

Universidade de Brasília  
Instituto de Ciências Sociais  
Departamento de Antropologia  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

O poder da memória e a negociação da memória do patrimônio:  
Traduções das práticas congadeiras em tempos de vivificação da  
ideia de cultura

Renata Nogueira da Silva

Brasília  
Julho de 2012

Universidade de Brasília  
Instituto de Ciências Sociais  
Departamento de Antropologia  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

O poder da memória e a negociação da memória do patrimônio: Traduções  
das práticas congadeiras em tempos de vivificação da ideia de cultura

Renata Nogueira da Silva

Dissertação de Mestrado apresentada ao  
Programa de Pós-Graduação em  
Antropologia Social da Universidade de  
Brasília como parte dos requisitos para a  
obtenção do título de Mestra.

Orientadora:

Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup>. Kelly Cristiane da Silva

Julho de 2012

**Banca Examinadora:**

Profª Drª. Kelly Cristiane da Silva (Presidente) - Departamento de Antropologia/UnB

Prof. Drº. Carlos Alexandre Barboza Plínio dos Santos - Departamento de Antropologia/UnB

Profª Drª. Izabela Maria Tamasso – Departamento de Antropologia/UFG

Profª. Drª Christine de Alencar Chaves - Departamento de Antropologia/UnB (Suplente)

*À Irmandade de São Benedito de Ituiutaba e seus ternos*

*Mudam-se os tempos, mudam-se as vontades*

*Mudam-se os tempos, mudam-se as vontades,  
Muda-se o ser, muda-se a confiança;  
Todo o mundo é composto de mudança,  
Tomando sempre novas qualidades.*

*Continuamente vemos novidades,  
Diferentes em tudo da esperança;  
Do mal ficam as mágoas na lembrança,  
E do bem, se algum houve, as saudades.*

*O tempo cobre o chão de verde manto,  
Que já coberto foi de neve fria,  
E em mim converte em choro o doce canto.*

*E, afora este mudar-se cada dia,  
Outra mudança faz de mor espanto:  
Que não se muda já como soía.*

*Luís Vaz de Camões*

## *Agradecimentos*

Agradeço.....

À minha mãe Rosária, por me ensinar com seus exemplos a ser forte e persistente. Ao meu pai Onofre, pela serenidade, otimismo e confiança incondicional. À minha irmã Patrícia, pela amizade fiel e por tornar minha vida mais alegre. Ao meu irmão Onofre Filho, por me ensinar que independentemente da gravidade dos problemas sempre é possível recomeçar e ser feliz. Sem eles, eu não teria chegado até aqui.

Ao Fábio, meu companheiro, pela cumplicidade, amor e carinho que me estimularam sempre que pensei em desistir. Com ele foi mais fácil enfrentar as crises, os medos e as incertezas. Agradeço-lhe imensamente por apoiar minha escolha de trabalhar e estudar, arcando com as consequências/privações que isso gerou em nossas vidas. À Vera, Michel e Roberta, por entenderem as ausências do Fábio em suas vidas.

À Melissa, Soraia Cristina, Miriam, Bianca, Carlos Eduardo Panosso, Marcelo Evaristo, Leandro Silva, Rodrigo Crochês, Larissa, Dona Elza, Lucélia Melo, Ingo, Franciele Diniz, Fabíola Benfica, Larissa Gabarra, Márcio Bonesso, Cláudio Santos, Jeremias Brasileiro, Ramon Rodrigues, Luciane Ribeiro Dias, Ludimila, Ana Paula, Kelly Lopes, Adélia, Moema, Gleidsmar, Inês, Jorge e Dona Lázara sou grata pela solidariedade e generosidade.

À Juliana Calábria, Raquel Fabeni, Alcioneides, Shirley, Juliana Bonat, Isabel Guilhon e Thiago Vasconcelos pela acolhida, escuta sensível e por sonharem comigo.

Ao Prof. José Carlos Gomes, meu orientador da graduação (UFU) por ter me apresentado às congadas e à Antropologia.

À Prof<sup>a</sup>. Selma, minha orientadora do mestrado em Sociologia na UFG, por cultivar minha identidade de antropóloga.

À Prof<sup>a</sup> Eurípedes Dias, por me estimular a não desistir da antropologia.

A Prof<sup>a</sup> Kelly Silva, minha orientadora, pela leitura atenta e generosa dos meus textos e pelos questionamentos que me desestabilizaram. Agradeço principalmente por ter me mostrado a importância das sutilezas e das mediações na produção etnográfica.

À Rosa, Cris e Adriana pela paciência com meus afobamentos na Secretaria do DAN.

Ao CNPq, pelos oitos meses de bolsa de mestrado e principalmente por reconhecer o direito de estudantes trabalhadores receberem bolsa.

Aos meus colegas de turma: Denise, Claudia, Daniela, Lucas, Rodrigo, Fabiano, Eduardo, Rodolfo, Jose, Anderson, Sara, Rosa, Bruno e Felipe pelas discussões nas aulas e pelos raros, porém intensos, encontros que tivemos.

Ao Rodolfo, pela companhia, força, atenção e carinho. Compartilhamos as angústias de trabalhar e estudar, sofremos com o tempo escasso e nos apoiamos quando tudo parecia perdido.

À Sara, Denise e Claudia agradeço pela torcida e empolgação com o meu trabalho.

Aos que entraram recentemente em minha vida: Leila, Cristiano, Cristino e Adriana por acreditarem na minha militância e me ajudarem a exercê-la. Aos colegas do Núcleo Diversidade, Inclusão e Gestão da EAPE (Conceição, Virgínia, Júlia, Helana, Doracy, Dora, Suzana.....pelo apoio nos últimos meses)

À Leila, Sara e Sônia que me ajudaram na leitura de partes desse texto.

À Raquel Fabeni pelo árduo trabalho de transcrição das entrevistas.

À Viviane e Juliana Bonat, pela tradução e correção do resumo em inglês.

Aos meus alunos do Ensino Médio, por revitalizarem minhas paixões e atualizarem minhas esperanças no mundo e nas pessoas.

À Irmandade de São Benedito e seus ternos: Camisa Rosa, Camisa Verde, Congo Real, Congo Libertação, Moçambique Lua Branca, Moçambique Águia Branca e o terno Filhos da Luz da Escola CAIC.

À Maria Lúcia (presidente da irmandade), pela permissão, colaboração e confiança na realização dessa pesquisa. Especialmente por compartilhar histórias emocionantes de sua vida. A essa grande mulher, deixo meu respeito e admiração.

À Laila, Flávia, Graça, Patrícia, as meninas da bandeira; aos capitães Mário e Clemilson, os tocadores e dançadores pela paciência e pelas inúmeras explicações cedidas no decorrer da pesquisa.

Ao Francis Luce pela disponibilidade, a riqueza dos detalhes narrativos e principalmente a confiança depositada nesse trabalho.

À Ana Lúcia e Divina Teles, mulheres batalhadoras que coordenam a Petizada na Congada, agradeço à oportunidade de conhecer e escrever sobre esse Projeto.

Ao capitão William por ter me apresentado às atividades do Projeto Congo Filhos da Luz.

A Cláudia L. Silva, por me permitir acompanhar as práticas congadeiras que ocorriam dentro de seu terreiro de Umbanda.

Aos acima nomeados e a todos os congadeiros de Ituiutaba dos mais novos aos mais velhos deixo minha gratidão. Sem a permissão e a colaboração dessas pessoas maravilhosas que não só amam a congada, mas também lutam pelo seu reconhecimento social, essa pesquisa não teria acontecido. Sou grata à acolhida calorosa de uns, a recepção desconfiada de outros, aos sorrisos das crianças quando o desânimo bateu, aos olhares dos mais velhos quando não fiz o esperado. Agradeço cada café, todas as caronas, os almoços fartos, as “conversas jogadas fora”, como se diz em Minas, e principalmente o carinho e a confiança.

## **Resumo**

Esta dissertação aborda certos processos de tradução das práticas congadeiras de Ituiutaba – MG, tal como os manifestos em 2010 e 2011, tendo em vista o caráter político-religioso assumido historicamente pelas Irmandades Negras (instituições gestoras destas práticas). Situo tais processos como produto de mediações multiescalares (transnacional, nacional e local), nas quais a ideia de cultura tem sido evocada dialeticamente na gestão de políticas públicas e na luta por reconhecimento e direitos de cidadania. O cerne do trabalho é compreender os modos pelos quais as práticas congadeiras têm sido transpostas e traduzidas para tempos e espaços distintos do ritual à luz das experiências de dois projetos culturais: Petizada na Congada e Congo Filhos da Luz. As transposições e traduções das práticas congadeiras estão associadas, entre outras coisas, à sua secularização em alguns espaços e sua conexão com outras cosmologias religiosas.

**Palavras chave:** tradução, tradição, mediações multiescalares, Irmandade de São Benedito, Ituiutaba.

## **Abstract**

This dissertation shows some modification of "congadeiro"s practices of Ituiutaba -MG, into public expressions on 2010 and 2011, based on the political-religious aspects used historically by the *black/afro-american* brotherhoods (manager institutions of those practices). I approached these practices as a product of multi scale mediations (national and transnational), in which the idea of culture has been evoked in a dialectical way into public management policies and on the campaign for recognition and for citizenship`s rights. The core of this work is to understand the ways as the "congadeiras" practices has been converted and translated into different space-time under the influence of two cultural projects: "Petizada na Congada" and "Congos Filhos da Luz". The transformations and translations of the "congadeiras" practices are associated to their secularization into some places and to their conection to other religious cosmologies.

**Keywords:** translation, tradition, multi scale mediations, Brotherhood of St. Benedict and Ituiutaba.

## **LISTAS DE SIGLAS**

CAIC – Centro de Atenção Integral à Criança

CF – Constituição Federal

CNRC - Centro Nacional de referência cultural

FACIP – Faculdade de Ciências Integradas do Pontal

FEIT - Fundação Educacional de Ituiutaba

FCI – Fundação Cultural de Ituiutaba

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

FUNZUP - Fundação Zumbi dos Palmares

IPHAN- Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

LDB – Lei de Diretrizes de Bases

MinC- Ministério da Cultura

NEAB – Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros

PCN- Plano Nacional de Cultura

PNUD - Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento

PRONAICA- Programa Nacional de Proteção à Criança e ao Adolescente

SEPPIR – Secretaria Especial de Política de Promoção da Igualdade Racial

SPHAN - Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.

UFG – Universidade Federal de Goiás

UFU- Universidade Federal de Uberlândia

UNESCO- Organização das Nações Unidas para a educação, a ciência e a cultura.

UnB - Universidade de Brasília

## Sumário

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>13</b>
<i>Aspectos gerais da Congada: Ternos e Irmandade.....</i>	<i>14</i>
<i>(Re) enquadramento do objeto.....</i>	<i>20</i>
<i>Políticas culturais/patrimoniais: o que está em jogo?.....</i>	<i>24</i>
<i>O Campo.....</i>	<i>26</i>
<i>As negociações do campo.....</i>	<i>27</i>
<i>A estrutura da dissertação.....</i>	<i>28</i>
<b>CAPÍTULO 1.....</b>	<b>32</b>
<b>Irmandades Negras: Zonas de negociação nos encontros coloniais.....</b>	<b>32</b>
<i>As Irmandades Negras e suas ambivalências no Brasil escravista.....</i>	<i>37</i>
<i>As lideranças locais nos territórios ultramarinos portugueses.....</i>	<i>41</i>
<i>Os dilemas dos pertencimentos étnicos (re)construídos no Brasil.....</i>	<i>45</i>
<i>As práticas congadeiras no pensamento social brasileiro .....</i>	<i>50</i>
<i>As práticas congadeiras de Ituiutaba – MG: murmúrios e silêncios .....</i>	<i>54</i>
<i>A criação da Irmandade de São Benedito .....</i>	<i>58</i>
<i>Sínteses: Irmandades Negras, catolicismo oficial e fé vivida.....</i>	<i>62</i>
<b>CAPÍTULO 2.....</b>	<b>69</b>
<b>Práticas congadeiras, Irmandade de São Benedito e projetos culturais.....</b>	<b>69</b>
<i>Irmandade de São Benedito de Ituiutaba e as narrativas do tempo do cativo .....</i>	<i>70</i>
<i>Dona Geralda: matriarca do Camisa Rosa.....</i>	<i>74</i>
<i>Do Congo Libertação ao projeto Filhos da Luz .....</i>	<i>80</i>
<i>Filhos da Luz: Terno de Congo do Centro de Atenção Integral à Criança e Adolescente (CAIC).....</i>	<i>84</i>
<i>Da igreja, da Irmandade e do terno para a escola e o bairro .....</i>	<i>91</i>
<i>Enquanto isso na igreja de São Benedito: A Petizada na Congada.....</i>	<i>95</i>

<b>CAPÍTULO 3.....</b>	<b>102</b>
<b>Políticas culturais: Intersecções entre local, nacional e internacional.....</b>	<b>102</b>
<i>Discursos sobre cultura na UNESCO .....</i>	<i>104</i>
<i>Políticas culturais no Brasil: notas para um debate .....</i>	<i>107</i>
<i>As questões etnicorraciais e a institucionalização das políticas culturais no Brasil....</i>	<i>113</i>
<i>Dinâmica das apropriações: do nacional à Ituiutaba.....</i>	<i>117</i>
<i>Irmandade de São Benedito: Entre o social e fé.....</i>	<i>124</i>
<i>Articulação entre cultura conga e questões negras: 20 de novembro.....</i>	<i>129</i>
<i>Negociação de sentidos: projetos de congada em disputa .....</i>	<i>132</i>
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>143</b>
<b>Referências Bibliográficas .....</b>	<b>147</b>

## INTRODUÇÃO

*“Na ciência quanto na vida, só se acha o que se procura. Não se pode ter as respostas quando não se sabe as perguntas” (Evans- Pritchard, 1976)*

Esta dissertação<sup>1</sup> trata de dinâmicas de traduções das práticas congadeiras circunscritas à Ituiutaba, tal como as manifestas em 2010 e 2011, levando em consideração tanto o desenvolvimento das chamadas políticas culturais no Brasil contemporâneo (e suas relações com a agenda internacional, bem como sua apropriação doméstica) quanto o poder e os enquadramentos da memória na produção dos vários projetos de congada que entram em disputa na cidade. Pretendo, entre outras coisas, compreender os modos pelos quais a Irmandade de São Benedito de Ituiutaba, instituição que reúne e organiza os ternos e suas práticas, tem recuperado e atualizado o papel de provedora de direitos sociais, semelhante ao que ocorria no período colonial. Sustento que ao retomar e atualizar essas atribuições, outras funções são construídas de acordo com o contexto no qual a Irmandade se edifica na cidade. Entre essas novas funções, ganham destaque: realização de oficinas e seminários relacionados à profissionalização, educação e à valorização das práticas congadeiras.

O presente trabalho é uma tentativa de reposicionar meu objeto e buscar ferramentas teórico-metodológicas diferentes das usadas na abordagem das práticas congadeiras em minha monografia e na primeira dissertação de mestrado. Em pesquisas anteriores (2003 e 2007), busquei compreender as reelaborações rituais que possibilitavam a continuidade da festa na cidade de Uberlândia. Analisei versões do mito fundador e diversas cantigas que tratavam do tempo do cativo, uma metáfora das opressões vivenciadas pelos congadeiros no passado e no presente. Já na pesquisa atual, abordo as transposições das práticas congadeiras para espaços e tempos distintos do processo ritual. Dediquei-me às traduções dessas práticas em outros cenários, tais como as atividades dos projetos Petizada na Congada<sup>2</sup> e Terno de Congo Filhos da Luz, desenvolvidos não apenas, mas também, com incentivos de políticas públicas (Verificar no final da introdução quadro sinótico que contextualiza cronologicamente os ternos, a Irmandade e os projetos)

---

<sup>1</sup> Essa etnografia decorre de dois estudos anteriores. A monografia *Etnografia de um terno de Moçambique: Ritual e música na festa de Nossa Senhora do Rosário* (UFU, 2003) e a dissertação *Festa do Rosário: Encruzilhada de significados* (UFG, 2007).

<sup>2</sup> Petizada significa criança/meninada.

Meus interlocutores narravam com avidez e detalhes as inúmeras participações dos ternos em atividades que extrapolavam os festejos de São Benedito e Nossa Senhora do Rosário, como apresentações de performance e/ou palestras em eventos organizados pela prefeitura, universidades, escolas, por exemplo. Ser convidado para contribuir em eventos que ocorrem fora da igreja pode indicar prestígio para coletivos desconsiderados socialmente e não reconhecidos pelo Estado, como é o caso dos praticantes da congada. No decorrer da dissertação demonstro as inter-relações entre a valorização da cultura afro-brasileira na gestão de políticas públicas, as transposições e as traduções das práticas congadeiras para contextos extra- festa.

Um dos objetivos desta introdução é apresentar a gramática da festa. Como não farei análises do processo ritual indico então os atores, instituições e cenários que dinamicamente produzem as práticas congadeiras em Ituiutaba. Isso não implica desconsiderar a dimensão ritual, mas sim conectá-la a outros domínios internos e externos aos ternos e à Irmandade e que são também acionados na reprodução e tradução das práticas congadeiras no tempo corrente. Compartilho também com o leitor nesta introdução, a trajetória de pesquisa que me conduziu ao reenquadramento do meu objeto pelo qual as práticas congadeiras de Ituiutaba serão tangenciadas, bem como o contexto de produção dos dados discutidos e a estrutura da dissertação.

### **Aspectos gerais da Congada: Ternos e Irmandade**

A existência de reis negros em comunidades afro-brasileiras, principalmente nas que se agrupavam em torno de irmandades leigas de devoção a determinados santos, com destaque para Nossa Senhora do Rosário e São Benedito (Reis, 1992; Martins, 1997; Souza, 2002) foi recorrente até o Brasil Império. Essas irmandades, além das atividades relacionadas ao enterro dos irmãos, também eram responsáveis pela realização da festa anual em homenagem ao santo/santa de devoção. Durante a festa, o rei e sua corte desfilavam solenemente pela cidade, seguidos de músicos e dançadores.

Os reinados festivos, associados às Irmandades Negras, têm sido explorados por antropólogos e historiadores interessados nas manifestações culturais brasileiras com influências africanas e por folcloristas, antropólogos e estudiosos da cultura popular (Souza, 2005). Tanto pelo viés da herança africana quanto pela perspectiva da cultura

popular, há certo consenso no que diz respeito à identificação das unidades sociais (elementares) que, articuladas, promovem a congada: ternos e irmandade. Outras instituições e pessoas também colaboram, mas de forma contingencial: igreja, prefeitura, leigos, universidade. Grosso modo, sem terno e sem irmandade, no caso de Ituiutaba, não há festa.

Terno (ou guarda) é uma categoria nativa utilizada para identificar os diferentes grupos que compõem a congada: Moçambique, Congos, Catopés, Marinheiros, Caboclinho, Marujo, etc. Geralmente, o terno é composto por pessoas que se concebem como parentes e que possuem laços de amizade e compadrios. A vestimenta do grupo, chamada de farda (uniforme), possui uma combinação de cores específicas, que diferencia os ternos entre si. Em alguns casos, são essas cores que dão o nome ao terno: Camisa Rosa, Camisa Verde, Azul e Branco etc. O terno é organizado a partir de uma hierarquia rígida (primeiro capitão, segundo capitão, soldados) e a transmissão dos cargos de comando e prestígio (capitão e madrinha da bandeira, por exemplo) é geralmente pautada na hereditariedade. Resumidamente, pode-se dizer que o “terno (ou guarda) é a menor unidade de congado” (Rubens Alves da Silva, 2010).

Em Ituiutaba, há ternos de Congo e Moçambique. Do ponto de vista sócio-histórico, os termos Congo e Moçambique, assim como Angola, Cabinda, Cassanje, dizem respeito aos principais mercados de comércio ou portos de embarques do continente africano, conforme já apontaram vários autores. Pode-se afirmar que em alguma medida os portos de origem dos escravos que interagiram por meio das congadas foram apropriados e ressignificados para dar sentido à diferentes condutas, diante da aparição de santos no Brasil colonial e imperial.

Segundo meus interlocutores, as diferenças entre Congo e Moçambique estão relacionadas às performances de dois coletivos negros mediante a aparição de uma imagem de Nossa do Rosário durante a escravidão. De acordo com as histórias que escutei em campo, Congos e Moçambiques (além de outros grupos de negros e brancos) tentaram retirar a santa do local em que ela apareceu. Foi o batido cadenciado e a dança compassada do Moçambique<sup>3</sup> que a conquistou. É por isso que é delegado aos ternos de

---

<sup>3</sup> Os ternos de Moçambique possuem como instrumentos musicais característicos as gungas, espécie de guizo amarrado nas pernas, e as patangomas ou patangomes, que são chocalhos arredondados que lembram o formato de uma peneira. Os Congos, diferentemente dos Moçambique, não possuem patangomes e gungas. A base rítmica do Congo são as caixas, tamborins e chocalhos.

Moçambique a condução da imagem de Nossa Senhora do Rosário, dos reis e rainhas da festa, bem como o levantar e descer os mastros dos santos de devoção.



Levantamento de mastros com ênfase no terno Camisa Rosa<sup>4</sup>



Levantamento de mastro com ênfase no terno Camisa Verde

Para os fins dessa dissertação, o termo congadeiro será utilizado para se referir-genericamente aos praticantes da congada, independentemente de sua filiação a algum terno, a menos que essa diferença seja digna de nota, do ponto de vista analítico. O termo moçambiqueiro, por sua vez, será usado para distinguir o congadeiro que pertence ao terno

---

<sup>4</sup> As fotos apresentadas no decorrer da dissertação foram tiradas por mim ao longo da pesquisa, com exceção de duas do capítulo 2.

de Moçambique sempre que tal distinção se fizer analiticamente relevante. Ao falar dos praticantes da congada em contraposição a outros domínios da sociedade envolvente, usarei as expressões congadeiro ou praticantes da congada. Raramente as expressões congadeira ou moçambiqueira são usadas. Por esta razão, não farei flexão de gênero nesses casos. No que diz respeito às funções relacionadas com os cuidados da bandeira do terno, as usarei sempre no feminino: madrinha e meninas da bandeira, tal como é corrente entre os ternos.

Em Ituiutaba, há seis ternos vinculados diretamente a Irmandade, sendo três de Congo (Camisa Verde, Real e Libertação) e três de Moçambique (Camisa Rosa, Lua Branca e Águia Branca), além do Congo Filhos da Luz, que é produto de um projeto que acontece numa escola municipal (Ver mapa: Distribuição espacial dos ternos de congo em Ituiutaba). A reunião e a interação desses ternos visando à preparação e a realização das atividades do domingo festivo, (reservadas as particularidades rítmicas, religiosas, políticas e ideológicas de cada um), compõe o que é genericamente chamado de Congada, Festa do Congo, Festa de São Benedito ou Festa de Nossa Senhora do Rosário. Em poucas palavras: quando vários ternos se reúnem para coroar seus reis e rainhas e louvar seus santos devocionais, temos uma Festa de Congada<sup>6</sup>. No entanto, os ternos podem participar de eventos fora do tempo ritual. Na verdade, isso tem acontecido com cada vez mais frequência. Entretanto, nesse caso não se pode dizer que ocorre uma congada e sim, uma performance secularizada que pode gerar efeitos pedagógicos e até contribuir na divulgação e reprodução da festa.

Cada terno possui um quartel, que geralmente é a casa do idealizador ou idealizadora do grupo. Este é um lugar de encontros e reuniões; onde ficam guardados os instrumentos musicais, as bandeiras dos santos e os demais objetos sagrados. O quartel é o ponto de partida e de chegada. É, por assim dizer, um ambiente de segurança e local de encontro dos participantes do terno. É no quartel que se aprendem as músicas, as expressões corporais, as rezas e as danças. Lá, também, se resolvem os conflitos e os desentendimentos.

