRA, Edimilson de Almeida. Rosário de muitas fés: Mediações do sincretismo nas vivências religiosas populares em Minas Gerais. In.: BERKENBROCK, V. J.; DAIBERT JR, R. (org.); FLORIANO, M. G.. **A mão que costura o vento:** mediações do sagrado nas tradições religiosas afro-brasileiras. 1.ed. Juiz de Fora: MAMM – UFJF, 2015.

_____. **Os tambores estão frios:** Herança Cultural e Sincretismo Religioso no Ritual de Candombe. 1996. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora.

PEREZ, Léa Freitas. Alguma [mínima] teoria e um pouco de hi[e]stória. In: Léa Freitas Peres; Marcos da Costa Martins; Rafael Barros Gomes. **Variações sobre o reinado:** um rosário de experiências em louvor a Maria. Porto Alegre: Medianiz, 2014.

PREFEITURA MUNICIPAL DE BELA VISTA DE MINAS (org.); O3L Arquitetura (org.); RABELLO, Kelly (org.). **Dossiê de Registro do Bem Imaterial Congado de Bela Vista de Minas.** Bela Vista de Minas. 2011.

QUEIROZ, Giane Rena Cardoso. **A Festa de Nossa Senhora do Rosário de Paula Cândido (MG):** Identidade, memória e ritual no Congado e no Reinado. 2013. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora.

RABELLO, Kelly. **A manutenção da fé ao rosário em Contagem:** Irmandade de Nossa Senhora do Rosário – 1867 a 1973. (Monografia). Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais – PUC Minas, Belo Horizonte, 2010.

REIS, João. **A Morte é uma Festa:** Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

REZENDE, M. V. **Não se pode servir a dois senhores:** história da Igreja no Brasil - período colonial. 2. ed. Lins: Todos Irmãos, 1981.

RODIGUES, Elisa. As Ciências Sociais da Religião como Ciências da Interpretação. In.: **Estudos de Religião**, São Bernardo do Campo, v.28, n.1, 2014, p. 186-203.

RUSSEL-WOOD, A. J. R. **Escravos e libertos no Brasil colonial.** São Paulo: Civilização Brasileira, 2005.

SANCHIS, Pierre. As religiões dos brasileiros. **Revista Horizonte**, Belo Horizonte, vº 1, nº2, p.28-43, jul./dez. 1997.

_____. As tramas sincréticas da história: sincretismo e modernidade no espaço luso-brasileiro. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, Ano 10, nº 28, p.123-138, jun. 1995.

_____. O campo religioso contemporâneo no Brasil. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (orgs). **Globalização e Religião.** Petrópolis: Vozes, 1997. p. 103-116.

_____. Religiões, religião... Alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro. In: SANCHIS, Pierre. (org.). **Fiéis e Cidadãos: Percursos de Sincretismo no Brasil.** Rio de Janeiro: UERJ, 2001. p. 9-49.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. Uma questão de revisão de conceitos: romanização – ultramontanismo – reforma. **Temporalidades:** revista discente do programa de pós-graduação em história da UFMG. Vol. 2, n. 2, ago/dez, 2010.

SANTOS, Carlos Roberto. **Congado e Reinado**: história religiosa da irmandade negra em Jequitibá, MG. 2011. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica, Belo Horizonte.

SANTOS, Erisvaldo Pereira dos. Religiões de Matriz Africana: negação e afirmação em contexto católico brasileiro. In: AMÂNCIO, Iris Maria da Costa (Org). **África-Brasil-África**: matrizes, heranças e diálogos contemporâneos. Belo Horizonte: PUC Minas, 2008. p. 75-85.

SCHECHNER, Richard. O que é performance? In.: **Performance studies**: an introduction. New York, London: Routledge, 2006, p.28-51.

_____. “Ritual (do Introductionto Performance Studies)”. In: Zeca Ligiero (org). **Performance e antropologia de Richard Schechner**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2012.

SILVA, Daniel Albergaria. **O Ritual da Congada e o “Estar no Rosário”**: um estudo etnográfico acerca da festa e das mediações em São João Del Rei. 2009. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora.

_____. Panorama atual das Festas de Congado. In:_____. **Festas de Guardas, ternos e Nações: a coroação dos Reis Congos e a devoção à Nossa Senhora do Rosário**. 2016. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Departamento de Ciências Sociais, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2016.

SILVA, Rubens Alves. A performance congadeira na missa das sete e as religiões afro-brasileiras no sertão de Minas gerais. In: _____. **A atualização de tradições: performances e narrativas afro-brasileiras**. São Paulo: LCTE Editora, 2012.

_____. Em nome da mãe: tradição e performance na Irmandade de Nossa Senhora do Rosário em Belo Horizonte. In: Léa Freitas Peres; Marcos da Costa Martins; Rafael Barros Gomes. **Variações sobre o reinado**: um rosário de experiências em louvor a Maria. Porto Alegre: Medianiz, 2014.

_____. **Negros católicos ou catolicismo negro?** Um estudo sobre a construção da identidade negra no Congado mineiro. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.

SILVA, Rubens Alves da; BARROS, Mônica do Nascimento. O mundo mágicoreligioso do Congado e suas tramas sincréticas. In: **Cadernos CEAS**, n.197, Salvador: FUBA, 2002.

SIQUEIRA, Maria de Bela. Religiosidade Africana na Diáspora Brasileira. In: AMÂNCIO, Iris Maria da Costa (Org). **África-Brasil-África: matrizes, heranças e diálogos contemporâneos**. Belo Horizonte: PUC Minas, 2008. p. 75-85.

SOARES, Afonso M. L.. **Impasses da teologia católica diante do sincretismo religioso afro-brasileiro**. [S.L.]: Revista Ciberteologia Teologia e Cultura, edição 5, p 1-25, 2006.

STEIL, Carlos Alberto; CARVALHO, Isabel C. M. **Cultura, percepção e ambiente: diálogos com Tim Ingold**. Apresentação, São Paulo: Terceiro Nome, 2012, p.07-13.

TINHORÃO, José Ramos. **Música Popular de índios negros e mestiços**. Petrópolis: Vozes, 1972.

THORNTON, John. Religiões africanas e o cristianismo no mundo atlântico. In: _____ **A África e os africanos na formação do mundo atlântico**. 1400-1800. Rio de Janeiro: Campus, 2004.

VAINFAS, Ronaldo; MELLO E SOUZA, Marina de. Catolização e poder no tempo do tráfico: o reino do Congo da conversão coroada ao movimento antoniano, séculos XV-XVIII. **Tempo**, v. 3, n. 6, p. 95-118, 1998.

VAINFAS, Ronaldo; SOUZA, Juliana B. **Brasil de todos os Santos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

VALENTE, Waldemar. **Sincretismo religioso afro-brasileiro**. São Paulo: Nacional, 1955. 173p.

VILARINO, Marcelo de Andrade. **Festas, cortejos, procissões: tradição e modernidade no congado belo-horizontino**. 2007. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora.

VAN DER POEL, Francisco. **O Rosário dos Homens Pretos**. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1981.

WEHLING, Arno; WEHLING M. J. **Formação do Brasil Colonial**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, T. T. (org). **Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 07-72.