No caso de Ituiutaba e de várias outras cidades, conforme indicam outros estudos (Brandão, 1985; Silva, 1999; Martins, 1997, Souza, 2002 etc.), os ternos que fazem a festa da congada são gerenciados pela Irmandade (ou confraria) de São Benedito e/ou Nossa

---

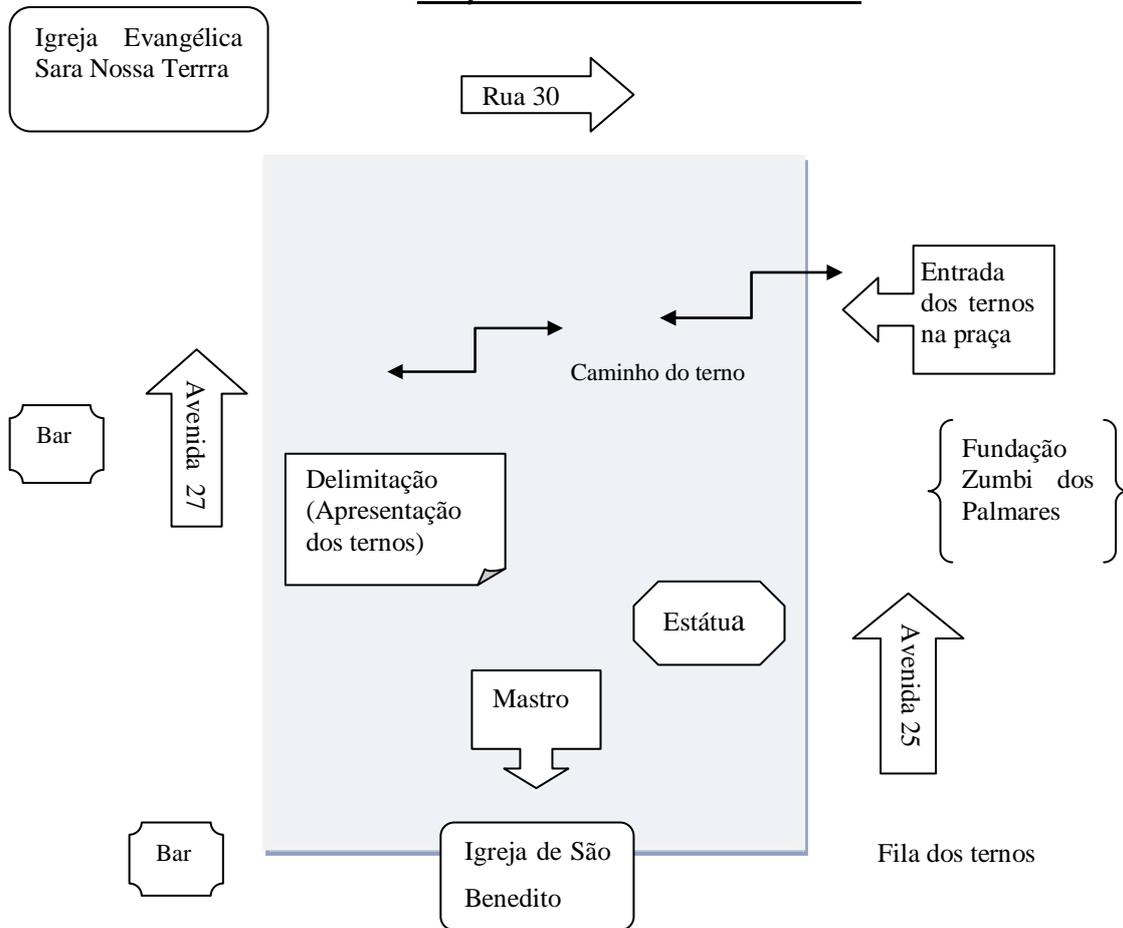
<sup>6</sup> Os motivos que levam as pessoas a participarem da congada são vários, e, diga-se de passagem, não excludentes: amizades, namoros, promessas, fé, herança familiar, interesses políticos e divertimento, etc.

Senhora do Rosário (ou outro santo de devoção). A Irmandade organiza a festa, os ternos e suas práticas.

Os ternos de congada possuem certa autonomia interna. Porém, no que diz respeito às atividades públicas, eles devem obedecer aos preceitos e aos encaminhamentos da Irmandade, que é a instituição representativa e organizadora dos ternos. Em Ituiutaba (e outras cidades da região, como Uberlândia e Araguari, por exemplo), a festa da congada é materializada nos louvores cantados e dançados aos santos devocionais - São Benedito e Nossa Senhora do Rosário - e coroação de uma rainha e de um rei congo, prática chamada de reinado na região.

Os ternos definem suas trilhas e nelas estabelecem seus referências, ou seja, sequências de paisagens que orientam a movimentação do grupo. São sete ternos e sete trajetos que desembocam na Igreja de São Benedito, no domingo da festa. É possível que ocorra cruzamentos entre os trajetos dos ternos, acidentalmente ou por conta das afinidades e vínculos estabelecidos. Em todo caso, no domingo da festa todos os trajetos se encontram e os ternos seguem um enredo pré-definido: fila dos ternos, entrada na praça, apresentação e adoração na igreja, tal como pode ser visualizado no esquema:

### Praça 13 de Maio: Cenário da festa



A Igreja de São Benedito, que sedia a festa, localiza-se na Praça 13 de maio<sup>7</sup> e é ladeada pela Fundação Municipal Zumbi dos Palmares, dois bares e uma unidade da Igreja Evangélica Sara Nossa Terra. A constituição desse cenário movimenta o comércio dos bares locais, prestigia a Igreja de São Benedito e a Fundação Zumbi dos Palmares e reforça a Praça 13 de Maio como local de socialização da população negra. No entanto, não se pode desconsiderar que o encontro entre sensibilidades religiosas distintas possa provocar desconfortos.

Essa constituição complexa e dinâmica da festa tem alimentado inúmeros trabalhos acadêmicos pautados em diferentes chaves analíticas: folclore, resistência, patrimônio imaterial, tradição, ritual, festa, entre outros. Cabe ressaltar que tais enquadramentos são construídos tendo em vista as experiências vividas pelos coletivos dos praticantes da

<sup>7</sup> Na Praça, há também um busto de Zumbi dos Palmares nomeado *Memorial Coragem*, em deferência a história dos negros.

congada, as políticas culturais de um determinado momento histórico e as orientações e discussões de fóruns internacionais como a UNESCO. Nesse sentido, não se trata de dizer o que é a congada, mas sim de entender como determinadas formas de experimentá-la e de atribuir-lhe sentido são produzidas e legitimadas como verdades e como produto de uma série de mediações, dentre as quais se destaca o encontro entre paradigmas analíticos específicos e as experiências de agentes sociais particulares.

Contemporaneamente, outras facetas das práticas congadeiras tem sido expostas e/ou (re) construídas, mas ainda pouco etnografadas. A esse respeito, vale mencionar que nos últimos anos, a Irmandade tem submetido algumas de suas atividades internas (incentivo à leitura e oficinas de dança afro, por exemplo) às seleções de projetos financiados pelo Ministério da Cultura e/ou Fundação Cultural local. Além disso, a Irmandade e seus ternos tem participado de eventos relacionados direta ou indiretamente à implementação da lei 10.639/2003, que torna obrigatório o ensino da história da África e dos afro-brasileiros nos currículos escolares.

### **(Re) enquadramento do objeto**

O deslocamento físico e simbólico do antropólogo/antropóloga para os locais onde vivem os coletivos que pretende estudar (seja uma aldeia distante, outro país, ou o outro lado da rua) demanda estratégias distintas de inserção. Cada situação de campo exige do antropólogo a construção de *diferentes tipos de canoas*, para usar uma expressão de Malinowski, ou ainda *diferentes modos de criação de gado*, usando Evans-Pritchard.

Minha primeira experiência de pesquisa de campo ocorreu no/com o terno Moçambique de Belém (Uberlândia, 2001-2003), momento em que analisei os processos de elaboração, aprendizagem e execução das músicas. A música naquele terno, e em muitos outros da cidade, era uma prática predominantemente masculina. Analisar a construção da música ia, portanto, de encontro à minha condição de mulher. Estar no terno na categoria de pesquisadora não eliminava meus atributos de gênero, o que me obrigava a cumprir determinadas tarefas definidas pelo grupo como femininas. Acompanhar o processo de produção da música era quebrar um tabu e ocupar um espaço que o grupo não via como sendo de mulher.

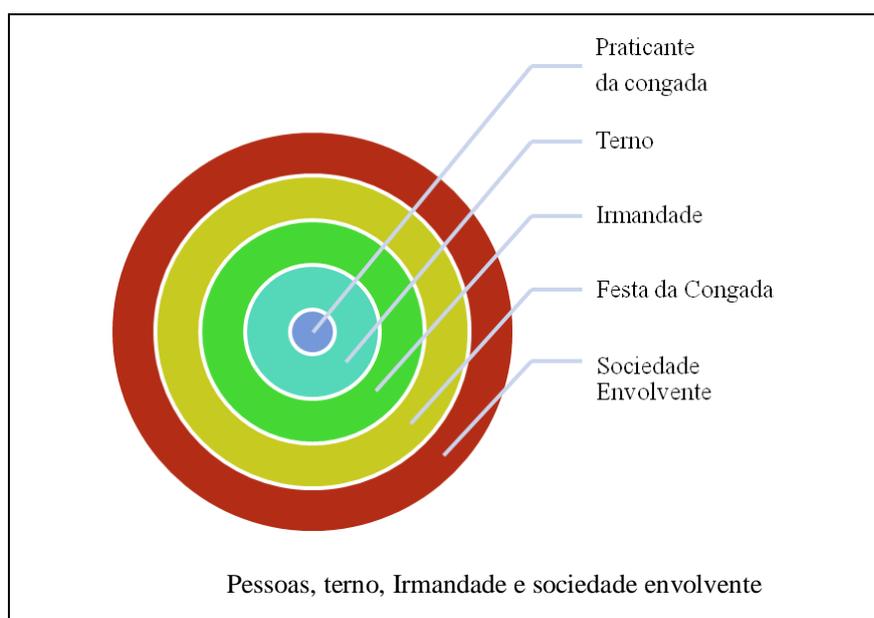
Parei de acompanhar exclusivamente os homens e comecei a negociar as condições do meu campo. Passei a praticar as *coisas de mulheres* como elas dizem. Com o passar do tempo, com mais intimidade fiz algumas perguntas às mulheres sobre instrumentos musicais, ritmo, cantigas, dança. Nessas situações, elas diziam: “isso você tem que perguntar para o capitão”. Da mesma forma quando perguntava aos homens sobre o terço eles me encaminhavam às mulheres. Compreendi que os espaços eram demarcados e que as funções eram fortemente pautadas por atributos de gênero. Aos poucos, respeitando o sistema classificatório do terno tive acesso permitido, , aos dois mundos, ainda que com ressalvas. Minhas perguntas e hipóteses foram reconstruídas em função da dinâmica do campo.

Com essa experiência iniciática de pesquisa no Moçambique de Belém, comecei a entender o processo ritual da congada (Turner, 1979) e a mensurar o dispêndio emocional, físico e financeiro para a realização e êxito da festa, o que envolve, entre outras coisas, performance ritual, preparação religiosa e comida boa. No Moçambique de Belém, as atividades de preparação da congada iniciam-se no mês de agosto. São três meses de intensa cantoria e reza pelas ruas da cidade. Acompanhando as trilhas do sagrado, acessei outras tramas também importantes na realização da festa. Paulatinamente, notei que as práticas congadeiras estavam conectadas a outros domínios das experiências. Instigada com essa problemática, enveredei em outro empreendimento de pesquisa, no primeiro mestrado (2005-2007 Sociologia, UFG). Dessa vez, busquei entender os trânsitos religiosos, políticos e tecnológicos que possibilitavam a continuidades e transformações da congada na cidade de Uberlândia, a partir da interpretação de versões do mito fundador, de rituais e do exame da relação entre os congadeiros e não congadeiros.

A partir das experiências<sup>9</sup> de pesquisa acima mencionada, sugiro que na produção e reprodução da congada, pessoas, coisas e crenças circulam e se afetam mutuamente. Contudo, é preciso ter claro que ocorrem relações de englobamentos na composição das práticas congadeiras: os praticantes da congada se organizam em ternos e a escolha do terno envolve distintas motivações; esses ternos são parte de uma Irmandade responsável pela organização e promoção da festa da congada. Esquemáticamente teríamos:

---

<sup>9</sup> Essas pesquisas tomaram o terno como lócus de análise, ou seja, a partir das experiências internas de um terno a festa foi acessada e interpretada.



O diálogo entre os produtos das minhas experiências de pesquisa anteriores e a imersão nas novas configurações do cenário no qual as práticas congadeiras têm sido atualizadas, possibilitou-me, por um lado, retomar as funções históricas das Irmandades Negras no Brasil, e por outro, ampliar as formas como esta instituição e seus ternos têm sido interpretados na antropologia.

É importante ter no horizonte que a festa da congada está assente numa constelação de cenários, atores e situações e, como tal, apresenta-se como um ambiente privilegiado de negociação de sentido e de construção de projetos coletivos. No caso de Ituiutaba, isso fica evidente quando algumas lideranças saem do mundo *naturalizado congadeiro*, parafraseando Schutz, penetram em outros mundos (da política ou dos movimentos sociais, por exemplo) e reivindicam a inserção e o reconhecimento das práticas congadeiras no calendário cultural da cidade.

Quando as práticas congadeiras migram para outros ambientes (da igreja católica e dos terreiros para escolas, universidades e prefeituras, por exemplo), ocorre simultaneamente a espetacularização e a reinvenção da tradição, pois à medida que são transplantadas para outras paisagens, seus usos e sentidos são modificados para atender novas demandas.

A interação entre congadeiro e não congadeiro coloca em contato distintos significados atribuídos às práticas congadeiras. Cabe, aqui, mencionar que a congada tem

sido definida tanto por certos técnicos do Estado e intelectuais, quanto por alguns praticantes como tradição/patrimônio/cultura. Tais categorias acionam diferentes complexos semânticos a depender dos grupos e operam decisivamente na produção e reprodução das práticas congadeiras. Não se trata de buscar a definição correta, evidentemente, mas compreender como certos termos são apropriados na dinâmica da vida social, (re) elaborados e ativados nos processos interacionais.

Conforme sublinhou Foucault (1970), o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas é também, e simultaneamente, objeto e instrumento de luta. Nesse sentido, a prática discursiva transforma enunciados em acontecimentos, em verdades. A reinvenção e a tradução da congada envolvem, entre outras coisas, releituras de valores e práticas de um passado histórico-mítico. É justamente nesse contexto que a ideia de tradição ganha força, pois por meio dela, referências são construídas, compartilhadas, difundidas como verdades e demandas de cidadania solicitadas. Reivindicar direitos em nome da cultura tradicional não é algo exclusivo da congada ou das práticas afro-brasileiras. Segundo Sahlins (1997), a cultura ou seu equivalente local está na boca do povo, principalmente em contextos que ameaçam os modos tradicionais de existência. E conforme afirmou Manuela Carneiro da Cunha (2009), “vários povos estão mais do que nunca celebrando sua ‘cultura’, utilizando-a com sucesso para obter reparações por danos políticos” (p.313)

Situações semelhantes às que verifiquei na congada ocorrem em outras partes do mundo, e isso ficou mais claro quando entrei em contato com a literatura a respeito de fenômenos similares no Sudeste Asiático e Oceania. O contato com autores como Keesing (1982), Babadzan (2000), Lindstrom (2008) e Davidson e David (2008) que abordam a vida social contemporânea das ideias de *adat* e *kastom* nos processos de negociação e invenção cultural na Indonésia, Melanésia e países do Pacífico, indicou várias e novas possibilidades de aproximações epistemológicas com o meu objeto. Tanto na congada quanto em práticas que implicam o manejo das ideias de *kastom* e *adat* na Melanésia e Indonésia, a tradição é constantemente reinventada, tendo em conta projetos de congada e/ou de nação que entram em disputa em determinado momento histórico e certas conjunturas políticas.

As leituras a respeito de algumas das dinâmicas de tradução circunscritas à Oceania e ao Sudeste Asiático deixaram legados importantes para o reenquadramento do meu objeto de estudo. Entendi que plasticidade, tradução e negociação não são características

exclusivas do meu objeto de estudo e que a particularidade está na forma em que ocorrem esses fenômenos e não nos fenômenos em si. Compreendi, entre outras coisas, que apesar das particularidades e diferenças, havia semelhanças entre o que ocorria aqui e do outro lado mundo. Essa constatação foi importante porque me tirou de uma zona de conforto no diz respeito à interpretação do meu objeto, o que suscitou outras perguntas ao campo analisado. Entendi ainda, que o termo cultura não é mais monopólio dos antropólogos, já que atores e instituições diversas (Estado e coletivos tradicionais, por exemplo) têm utilizado o mesmo termo que durante décadas foi a pedra de toque da Antropologia. Por fim, mas não menos importante destaco que as discussões desenvolvidas em outros campos etnográficos podem iluminar a reflexão de outros empreendimentos de pesquisa.

Essa dissertação foi orientada tanto pelas literaturas específicas do meu objeto, quanto por esse novo repertório adquirido. É desse amálgama de perspectivas que abordei as traduções das práticas congadeiras em tempos de vivificação da ideia de cultura, tal como vem sendo apontado de diferentes formas, a partir de distintos contextos etnográficos e por inúmeros autores (Sahlins, 1997; Manuela Carneiro, 2009; Keesing, 1982; Babadzan, 2000; Lindstrom, 2008; Davidson e David, 2008, Camaroffs, 2009).

### **Políticas culturais/patrimoniais: o que está em jogo?**

*“Quem diz patrimônio diz herança! (...) o que do passado recebemos como herança? O que do passado achamos importante preservar?” (Oliveira, 2008)*

A noção de patrimônio confunde-se com a de propriedade herdada (Oliveira, 2008). Isso implica, entre outras coisas, na necessidade de se refletir sobre as relações entre história, memória e identidade. De um ponto de vista foucaultiano, a patrimonialização pode ser concebida como um dispositivo de poder pelo qual o Estado sequestra (ou pelo menos pretende) parcialmente a agência sobre determinadas práticas. Nesse processo, fatos sociais são reduzidos, tendo em vista jogos de poder relacionados à construção de uma narrativa nacional ou de um espaço público transnacional.

No caso do Brasil, cabe lembrar que até o final do século XX, as políticas culturais eram voltadas majoritariamente para preservação do chamado patrimônio de “pedra e cal”

(igrejas, cidades, monumentos, relíquias). Eram políticas que se focavam basicamente na herança europeia.

Em agosto de 2000, foi instituído o Registro de Bens Culturais Imateriais (festas, danças, músicas, culinária) numa retomada do anteprojeto de Mário de Andrade. A partir daí bens (materiais ou intangíveis) marginais nos discursos da nação começaram a ser reconhecidos como parte da construção do país.

Os patrimônios culturais (materiais e intangíveis) operam na conformação e reprodução das identidades nacionais. Por consequência, a seleção desses bens faz parte de um jogo político que exclui certos itens, prioriza outros, de acordo com os projetos de nação que estão em jogo e suas articulações com as esferas transnacionais e locais. A esse respeito, é importante ressaltar que, do ponto de vista governamental, práticas voltadas à gestão do que é chamado cultura, não é algo específico desse século.

No início do século XX, por exemplo, os intelectuais modernistas realizaram uma forte campanha em favor da preservação das cidades históricas mineiras (principalmente as do ciclo do ouro). Entre 1930 e 1945, no Governo de Getúlio Vargas, foram implantadas as primeiras políticas públicas de cultura no Brasil (Ver Calabre, 2007). A novidade está, portanto, na reemergência, em dimensão multiescalar (transnacional, nacional e local), de práticas relacionadas ao manejo dos bens culturais.

Os sujeitos, cujas práticas são patrimonizadas, concebem e utilizam de forma diferenciada o reconhecimento expresso nos títulos de bens/patrimônio culturais. Meus interlocutores congadeiros, e aqui refiro-me basicamente às lideranças, entendem a patrimonialização municipal da Irmandade e seus ternos como o primeiro passo para pleitear projetos no IPHAN. Patrimonializar, para os praticantes da congada de Ituiutaba, está relacionado, entre outras coisas, à possibilidade de receber financiamento para realização de atividades de cunho sociocultural desenvolvidas pela Irmandade e seus ternos.

Minha reflexão sobre políticas culturais levou em consideração três escalas de discursos e práticas: a) dos órgãos transnacionais (principalmente a UNESCO); b) a apropriação nacional do debate internacional expresso em leis e editais de financiamento; c) a domesticação local das leis e a elaboração de projetos tendo em vista o atendimento de direitos sociais. Grosso modo, levei em consideração, por um lado, o modo como a categoria cultura aparece em acordos e convenções internacionais, e, por outro, suas traduções nas políticas culturais do Brasil e nos projetos locais (considerando Ituiutaba).

Nesse cenário, notei que as categorias cultura/patrimônio/tradição diversas vezes apareciam como correlatas, principalmente nas apropriações dos congadeiros. As três categorias e/ou suas combinações (como por exemplo, cultura tradicional e patrimônio cultural) compartilham o caráter de construção e invenção e têm sido usadas contemporaneamente por diferentes coletivos e instituições com finalidades distintas. Entre elas, destaca-se a elaboração de políticas públicas e reivindicação de direitos.

Por um lado, há um investimento do Estado na definição do que será considerado um bem digno de reconhecimento e representativo da nação, e, por outro lado, coletivos sociais vulneráveis, como os afro-brasileiros representados na congada, enfatizam certas dimensões de suas práticas e passam a nomeá-las de cultura, tradição ou patrimônio, como estratégia para acionar direitos de cidadania.

E se a história cultural se faz, nos termos de Sahlins (1997) em um intercâmbio dialético entre o global e o local, cabe, então, perguntar: Como os diferentes coletivos se apropriam das políticas culturais? Em que medida essas políticas contribuem para o reconhecimento e a visibilidade de coletivos subalternos, ao mesmo tempo em que atuam na renegociação dos sentidos de suas práticas sociais? Espero, ao longo dessa dissertação, lançar alguma luz sobre tais fenômenos e o modo como se manifestam nas práticas congadeiras de Ituiutaba.

## **O Campo**

Fazer uma pesquisa sistemática sobre a congada de Ituiutaba<sup>10</sup> tal como realizei em 2010 e 2011, direta ou indiretamente, levou-me aos subúrbios da minha memória, já que lá nasci e vivi até os dezessete anos. No decorrer deste estudo, (re) encontrei pessoas que, em alguma medida, fizeram parte da minha formação, principalmente no que diz respeito à dimensão religiosa, o que tornou a pesquisa de campo um desafio.

No início, fui identificada como a “filha que retorna ao lar”, mas à medida que apresentei os objetivos da pesquisa à presidente da Irmandade e a outras lideranças, passei a ser tratada como uma parceira, alguém que poderia informá-los sobre editais e colaborar na elaboração de projetos. Em outras palavras, eu era uma potencial intermediária, capaz

---

<sup>10</sup> Quando pesquisei a festa de Uberlândia fiz algumas incursões de campo explanatórias em Ituiutaba.

de transportar e traduzir categorias exógenas da academia e/ou das políticas públicas nos termos congadeiros.

As lembranças dos cheiros, dos lugares, das sensações emergiram na pesquisa e me fizeram pensar, inclusive, sobre o quanto pode ser produtivo inserir outras dimensões da vida em nossas produções antropológicas. Meus interlocutores congadeiros não vivem a congada apenas pela fé. Os sons, os odores, as ruas, despertam diversas sensações e múltiplas experiências difíceis de etnografar, mas tão dignas de nota quanto os outros aspectos. Nessa diversidade de possibilidades de vivenciar as práticas congadeiras, fiz alguns recortes e seleções que apresento a seguir.

O trabalho de campo que subsidiou essa dissertação ocorreu em dois momentos de observação participante, realizada de acordo com o calendário da congada de Ituiutaba: 1) preparação e festa propriamente dita (de janeiro a maio); 2) pós-festa e eventos relacionados à comemoração do dia 20 de novembro (de outubro a dezembro). Assim sendo, acompanhei três blocos de eventos relacionados direta ou indiretamente a Irmandade e seus ternos, no decorrer de 2011: a) reuniões mensais da Irmandade, momentos ordinários em que representantes de todos os grupos deliberam acerca de eventos relacionados à festa; b) dinâmicas internas dos ternos Camisa Rosa, Camisa Verde e Congo da Libertação e c) agenda dos projetos culturais Filhos da Luz e Petizada na Congada<sup>11</sup>.

Os dados produzidos nessa experiência de pesquisa serão apresentados e discutidos em três capítulos articulados em torno das atribuições assumidas pelas Irmandades Negras no que diz respeito às questões religiosas e sociais e suas atualizações, decorrentes de processos históricos contemporâneos.

### **As negociações do campo**

Minha rede de interlocutores é formada basicamente por lideranças da diretoria da Irmandade e dos ternos. Os nomes que aparecem no decorrer da dissertação, tais como Maria Lúcia, Francis, Divina, Ana Lúcia, Mário, Graça, entre outros, são nomes verdadeiros de praticantes da congada de Ituiutaba. A decisão pela não ficção foi negociada com meus interlocutores. Trata-se de uma estratégia de reconhecimento da

---

<sup>11</sup> Pesquisas realizadas em outros contextos serão acionadas de acordo com os propósitos do trabalho atual.

festa, das pessoas e da instituição. Nas descrições de situações em que, por algum motivo, o interlocutor pudesse estar exposto, utilizei categorias genéricas, como o congadeiro ou os praticantes da congada.

Além da observação participante, realizei entrevistas no meu trabalho de campo e a forma como as apresento também foi negociada no campo. Em função de constrangimentos gerados por transcrições literais de entrevistas divulgadas em outros trabalhos de pesquisa, alguns congadeiros estavam receosos com a utilização de tal técnica de pesquisa. Em razão disso, as transcrições passaram por uma triagem na qual os vícios da linguagem falada foram retirados. De acordo com uma interlocutora, escrever e falar são coisas diferentes e isso deveria ser considerado na apresentação das falas congadeiras em textos acadêmicos. Eu diria que não fazer uma triagem nas entrevistas do ponto de vista dos meus interlocutores significa reafirmar o lugar social historicamente delegado às populações negras. Em alguns casos, submeti as transcrições à apreciação de meus interlocutores antes de utilizá-las.

## **A estrutura da dissertação**

Conforme afirmei anteriormente, esta dissertação tem como objeto de discussão a reprodução e as traduções das práticas congadeiras em tempos de vivificação da ideia de cultura. Para tanto, as análises estão estruturadas em três capítulos. No primeiro, abordo as Irmandades Negras como produto dos encontros decorrentes da colonização portuguesa. Os estudos de Reis (1996) indicam que os escravocratas perceberam que para o êxito da dominação era preciso combinar a força e a persuasão, assim como os escravos aprenderam que era impossível sobreviver apenas da acomodação ou da revolta. Reis nomeou a fluidez entre acomodação e revolta de *zona de espaço de negociação*. A negociação envolvia não apenas a vida material, mas também a autonomia de organizações e expressões culturais negras, entre as quais se destacam as irmandades de louvor aos santos católicos. Pautada nesta caracterização histórica das Irmandades Negras interpreto o processo de constituição da Irmandade de São Benedito, de Ituiutaba.

No segundo capítulo, faço uma reflexão sobre as diferentes formas de atuação da Irmandade de Ituiutaba e seus ternos no tempo corrente. Uma das tarefas desse capítulo é discutir as continuidades entre os papéis assumidos pela Irmandade até o Brasil Império e

suas funções (novas ou atualizadas) contemporâneas. Para tal, analiso dois projetos culturais: Petizada na Congada e Congo Filhos da luz, sendo o primeiro, proposto pelas lideranças da Irmandade e o segundo, idealizado por um membro do terno mais novo de Ituiutaba, o Congo da Libertação. Os dois projetos são voltados para crianças e adolescentes e contaram com o apoio o técnico de uma professora da Universidade Federal de Uberlândia (Campus Ituiutaba), considerada uma parceira da congada ou uma intermediária, nos termos de Merry (2006).

O cerne desse capítulo é compreender os processos através dos quais as práticas congadeiras são apropriadas, transplantadas e traduzidas na implementação de projetos culturais locais.

No terceiro capítulo, retomo questões apontadas nos dois anteriores e trato, de forma mais aguda, duas questões interligadas: 1) as transformações dos discursos sobre cultura no decorrer dos sessenta anos da UNESCO; 2) as traduções e as apropriações locais desses discursos, tal como manifestas nas práticas congadeiras.

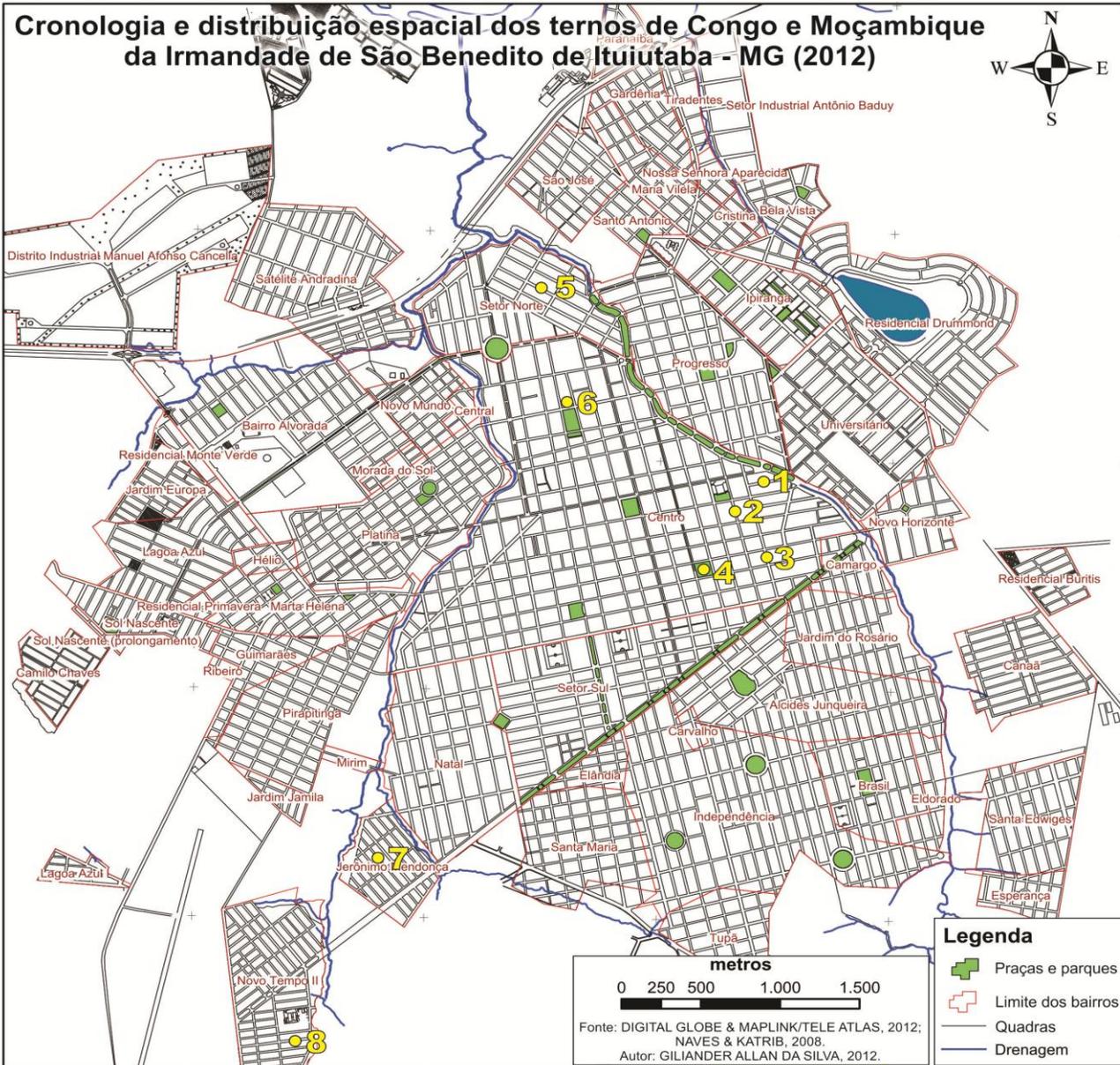
Ainda nesse capítulo, abordo questões relacionadas às políticas de patrimonialização e os enquadramentos da memória na produção e reprodução das práticas congadeiras da cidade de Ituiutaba.

Nas Considerações Finais, retomo as funções político-religiosa assumidas pelas Irmandades Negras desde o Brasil Colônia e indico os modos pelos quais mediações multiescalares (internacionais, nacionais e locais) possibilitaram aos coletivos negros nomearem ou justificarem certas práticas e agências como cultura. Reforço também que as traduções e as apropriações da categoria cultura ocorreram tendo em vista certos fenômenos caros ao repertório cultural dos atores locais e não os objetivos de instâncias transnacionais, como a UNESCO, ou as metas das políticas culturais do Brasil. Além disso, destaco que as populações desconsideradas socialmente como os praticantes da congada, utilizam a ideia de cultura como um recurso que pode, entre outras coisas, possibilitar promoção de direitos sociais.

### Ternos, irmandade, projetos culturais e principais interlocutores

<i>Ternos e Irmandade de São Benedito (Ituiutaba)</i>	<i>Ano de criação</i>	<i>Projetos</i>	<i>Principais interlocutores</i>
Camisa Rosa	1951	xxx	Maria Lúcia, Francis Luce e Mário Afonso
Camisa Verde	1954	xxx	Ana Lúcia Costa e Divina Telles
Fundação da Irmandade de São Benedito	1957	Petizada na Congada: projeto proposto pela Irmandade.	xxx
Congo Real	1987	xxx	xxx
Moçambique Lua Branca	1990	xxx	xxx
Moçambique Águia Branca	1994	xxx	xxx
Congo da Libertação	2004	Congo Filhos da Luz Projeto idealizado pelo Libertação	William Cândido e Cláudia L. da Silva

# Cronologia e distribuição espacial dos ternos de Congo e Moçambique da Irmandade de São Benedito de Ituiutaba - MG (2012)



49° 29' 10" W      49° 29' 20" W      49° 29' 30" W      49° 29' 40" W      49° 29' 50" W

## CAPÍTULO 1

### **Irmandades Negras: Zonas de negociação nos encontros coloniais**

*“No fundo são misturas. Misturam-se as almas nas coisas; misturam-se as coisas nas almas. Misturam-se as vidas, e é assim que as pessoas e as coisas misturadas saem cada qual de sua esfera e se misturam: o que é precisamente o contrato e a troca” (Mauss, 1974:71).*

Estudos sobre a Festa de São Benedito e Nossa Senhora do Rosário (genericamente nomeada em Minas Gerais por Congado, Congada ou Festa do Congo) e outras práticas que expressam sínteses das nossas matrizes culturais formadoras (como a Capoeira, o Maracatu e o Frevo) têm ganhado espaço na academia desde o início do século XX com os trabalhos dos folcloristas<sup>12</sup> [Silvio Romero, Amadeu Amaral, Mário de Andrade entre outros].

Em pesquisas anteriores (Silva, 2003; 2007), analisei a dinâmica litúrgica das práticas congadeiras tomando como referência dois ternos de Moçambique: Camisa Rosa (Ituiutaba) e Belém (Uberlândia). As experiências internas dos grupos estudados permitiram-me não só identificar o cronograma festivo com suas cantigas e mitos, como também construir minhas redes de interlocução. Acompanhando as novenas, rezando terços e caminhando com meus amigos moçambiqueiros, conheci parte dos bastidores da festa e pude acessar o domínio da casa, local em que o repertório de gestualidade é ensinado e os conflitos resolvidos ou amenizados.

Busquei compreender a “lógica nativa” da festa, bem como os códigos que orientavam as práticas. Por isso, o terno (pensado como categoria de análise) se apresentava como lócus privilegiado de observação, a partir do qual as praças, ruas, casas, igrejas e terreiros de umbanda e candomblé ganhavam significados distintos.

As Irmandades das quais os ternos eram parte foram discutidas rapidamente em função da eleição dos objetivos da pesquisa. Durante o trabalho de campo, os praticantes da congada sinalizaram a centralidade dessa instituição na organização da festa e por isso, esse capítulo é dedicado às Irmandades de São Benedito e Nossa Senhora do Rosário.

---

<sup>12</sup> O Capítulo 1 da Carta do Folclore Brasileiro, afirma que Folclore é o conjunto das criações culturais de uma comunidade, baseado nas suas tradições expressas individual ou coletivamente, representativo de sua identidade social. Este documento ressalta a importância do folclore (ou da cultura popular, já que são tratados como equivalentes, em sintonia com o que preconiza a UNESCO) como parte integrante do legado cultural e da cultura viva como um meio de aproximação entre os povos e grupos sociais e de afirmação de sua identidade cultural. (Ver: <http://www.comissaonacionaldefolclore.org.br/>)

A partir de uma revisão bibliográfica da literatura sobre o tema, faço uma descrição genérica e sumária das Irmandades Negras e, em seguida, analiso particularmente os processos através dos quais a Irmandade de Ituiutaba se constituiu e se estabeleceu como entidade político-religiosa mediadora das chamadas *causas/demandas/bandeiras negras*.

As práticas congadeiras (calendários, atribuição de papéis e formas de louvar) são organizadas pelos estatutos e compromissos da Irmandade de São Benedito e/ou Nossa Senhora do Rosário. No entanto, é no cotidiano dos ternos que esses procedimentos normativos são apropriados, corporificados e materializados. São nos terreiros das casas e nos quartéis dos grupos que ocorrem as traduções entre o que é almejado pela Irmandade enquanto instituição e o que é vivido pelos ternos.

Embora cada Irmandade possua trajetórias específicas de gênese e consolidação, é possível identificar na historiografia um conjunto de aspectos semelhantes que as aproxima enquanto instituição. Ao elencar esses aspectos, não pretendo padronizá-las e sim apontar minimamente o escopo de atuação de uma entidade que se redefine continuamente.

Antes de proceder a análise propriamente dita, algumas palavras sobre colonização são necessárias, uma vez que estas instituições são ao mesmo tempo parte e produto dos encontros coloniais.

O cristianismo e a escravidão foram fontes importantes de mobilização política de vários atores no empreendimento português. Esse binômio contribuiu não apenas para a definição das formas das interações, mas de seus conteúdos.

De acordo com Pina Cabral (2005), o colonialismo não pode ser concebido independentemente da conjuntura global – política, cultural e econômica – do momento de sua ocorrência, já que o exercício de poder colonial (ou imperial), não ocorre de forma localizada ou isolada. Do mesmo modo, julgo importante sublinhar que também não é viável analisar o colonialismo desconsiderando seus contornos e configurações locais: contextos e formatos dos encontros. É nos meandros da esfera internacional e na dinâmica local que a situação e os encontros coloniais ganham significados e nexos. É nesse amálgama que o colonialismo português deve ser interpretado.

O projeto colonizador português, na esteira dos demais empreendimentos europeus, negava a subjetividade do outro (Américas, Ásia e África) por não corresponder a nenhuma das subjetividades hegemônicas da modernidade em construção: o indivíduo e o Estado (Boaventura, 1994). A dominação e a exploração receberam formas muito diferentes, dependendo diretamente dos contextos e de seus protagonistas. *Modi operandi*

distintos entraram em contato e se interpenetraram, apesar da aparente posição confortável ocupada pelos colonizadores nas relações de poder. Desse modo, não apenas pessoas e objetos, mas também símbolos e visões de mundo entraram em circulação e se misturaram.

De acordo com a visão de Foucault (1979), o poder não existe, mas sim relações de poder, isto é, formas díspares, heterogêneas, em constante transformação, pois o poder não é um objeto natural, uma coisa; é uma prática social e, como tal, constituída historicamente.

Afirmar que os colonizadores detiveram o poder o tempo todo e em todas as situações sociais é desconsiderar que em cada situação, há sistemas de hierarquias e prestígios específicos responsáveis pelo processo interacional. A demarcação de posições é definida circunstancialmente, já que o exercício do poder envolve tática, estratégia e manobra. Ao postular o poder como algo circular e que não fica exclusivamente nas mãos de ninguém, o princípio foucaultiano pode iluminar o entendimento da complexidade das relações sociais produzidas pelos (des) encontros coloniais.

Analisar a ação colonial levando em consideração a premissa da capilaridade do poder, tal como defendida por Foucault, implica dar dignidade analítica às zonas de trânsitos e aos processos de negociação desse cenário. Implica, ainda, em conceber os negros na condição de escravos não apenas como indivíduos desterritorializados e dominados por um sistema opressor, mas também, e principalmente, como sujeitos ativos que criam brechas para participação autônoma numa estrutura que se pretende fechada.

Nessa linha de raciocínio em que a possibilidade de uma vida social depende de negociações constantes, a noção de situação colonial de Balandier (1993) vem a calhar. Na perspectiva do autor, a questão colonial não deve ser tomada apenas em sua manifestação econômica ou pela polarização entre colonizados/colonizadores; opressor/oprimido, mas como um sistema complexo que envolve dimensões administrativas e ideológicas. Além disso, é preciso considerar que assim como os agentes coloniais e suas estratégias para assimilação e uso do poder não formavam um corpo homogêneo, também os ditos colonizados e suas táticas de sobrevivência eram heterogêneos.

Os encontros e as zonas de contato possuem fronteiras culturais frágeis e são perpassados por relações de poder que podem provocar distâncias, proximidades e desigualdades. Em linhas gerais, no caso do projeto colonial português deve-se levar em consideração a força da missionação na produção e reprodução das diferenças, pois se trata

de um empreendimento sustentado pela união entre Estado e Igreja, uma simbiose que, de certa forma, tornava os interesses católicos em demandas nacionais.

Quando analisamos as iniciativas de Portugal no Brasil ou em qualquer outro território, é importante ter no horizonte que a fé católica foi parte essencial desse projeto colonizador; uma plataforma que atuou decisivamente na definição das formas e conteúdos dos encontros.

O Império ultramarino português foi travestido de ideologias humanitárias e se edificou “à sombra da cruz”, parafraseando Del Priore e Venâncio (2001), Diga-se de passagem, que essa característica não o torna menos violento e opressor. Sendo assim, é importante entender o formato dessa ideologia religiosa que se constitui no/pelo contato em terras que hoje denominamos de brasileiras.

A partir de uma análise da religião na obra *Casa Grande e Senzala* (Gilberto Freyre), Menezes (2001) destaca que o produto das mesclas de heranças das religiosidades portuguesas, africanas e indígenas é nomeado com frequência de *catolicismo luso-brasileiro* (Azzi, 1978, 1979; Beozzo, 1977). Não se trata de um catolicismo que se desenvolveu de forma paralela às orientações eclesiais, mas sim com fusões, misturas, acordos, concessões e reelaborações. O termo negociação talvez sintetize a chave para explicar os processos pelos quais certos bens simbólicos do catolicismo oficial foram apropriados e reinterpretados pelos diferentes coletivos que se formaram no Brasil em função dos encontros coloniais.

Uma das características do catolicismo que se constituiu no Brasil (Colônia e Império) diz respeito à participação dos leigos na direção de certas instituições religiosas e a presença de práticas pagãs. Nesse catolicismo sustentado ideologicamente pela igreja e amparado pelos serviços das ordens religiosas, as irmandades se apresentavam como lócus de iniciativas relativamente autônomas.

A atuação pujante do catolicismo na dinâmica da vida social (urbana) até o final do século XIX pode ser observada, entre outras coisas, na capacidade mobilizadora das festas religiosas. Multidões eram arrastadas para as procissões pomposas de homenagem aos santos devocionais. O exagero, a exuberância, o entusiasmo, a alegria, a agitação e a intimidade entre o devoto e o padroeiro caracterizam o modo peculiar em que a fé católica foi configurada no país. Fazer sinal da cruz diante de uma igreja, enfeitar com flores e fitas os andores, as longas caminhada de pés no chão, dar esmola aos brincantes das festas, tocar e cantar para os santos são alguns dos inúmeros gestos devocionais carregados de

significados simbólicos que indicavam uma forma de comunicar com o sagrado. O catolicismo foi uma peça chave do projeto colonial português, tal como ressalta Perez (2000) em seu estudo sobre religiosidade brasileira:

Os preceitos católicos, suas festas e sua ética deram o ritmo e o tom da vida cotidiana no Brasil colonial e imperial. Não havia engenho sem capela própria e capelão particular. A educação foi durante longo tempo monopólio dos jesuítas. Até mesmo o nascimento de uma cidade, em geral, fazia-se a partir da construção de uma capela e da adoção de um santo padroeiro, de quem geralmente a cidade recebia o nome (...). À sombra da cruz, criava-se a solidariedade comunal. O Brasil se construía. A igreja era o espaço dos mexericos e da difusão de notícias. (Perez, 2000, p.10)

Na estrutura socioeconômica vigente no Brasil Colônia, as agremiações religiosas eram praticamente a única possibilidade de organização da sociedade civil. Nessas instituições, os membros de uma Irmandade religiosa, chamados muitas vezes de irmãos, compartilhavam tanto a fé e a forma de louvar um santo, quanto certas demandas sociais. As irmandades eram núcleos de socialização, espaços centrados na ajuda mútua, solidariedade e caridade e que possibilitavam diversas trocas culturais.

As inúmeras congregações de leigos criadas no Brasil colonial foram pautadas nas organizações fraternais portuguesas disseminadas na Idade Média. Participar de uma Irmandade não estava relacionado apenas à crença, mas era também questão de sobrevivência (Reis, 1991 e Souza, 2002). Nelas, vínculos afetivos e alianças eram estabelecidas e acionadas de acordo com as necessidades dos membros. Em vista disso, coloco as seguintes questões: quais os tipos de serviços predominantemente prestados pelas irmandades leigas? Quais as principais celebrações promovidas pelos irmãos e seus significados simbólicos? O que representava para os negros participar de instituições como as irmandades? Quais as continuidades entre os papéis assumidos pelas irmandades no século XIX e as irmandades contemporâneas?

## **As Irmandades Negras e suas ambivalências no Brasil escravista**

As irmandades leigas, e aqui destaco as negras, eram instituições regidas por um estatuto<sup>13</sup> que deixava bem demarcado objetivos, preceitos, obrigações e direitos dos membros da Irmandade criando vínculos e gerando segurança entre os associados. Segundo Borges (2005), as irmandades atuavam como organismos controladores e disciplinadores que proibiam, entre outras coisas, o uso exagerado de bebidas alcoólicas, o concubinato e o uso de feitiçaria. No último caso os envolvidos poderiam ser expulsos da agremiação.

Os estatutos, também chamados de compromissos, deveriam ser endossados pelas autoridades eclesiásticas (Quintão, 2002). Esse documento prescritivo orientava as relações dos irmãos e informavam sobre a dinâmica das organizações. As alianças construídas, as taxas cobradas e os sentimentos compartilhados possibilitavam às irmandades atender a uma série de demandas sociais: auxílio saúde, enterro, sepultura e ainda, amparo à família do ente falecido. O caráter assistencialista estava presente em grande parte das associações leigas do Brasil no período. Entretanto, nas Irmandades Negras, em que seus membros não tinham suas necessidades básicas garantidas, as práticas de amparo eram mais cultivadas e salientes.

No interior das irmandades, redes de solidariedades eram construídas e nelas, os irmãos se socializavam e interagiam não apenas harmonicamente, mas também de forma conflituosa. Os conflitos são formas de interação que possibilitam mudanças e transformações na dinâmica social. Discussões e debates gerados por posições e concepções divergentes, bem como as possíveis concessões e negociações que emanam do dissenso, podem reafirmar as redes de solidariedade e afetividade do coletivo ou provocar fissuras momentâneas.

Eram recorrentes não só os desentendimentos internos (entre os irmãos da irmandade), como também os externos (entre os irmãos e a igreja católica),, principalmente no que tange à negociação dos sentidos dos fenômenos vivenciados coletivamente. A respeito dos diferentes significados e funções atribuídas às irmandades pelos atores, direta ou indiretamente envolvidos, Volpe (1997) afirma que:

---

<sup>13</sup> Documento interno produzido de acordo com as especificidades de cada irmandade.

Do ponto de vista religioso, as irmandades, serviram como um instrumento de propagação da fé católica e educação espiritual. Do ponto de vista secular, a sua ação preencheu uma série de demandas sociais, econômicas, éticas e ideológicas envolvendo a dinâmica interna daquela comunidade como também a Coroa. (p. 20)

A criação e a propagação das irmandades do Rosário são atribuídas aos dominicanos e o primeiro registro dessa confraria em Portugal data de 1475. Com relação à suposta origem da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, Scarano (1975) remonta seu surgimento em Portugal, a partir de uma transformação gradativa das irmandades de brancos que já tinham a mesma invocação. Inicialmente os negros, participavam das irmandades de brancos e lentamente com o apoio dos dominicanos, começaram a formar suas próprias confrarias e passaram a se reunir em núcleos separados.

A fé em Nossa Senhora do Rosário, bem como as histórias dos santos negros foram fundamentais na suposta conversão dos negros ao catolicismo. Com ênfase nos milagres, no poder de cura e nas expiações, as biografias desses santos foram contadas e recontadas pelos missionários, criando entre os coletivos negros fortes sentimentos de veneração e respeito. Com a expansão ultramarina, o culto à Virgem tornou-se bandeira da conquista e dominação portuguesa e funcionou como um elo entre a cruz e a espada. Espalhadas não só em Portugal, mas também pela África, Ásia e América essas confrarias foram fundamentais tanto para o êxito do projeto colonizador de Portugal quanto para a sobrevivência (material e espiritual) de muitos coletivos coloniais.

Graças à intensa movimentação de ideias, pessoas e coisas provocada pelo empreendimento colonial, a fé em Nossa Senhora do Rosário, geralmente associada às Irmandades Negras que tiveram sua gênese em Portugal, se estendeu para todo império ganhando novos sentidos e outros formatos. Essas organizações foram espaços privilegiados de convivência no mundo atlântico.

Para se ter uma ideia da difusão do ponto de vista geográfico e da força simbólica do culto à Virgem nos territórios ultramarinos, trago alguns exemplos. Começemos pela Ásia.

Por volta de 1543, foi construída a Igreja de Nossa Senhora do Rosário na Velha Goa, a única do período que ainda existe. Ainda no século XVI, três padres dominicanos espanhóis ligados à Confraria de Nossa Senhora do Rosário<sup>14</sup> começaram a devoção em

---

<sup>14</sup> A devoção do Rosário de Nossa Senhora surgiu na Alemanha no século XV e rapidamente se espalhou em Portugal, com a criação das confrarias leigas, prática amplamente difundida nos territórios portugueses.

Macau com a construção em madeira da Igreja de Nossa Senhora do Rosário, que rapidamente foi substituída (séc. XVII) por uma construção pomposa. No século seguinte, o templo sofreu influências do estilo barroco colonial e de motivos decorativos locais<sup>15</sup>. Em 1929, o culto a Nossa Senhora de Fátima foi inserido nesse serviço religioso, se expandiu e popularizou em Shiu-Hing, Timor<sup>16</sup>, Cingapura e Malaca.

Passando para o continente africano, notamos que a igreja colonial mais antiga do mundo data de 1495 e está localizada na Cidade Velha (Ilha de Santiago, Cabo Verde). A igreja foi construída pelos negros livres da ilha em homenagem a Nossa Senhora do Rosário. Hoje, além de ser um dos mais antigos templos da ilha de Santiago e de Cabo Verde, é também considerada um patrimônio histórico<sup>17</sup>.

Nos séculos XVII e XVIII, a devoção do Rosário era uma das práticas mais comuns entre os africanos. De acordo com Arthur Ramos (1934), nesse período, os povos de Angola e Congo tiveram contato com a devoção à Senhora do Rosário e já a tinham como padroeira já no continente africano, dado que o rosário foi um instrumento importante usado pelos colonizadores portugueses no processo de conversão. O culto a Nossa Senhora do Rosário, incorporado ou não pela veneração a outros santos, atravessou o território ultramarino português e possibilitou diversas sínteses entre saberes e práticas locais e estrangeiras. A quantidade, bem como a relevância e o lugar dessas instituições dependeram diretamente da interseção da igreja católica local e da receptividade das populações nativas.

Maristela dos Santos Simão (2010), a partir de estudos sobre Irmandades Negras e os africanos no Brasil, apresenta dados importantes sobre a disseminação da fé em Nossa Senhora do Rosário. Dos cinco países que compõe a imaginada *África Portuguesa* (Angola, Cabo Verde, Guiné-Bissau, Moçambique, São Tomé e Príncipe), três sediaram irmandades do Rosário, entre os séculos XVI e XVIII, indicando tanto a força da devoção quanto sua abrangência nos territórios no projeto colonizador português em África, tal como pode ser observado abaixo:

---

<sup>15</sup> Ver: <http://www.macautourism.gov.mo/pt/>

<sup>16</sup> De acordo com o Jornal da República (<http://www.jornal.gov.tl>), a cidade de Díli conta com três monumentos que evocam a Fé do Povo Timorense: as estátuas de Nossa Senhora da Imaculada Conceição, padroeira da Diocese de Díli, a Estátua Peregrina de Nossa Senhora da Fátima e a estátua de Cristo Rei. Além disso, é preciso mencionar a Paróquia de Nossa Senhora do Rosário em Laleia (Diocese de Bacau). A igreja de Nossa Senhora do Rosário foi mandada construir pelo Pe. Diogo Caetano de Almeida, por volta do ano de 1920, e inaugurada no dia 19 de Novembro de 1933. Tem como Padroeira Nossa Senhora do Rosário (Na'in Feto Rosário) e é gerida pelos Franciscanos Capuchinhos.

<sup>17</sup> Ver: <http://www.cidadevelha.com/>

## Irmandades do Rosário em África<sup>18</sup>

Irmandades	Local	Data/Registros Documentais
Confraria do Rosário	Luanda	1701
Irmandade do Rosário	Luanda	1728
Irmandade do Rosário	Matriz de Cambembe, Angola	1784
Confraria da Virgem N.S. do Rosário	Ilha de Moçambique	1662
Irmandade de Nossa Senhora do Rosário	Sena, Moçambique	1577
Irmandade Rosário de Nossa Senhora	Ilha do Príncipe	1526
Irmandade Nossa Senhora do Rosário	São Tomé	Início do Séc. XVIII

Se os africanos constituíram irmandades ainda em países africanos, é possível dizer que a criação das Irmandades Negras no Brasil foi impulsionada tanto pelas memórias dos africanos escravizados, quanto pelo processo de catequização empreitado pelas ordens religiosas. Ao refletir sobre os reis africanos e afro-brasileiros, Kiddy (2010) ressalta que a familiaridade dos centro-africanos com o *modus operandi* católico combinado com uma crença no papel ritual dos reis fez das irmandades leigas um lugar ideal para recriar uma comunidade africana no Brasil. A autora ainda nos lembra que quando os africanos e seus descendentes escolhiam reis e rainhas em suas irmandades no Brasil, já havia antecedentes ibéricos, o que tornava as práticas aceitáveis para as autoridades portuguesas.

As corporações de ofício, também chamadas de guildas, surgiram na Europa no final da Idade Média e tinham como princípio o ingresso de membros de uma mesma profissão (Borges, 2005). Balizados pelo pertencimento profissional, essas entidades também atuavam na esfera religiosa promovendo grandes festas e homenagens a seus santos de devoção. No caso do Brasil, estas corporações, produtos coloniais, tiveram aspectos diferentes das guildas portuguesas. As irmandades, confrarias e as ordens terceiras que aqui propagaram estavam relacionadas preponderantemente à origem social e à naturalidade.

Os negros, escravos e forros geralmente estavam vinculados às irmandades de Nossa Senhora do Rosário ou as de santos pretos e pardos, como Santa Efigênia, São Benedito e Nossa Senhora Aparecida, muito populares e cultuados pelos negros, de acordo

<sup>18</sup> Simão, 2010, *apud* Patricia Mulvey, *The Black Lay Brotherhoods of Colonial Brazil: A History*. Tese de doutoramento em História pela City University of New York, Nova Iorque, 1976. p. 285; Lucilene Reginaldo, *op. cit.* p. 22.

com relatos dos pesquisadores do tema (Scarano, 1975; Brandão, 1985; Souza, 2002, entre outros). Para se ter uma noção da amplitude dessas agremiações, de acordo com Simão (2010), no Brasil setecentista, foram registradas 70 irmandades:

### **Denominações das Irmandades do Rosário<sup>20</sup>**

Irmandade	Quantidade	Primeira	Última
Nossa Senhora do Rozario dos Pretos	25	1763	1800
Nossa Senhora do Rozario	20	1765	1801
Nossa Senhora do Rozario dos Homens Pretos	18	1766	1800
Outras	7	1767	1801
Total	70	1763	1801

O catolicismo cimentou o elo entre Estado e Igreja e nesse amálgama, as procissões e louvores aos santos de devoção eram momentos importantes de manifestação e revigoração da fé como mediadora das interações, já que a religião se apresentava como o núcleo de convivência da sociedade e constituíam uma forma de reunião social (Quintão, 2002).

Inúmeras festas rompiam a rotina do cotidiano, e, paradoxalmente, marcavam o ritmo da vida urbana. Entre elas, a coroação dos reis negros, organizada pela Irmandade dos Negros, tinha destaque. Conforme destaca Perez (2000), a festa – celebrada pela Irmandade de mesmo nome e formada somente por negros – articulava-se em torno de uma rainha e de um rei, previamente eleitos entre os membros da irmandade, tendo grande expressividade no território brasileiro.

### **As lideranças locais nos territórios ultramarinos portugueses**

A coroação dos reis negros, uma das atividades geridas pelas irmandades e incorporadas pelo sistema escravocrata como modo de controle dos africanos, é apropriada pelos negros que, por meio dela, reterritorializam formas ancestrais de organização social e

<sup>20</sup> Simão, 2010, *apud* Patricia Mulvey, *The Black Lay Brotherhoods of Colonial Brazil: A History*. Tese de doutoramento em História pela City University of New York, Nova Iorque.

ritual, conforme sugere Martins (1997). A coroação dos reis negros coloca em interação repertórios simbólicos [transatlânticos] que são modificados e ressignificados continuamente no fluxo das experiências.

Pode-se dizer que as atividades organizadas pelas Irmandades Negras agregavam centenas de pessoas de diversos mundos culturais, justamente porque fundiam vários códigos e registros aparentemente impermutáveis.

As práticas, ao serem transpostas, têm seus significados adaptados aos novos contextos, mas é preciso levar em consideração que “as pessoas organizam seus projetos e dão sentido aos objetos partindo das compreensões preexistentes da ordem cultural” (Sahlins, 1990, p.01). Ou seja, as experiências passadas dos negros que chegaram ao Brasil na condição de escravos são reinterpretadas de acordo com os processos interacionais em curso. Para o autor, um evento (no caso da pesquisa, a coroação dos reis negros) tem significância histórica quando é apropriado e interpretado através do esquema cultural.

Quando os portugueses, sancionados pelo Estado e pela Igreja Católica, chegaram ao Império do Congo<sup>22</sup>, no século XV, depararam-se com uma estrutura política bem organizada e centrada na figura do *Mani Congo*<sup>23</sup> (designação dada ao rei). Os líderes africanos, graças à posição ritual que ocupavam, mediavam não apenas relações sociais, econômicas, políticas e religiosas, como também possibilitavam a interação entre vivos e mortos, sagrado e profano, dentro e fora. As ações rituais do rei do Congo colocavam em diálogos domínios classificados como incomunicáveis e por isso, a atuação dessas lideranças foi tão importante na dinâmica dos encontros entre portugueses e congoleses e na catequização dos nativos (Souza, 2001).

Ao falar de encontros como os coloniais é preciso levar em consideração que cada parte envolvida traduz, a partir de seus mundos de significados, os conteúdos e as formas da interação. Assim, por um lado, a conversão do rei do Congo era concebida pelos portugueses como símbolo da conversão africana; e por outro lado, os reis do Congo entenderam o cristianismo como uma extensão de seus poderes tradicionais. Igrejas católicas foram construídas por todo Congo, o que para os portugueses era indicativo da cristianização do local. Entretanto, tanto os reis quanto a população de modo de geral viram o cristianismo como um novo meio para expressar suas crenças tradicionais (cf. Souza, 2001 e Kiddy, 2010). Visando a definir procedimentos nas relações entre

---

<sup>22</sup> O império do Congo era composto por três reinos (Ngoy, Kakongo e Loango) e nove províncias e governado pelo *Mani Congo*.

<sup>23</sup> Abaixo do rei estavam os chefes das unidades administrativas (províncias) que dividiam o reino.

portugueses e congoleses, D. Manuel, em 1512, enviou um regulamento ao Congo cheio de instruções e regras. O regulamento fazia a tradução entre categorias portuguesas e congolesas. Por exemplo, os chefes de províncias (congoleses) passaram a ser chamados de Duque e o rei (Mani Congo), de Majestade. Nessa transposição, os repertórios simbólicos das partes envolvidas sofreram adaptações e foram recompostos, tendo em vista a dinâmica dos encontros. Os portugueses perceberam que a mudança na nomenclatura não implicava necessariamente em modificação nas formas e conteúdos das práticas. E os reis congoleses notaram que receber insígnias portuguesas, não só aumentava o prestígio local como também permitia a circulação entre nativos e estrangeiros. Por meio de homologias, portugueses e congoleses traduziram sistemas de classificação e assim, criaram interfaces de interação e comunicação.

A prática de eleger e coroar reis do Congo foi transposta criativamente na diáspora africana para toda a América Ibérica e, no caso do Brasil, esses festejos estão relacionados às congadas e as irmandades de São Benedito e Nossa Senhora do Rosário. Os reis do Congo permitiam, entre outras coisas, ligar e recriar miticamente passado e presente.

Os reis negros (no Brasil Colônia) exerciam poder político e intermediavam as relações entre os negros e a Igreja Católica (talvez uma das armas mais importantes do colonialismo português tenha sido o manejo da fé). Os reis negros perderam gradativamente seus poderes políticos e passaram a ser concebidos (e tratados) como figuras rituais, responsáveis pelo manejo do sagrado.

Trago esses exemplos (do rei Congo em África e dos reis negros no Brasil) para demonstrar como dinâmicas coloniais se apropriaram de práticas locais ou transpostas, no caso dos reis negros no Brasil, tentando sequestrar cosmologias e lideranças nativas quando essas ofereciam perigo. Entretanto, os modos de pensar, classificar e se posicionar no mundo foram ressignificados e, nas interfaces desses encontros culturais, práticas híbridas foram edificadas.

Estado e Igreja Católica permitiam a coroação simbólica dos reis negros - prática esta produzida no contexto da diáspora - no interior das irmandades porque acreditavam que assim controlariam as agremiações. Entretanto, os negros organizados em suas entidades driblavam as agências controladoras e atribuíam aos reis, função de liderança e de intermediários do sagrado.

Souza (2005), no artigo Reis do Congo no Brasil, séculos XVIII e XIX, e ressalta o quanto o conhecimento das formas de organização social e política das sociedades

africanas e de seus sistemas culturais permitiu a interpretação da força da presença dos reis negros e, posteriormente, das congadas, entre muitas comunidades brasileiras. Tendo em vista que os reinados tinham significados distintos para aqueles que os realizavam e para aqueles que detinham o controle da sociedade escravista, a autora afirma que :

(...) a unificação dos diversos reis de nação em uma única designação, de rei do Congo, liga-se, no meu entender, a esses dois universos culturais, o dos negros e o dos brancos. De um lado houve a consolidação de uma identidade mais uniforme adotada por africanos de origens diferentes, que passaram a se ver como membros de uma comunidade católica negra, parte da sociedade brasileira para a qual eles ou seus antepassados foram trazidos. De outro lado, o lugar de destaque que o reino do Congo ocupava no imaginário lusitano, principal matriz das maneiras de pensar da classe senhorial brasileira e que permaneceu presente mesmo quando o Brasil se tornou independente de Portugal, ajudou a aceitação das congadas e por meio delas a integração de alguns dos grupos de descendentes de africanos à sociedade brasileira (Souza, 2005, p.85)

A existência legal das Irmandades Negras e sua gestão dos festejos de coroação dos reis congos são sinais de como o cristianismo luso-brasileiro operava permitindo os cultos dos escravos, ainda que de forma controlada. .

Até o Brasil Império, as irmandades religiosas, principalmente as negras, exerceram distintos papéis na organização da vida de seus membros e da dinâmica urbana. Instituições semelhantes são encontradas em outros territórios ultramarinos portugueses. De acordo com pesquisas realizadas por Trajano (2006), em Cabo Verde, a *tabanca* é uma instituição peculiar da sociedade crioula de Cabo Verde e que funciona nos moldes de uma irmandade, fomentando o auxílio mútuo entre seus membros nas situações de crise como a morte ou a doença, na mondadura das roças, bem como na devoção aos santos do catolicismo. Tanto as irmandades religiosas quanto as tabancas constituem espaços privilegiados de sociabilidade e divertimento de seus membros.

O fenômeno das irmandades ou confrarias como espaço privilegiado de associação dos leigos permaneceu forte até meados do século XIX. Com o processo de romanização da Igreja Católica, as autoridades eclesiais brasileiras se empenharam na construção de um novo modelo de associação religiosa mais vinculada ao clero (Borges, 2005). Para implementar esse modelo, foi necessário transferir o poder religioso dos leigos para os clérigos (Quintão, 2002). Gradativamente as irmandades perderam sua força e a Igreja ampliou seu escopo de atuação e reforçou sua influência na vida social através da hierarquia eclesiástica. Tal modelo atingia diretamente os cultos promovidos pelas

irmandades, já que essas instituições religiosas eram formadas basicamente por leigos e prezavam pela autonomia.

### **Os dilemas dos pertencimentos étnicos (re)construídos no Brasil**

A definição etnológica dos africanos (genericamente nomeados de negros pelos europeus) e de seus descendentes no Brasil, bem como as correntes migratórias impostas pelo tráfico têm sido alvo de interesse desde os viajantes dos séculos XIX.

De acordo com Leda Martins (1997), os africanos que cruzaram o oceano não viajaram sós, já que trouxeram consigo suas memórias ancestrais. Ao entrarem em contato (forçosamente) com as visões de mundo das Américas, ocorreu o cruzamento de códigos, gestualidades e tradições. E nas interseções, práticas híbridas foram construídas, como foi o caso dos festejos de coroação aos reis negros e os louvores a São Benedito e Nossa Senhora do Rosário no Brasil.

As Irmandades Negras e as práticas congadeiras nela inseridas são produtos dos encontros coloniais (transatlânticos) no Novo Mundo e a ideia de rei Congo remete a uma categoria abstrata do conhecimento e não à descrição de uma realidade histórica (Souza, 2005, p.86). Nessa mesma direção, as reflexões a respeito dos discursos que tratam da chegada e dispersão dos negros africanos no Brasil devem focar menos nas genealogias e mais nos processos pelos quais categorias produzidas em função da situação colonial são apropriadas simultaneamente por colonizadores e colonizados.

De acordo com Mattos (2011), a identificação dos africanos foi uma estratégia usada pelos europeus para organizar o tráfico de escravos. As expressões *negro da Guiné* e *gentio da Guiné* foram usadas no século XV como sinônimo de africano, já que Guiné era um nome bem conhecido da época. Conforme salienta a autora, com a intensificação do comércio de escravos, os europeus passaram a usar o termo “nação”, que nada mais eram do que uma menção aos nomes dos portos de embarques ou dos principais mercados de escravos no continente africano: Minas, Angola, Moçambique, Jejes, Cabindas, Monjolos, Cassanges, entre outros. O local de embarque dos negros na África teve importante papel na diáspora, sobretudo como um identificador do grupo em suas experiências em terras estrangeiras, tanto na relação com os colonizadores, quanto na relação entre os próprios negros. As indicações de *nação* encontradas em documentos como registros de casamento,

batismo e óbito, não podem ser associadas com precisão a grupos e regiões específicas da África. Ao se relacionar as práticas culturais dos dois lados do Atlântico, é preciso levar em consideração as mediações e as transposições.

A reorganização dos escravos no Novo Mundo foi em grande medida sustentada pela ideia de *nação*, uma categoria inventada pelo colonizador como forma de identificação, classificação e controle, e adotadas pelos próprios africanos em seus processos de socialização. Os agrupamentos em *nações* não significavam a reprodução literal de padrões culturais vindos da África, mas reelaborações de africanidades produzidas nas Américas.

Sugiro, então, que etnia e nação, quando usadas pelos coletivos negros, sejam concebidas tendo em vista as orientações de Barth (1976) sobre os grupos étnicos. Para o autor, os grupos étnicos são categorias adscritivas e de identificação, que são utilizadas pelos próprios atores e têm, portanto, a característica de organizar a interação entre os indivíduos. Na prática, "os atores utilizam as identidades étnicas para categorizar a si próprios e a outros, no propósito de uma interação". (p.15).

Mesmo não podendo afirmar categoricamente a origem dos negros que aqui chegaram na condição de escravos, é recorrente, entre os pesquisadores da temática, a classificação dos coletivos africanos em dois grandes grupos linguísticos: bantu (Angola, Congo, Moçambique, entre outros) e mina ou ioruba (Níger, Sudão, Nigéria, Benin, Togo, Gana, Costa do Marfim, Guiné Bissau, Senegal.). Esses últimos são também chamados de sudanês<sup>24</sup>.

Heywood (2010), a partir de uma clivagem geográfica e não linguística, critica a ênfase dada a cultura dos africanos da região ocidental da África,<sup>25</sup> em detrimento da África Central<sup>26</sup>. A autora destaca que os pertencentes da África ocidental são geralmente tratados como se fossem os verdadeiros (e eu diria os autênticos) repositórios da cultura

---

<sup>24</sup> De acordo com Sansone (2002), a dicotomia bantu/ioruba descrita por inúmeros relatos de viajantes e missionários foi pautada em versões da hipótese hamítica, a qual postula, baseada em uma interpretação da Bíblia, que as civilizações da África negra eram influenciadas por populações vindas do Mediterrâneo, Egito ou até Israel. A sofisticação da cultura material iorubá foi, "explicada" como resultado dessa influência hamítica. É, em grande parte, em função dessa hierarquia colonial racializada dos africanos e suas culturas, resultado da operação colonial na África, que a superioridade da cultura iorubá foi proclamada através do Atlântico.

<sup>25</sup> A África Ocidental é composta por: Benim, Burkina Faso, Cabo Verde, Costa do Marfim, Gâmbia, Gana, Guiné, Guiné-Bissau, Libéria, Mali, Mauritânia, Níger, Nigéria, Senegal, Serra Leoa e Togo. O yorubá é um dos maiores grupos linguísticos falados na África Ocidental.

<sup>26</sup> Fazem parte da África Central: Camarões, Chade, República do Congo, Guiné Equatorial, Gabão e São Tomé e Príncipe.

africana na América. Seja pelo crivo geográfico, seja pelo recorte linguístico podemos dizer que hierarquias são processadas, mas para os fins dessa dissertação vou me ater à discussão do recorte linguístico, uma vez que as práticas denominadas de afro-brasileiras têm sido classificadas como bantu e sudanesa/yoruba.

Os chamados sudaneses, escravos deportados da África Ocidental, eram interpretados como representantes de culturas nobres e complexas, já os bantus eram descritos como rudes e sem nenhuma habilidade particular e por isso, eram mais facilmente controlados pelos senhores de escravos (Sansone, 2002). Considerava-se que nos estados do Norte e Nordeste, os sudaneses foram preponderantes e os bantus se espalharam pelo sudeste brasileiro, seguindo o ciclo do ouro e do café.

Se o contingente de africanos que aqui chegou era bastante heterogêneo e composto por diversas etnias, classificar uma manifestação afro-brasileira como de origem bantu ou sudanesa diz menos das origens em África (geograficamente falando) e mais dos processos pelos quais coletivos humanos desterritorializados negociaram significados de práticas e reconstruíram dialogicamente seus pertencimentos. As classificações bantu e sudanês usadas como adjetivos de práticas produzidas na diáspora estão relacionadas às Áfricas imaginadas e sentidas em terras brasileiras e não necessariamente a localidade física. Entretanto, não se pode perder de vista que tal classificação diz mais do sentido atribuído pelos colonizadores às origens dos escravos do que da “origem real” dos mesmos.

No início do século XX, as práticas culturais como capoeira, maracatu e congada, definidas pelos pesquisadores como expressões dos povos bantus, foram praticamente desconsideradas nos discursos acadêmicos em favor das práticas definidas como sudanesas, como, por exemplo, as Nações de candomblé Ketu e Jêje da Bahia. Imperava um silêncio discursivo sobre as festas e práticas denominadas bantus enquanto as definidas como sudanesas eram debatidas e pesquisadas por grandes estudiosos brasileiros e estrangeiros. Assim, todas as práticas que se distanciavam da estrutura dos candomblés eram consideradas inferiores. Acreditava-se, inclusive, que embora os bantus fossem maioria, os sudaneses conseguiram preservar suas culturas.

Inspirados na busca da autêntica africanidade no Novo Mundo, vários antropólogos e sociólogos afirmavam que o Estado da Bahia manteve maior fidedignidade aos traços africanos. Encantados pela suposta pureza africana dos terreiros de candomblé e pelo mito da originalidade, os pesquisadores muitas vezes interpretavam as recriações e as

(re)elaborações das congadas, por exemplo, como perda de raízes tradicionais. Havia, assim, uma legitimação acadêmica dos candomblés em prejuízo das demais práticas afro-brasileiras. E se pensarmos no caso do desenvolvimento da antropologia como ciência, pode-se dizer que a preferência pela “pureza” nas culturas (exóticas) motivou várias etnografias.

As categorias bantu e sudanês são boas para pensar entre outras coisas, acerca dos processos pelos quais algumas práticas, produto dos encontros coloniais foram privilegiadas, enquanto outras, pouco discutidas. Nina Rodrigues (1932), ao estudar as manifestações culturais afro-brasileiras, via com ressalvas as mesclas produzidas pela cultura denominada banta na diáspora e interpretava a maior plasticidade cultural do povo denominado bantu como sinônimo da incapacidade do grupo de preservar seu patrimônio e sua identidade. Se preservação e autenticidade eram palavras de ordem desse período, logo as práticas que misturavam aspectos de várias culturas, como é o caso da congada, era um indicativo de inferioridade e, por isso, despertava pouco interesse nos pesquisadores.

Se, por um lado, as práticas culturais afro-brasileiras foram tratadas e interpretadas de forma hierarquizada, produzindo distinções internas, por outro lado, esses coletivos negros, quando confrontados com a sociedade envolvente, se uniam em torno de categorias englobantes, como negros e africanos, e reivindicavam direitos que lhes foram negados mesmo após a abolição <sup>27</sup>.

Durante o Estado Novo de Getúlio Vargas, apesar do caráter ditatorial do governo, uma série de políticas que incentivavam o nacionalismo foi desenvolvida. Dentre elas, está a aceitação oficial da cultura afro-brasileira. Nesse momento, a formação da identidade etnicorracial foi voltada para dentro, reforçando uma nacionalidade brasileira.

Em 1934, foi fundada a União Geral das Escolas de Samba do Brasil. No ano de 1953, mestre Bimba apresentou a capoeira ainda marginalizada ao presidente Vargas. Na ocasião, o presidente chamou a capoeira de "único esporte verdadeiramente nacional". A partir da década de 1950, a perseguição às religiões afro-brasileiras diminuiu e a classe média começa a buscar os serviços espirituais da Umbanda. Na década seguinte, as religiões afro-brasileiras são procuradas por uma elite intelectual branca, adeptos, pesquisadores e simpatizantes.

---

<sup>27</sup> A discriminação era uma prática considerada normal e aceitável nos códigos de ética e conduta do Brasil até as primeiras décadas do século XX. Foi nesse ambiente de segregação que, em 1931, surgiu a Frente Negra Brasileira, considerada uma das entidades afro-brasileira mais importante do início do século XX, com atuação política. Essa entidade vira partido político em 1936 e perdura até 1937.

Em 1970, o desejo deliberado de conhecer as tradições de origens, não só no que diz respeito à língua e às cantigas, mas também a organização dos cultos e templos, impulsiona deslocamentos físicos e simbólicos de muitos pesquisadores, sacerdotes e leigos do candomblé em direção ao continente africano. Nesses deslocamentos, redes transnacionais foram construídas e reconstruídas e os brasileiros em terras estrangeiras aprenderam novas performances e termos africanos, os quais foram ressignificados no Brasil e usados, entre outras coisas, em disputas políticas de combate a intolerância religiosa.

As independências africanas dos anos 60 e o desmonte das narrativas imperiais possibilitaram a construção de uma história verdadeiramente africana (Trajano Filho, 2006). É esse contexto de mudanças radicais que os brasileiros encontram na expedição por *busca de raízes*. Pode-se dizer que os pesquisadores, leigos e sacerdotes interessados nas origens das manifestações culturais afro-brasileiras chegaram ao continente africano durante a intensificação dos movimentos nacionalistas em que as dinâmicas das sociedades africanas passaram a ser consideradas e as potências europeias enfraquecidas em função da guerra. A década de 1960 é marcada pela intensificação dos processos de descolonização da Ásia, Oceania e África e nesse cenário de efervescência, emerge uma série de movimentos e sensibilidades nacionais que visavam libertar-se das relações coloniais.

A descolonização, considerada aqui como um processo de longa duração, engendra simultaneamente rupturas e continuidades. É nesse quadro de incertezas que as narrativas de positivação do passado ganham força. Vale lembrar que esse passado rememorado já é resultado de encontros e simbioses culturais entre os vários coletivos que a ação colonial colocou em movimento.

Segundo Babadzan (2000), contemporaneamente, cultura e política são indissociáveis nas sociedades onde a legitimação da dominação política é ancorada em uma representação idealizada de uma cultura nacional. A esse respeito, é importante sublinhar que, juntamente com o socialismo e o liberalismo, o nacionalismo é uma das ideologias mais poderosas da política da modernidade ocidental.

Se as identidades nacionais, tal como demonstrou Hall (1997), não são coisas com as quais nós nascemos, mas são formadas e transformadas no interior da representação, pode-se dizer que estamos falando de processos de negociação que ora afastam e ora integram vozes sistematicamente silenciadas e excluídas das narrativas da

nação. Nesta perspectiva, as pessoas não são apenas cidadãos/ãs legais de uma nação; elas participam da ideia da nação tal como representada em sua cultura nacional.

Numa visão semelhante à de Hall, Anderson (2008) ressalta que a identidade nacional é uma comunidade política imaginada, o que não significa que seja irreal. As comunidades se distinguem, não por sua falsidade/autenticidade, mas pelo estilo em que são imaginadas. As comunidades imaginadas são sustentadas por narrativas de nação que podem enfatizar: origens, continuidade, memória do passado ou ainda a invenção da tradição no mito fundacional (Hobsbawn e Terence, 1987).

Isso posto, cabe destacar que o legado afro-brasileiro, de modo geral, foi incorporado de distintas formas nos processos de imaginação da nação, dependendo não só das políticas culturais (locais) de um determinado período histórico, como também dos impactos de acordos e resoluções transnacionais. Nossas experiências (*lato sensu*) ocorrem entre o local e o global. Por isso, não é produtivo em termos analíticos conceber esses domínios de forma excludente. Global e local estão em interação e não em oposição. Nesse sentido, o termo *glocal* de Canclini (2003) é apropriado para interpretarmos as intersecções entre binômios (local e global; nacional e internacional, mundo e localidades, por exemplo) que, por vezes, são colocados em antagonismo. Quando as polaridades e não as encruzilhadas são priorizadas, o risco de perder a dimensão da fluidez das práticas e das relações humanas é bem maior.

De acordo com Canclini (2003), o termo *glocal*, quando pensando no campo cultural, provoca dois movimentos (o de globalização e o de localização da cultura) que devem ser tomados concomitantemente e não de forma estanque. Pode-se dizer, parafraseando Boaventura, (2002) que o global acontece localmente e o local ressoa no global. Portanto, estamos diante de relações dialéticas.

### **As práticas congadeiras no pensamento social brasileiro**

É importante mencionar que as manifestações culturais que são produtos das fusões de nossas matrizes formadoras têm sido estudadas pelos folcloristas, desde o início do século XX. Gradativamente, dependendo das configurações sociais, foram inseridas na pauta das políticas culturais. Preocupados com a iminência de desaparecimento das mesmas, esses pesquisadores buscaram produzir o máximo possível de registros das

práticas entendidas como sobreviventes. Mário de Andrade, um dos maiores folcloristas brasileiros, chega a afirmar no texto *As danças dramáticas do Brasil* (1934) que “da maneira como as coisas vão indo, a sentença é de morte”. O anúncio da morte das danças dramáticas indica uma nostalgia romântica mesclada com forte sentimento nacionalista, o que, diga-se de passagem, era uma postura peculiar do período.

Nesse momento, a preocupação com a perda iminente não dizia respeito exclusivamente ao trato dos bens populares. O esforço para salvar/proteger referências importantes para construção da memória nacional foi sintetizado por Reginaldo Gonçalves (1996), na expressão *retórica da perda*. Para o autor, a possibilidade do desaparecimento de valores culturais justificava a existência de políticas públicas para a salvaguarda da memória e da identidade nacionais e a indispensável interferência direta do Estado nessa área.

No que diz respeito especificamente à cultura popular, Cavalcanti (2004) tece algumas considerações a respeito das sensibilidades românticas presentes nas análises Mário de Andrade:

Os estudos de Mário de Andrade sobre o folclore brasileiro situam-se num entrecruzamento de diferentes motivações. Neles se entrelaçam seu desejo de conhecimento de formas artísticas e expressivas próprias (ou seja, “populares”, diversas daquelas praticadas e vividas pela elite artística brasileira ou paulistana da época); a experimentação amadorística da ideia de etnografia como experiência de contato direto com a gente do povo; a busca de processos criativos populares para utilização expressiva na composição de sua própria arte; e, finalmente, a utilização ideológica da ideia de folclore na busca de um novo nacionalismo cultural. Seus escritos sobre o assunto sobrepõem essas distintas camadas de interesse, imbricadas umas na outras sempre de modo especialmente tenso. (Cavalcanti, 2004, p.5)

Uma das críticas contemporâneas mais contundentes aos folcloristas refere-se ao fato de essas descrições não indicarem quais as funções das tradições na atualidade. Os folcloristas não contemplaram em suas descrições as análises das relações de poder que são parte integrante da construção das práticas e seus significados. A congada, por exemplo, foi definida por Mário de Andrade (1959), como uma dança dramática, caracterizada pela realização de bailados coletivos que obedecem a um tema tradicional e que possuem uma obra musical formada pela apresentação de coreografia sequencialmente ordenada. Andrade privilegiou em suas pesquisas as regiões Norte e Nordeste do Brasil, pois para ele, nessas regiões, as festas populares tiveram maior expressividade. Para o autor, os Congos,

em sua manifestação mais primitiva e generalizada, são na verdade um simples cortejo real dançado.

Numa visão diferente da defendida pelos folcloristas e que marca esse campo de estudos, Brandão (1977) concebe a congada como um complexo sistema de trocas de ações e de serviço que envolve tipos de participantes e modos de participação, tanto nas esferas amplas de relações entre a sociedade promotora e a festa do santo, quanto nas esferas restritas das trocas entre "irmãos" dançantes de congadas e Moçambiques, os encarregados da Irmandade do Rosário e outros agentes responsáveis pela festa. A partir dos trabalhos de Brandão, um dos principais especialistas no tema e que realizou vários trabalhos na região Centro-Oeste, a congada gradualmente passou a ser entendida de uma forma mais contextualizada, conectada a sociedade envolvente. Desde então, inúmeros estudos foram produzidos sobre o tema no campo da Antropologia, da História, da Música e da Literatura.

A congada é considerada uma das tradições religiosas mais antigas e representativas de Minas Gerais. Pesquisas sobre irmandades/confrarias religiosas nesse estado e em outros, como Bahia e Pernambuco (Reis, 1996; Souza, 2001), ressaltam que a prática desse ritual no espaço das irmandades fundadas por negros data do século XVIII. É nesse contexto que as primeiras Irmandades Negras denominadas majoritariamente de Irmandades de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos surgem em Minas Gerais, nas cidades atualmente chamadas de Serro e Ouro Preto.

Nos lugares aonde não se chegou a fundar tais irmandades, o congado surgiu como associação autônoma, embora sempre vinculado, de alguma maneira, aos festejos da Igreja Católica local. Irmandade e congada estão relacionadas historicamente, mas é possível que atualmente exista Irmandade sem congada e vice-versa, o que não ocorre nas cidades mineiras que pesquisei.

Durante as últimas pesquisas que realizei em Uberlândia (2005-2007) e Ituiutaba (2010-2011), conheci várias versões do mito fundador da congada, e todas elas, apesar das tipificações peculiares de quem as conta, giram em torno de histórias relacionadas à Virgem do Rosário. De modo geral, o mito diz que, durante a escravidão, Nossa Senhora apareceu na água<sup>28</sup>. Senhores e escravos, organizados em grupos separados, cantaram e dançaram para resgatá-la, mas apenas os negros mais velhos e experientes conseguiram

---

<sup>28</sup> O lugar em que a santa apareceu varia nas versões contadas pelos grupos. Em algumas versões, a santa aparece na água, em outras, numa gruta, ou ainda, numa árvore. Conforme mencionei na introdução, o mito é usado também para diferenciar os ternos de Congos e Moçambiques.

retirá-la. Tal santa rejeita os louvores e a capela construída pelos brancos, mas se encanta com as adorações dos escravos, e por isso, é considerada protetora do povo negro.

Lima (2003), em seu estudo sobre narrativas orais, indica que mitos como os de Nossa Senhora do Rosário estão espalhados por toda América hispânica e portuguesa. Há uma série de histórias do Brasil Colônia em que santos e santas aparecem nos mais diversos lugares: mato, água, gruta, pedra e que só aceitam serem resgatados de tais lugares com os louvores de algum grupo subalternizado: negros, índios ou garimpeiros. Lima descreve a aparição de Nossa Senhora da Penha, em Pilar, interior do estado de Goiás, e essa santa, assim como Nossa Senhora do Rosário, surge no contexto das adversidades da escravidão. Nesse sentido, deve-se destacar que a escravidão colonial foi sustentada pela religião católica e que a ação colonizadora dos portugueses foi extremamente marcada por imagens, milagres e expiações. Todas as diferentes versões do mito relatadas nas cidades pesquisadas atribuem ao grupo de Moçambique o mérito da retirada da santa da água. Durante a realização da congada, esse mito é constantemente renovado e reconstruído e outros sentidos podem ser adicionados, dependendo do contexto e dos atores envolvidos.

Não é o louvor ao santo católico por si ou a coroação do rei negro que constrói as particularidades da festa e a diferencia das demais práticas do catolicismo popular, mas simultaneidade e a complementaridade dos dois fenômenos. O culto aos santos católicos era uma forma de os negros utilizarem o espaço público e legítimo da igreja para a organização das irmandades leigas. Já a coroação dos reis negros, na perspectiva de Souza (2001), existiu sob a forma de eleição de reis ou governantes, festivamente comemorada com danças e ritmos, em diversas localidades da América. Estas festividades apresentavam-se como espaço de reatualização das tradições e recriação de laços comunitários destruídos pelo tráfico e pela escravidão.

Feito esse preâmbulo sobre interpretações de congada no pensamento social brasileiro, considero relevante apontar algumas questões. É importante ressaltar que há uma consonância nos estudos no que diz respeito ao caráter híbrido, sincrético, plástico e fluido da festa, Entretanto, ora essa característica é concebida como algo positivo, (Brandão, 1977 e 1985; Souza, 2001 e 2005; Silva, 2007), ora é tratada como um aspecto negativo (Nina Rodrigues, 1982, por exemplo), dependendo tanto das políticas culturais do momento quanto do desenvolvimento das teorias sobre o tema. Em algumas interpretações, as misturas indicam poder de adaptação e em outras, expressam a

incapacidade do grupo de manter as tradições. Nesse sentido, vale lembrar que estamos diante de discursos, e como tais, são produtos de negociações e conjunturas sociais e políticas.

### **As práticas congadeiras de Ituiutaba – MG: murmúrios e silêncios**

Nas seções anteriores, aponte algumas características identificadas na literatura sobre o tema quanto à atuação das Irmandades Negras até o século XIX. Além disso, demonstrei que as práticas congadeiras e as Irmandades Negras devem ser pensadas à luz das interações entre os contextos socioculturais locais, nacionais e internacionais.

Os aspectos que definem as Irmandades Negras ganham vida e corpo quando inseridas em cenários específicos. É por esse viés que farei uma descrição dos processos que possibilitaram o surgimento da Irmandade e das práticas congadeiras em Ituiutaba. Não pretendo fazer uma linha do tempo da cidade e da constituição da Irmandade de São Benedito local, mas apontarei alguns eventos e situações que no decorrer da pesquisa pareceram relevantes para compreensão das atribuições contemporâneas dessa entidade.

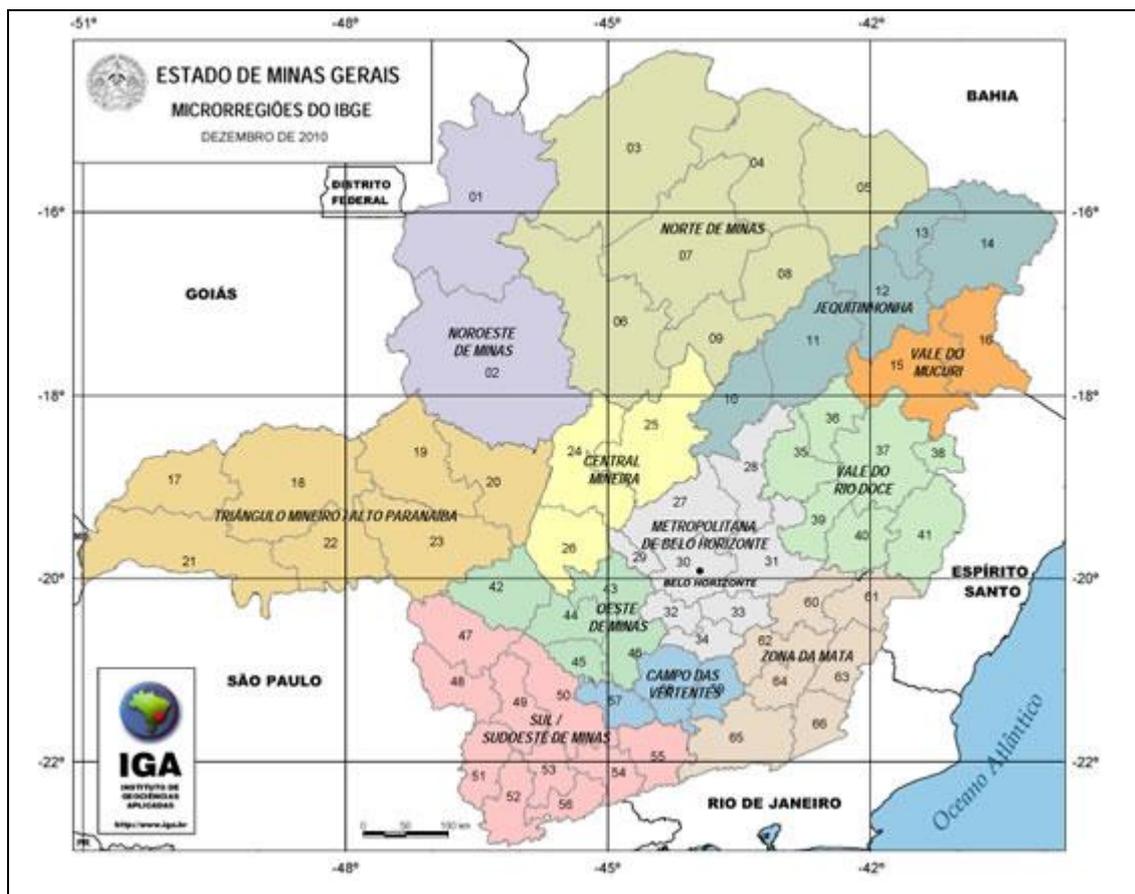
Há muito tempo, os antropólogos estudam unidades espaciais maiores que o local enfatizando as inter-relações entre o local e processos maiores de estruturas regionais ou globais. Entretanto, muitos desses estudos, tomam o local como uma entidade evidente e não levam em consideração que as concepções e interpretações construídas por pesquisadores acerca do coletivo estudado são discursiva e historicamente construídas. Por isso, é necessário se afastar da ideia comum de que localidade e comunidade são dadas e voltar-se aos processos sociais e políticos que os constituem (Gupta e Ferguson, 1992).

Isso posto, faço uma breve localização geográfica, social e cultural da cidade de Ituiutaba. A palavra Ituiutaba vem do tupi-guarani, e significa: “T” (rio), “TUIU” (tijuco), “TABA” (povoação, aldeia, cidade), ou seja, *cidade do rio do tijuco*. Ituiutaba está localizada na área que se convencionou chamar Triângulo Mineiro, região ocidental do estado de Minas Gerais, na fronteira com os estados de Goiás, Mato Grosso e São Paulo<sup>29</sup>, conforme pode ser observado no mapa abaixo:

---

<sup>29</sup> Sobre a história antiga de Ituiutaba verificar pesquisas de Cláudio Scarparo: <http://scarparoclaudio.br.tripod.com/id15.html> e as informações disponíveis no site do IBGE: <http://www.ibge.gov.br/cidadesat/painel/painel.php?codmun=313420>

### Mapa das macrorregiões de Minas Gerais<sup>30</sup>



Em meados do século XIX, em função da queda da produção das minas de ouro, um contingente populacional significativo migrou para o atual Triângulo Mineiro e lá impulsionou a pecuária e a agricultura. A intensificação dessa migração possibilitou a formação de povoados na região, inclusive o nomeado, hoje, de Ituiutaba. Foi nesse contexto que os sertanejos Joaquim Antônio de Moraes e José da Silva Ramos, vindos do sul de Minas, chegaram à região habitada por índios Caipós (Kayapó ou Kaipó) (1820). Em busca de grandes extensões de terra, os sertanejos lutaram e expulsaram os nativos do lugar, assim repetindo um desfecho recorrente no Brasil. Semelhante ao que ocorreu na formação de outros municípios brasileiros, os dois fazendeiros doaram uma parte de suas terras para a construção de uma capela e um cemitério. No início do século XIX, o Padre

<sup>30</sup> Ituiutaba é representada pelo número 17 do mapa. O mapa apresentado foi pesquisado no site do Governo de Minas Gerais:

<http://www.mg.gov.br/governomg/ecp/contents.do?evento=conteudo&idConteudo=69547&chPlc=69547&temos=s&app=governomg&tax=0&taxp=5922> .

Antônio Dias de Gouveia, que possuía terras às margens do Rio Tijuco chegou à região, fundou um pequeno povoado denominado de Capela do São José do Rio Tijuco<sup>31</sup>.

Entre 1830 e 1860, vários episódios contribuíram para criação do povoado, entre os quais, destaco:, a designação do primeiro capelão do povoado, Pe. Francisco de Sales Souza Fleury, em 1833; a fundação a primeira igreja intitulada Paróquia de São José do Tijuco, no ano de 1839; a construção da matriz do povoado, no local da antiga capela, em 1862 e a elevação do povoado à categoria de freguesia, no ano de 1866. (Prado e Loboda, 2011).

A relação entre criação de povoados e construção de capelas foi extremamente importante no Brasil Colônia<sup>32</sup>, pois a construção de igrejas era marca de conquista da colonização portuguesa. Pode-se dizer que as capelas eram a materialização da simbiose das forças da Igreja Católica e do Estado, e, além disso, representavam um feito dos povoadores e das comunidades.

Os desbravadores seguiam os ciclos econômicos e saíam Brasil afora ocupando terras, fincando cruzeiros, erguendo igrejas e tentando difundir modos de conceber e pensar o mundo, distintos daqueles regidos pelos usos e costumes locais. No caso de Ituiutaba, estudos realizados por pesquisadores do curso de História da UFU/Campus Pontal (Pedro Affonso Oliveira Filho, Paula Marcele Ferreira Oliveira e Aurelino José Ferreira Filho, 2010) indicam que entre 1845-1869, período em que o Padre José Fortunato ficou na freguesia, surgiram algumas irmandades na região, dentre elas a Irmandade dos Irmãos Pretos de Nossa Senhora do Rosário. Tal Irmandade conviveu relativamente bem com o clero até 1882, quando o Cônego Ângelo Tardio Bruno visitou a freguesia a pedido dos fazendeiros locais. O Padre Ângelo foi então solicitado a cuidar não só da paróquia como também dos assuntos políticos da região. Segundo as narrativas dos autores, o padre aceitou a proposta e se estabeleceu como pároco da freguesia até 1917, chegando a ocupar, inclusive, o cargo de vereador. Situações como essa demonstram o quanto os campos religioso e político estavam misturados nesse período e se retroalimentavam.

A atuação de Cônego Ângelo Tardio Bruno foi fundamental para o desenvolvimento da região e para a sua emancipação como município, que ocorreu em 1901. Entretanto, é preciso mencionar que nem todos os segmentos foram contemplados

---

<sup>31</sup> As informações sobre o contexto histórico de formação da cidade de Ituiutaba são baseadas nos dados dos sites: [www.portalituiutaba.com.br](http://www.portalituiutaba.com.br) e <http://www.ituiutaba.mg.gov.br>

<sup>32</sup> A força da Igreja Católica atravessa o Brasil Império.

com as benfeitorias do Padre Ângelo, tal como pode ser evidenciado no trecho que se segue:

(...) algumas categorias eram excluídas da participação social, um exemplo claro que podemos citar são os escravos que até a chegada do Cônego realizavam festejos próprios de sua irmandade e possuíam uma capela por eles construída no largo da matriz. Por ocasião da visita pastoral do senhor bispo diocesano Dom Cláudio José Gonçalves Ponce de Leão em 1884, Cônego Ângelo o convenceu de que fossem tomadas decisões a respeito das crenças africanas, ele descreveu a Capela de Nossa Senhora do Rosário como estando em péssimo estado de conservação e pediu ao Bispo autorização para demoli-la uma vez que já havia um altar dedicado a Nossa Senhora do Rosário na Igreja Matriz. Consta que o Bispo consentiu, ordenou que toda a quantia que a Irmandade possuísse fosse entregue ao padre e a capela foi demolida, a imagem confiscada e os membros da irmandade, a maioria escravos e alguns libertos, manifestaram a sua revolta não comparecendo à procissão e ao terço rezados por Cônego Ângelo por ocasião da festa naquele ano. Era naquela capela que realizavam as festas do Rosário no mês de outubro, as comemorações da Páscoa e a festa de São Benedito em oito de setembro. Sendo assim não compareceram as festividades de Nossa senhora do Rosário naquele ano de 1884. (Oliveira, Filho, 2010, p.17)

Há uma Praça em Ituiutaba chamada Cônego Ângelo que foi tombada como patrimônio cultural<sup>33</sup> em homenagem a atuação do padre no desenvolvimento da cidade. É importante destacar que a Câmara dos Vereadores está localizada dentro da praça e às suas margens estão os prédios dos Poderes Executivo e Judiciário, além da igreja Matriz de São José. Considero emblemática esta disposição nas mediações da praça, pois é uma evidência do poder que a Igreja Católica tem na cidade. A matriz se encontra geograficamente, e talvez simbolicamente, no mesmo território que os poderes públicos que ordenam a vida social.

Não encontrei muitos registros da situação após a demolição da Igreja de Nossa Senhora do Rosário (1884). Mas, tal como aconteceu em Ituiutaba, outras igrejas foram demolidas ou transferidas para outros locais (mais periféricos), na transição do século XIX para o XX. Em 1903, por exemplo, a Câmara Municipal de São Paulo declarou o local onde se situava a Igreja do Rosário como utilidade pública e esta foi transferida para o Largo do Paissandú (Quintão, 2002). A primeira capela dedicada a Nossa Senhora do Rosário em Uberlândia foi fundada em 1890 e, por ordem de um político incomodado

---

<sup>33</sup> Decreto Municipal nº 5.778 de 10/04/2006. Verificar lista dos bens protegidos em Minas até o ano de 2011: [www.mp.mg.gov.br/portal/public/interno/arquivo/id/3156](http://www.mp.mg.gov.br/portal/public/interno/arquivo/id/3156). Ituiutaba têm dez bens registrados no nível municipal.

com a movimentação dos negros, foi construída uma nova igreja que posteriormente deu lugar à atual igreja do Rosário, na Praça Rui Barbosa, em terreno doado por ele (Silva, 2000).

As mudanças de locais e/ou a demolição das igrejas de Nossa Senhora do Rosário/São Benedito, tal como os exemplos citados, são indícios dos tensos processos de negociações entre congadeiros, Igreja Católica (não só o clero local, mas também as orientações do Vaticano) e poderes públicos (em suas expressões locais, nacionais e internacionais). A realização das práticas congadeiras esteve, desde o início, conectada às configurações de poder e marcada por movimentos de desterritorialização e reterritorialização.

### **A criação da Irmandade de São Benedito**

As esparsas informações que obtive a respeito dos festejos de Ituiutaba no passado referem-se a não adequação das práticas congadeiras aos princípios da Igreja Católica, o que teria provocado a proibição da festa. De acordo com muitos congadeiros, a festa foi proibida por muitos anos, mas não há uma especificação da quantidade de anos e se nesse período de proibição ocorreram encontros em locais privados. Suponho que após a demolição da igreja, os festejos continuaram por algum tempo e foram vetados pelo pároco da matriz, tal como pode ser observado no trecho do inventário de proteção do acervo cultural da cidade<sup>34</sup>:

No início da década de 50, com o objetivo de reestruturar o movimento de congada - as que já existira em Ituiutaba, o senhor Marciano Silvestre da Costa, com seus filhos Demétrio Silva da Costa, Geraldo Clarimundo da Costa, juntamente com Ana Carolina Ribeiro (Dona Rosa), sobrinha do senhor Marciano (devota fervorosa de N<sup>a</sup> S<sup>a</sup> do Rosário e São Benedito), dirigiram-se ao vigário da época de nossa cidade Padre João Avi, da Igreja Matriz de São José para pedir permissão e orientação para que os ternos de congadas pudessem voltar a funcionar, junto à igreja e arrecadar donativos para realizar a Festa de São Benedito e Nossa Senhora do Rosário no mês de novembro e também construir uma capela para São Benedito e Nossa Senhora do Rosário. Essa

---

<sup>34</sup> As informações apresentadas sobre o Inventário da Irmandade de São Benedito e seus ternos foram disponibilizadas pela Fundação Cultural de Ituiutaba. Em janeiro de 2011, tentei fazer uma pesquisa documental no acervo da Fundação, mas este passava por uma reorganização. Na ocasião, o conselheiro Claudio Scarparo Silva indicou um funcionário para me apresentar a documentação (física) e permitiu inclusive que os arquivos digitais referentes ao processo de patrimonialização da Irmandade de São Benedito e seus ternos fossem copiados, o que foi muito importante para o desenvolvimento da pesquisa.

permissão só foi concedida depois de um longo período de preparação com: conversões, casamentos de casais que só eram casados no civil, batizados de crianças, jovens e adultos, crismas e primeira comunhão de todas as pessoas, que se interessasse em ingressar na Irmandade de São Benedito. No dia 13 de maio de 1957 foi fundada a Irmandade de São Benedito, conforme a Ata de Fundação, contida no Livro 01 à página 01 do Livro de Atas desta Irmandade e registrado em cartório, conforme publicação no Diário Oficial do Estado de Minas Gerais de 16/04/1964 e estatuto reformulado em 22 de março de 1990. (...) Por sugestão do Padre João Avi, desde 1957 as festas da Irmandade passaram a ser realizada no dia 13 de maio ou no domingo mais próximo, aproveitando a data da “abolição da escravidão negra” no Brasil e em homenagem ao glorioso São Benedito, pois o mês de novembro a paróquia já realizava muitas festividades religiosas.

(Inventário de Proteção do Acervo Cultural de Ituiutaba MG – Patrimônio Imaterial<sup>35</sup>)

Relatos como o descrito acima são concebidos como uma narrativa de origem da Irmandade e de seus festejos em Ituiutaba. As práticas congadeiras anteriores a criação da Irmandade na década de 50 são reconhecidas, mas não comentadas com afinco. Os mais experientes comentam que antigamente os festejos e a criação dos ternos aconteciam nas fazendas próximas ao que hoje chamamos de Ituiutaba (Naves e Katrib, 2008), mas não dão detalhes desse período. O movimento de retorno das práticas congadeiras em Ituiutaba ocorre na década de 50. Se ampliarmos os horizontes da análise, notamos que nesse momento, no Brasil, a umbanda expande-se e no Rio de Janeiro várias federações elegem os primeiros políticos umbandistas. Além disso, a capoeira ganha cada vez mais adeptos nas classes médias. Essa movimentação nacional de descriminalização e reconhecimento oficial das práticas afro-brasileiras evidentemente ecoa com menos intensidade e, às vezes, tardiamente no interior do país, e por isso, considero importante sublinhar os feitos dessa década.

A possibilidade de proibição dos festejos assombra os congadeiros mais experientes, o que se expressa, entre outras coisas, no empenho histórico das lideranças da Irmandade em manter boas relações com a igreja e com seu pároco, tal como afirma Divina Teles:

---

<sup>35</sup> O dossiê sobre a história da Irmandade e seus ternos foi baseado em entrevistas, documentos da Irmandade de São Benedito, registros iconográficos e informações do acervo cultural. Tal dossiê foi desenvolvido pela Equipe Técnica da Fundação Cultural de Ituiutaba – MG pautou o Conselho Municipal do Patrimônio Cultural de Ituiutaba na efetivação Registro da Irmandade de São Benedito e dos Ternos de Congo no Livro de Registro das Celebrações do Município.

Tinha uns moçambiqueiros, em Ituiutaba, antes que não estavam tocando Moçambique, porque o Padre João Avi, na época, tinha proibido porque eles não estavam obedecendo, eles não tinham horário, eles não tinham perseverança. O meu pai, mais o tio Cizico, que era o Demétrio e a Dona Rosa pediram ao padre para fazer a festa da congada. E assim nós fomos caminhando. Começamos a fazer os leilões, era tudo acompanhado pelo padre. E tinha que levar o dinheiro dos leilões para a igreja. Com dinheiro desse leilão nós compramos o primeiro terreno, olha o quanto que o dinheiro valia. Nós compramos o primeiro terreno, depois compramos o segundo, compramos onde é a casa do padre hoje. E era sete, oito dias de barraquinha. Nós já fizemos benfeitorias aqui. E a Irmandade em si não tinha participação nos lucros, nunca tivemos participação nos lucros, e era a Irmandade, nós que movíamos tudo.

(Divina Teles, presidente do terno Camisa Verde, 2011)

Conversando com algumas lideranças da festa e lendo documentos relacionados ao inventário de patrimonialização municipal, notei que desde sua suposta fundação a congada em Ituiutaba esteve vinculada e subordinada à fé católica. O Pe. João Avi, por exemplo, para apoiar a realização da festa exigiu que todos passassem pelos sacramentos católicos: batismo, primeira eucaristia, crisma e casamento, quando fosse o caso.

A título de síntese, pode-se afirmar que as práticas congadeiras em Ituiutaba são retomadas na década de 50 pelos irmãos Cizico e Geraldo, com a criação respectiva dos ternos Camisa Rosa e Camisa Verde. Entre 1953 a 1956, os festejos ocorreram sem a criação da irmandade, já que esta data de 1957. Após a criação da Irmandade os praticantes da congada intensificaram os esforços para construção da capela de São Benedito. Com lucros obtidos das quermesses realizadas, a Irmandade comprou um terreno (1968), onde foi construída, através de trabalho coletivo voluntário (mutirão), uma capela para São Benedito (1971).

O primeiro presidente da Irmandade foi Seu Geraldo Clarimundo da Costa, que exerceu essa função de 1957 a 1988 (ano de seu falecimento). Além disso, conforme relata sua filha (Divina Teles), ele era muito envolvido e preocupado com a situação da comunidade negra local e por isso, estimulou muitos amigos a se engajarem na política. Seu Geraldo participou de vários congressos e encontros culturais e no decorrer do ano visitava os Festejos de S. Benedito e N. S. do Rosário das cidades vizinhas. Essa peregrinação em busca de conhecimento foi muito importante na consolidação da Irmandade na cidade. Esse congadeiro é patrono da cadeira 31 da Academia de Letras, Artes e Música de Ituiutaba.



Geraldo Clarimundo da Costa<sup>36</sup>

Durante três décadas permaneceu a hegemonia dos ternos irmãos (diga-se de passagem, os únicos que existiam), tanto nas celebrações dos louvores, quanto na gestão da Irmandade. Em Ituiutaba, a oficialização da congada ocorreu mediante a catequização, ou seja, os coletivos que lutavam para louvar seus santos devocionais tornam-se congadeiros e católicos, ao mesmo tempo.

Os processos que possibilitaram a criação da Irmandade em Ituiutaba recebem distintas interpretações internas. Ora a suposta identidade católica é focada; ora, os aspectos da cultura afro-brasileira. Mas, em todo caso, após sua constituição, a Irmandade passou a atuar como administradora da festa: estabelecendo as regras para a criação dos novos ternos; liderando as tomadas de decisões; atuando em questões ligadas à liturgia da festa (croqui da praça: definição do início das apresentações, tempo destinado a cada terno, posição do palco, da plateia, etc.), à gestão do sagrado e ao envolvimento dos ternos com a fé católica. Pontos como esses são alvos de discussões calorosas nas reuniões da irmandade, pois nem sempre há consenso nas decisões.

---

<sup>36</sup> Fonte da foto: <http://www.alami.xpg.com.br/geraldo.html>

## Sínteses: Irmandades Negras, catolicismo oficial e fé vivida

No catolicismo colonial brasileiro era possível distinguir duas dimensões ainda presentes nas experiências contemporâneas: o catolicismo na prática do culto oficial da igreja, principalmente os ritos sacramentais, e o catolicismo efetivamente vivido pelas pessoas na relação íntima com os santos. Assim, catolicismo oficial e catolicismos vividos se misturam no fluxo das experiências cotidianas.

Os congadeiros se enquadraram nos moldes do catolicismo oficial para continuarem suas louvações e danças a São Benedito e Nossa Senhora do Rosário. São formas de religiosidades sobrepostas, misturadas e que se retroalimentam. Tanto nos séculos XVIII e XIX quanto nos séculos XX e XXI, os ritos sacramentais, bem como a participação nas missas, foram impostos aos negros. Fora do âmbito da igreja – nas ruas, nos terreiros e nas praças –, a religião católica praticada pelos congadeiros se expressa nos oratórios, nas procissões, nas danças e nas músicas.

A memória dos eventos difíceis do passado são contados e recontados pelos anciãos para explicar muitas atitudes no presente e legitimar a continuidade ou mudança de certos modos de agir. Cabe destacar que nem tudo é lembrado e celebrado com a mesma intensidade, pois as seleções e as clivagens são feitas de acordo com o contexto:

*A memória é seletiva. Nem tudo fica gravado. Nem tudo fica registrado. (...) A memória é, em parte, herdada, não se refere apenas à vida física da pessoa. A memória também sofre flutuações que são função do momento em que ela é articulada, em que ela está sendo expressa. As preocupações do momento constituem um elemento de estruturação da memória. Isso é verdade também em relação à memória coletiva, ainda que esta seja bem mais organizada. Todos sabem que até as datas oficiais são fortemente estruturadas do ponto de vista político. Quando se procura enquadrar a memória nacional por meio de datas oficialmente selecionadas para as festas nacionais, há muitas vezes problemas de luta política. A memória organizadíssima, que é a memória nacional, constitui um objeto de disputa importante, e são comuns os conflitos para determinar que datas e que acontecimentos vão ser gravados na memória de um povo. (Pollak, 1992, p.4)*

O sofrimento, os embates com a igreja e a inserção das práticas congadeiras no calendário do catolicismo oficial são usados como instrumentos que legitimam e mantêm o *status quo* congadeiro. As memórias do passado e, no caso desse momento da história da irmandade, aquelas relacionadas às interações com a Igreja Católica, são sacralizadas e tornam-se símbolos de resiliência, resistência, identidade ou ícones de novas ordens sociais.

Experiências traumáticas, expressas nos discursos da escravidão ou nos relatos pós-abolição nos remetem às estreitas conexões entre as ideias de tradição e sagrado. Certas regras como, por exemplo, a subordinação à hierarquia dos capitães, ou o respeito à madrinha da bandeira, à Irmandade e aos líderes do terno são obedecidas porque estão ancoradas nos mitos, nas histórias dos anciãos, são transmitidas de geração para geração e se mantêm justamente porque são consideradas sagradas.

Nos ternos de congado, o primeiro capitão, seguido do segundo, terceiro e quarto capitães, dependendo do terno, são cargos considerados importantes dentro e fora do processo ritual. Mesmo que haja quatro ou cinco capitães em um terno, há sempre o primeiro capitão ou general, ou seja, o primeiro na hierarquia de comando.

Geralmente, os capitães fazem parte da família consanguínea do fundador do grupo. São responsáveis pela gestão do sagrado e do profano e representam o terno nas reuniões mensais da Irmandade na igreja de São Benedito, onde são discutidas questões referentes à festa e à Irmandade. Nesse sentido, os capitães agregam tanto funções rituais quanto papéis administrativos, tal como pode ser notado no discurso do capitão do terno Camisa Rosa, de Ituiutaba:

Como capitão eu dirijo o terno em peso, comando meus companheiros, meus colegas que participam e que fazem parte desse terno Camisa Rosa. Primeiro, eu tenho que dirigir a minha pessoa, obediência é o que eu mais peço na organização e horário nos nossos movimentos. Como primeiro capitão, por exemplo, sempre sou eu que dirijo o que nós vamos cantar o hino e a apresentação. Quem me passou este cargo foi a minha mãe, Dona Geralda. Antes o dono do terno era meu pai, o terno foi nascido por ele, o Moçambique Camisa Rosa foi nascido pelo meu pai e minha mãe.

(Mário, primeiro capitão do terno Camisa Rosa, 2010).

A partir desse depoimento e de conversas com outros capitães, notei que há uma tendência nos ternos no sentido de manter a gestão do grupo com os membros da família fundadora, no quesito transmissão do cargo de capitão. Em suas gêneses, os ternos foram compostos basicamente por membros de uma família que amplia, dependendo do contexto, a definição do que é *ser parente*, pois rapidamente são construídos vínculos de afinidade e compadrios com aqueles que chegam e não fazem parte diretamente da família do terno, . Além disso, graus de parentesco distantes podem ser buscados para legitimar a ideia do terno concebido como uma família.

A plasticidade, o traquejo e a capacidade de negociar são continuidades entre o formato das irmandades (e suas práticas congadeiras) tanto do período colonial, quanto na

contemporaneidade. No passado, as irmandades eram constituídas basicamente por leigos, inclusive nos cargos de direção, mas estavam submetidas, pelo menos formalmente, ao Estado e a Igreja Católica. Nos dias atuais, as irmandades, bem como a direção da instituição também são redutos leigos e a negociação entre os poderes instituídos – Estado (na figura da Prefeitura) e a Igreja – ainda são recorrentes. Tanto no passado, quanto contemporaneamente, é recorrente a interferência dos párocos nos assuntos internos da irmandade, pois “a gestão dos bens sagrados, que são simbólicos, permitia aos administradores o controle das representações e das práticas religiosas, imprimindo-lhes um ‘habitus’, ou seja, um princípio gerador de todos os pensamentos, percepções e ações” (Borges, 2005, p.77).

A relação da Irmandade de São Benedito de Ituiutaba e o atual pároco da igreja é permeada por negociações. Em 2011, a diretoria da Irmandade enviou uma carta ao padre da paróquia solicitando que, no domingo da festa, a missa fosse realizada às dezoito horas, e não às oito, como era habitual. A presidente defende a mudança rememorando a extensa programação do domingo festivo: alvorada, café da manhã, saída do quartel, caminhada até a igreja, missa, levantamento dos mastros dos santos devoção, apresentações dos ternos e o trança-fitas<sup>37</sup>. O aceite de um pedido como esse ilustra a capacidade de persuasão da irmandade, já que a transferência da missa dos congadeiros para noite alteraria toda organização da igreja naquele dia, o que por sua vez, poderia provocar desconforto em parte da comunidade.

Inúmeros trabalhos (Reis, 1996; Boschi, 1986; Scarano, 1975, entre tantos outros) foram, e ainda são desenvolvidos sobre irmandades leigas no Brasil Colônia e Império. Instituições como essa, peculiares dos encontros coloniais no Novo Mundo, mobilizavam recursos materiais e simbólicos, além do empenho pessoal e coletivo. Segundo Quintão (2002), o estudo do universo religioso do africano da diáspora, daqueles que foram arrancados à força da sua terra e trazidos para a América Portuguesa, nos revela tanto a maneira como se inseriram na sociedade brasileira quanto o produto, a síntese desse encontro, que não é homogêneo, nem uniforme, mas marcado por inúmeras tensões e contradições.

---

<sup>37</sup> A dança se configura da seguinte maneira: uma pessoa segura o mastro e as demais, que se organizam em torno do mastro, segurando uma ponta de fita, vão girando e passando uma fita pela outra até que o mastro fique todo colorido e trançado. O trança-fita é uma das danças que identifica a festa de congada na região do Triângulo Mineiro. É uma coreografia que também possibilita a brincadeira e a interação entre os mais novos e os mais velhos.

As ambiguidades e heterogeneidades das Irmandades Negras do período colonial foram bem marcadas nos estudos antropológicos, historiográficos e sociológicos. Entretanto, ainda há pouca discussão sobre as irmandades, contemporaneamente. Como interpretar esse silêncio? As irmandades perderam a razão de ser, a partir do momento em que as políticas públicas atendem os negros também? Que processos sociais podem ser entendidos a partir do estudo das irmandades e seus ternos no século XXI ?

Thomas (1992), em seu estudo sobre tradição, invenção e colonialismo no Pacífico, traz algumas contribuições importantes que podem ser transpostas para refletirmos sobre os diferentes significados e o leque de atuação das práticas congadeiras e das Irmandades Negras ao longo da história. De acordo com o autor, a autorrepresentação nunca ocorre de forma isolada, já que uma comunidade não pode existir na ausência de alguma externalidade ou diferença.

O autor usa a expressão *inversão da tradição* para descrever como os povos colonizados procuram se distinguir de seus senhores coloniais através da inversão das disposições habituais destes últimos. A inversão da tradição é um modo pelo qual as sociedades selecionam certos costumes como marcadores diacríticos e auto-definidores de sua "cultura".

Sahlins (1997), na mesma direção, retoma o caso dos havaianos para demonstrar os processos através dos quais ocorre a inversão/invenção da tradição:

Também os havaianos vêm reivindicando seus direitos perante o mundo em nome de sua cultura tradicional; e assim também os aborígenes australianos, os Inuit, Ojibwa, Iroquês, Swazi, Ibo, Iban, Sami, Yakut, malaios ¾ povos de todos os cantos do Terceiro e do Quarto Mundos. A humilhação cultural infligida no período colonial não pesa mais sobre esses povos como outrora. Assim como os Rapanui, muitos se desfizeram dos nomes adquiridos durante o período colonial, reassumindo suas identidades aborígenes. As difamações do passado "pagão" pré-europeu, de inspiração colonialista, também estão saindo de moda ¾ especialmente entre os mais jovens. Numa curiosa inversão de papéis, as gerações mais jovens são com frequência defensoras da "tradição" e promotoras de seu renascimento. É de se esperar que elas estejam enfrentando alguma oposição por parte daqueles entre os mais velhos que se haviam acomodado aos brancos e internalizado sua reprovação aos modos de vida ancestrais. (Sahlins, 1997, p. 129)

Nas práticas congadeiras de Ituiutaba, os mais jovens também se apresentam como defensores da tradição. Advogam a retomada do modo antigo de viver e fazer a congada. Não aquele instituído a partir do condicionamento da Igreja Católica na década de 50, mas sim do que eles chamam de raízes (danças, músicas mais próximas do universo das

religiosidades afro-brasileiras). Os mais experientes, que viveram os conflitos da década de 50, se colocam como portadores da tradição, não daquela defendida pelos mais jovens, mas aquela pautada na fidelidade aos preceitos do catolicismo.

De um lado, os mais novos difundem o discurso de “volta às origens” evocando o restabelecimento de vínculos com a “África” imaginada, produzida e reproduzida nas congadas. Do outro lado, os mais velhos lutam pela continuidade do formato atual e legitimado da festa fortemente pautado nos preceitos do catolicismo. Então, cabe perguntar: quais os complexos semânticos acionados com o uso do termo tradição? Nos dois casos, o que está em jogo é a defesa de procedimentos e crenças concebidos como verdade. Nas orlas desta disputa geracional e cosmológica, os projetos contemporâneos de congada são construídos e entram em disputa.

Nas duas situações, a volta às origens está relacionada a um desejo de manter e expandir o acesso às inovações técnicas, buscando usufruir de certos benefícios do cenário sociopolítico atual. Para Sahlins, iniciativas políticas-culturais pelo direito à tradição são antes expressões locais de um fenômeno mundial. Nas palavras do autor:

Esse tipo de autoconsciência cultural, conjugado à exigência política de um espaço indígena dentro da sociedade mais ampla, é um fenômeno mundial característico do fim do século XX. As antigas vítimas do colonialismo e do imperialismo descobriram sua “cultura” Por muito e muito tempo os seres humanos falaram cultura sem falar em cultura — não era preciso sabê-lo, pois bastava vivê-la. E eis que de repente a cultura se tornou um valor objetivado, e também o objeto de uma guerra de vida ou morte. Não se deve atribuir aos antropólogos e assemelhados toda a culpa ou mérito por esse interesse e respeito inéditos pelas culturas nativas. Muitos povos foram antropologizados durante décadas sem que por isso objetivassem e celebrassem sua cultura; e muitos outros vieram a se tornar conscientes de sua cultura sem o auxílio da antropologia. A “cultura” — a palavra mesma ou algum equivalente local — está na boca do povo, sobretudo no contexto das forças nacionais e globais que ameaçam os modos tradicionais de existência do(s) povo(s). (Sahlins, 1997, p.127)

O que tem ocorrido nas práticas congadeiras não é algo exclusivo. Pelo contrário, é uma tendência do século XX: a cultura se objetiva e torna-se um meio de inserção em mundo cada vez mais globalizado.

Cultura, patrimônio, tradição, *kastom* e *adat* são alguns dos termos usados por coletivos que se afirmam portadores de práticas ancestrais, sagradas e representativas de coletivos. Trata-se de um fenômeno crescente que, segundo Jean e John Comaroff (2009), diz respeito tanto ao processo pelo qual diversos grupos étnicos vêm reinventando etnicidades, quanto a sua posterior comercialização. Com uma série de exemplos da

Europa, Ásia, África e América do Norte, os autores afirmam que etnicidade não pode mais ser pensada como "cultura + identidade", já que várias alianças inusitadas com o capital estão sendo firmadas, daí à expressão "eticidade S.A."

Assim, entram na esfera do mercado, dimensões da experiência humana que lhe escapava: símbolos identitários, crenças religiosas, práticas tradicionais de cura, rituais. Esse processo, denominado pelos Camaroffs de comodificação da cultura, possibilita, entre outras coisas, que os grupos étnicos forjem novos padrões de sociabilidade, reforcem a autoconsciência coletiva e reanimem a subjetividade cultural. Muitas vezes, a versão comodificada de artefatos e práticas culturais torna-se a versão reconhecida como "autêntica".

A seguir algumas imagens da Congada de Ituiutaba.



Louvores do Camisa Rosa aos santos devocionais



Reis e rainhas na festa de Ituiutaba



Apresentação do Congo Filhos da Luz



Preparação e dança do tranca-fitas: Camisa Verde



Matriarca do Lua Branca e o Capitão do Camisa Rosa

## CAPÍTULO 2

### **Práticas congadeiras, Irmandade de São Benedito e projetos culturais**

*“Tradição é o mesmo em mutação” e “portanto não é uma questão do que as tradições fazem de nós, mas daquilo que nós fazemos das nossas tradições”. (Hall, 1997)*

Discuto, nesse capítulo, as continuidades e as atualizações dos papéis da Irmandade de São Benedito de Ituiutaba e de suas respectivas práticas congadeiras, tendo em vista as demandas religiosas e sociais historicamente agenciada por esta instituição.

No capítulo 1, fiz uma discussão sobre os processos que possibilitaram a constituição das Irmandades Negras no Brasil com ênfase em certas dimensões da colonização portuguesa. As Irmandades Negras foram nichos de socialização nos quais os escravos e seus descendentes organizavam e expressavam com relativa autonomia suas religiosidades: as procissões dos santos de devoção e as cerimônias de coroação dos reis e rainhas, por exemplo. Essa instituição e suas práticas foram modeladas de acordo com os contextos que definiam tanto o conteúdo quanto a formas dos eventos das irmandades.

Na virada do século XIX para o XX, a historiografia aponta a perda de força destas instituições, graças às mudanças internas ocorridas na Igreja Católica e as transformações da sociedade envolvente. (Boschi 1986; Reis, 1996; Quintão, 2002) As demandas atendidas pelas irmandades (enterro e auxílio doença, por exemplo) gradativamente tornam-se questões do Estado e o clero passa a interferir de forma mais assídua na gestão do sagrado, especialmente nas atividades até então geridas pelas Irmandades Negras.

Nos séculos XX e XXI, as irmandades de São Benedito e Nossa Senhora do Rosário continuam sendo instâncias de articulação importantes, não só religiosa, mas política e social também, semelhante ao que acontecia no período colonial, como sugeri no capítulo anterior. A força e a permanência desta instituição em contextos tão adversos estão assentes em sua capacidade de remodelar, criar e atender reivindicações de acordo com a situação. No entanto, destaco que há algo novo acontecendo contemporaneamente. Com base nos dados discutidos a seguir, proponho que as irmandades têm resgatado parte de suas atribuições “originais” e adquirido outras, porque possuem um capital social (nomeado no momento de cultura ou tradição que passou a ser fonte de políticas públicas e direitos de cidadania).

Em um contexto em que a ideia de direito cultural passa a ser fonte de políticas públicas, o cultivo de identidades diferenciadas por coletivos ou populações que, historicamente, tem tido uma inclusão cívica precária (como ocorre entre os praticantes da congada), , permite a formulação de demandas e/ou acesso a recursos para realização de atividades relacionadas a direitos universais de cidadania, como educação de qualidade, por exemplo.

As práticas congadeiras de Ituiutaba ao alimentarem, direta ou indiretamente, narrativas ressentidas dos processos de exclusão dos afro-brasileiros, demandam direitos e recursos diferenciados em razão de experiências culturais compartilhadas.

A Irmandade de Ituiutaba tem o ano 1957 como marco de fundação. No entanto, os mais experientes indicam que antes da institucionalização da irmandade, já ocorriam cerimônias de louvor a Nossa Senhora do Rosário e São Benedito. Assim sendo, pergunto: uma Irmandade Negra moderna como a de Ituiutaba nos permite traçar continuidades e rompimentos com as Irmandades Negras do passado? Suponho que sim, pois se, do ponto de vista da institucionalização, estamos lidando com uma irmandade nova, do ponto de vista das vivências das práticas, segundo os adeptos, lidamos com tradições ancestrais organizadas no período da escravidão e transmitidas de geração para geração.

A irmandade, ou pelo menos o formato de Irmandade que se pretende legitimar, é uma instituição recente na cidade, mas o modo como os beneditinos organizados em seus ternos louvam Nossa Senhora do Rosário e São Benedito é descrito como do *tempo do cativoiro*. Cabe então perguntar: quais os repertórios que os termos escravidão/cativoiro engendram se, em Ituiutaba, a Irmandade e os ternos são produtos do século XX?

### **Irmandade de São Benedito de Ituiutaba e as narrativas do tempo do cativoiro**

A escravidão e o cativoiro estão relacionados, entre outras coisas, às experiências africanas vivenciadas em terras brasileiras, aos sofrimentos advindos de um sistema opressor (colonial ou pós-colonial), às travessias perigosas e a um modo bem específico de se relacionar com o sagrado. O cativoiro e a escravidão, muitas vezes expressos nas cantigas e danças dos congadeiros, não dizem respeito apenas à condição de vítima dos negros, mas também, evocam os negros escravizados como agentes de transformação

social. Assim, eventos críticos, nos termos de Veena Das (1995) são constantemente ressignificados.

Experiências traumáticas como o cativoiro são ativadas de diferentes formas na produção e reprodução dos referenciais de identificação. O cativoiro é, nesse sentido, uma metáfora para falar de desigualdade, dor e tristeza; é também uma forma de ratificar o sofrimento dos negros. Essa ideia genérica do tempo do cativoiro acrescida da fé em Nossa Senhora Rosário possibilita que os congadeiros atualizem a saga de seus santos devocionais e de seus ancestrais, a saber, aqueles que lutaram pela festa e são considerados ícones para os mais novos (Silva, 2007).

Atualizar periodicamente as histórias da aparição de Nossa Senhora do Rosário e sua predileção pelos negros, transformando-os em *filhos do rosário*, instaura um sentimento de igualdade entre os congadeiros e a sociedade a que pertencem. Conduzir os louvores a Nossa Senhora do Rosário e São Benedito é uma forma de produzir distinção e uma demonstração do manejo às coisas sagradas. Lembrar e celebrar ritualmente esse evento é cultivar uma memória do cativoiro transformadora e restauradora da autoestima dos descendentes dos escravizados (Costa, 2006).

Se as narrativas do tempo do cativoiro e da escravidão - construídas e reconstruídas na/pela festa - são acionadas na produção e reprodução da congada é plausível dizer, que no caso de Ituiutaba, a criação oficial da Irmandade de São Benedito legítima e, posteriormente, organiza práticas ancestrais que já existiam na cidade:

Quando eu nasci em 1950, meu pai, meu avô, o tio Geraldo, que é dono do terno Camisa Verde, e mais alguns irmãos do meu pai e os colegas dele, fizeram uma brincadeira, que iam criar um terno. Eu nasci em 1950, 14 de outubro, aí eles começaram aquela brincadeira que iam fazer um terno em louvor a São Benedito, por que ele era um santo negro, nós devemos louvor a ele por que nós somos negros, vamos fazer uma capela de São Benedito, se Deus quiser. **Então, eles começaram na época do meu nascimento e quando foi em maio foi já a primeira festa, dia 13 de maio, foi a primeira do ano da frente.** (Eles iam, tiravam licença na delegacia para poder fazer passeata e a alvorada naquele dia, pois naquela época era muito perigoso, não era bem organizado ainda festa), sempre em 13 de maio ou no domingo mais próximo desta data. Sessenta anos de Camisa Rosa e sessenta anos de idade.

(Mário Afonso, Primeiro Capitão do Camisa Rosa, 2011)

Os louvores a São Benedito e Nossa Senhora do Rosário, materializados na forma de um terno em Ituiutaba, são anteriores à criação da irmandade, que é a institucionalização posterior dessas práticas. É importante ressaltar que Seu Demétrio

(conhecido como Cizico, idealizador do Camisa Rosa), seu pai e seus irmãos decidiram criar um terno para São Benedito, um santo negro como eles. Se por um lado, Nossa Senhora do Rosário os elegera como filhos, por outro, havia uma conexão estreita entre o santo negro e os congadeiros, também negros.

Segundo Divina Teles, os ternos de congos tiveram permissão para entrar na igreja, adorar o Sacrário e venerar São Benedito e Nossa Senhora do Rosário após 1957. A presidente do Camisa Verde destaca que congadeiros, tocando seus tambores com suas cantorias, chegavam até a porta da igreja onde deixavam seus instrumentos<sup>38</sup>. Como só era permitida a participação de adultos nas cerimônias religiosas, as crianças zelavam dos instrumentos e das bandeiras.

Escutei ao longo dessa pesquisa muitos comentários, principalmente dos mais jovens, relacionados às performances dos grupos: “Nossa! que negão lindo”; “aquele moço dança muito”; “o terno X sempre arrasa nas danças; “a fé daquele capitão me emociona”, “o cabelo daquela nega tá demais”. Comentários como esses indicam que, contemporaneamente, os mais novos não atuam apenas como zeladores das bandeiras e dos instrumentos. Eles também adicionam adereços e elaboram novos sentidos às práticas congadeiras. A esse respeito, William afirma:

Na Congada, é muito difícil você achar um congadeiro que simplesmente fez um corte social, o corte dele sempre é irreverente, sempre diferente, alguns gostam de fazer uns desenhos, outros gostam de colocar tranças grandes, Na nossa cidade tem várias pessoas que trançam cabelo, mas nessa época, você/ é raro você achar uma vaga em algum lugar para você arrumar o cabelo. Porque essa é a semana que o negro vai buscar realmente quem ele é, aquela essência de África, ele não quer saber do serviço, ele trança o cabelo, ele coloca um *piercing*, um brinco. A própria roupa da Congada é uma roupa colorida, então nós entramos no clima. Pinta o cabelo, tinge, faz de tudo. Nós costumamos falar que quanto mais volumoso, quanto mais diferente, mais bonito nós nos sentimos, nós achamos que fica.

(William Cândido, Congo Libertação e Filhos da Luz, maio de 2011)

Se a congada expressa e atualiza múltiplos valores (culturais, sociais, morais e estéticos), então, trançar o cabelo, preparar as roupas, ou colocar um *piercing* também é parte do cenário pré-festa e exige investimentos financeiros e criativos. Nesse prisma, é importante destacar que as práticas congadeiras têm sido experimentadas de diversas formas: as pessoas rezam, louvam seus santos, dançam, comem, enfeitam-se, namoram,

---

<sup>38</sup> Ver: <http://www.alami.xpg.com.br/geraldo.html>

fazem amizades, brigam e, nesse ínterim, vínculos são reforçados/rompidos ou criados. As narrativas do passado são atualizadas e/ou modificadas, pois quando determinados fenômenos são lembrados e cantados publicamente, ganham força e status de verdade.

#### Cabelos e adereços na festa de Ituiutaba



Meninnas do Camisa Rosa



Capitães: Filhos da Luz e Congo da Libertação

A congada pode ter vários significados (simultâneos, inclusive) para seus praticantes, assim como o público é mobilizado por diversos motivos, e por isso, atribuir este ou aquele predicativo à Congada é reduzir demais a complexidade e os significados do fenômeno. A esse respeito, é preciso mencionar, ainda, que as práticas congadeiras têm sido experimentadas contemporaneamente, fora do tempo e espaço da festa propriamente dita, tal como vem ocorrendo nas atividades dos projetos Petizada na Congada e Congo Filhos da Luz, que discutirei mais adiante. Nesses projetos, as práticas congadeiras são ao mesmo tempo ensinadas, difundidas e tomadas como fonte de direito de cidadania. Dar dignidade analítica ao que ocorre em função da festa (ou ainda em nome dela), fora do seu tempo ritual, pode contribuir no sentido de ampliar as interpretações antropológicas sobre a congada.

A combinação entre o desempenho ritual que envolve entre outras coisas gestualidade, – música e demonstração de fé – e o conjunto estético – roupas, adereços, combinação de cores e penteados, por exemplo – atuam diretamente nas apreciações que os ternos recebem dos congadeiros e dos não congadeiros. Esse prestígio ritual, adicionado à memória dos fundadores e ao lugar ocupado pelas chamadas culturas afro-brasileiras no cenário nacional são mobilizadores usados pelas lideranças dos ternos e da Irmandade para reivindicar direitos, apresentar projetos e solicitar espaço no calendário cultural da cidade. Sobre prestígio e memória dos fundadores, algumas palavras sobre o legado deixado por

Dona Geralda são necessárias, principalmente no diz respeito a participação das crianças nos ternos.

### **Dona Geralda: matriarca do Camisa Rosa**

*“Yovó me pediu para manter essa cultura  
Com o Moçambique mirim.  
A Congada continua”. (Moçambique Camisa Rosa)*

Dona Geralda e Seu Cizico são constantemente lembrados no Camisa Rosa. Inúmeras vezes, escutei seus filhos dizendo: “mamãe me ensinou a cuidar da bandeira” (Laila); “ganhei esse bastão do meu pai e ele fica do lado da minha cama” (Mário). Além disso, o casal é ressaltado nas cantigas e acionado muitas vezes como referência, modelo que deve ser seguido. Os parágrafos que se seguem pretendem dar dignidade analítica à memória de Dona Geralda. O que relato são as interpretações e sentimentos de Maria Lúcia sobre a fase final de sua mãe. À princípio, esse relato não entraria na dissertação, mas à medida que fui escrevendo e retomando os dados produzidos tive a sensação que não discuti-lo seria abrir mão de uma das coisas mais bonitas do fazer antropológico: compartilhar emoção e experiência.

Em janeiro de 2011, fiz uma visita informal à Maria Lúcia, presidente da irmandade. Era um fim de tarde chuvoso e estávamos sentadas na varanda dos fundos de sua casa, local em que geralmente conversávamos. Falamos sobre várias coisas e inevitavelmente a prosa caminhou para morte de Dona Geralda, sua mãe, que aconteceu em 2010.



Dona Geralda sentada ao lado de Seu Geraldo (Camisa Verde)  
Antiga Capela de São Benedito<sup>40</sup>

<sup>40</sup> Foto do acervo pessoal de Maria Lúcia.

O Camisa Rosa completaria 60 anos em 2011 e os membros do terno estavam empolgados: pensando nas roupas, cantigas, coreografias, penteados e até imaginando os grupos de fora que participariam da festa. Entretanto, Maria Lúcia e seus irmãos estavam muito abalados com a partida de sua mãe. Comentando sobre a programação das bodas de diamante do terno, os olhos de Maria Lúcia brilharam e, entre lágrimas, começou a falar e lembrar-se dos últimos meses de vida de sua mãe.

Dona Geralda, após a morte de seu esposo Demétrio (Cizico), viveu em função do terno e das celebrações em homenagem a Nossa Senhora do Rosário e São Benedito. Estas celebrações eram familiares, já que, nesses momentos, seus filhos, netos e bisnetos se reuniam. Dona Geralda e o terno praticamente se misturavam numa relação tão forte e intensa que com o agravamento de seu estado de saúde, a matriarca sonhava e/ou delirava com a bandeira dos santos e os estandartes, tarefa que foi transmitida a sua filha Laila. Com zelo, Dona Geralda ensinou sua filha a cuidar das bandeiras: bordar, costurar, pintar e criar enfeites para o objeto que abre caminho para o terno passar.

O quadro de Dona Geralda piorou bastante, em 2010, inviabilizando que o terno participasse da festa de Uberlândia, como era habitual. Com muitos detalhes e emoção, Maria Lúcia me contou que as crises foram muito fortes durante a semana em que Dona Geralda foi internada e, para piorar a situação, o médico que acompanhava o caso lhe disse: “não sei como sua mãe ainda está viva”. Essa frase do médico deixou Maria Lúcia extremamente triste e ela retrucou: “sou eternamente grata ao senhor por não deixar minha mãe morrer a míngua. São Benedito e Nossa do Rosário vão lhe abençoar. Serei eternamente grata ao senhor.”.

Com a voz trêmula e olhos marejando, Maria Lúcia disse que no sábado daquela semana dolorosa, após umas das piores crises, ela buscou forças segurou bem forte a mão de sua mãe e disse: “não precisa resistir. Pode seguir a luz e partir. Seus filhos já estão criados, nada te prende na terra”. Então, fitando bem a janela do quarto, Maria Lúcia chamou seu pai (Seu Cizico) à responsabilidade e disse: “oh pai, o senhor faça o favor de buscar minha mãe; ela já sofreu demais. O senhor já foi tem cinquenta anos e ela cuidou de todos nós sozinha. O senhor faça o favor de recebê-la aí”. Assim, a filha foi conversando com sua mãe, tranquilizando-a e pedindo, inclusive, para Deus perdoá-la, já que ela não estava em condições de pedir perdão pelos pecados. Após esses momentos de intensa emoção a filha volta para casa caminhando, pensando em tudo o que estava acontecendo.

Cerca de duas horas depois de sua chegada em casa, o telefone toca. Era o comunicado da morte de sua mãe.

De acordo com o relato de Maria Lúcia, após a notícia do falecimento, toda a família se reuniu: filhos, netos e bisnetos da matriarca do Camisa Rosa. Quando os netos receberam a notícia, todos se abraçaram e choraram muito. As crianças perguntaram para Maria Lúcia se Dona Geralda iria para o céu e ela disse para eles invocarem Nossa Senhora do Rosário para recebê-la. As crianças, de fato, clamaram a santa para buscar sua bisavó, idealizadora do Moçambique Mirim<sup>41</sup>. E cantaram para matriarca que partia.

Diante daquela situação, Maria Lúcia procurou manter-se serena, já que seus irmãos (principalmente o Mário, o 1º capitão do terno) estavam desesperados e, por isso, suas lágrimas foram derramadas no silêncio da noite, na companhia do travesseiro.

Com a morte de Dona Geralda, os filhos pensaram em transformar a casa que ela morou, numa espécie de centro cultural, um museu. Eles estão investigando os caminhos legais para tal [e por isso, mantiveram a casa intacta]. A ideia era inaugurar o lugar mais ou menos um mês antes da festa de 2011, o que não ocorreu.

A casa de Dona Geralda é o quartel do terno: onde ficam os instrumentos musicais, as bandeiras e todos os apetrechos do grupo. A casa da Vó Geralda ou “Bisa”, como os mais novos referem-se a ela, é um local de referência do grupo, tanto pela localização privilegiada (nas proximidades da igreja), quanto pela memória da matriarca.

No meio daquela conversa triste e tensa, Maria Lúcia me pediu para preparar uma homenagem para o sexagésimo aniversário do terno. Seria uma comemoração misturada com dor e saudade. Negar aquele pedido seria uma afronta e uma falta de sensibilidade da minha parte. Logo, marcamos novo encontro para escolhermos as fotos e elaborarmos o texto. Evidentemente, fiquei com receio, pois na montagem daqueles *slides* era preciso captar e traduzir episódios e sentimentos que minha interlocutora julgava relevantes não só para os participantes do Camisa Rosa como para toda comunidade de São Benedito, já que a homenagem seria projetada na missa de encerramento da festa.

Durante a preparação da homenagem, acompanhei mais de perto a rotina de Maria Lúcia: assistimos novela juntas, conversamos sobre educação, filhos, saúde. Foi um período bem intenso de aprendizagem. Aos poucos, minha interlocutora foi abrindo o baú de fotos do terno e da família e, junto com ele, muitos causos foram lembrados e contados.

---

<sup>41</sup> O terno Camisa Rosa Mirim é composto por filhos dos membros do Camisa Rosa de Ituiutaba – MG.

No período que antecede a festa, a casa de Maria Lúcia fica bem movimentada e repleta de membros do terno. Nesse entra-e-sai, muitas pessoas participaram da escolha das fotos. Ao selecionar as fotos, certos trechos da história do grupo também eram escolhidos e hierarquizados. A seleção das fotos formavam uma espécie de bricolagem, pois envolviam fragmentos biográficos e pedaços de narrativas coletivas arregimentadas com sentimentos diversos.

Tive acesso a fotos do terno e da família, com direito a muitas explicações. Às vezes, os netos de Maria Lúcia se debruçavam nas caixas e álbuns cheios de fotos: algumas delas bem antigas, amassadas e amarelas e pediam informações sobre as pessoas e os lugares da foto. Momentos como esses reordenam as histórias do grupo, por meio de um processo que simultaneamente alimenta e ressignifica as lembranças dos mais velhos e constrói de forma criativa a memória dos mais novos.

Ficamos horas envolvidas com essas fotos e produzindo os textos dos slides. Essa foi, sem dúvida, uma das experiências mais íntimas que tive com Maria Lúcia. Graças a essa homenagem, acompanhei o dia-a-dia de alguns membros do terno.

Um evento central para a homenagem aos 60 anos do terno era a situação traumática em que o pai de Maria Lúcia fora proibido de entrar na igreja com o terno. De acordo com relatos dos mais experientes, em 1964, um sacristão impediu a entrada do Sr. Cizico e seu grupo na Matriz de São José. Não satisfeito com a recusa, o capitão do terno seguiu para entrada lateral da igreja e, mais uma vez, o sacristão interferiu dizendo que não entrariam porque eles não tinham nem nome. Seu Cizico obstinado revidou dizendo que o terno possuía um nome sim. Os filhos de Seu Cizico contam que seu pai ficou admirado com a imagem de Nossa Senhora rodeada de rosas cor-de-rosa e, naquele momento, batizou o terno de Moçambique Camisa Rosa. Graças a esse episódio, a farda do terno modificou: a camisa branca foi substituída pela rosa de cetim. Seu Cizico usou apenas uma vez o novo uniforme, já que faleceu nesse mesmo ano.

Infelizmente, não havia registro imagético desse episódio e para solucionar a falta de imagem desse momento tão importante da história do terno, Maria Lúcia sugeriu que seu irmão Mário Afonso, primeiro capitão do terno, se vestisse tal qual seu Cizico à época e dramatizasse a cena. Aí entraria minha contribuição: tirar as fotos da representação do capitão e posteriormente inseri-las nos slides da homenagem. Assim foi feito.

Encenação do capitão Mário na Matriz de São José, 2011.



O capitão encenou, fotografei e contamos a história do Camisa Rosa com imagens e textos intercalados com a música que relatava alguns dos eventos que marcaram a criação do terno:

*Música Camisa Rosa (Festa de Maio, 2011)*

*Foi na porta da igreja, que o irmão Pedro perguntou  
Qual é o nome deste terno que agora chegou (bis)  
Com uma fita na mão, que uma freira lhe deu  
Foi com um verso cantado, que meu capitão respondeu (bis)  
Este terno não tem nome, mas agora terá  
Este é o Camisa Rosa, onde nego vai balancear (bis)  
Nego balanciou  
Nego balanciou, Nego balanciou  
Nego balanciou  
Foi na porta da igreja que o Camisa Rosa chegou (bis)  
Com Cizico, Tatão e Neném, João Conguim, Marciano e Agenor assim  
Que tudo começou  
Nego balanciou...  
Vó Geralda, Dona Rosa, Dona Arminda  
É o estandarte com muitas crianças.  
Com a caixa batendo, a patangoma balança (bis)*

*Com a minha gunga no pé, e o bastão que ganhei de herança (bis)  
E sessenta anos depois, NEGO AINDA BALANÇA (BIS)*

*Nego balanciou*

Essa música foi ensaiada de janeiro a maio. Se considerarmos a letra da música e os relatos sobre a criação do terno, é possível destacar o poder educativo e pedagógico da cantiga. As crianças e os jovens, por meio dessa cantiga, incorporam em seus repertórios relatos de eventos significativos da história do terno, situações que não viveram, mas que fazem parte daquilo que define a congada. Ao cantar e dançar, os novos participantes criam e/ou modificam as imagens construídas da congada. Os ancestrais e anciãos do terno Camisa Rosa, assim como as gungas, as patangomas, as caixas e o bastão herdado são evocados, possibilitando *o nego balancear*, depois de sessenta anos.

Lembranças como o impedimento de um coletivo de negros/congadeiros prestarem suas homenagens a Virgem do Rosário na Matriz de São José, durante muito tempo, ficaram restritas à família e às sociabilidades afetiva e religiosa. Essas recordações clandestinas não podiam ser ditas publicamente e por isso, só eram expressas informalmente. Mas quando o Camisa Rosa traz para praça pública, relatos subterrâneos, essas memórias ganham vida, status de verdade e passam a atuar como uma narrativa de fundação do terno nos moldes que ele se encontra hoje.

Conforme indica Pollack (1992, p.7), se a “referência ao passado serve para manter a coesão dos grupos e das instituições que compõem uma sociedade, para definir seu lugar respectivo, sua complementaridade, mas também as oposições irreduzíveis”, pode-se afirmar que ao cantar eventos críticos como os relatados nesta música, o passado é revivido e ganha outros sentidos. Assim, ele é (re)construído através de recortes e apropriações de determinadas narrativas tendo em vista objetivos específicos; como o aniversário do terno. Uma música como essa tem o potencial de inculcar nos praticantes e de certa forma na sociedade envolvente certas visões e interpretações de congada.

Processos semelhantes de construção de verdades como o que relatei acima tem ocorrido, em Ituiutaba, em outras situações e de forma mais sistematizada. Organizadas em forma de projetos, essas iniciativas buscam legitimar narrativas sobre a congada pautadas em clivagens do passado. As recordações do tempo antigo, das lutas por aceitação da festa na cidade e, até mesmo, o tempo do cativo são acionadas na construção das identidades que se constroem e reconstroem no diálogo com a festa de São Benedito e Nossa Senhora do Rosário.

Tomando como referência os projetos Petizada na Congada e o Congo Filhos da Luz da escola CAIC, pretendo demonstrar que, por meio deles, a história da festa na cidade é recontada e inserida no vocabulário dos mais jovens, já que nos dois casos o público alvo são crianças e adolescentes.

Esses projetos são âncoras para pensar questões como: tradução das tradições congadeiras, conflitos intergeracional e revivificação da tradição. Em nome da tradição, entram em disputa diferentes projetos de congada; projetos esses, amarrados por recortes distintos da memória coletiva do grupo. Assim, a Irmandade e seus ternos tornam-se ferramenta para demanda de direitos de cidadania, retomando um papel similar ao que tinha na época colonial.

A ideia de projeto era frequentemente acionada para falar de várias coisas: visibilidade da festa, reconhecimento, posições sociais, tradição e cultura. Conversando com crianças e adolescentes durante a pesquisa de campo, presenciei várias interpelações dos adultos: “oh essa foto vai lá para Brasília” ou ainda “Conversa direito, menino, que esse documentário vai lá para o Lula”.

### **Do Congo Libertação ao projeto Filhos da Luz**

O projeto Filhos da Luz foi idealizado por William Cândido, capitão do Congo da Libertação, e é o terno mais novo da cidade de Ituiutaba. Sendo assim, antes de partir para uma análise mais detalhada do Terno Filhos da Luz, considero relevante explicar minimamente a formação do Congo Libertação.

A criação do Libertação desestabiliza muitas narrativas que foram apresentadas como verdades e permite compreender várias dinâmicas inter/intra terno.

Durante aproximadamente trinta anos, Ituiutaba teve apenas dois ternos: Camisa Rosa e Camisa Verde. Nas décadas de 80 e 90, foram criados três ternos (Congo Real, Moçambique Lua Branca e Moçambique Águia Branca) e em 2004, nasceu o terno Congo da Libertação.

O Libertação se apresenta para Irmandade e para outras instituições relacionadas à cultura afro-brasileira na cidade como um terno umbandista, algo novo para dinâmica da festa na cidade. Inicialmente, essa postura gerou certo desconforto em função do vínculo simbiótico e histórico entre a Irmandade de São Benedito (principalmente seus

representantes do Camisa Rosa e Camisa Verde) e a igreja católica local. A Irmandade de São Benedito só pôde existir legalmente falando, após a conversão de seus participantes ao catolicismo. Muitos representantes dos dois ternos pioneiros que são lideranças na igreja valorizam (e zelam por) esse vínculo estreito com a Igreja, como também constroem as imagens de seus respectivos ternos em função dessa relação.

O Libertação é coordenado por Dona Aparecida e pela médium Cláudia. A última (mãe de William) é zeladora de uma tenda de Umbanda e incorporada em “entidades de luz e sabedoria”. Conforme dizem os congadeiros, ela cuida da espiritualidade do grupo. Cláudia descreve os trajetos percorridos por ela e sua família até a criação do Libertação nos seguintes termos:

Devia ter meus dez ou nove anos quando comecei a dançar no Camisa Verde. Porque a esposa do Capitão do Camisa Verde era irmã da minha mãe. Nós éramos uma família e, naquela época, o terno com que nós tínhamos uma afinidade aqui em Ituiutaba, um parentesco, era o Camisa Verde, logo eu comecei a dançar no Camisa Verde, embora a minha mãe não dançasse Congo, mas minha tia sim. (...) Dancei no Camisa Verde uns cinco anos mais ou menos. Depois não dancei mais, parei. Mas sempre segui com o Camisa Verde, acompanhando, fazendo parte, quando eles viajavam eu viajava junto. Depois de adulta, já era mãe, o Willian e o Lucas foram dançar no Congo Real. Eles foram dançar no Congo Real, e eu comecei a trabalhar ou tentar trabalhar uma proximidade com o Congo Real, porque o João da Abadia [capitão] do Congo Real foi casado com a minha mãe, geneticamente ele é meu pai. Ele não me criou, eu não convivi com ele como pai, mas depois de adultos nós nos aproximamos e eu não aprendi a chamá-lo de pai. Sei que ele é meu pai, nós conversamos, nós temos uma amizade, mas por eu já ser velha, já ter filho criado, não me adaptei, mas os meninos o chamam de avô, dançaram no terno dele, eu fui, ajudei. Não dancei mais, dançar mesmo não, só no Camisa Verde. No Congo Real eu ajudei por dois anos. Mas o Lucas e o Willian [filhos de Cláudia] (...) A ligação com o Camisa Verde é diferente, porque nós fomos criados juntos e com o Real nós tivemos uma aproximação depois.

(Cláudia, Congo da Libertação, maio de 2011)

Pode-se dizer que o terno Libertação, direta ou indiretamente, é herdeiro dos outros dois congos da cidade, já que os atuais capitães do Libertação passaram pelo Camisa Verde e pelo Congo Real e, mesmo com as peculiaridades do Libertação, principalmente no que diz respeito à religiosidade, esse legado congadeiro deve ser considerado na reflexão sobre a constituição do Libertação como terno.

A criação de ternos novos está vinculada, na maioria das vezes, a fissuras. Essas divisões podem gerar conflitos momentâneos ou duradouros e, ainda, estabelecer relações de amizade posteriormente. Essa é uma situação recorrente na criação de novos ternos e por isso, muitos praticantes da congada usam o termo família não só para falar das relações

intraterno, mas também das interações interternos e até intercidades. As relações de afinidade ultrapassam os limites da localidade, já que é possível estabelecer alianças com ternos de cidades vizinhas.

Pode-se inferir tais relações em falas como: “Eu estava mais ou menos com cinco anos quando o meu avô e o meu pai começaram a falar ou a fazer a congada”. (Divina Telles, Camisa Verde); “Eu comecei a mexer com Congada com quatro anos de idade. Comecei no Terno Camisa Verde. Na época minha avó era cozinheira do Verde, meu pai era congadeiro do Verde, meus tios e meus primos também.” (William Cândido, Congo Libertação), que perpassam os discursos de muitos congadeiros de Ituiutaba, principalmente entre os que estão genealogicamente mais próximos dos idealizadores/fundadores do grupo.

A noção de família é bem plástica e pode ser usada de diferentes formas: referindo-se ao terno em oposição aos demais grupos; falando da reunião dos ternos (irmandade) em contraposição aos não congadeiros e/ou beneditinos e para legitimar práticas correntes. Quando dizem que aprenderam cantar, dançar, rezar e louvar os santos de devoção com seus pais, e seus pais com seus avôs, isso atribui a congada um caráter mágico. É como se fosse estabelecida a seguinte relação: congada = transmitida de pai para filho = tradição = sagrado. E por outro lado, quando essas experiências ocorrem em outros ambientes fora do tempo/espço da festa, pode ocorrer uma secularização dessa experiência.

No caso do Libertação, sua própria criação acontece de forma sagrada, pois esse congo nasce de uma recomendação de São Benedito, numa incorporação no terreiro de Umbanda. Os vínculos entre os santos e os devotos, e aqui me refiro ao processo ritual da festa, é bem estreito. No Libertação, essa relação é ainda mais intensa considerando que é o próprio *Benedito* que dá as orientações para organização do terno, tal como relata William Cândido:

Minha mãe tem um templo de Umbanda e a minha avó foi pedir ajuda para a Vó Maria Conga. (...) Então a Vó Maria Conga incorporou e, pela primeira vez, São Benedito desceu em um Terreiro de Umbanda na Casa de São Lázaro. A minha avó chorou muito. Benedito falou para ela que a única forma de sair da pobreza era a nossa família montar um Congo; só que esse Congo não poderia ser como qualquer Congo, esse Congo tinha realmente lutar pela sua origem. Esse Congo ia ser diferente na cidade de Ituiutaba, começando pelo seu nascimento. A minha vó concordou, preocupada só com a saída da pobreza foi aceitando tudo. Benedito falou: - Então, daqui a sete dias você volta aqui que eu já vou te passar a primeira coordenada.

(William Cândido, Capitão Congo da Libertação, maio 2011)

São Benedito incorporado na médium Cláudia indicava o caminho para família escapar da pobreza e a criação de um terno de Congo seria fundamental nesse processo. Mas deveria ser um terno diferente, que lutasse pela origem. Mais uma vez a ideia de origem aparece. Nesse caso o termo origem está relacionado às religiosidades afro-brasileiras, mais especificamente, à Umbanda. O que torna o Libertação um caso tão peculiar é a forma como ocorre seu nascimento: numa tenda umbandista, uma médium recebe orientações de São Benedito, um santo católico, para criar um terno de Congo baseados nas raízes da cultura.

Essa fusão produz uma distinção no Congo da Libertação, não só cultivada por seus membros como também identificada pelos demais ternos. Há um reconhecimento das diferenças entre o Libertação e os grupos que se definem como católicos. Nos grupos mais próximos do catolicismo, há pessoas que frequentam, com maior ou menor assiduidade, casas de Umbanda ou Candomblé, mas no caso do Libertação trata-se do terno como um todo: é a imagem que eles apresentam de si. As orientações dos guias espirituais são seguidas rigorosamente na criação do terno, conforme William relata:

Sete dias depois a minha vó voltou, ele disse: - olha, no ano que vem o Congo de vocês vai sair daqui e vai ser da seguinte forma, a cor será o azul, o azul claro, o azul do céu. Ele falou azul do céu e branco. O emblema, o santo, que irá na capa de vocês será o Divino Espírito Santo, minha vó concordou. (...) Foi um susto para todo mundo, inclusive na hora de entregar os cargos, chamou o meu padrao e falou esse daqui vai ser o Primeiro Capitão, eu já estava esperando a minha caixa, e ele me chamou e falou esse daqui é o Segundo Capitão. E eu não sabia cantar, nos outros grupos de Congada eu não cantava uma música, eu não fazia música. Eu falei: - eu não sei cantar, Benedito muito menos fazer música do jeito que ele queria. Ele queria que o Libertação só cantasse música dele, ele só vai cantar música própria ou que nenhum outro Congo cantou. (...) Chamou o Lucas, falou que ele ia ser o Terceiro Capitão, ele não queria também. Houve uma resistência muito grande da minha parte e do Lucas, a gente queria entrar dançando, pegando as caixas, porque montar as caixas a gente sabia, confeccionar, mas comandar congadeiro, fazer música, cantar, saber chegar numa casa, saber sair já era outra coisa.

É importante ressaltar que uma das figuras centrais e idealizadoras do Congo Filhos da Luz é o segundo capitão do Terno Libertação e, por isso, fiz uma breve apresentação desse terno. Acredito que o processo de criação do Libertação é parte fundamental daquilo que o capitão William concebe como congada, herança que de certa forma será usada em sua experiência no CAIC.

## **Filhos da Luz: Terno de Congo do Centro de Atenção Integral à Criança e Adolescente (CAIC)**

*“Já pensou todo mundo saindo para ir trabalhar e eu saindo para dar aula de Congo, 24 horas por dia...”*

*(William Cândido, responsável pelo Congo Filhos da Luz)*

O governo brasileiro, desde a década de 1990, como parte de suas políticas sociais vem desenvolvendo ações integradas de promoção social, saúde, assistência e educação voltadas para crianças e adolescentes. Tais iniciativas, além de fundamentadas na Constituição Federal de 1988, são também resultados dos compromissos assumidos pelo governo brasileiro em diversos fóruns internacionais<sup>42</sup>

Em março de 1993 (pela Lei Nº. 8642) foi institucionalizado o Programa Nacional de Atenção Integral à Criança e Adolescente (PRONAICA), com objetivo de integrar e organizar ações básicas de caráter socioeducativo em ambientes previamente selecionados, planejados e preparados. Nesse contexto, surgem as unidades do CAIC (Centro de Atenção Integral à Criança), construídas preferencialmente em comunidades em que os serviços sociais eram deficientes ou inexistentes. De acordo com pesquisa realizada e publicada pelo IPEA<sup>43</sup>, os indicadores sociais do Brasil na década de 90 eram preocupantes:

Em 1990, segundo dados da Pesquisa Nacional de Amostra por Domicílios (PNAD/IBGE), o país contava com uma população de 60 milhões de crianças e adolescentes na faixa etária de zero a 17 anos, o que representa 41% do total de habitantes. Desse total, 15 milhões encontravam-se na faixa de indigência, disseminados por todo o território nacional; no Nordeste, na área rural, concentrava-se um terço de todas as crianças e adolescentes que vivem em situação de extrema pobreza. O contínuo processo migratório do campo para a cidade, bem como entre as regiões, tem contribuído para o agravamento da situação de pobreza nos grandes centros urbanos, colocando milhares de crianças e adolescentes em situação de abandono ou provocado sua incorporação precoce ao mundo do trabalho. (Sobrinho e Parente, 1995, p. 5-6).

No caso de Ituiutaba, o local escolhido para construção do CAIC foi o Bairro Novo Tempo II, localizado na região periférica da cidade e sem assistência social adequada. A escolha do local era bem apropriada para um programa que visava garantir direitos fundamentais e o desenvolvimento integral de crianças e adolescentes. As obras se

---

<sup>42</sup> O Encontro Mundial de Cúpula pela Criança, realizado na sede das Nações Unidas, em 1990, aprovou a Declaração Mundial sobre a Sobrevivência, a Proteção e o Desenvolvimento da Criança e foi adotado o Plano de Ação para a sua implementação nos anos 90.

<sup>43</sup> Pesquisa financiada pelo PNUD (Projetos BRA 92/029 e BRA 91/016) e pelo Programa de Gerenciamento do Setor Público — Gesep/BIRD.

iniciaram em 1994 e a inauguração aconteceu em fevereiro de 1996. Deve-se acrescentar ainda a esse cenário, os processos migratórios relacionados principalmente aos investimentos em agronegócios e a implantação de agroindústrias canavieiras, com impactos não só sobre Ituiutaba, mas sobre todo o Triângulo Mineiro. Gradativamente, os canaviais ocuparam as áreas de cultivo e de pastagens, o que, direta ou indiretamente, provocou uma migração para as cidades.

Concomitantemente à migração do campo para cidade, ocorre também o incremento da população urbana, decorrente dos migrantes, em sua maioria nordestinos, que se deslocam para a cidade de Ituiutaba em busca de trabalho nas agroindústrias canavieiras da região (Fonseca & Santos, 2011, p. 3). Migrantes nordestinos e trabalhadores rurais sem grandes possibilidades na cidade procuram moradia nas periferias, pois o baixo custo de vida era bem atrativo para essa população.

Os nordestinos e, no caso de Ituiutaba, os alagoanos, que representam grande parte dos migrantes (Ver Fonseca & Santos, 2011), são muitas vezes responsabilizados por parte da população local pelo agravamento dos problemas sociais urbanos. Como os nordestinos, chamados genérica e pejorativamente na cidade de *alagoanos*, moram geralmente em bairros periféricos como Natal, Novo Tempo I e Novo Tempo II, eles são duplamente marginalizados: tanto pelo lugar de origem/nascimento quanto pelo local de moradia.

É nesse cenário que a unidade do CAIC de Ituiutaba é construída. De acordo com alguns alunos e professores, o bairro ainda tem vários problemas, mas é preciso reconhecer as recentes melhorias, principalmente no que diz respeito a infraestrutura.

A escola é um lugar privilegiado de sociabilidade do bairro. Os eventos organizados pela escola enchem as arquibancadas da quadra esportiva. No CAIC, muitos sonhos nasceram e é do sonho de um ex-aluno do CAIC que tratarei: William Cândido, ex-aluno do CAIC e atual monitor da escola:

Estudei no CAIC e sempre carreguei comigo o desejo de trabalhar com crianças da comunidade da qual faço parte. Como sou um apaixonado pelo congo e participo dessa **cultura** desde a idade de dois anos, então em 2008, resolvi procurar a Coordenadora do Suporte Técnico Pedagógico da Secretaria Municipal de Educação, na época, Luciane Dias, e expor a ela minhas ideias. De imediato, minhas propostas foram aceitas e já em agosto deste mesmo ano, na gestão de Luzia Marquez e Marques, iniciei um trabalho voluntário com as crianças do CAIC “Aureliano Joaquim da Silva”, lugar onde estudei.

(Fonte: <http://caicituiutaba.com.br/o-caic/filhos-da-luz-filhos-da-terra.html> 11 de setembro de 2011)



Capitão William

William vive no Novo Tempo desde 1992 e tem uma relação muito íntima com o bairro, chegando a dizer o seguinte numa entrevista: *“não me vejo em outro lugar, é aqui que eu gosto de viver, aqui que eu conheço todo mundo, todo mundo me conhece, eu aprontei muito quando era criança. (...) Eu era aquele menino que bagunçava e hoje eu sou aquele menino que ajuda os outros”*. Muitas dessas “bagunças” aconteceram na escola e são lembradas por algumas de suas professoras com muito bom humor. Mesmo com suas travessuras, William participou ativamente de vários projetos na escola, entre os quais é importante mencionar sua experiência na horta comunitária, na ocasião coordenada pelo Prof<sup>o</sup>. Michel Bitar, com o qual inclusive William diz ter aprendido muito.

As experiências vividas na escola e as dificuldades de uma infância financeiramente precária estimularam o jovem congadeiro a cooperar na formação de crianças e adolescentes através das principais regras do congo, assim definidas por ele: humildade, sabedoria, integridade e respeito ao próximo.

William destaca que iniciou suas experiências na congada ainda criança (acompanhando seus familiares) no Terno Camisa Verde. Na adolescência começou a ficar com vergonha de dançar, o que ocorre com outros também, e parou de participar por um tempo. Alguns saem e não retornam, outros mudam de terno. Dos relatos que escutei, notei que os retornados se engajam no terno e assumem suas atividades com mais responsabilidade. Essa saída momentânea da congada na adolescência pode ocorrer por

vários motivos: piadas dos colegas, namoros, rebeldia, envolvimento com outras atividades religiosas, etc. Para evitar essa saída, os ternos tem criado uma série de estratégias para estimular a participação dos mais novos.

Posteriormente William volta para congada, mas dessa vez entra no Congo Real, terno em que permaneceu até 2004, quando o Libertação começou a ser idealizado por sua avó. Em 2005, o Libertação estava formado e foi a partir daí que William começou a se interessar de forma mais profunda pela história da Congada. Se, nas outras experiências, sua preocupação era *bater caixa*, no Libertação ele assume um bastão e passa a viver a congada de uma forma bem intensa, tal como pode ser observado em sua fala:

A Congada cobre todo o espaço do ser humano. Cobre com harmonia, porque você trabalha com muita gente. Alegria, porque quando você está fazendo uma coisa que você gosta e muita gente faz (...) todo mundo quer curtir. Tem a questão física também, de saúde, você faz muita caminhada, você faz exercícios, mexe com a saúde, mexe com o humor da pessoa, mexe com o interesse cultural, aquela coisa de fazer um enfeite, de desenhar, de costurar, de bordar, de pintar. É marcenaria, é percussão, é música, é melodia.

(William Cândido, maio de 2011)

Ao fim e ao cabo, essa definição de congada (algo que envolve todo o espaço do ser humano) apresentada por William retroalimenta seus projetos: viver de congada (financeiramente falando, inclusive) e ensinar Congo no CAIC. Não se pode perder do horizonte que as concepções de William estão relacionadas às suas experiências como jovem, negro, umbandista, aluno de escola pública, morador de um bairro periférico e congadeiro.

As ideias embrionárias de William ganharam força, pois havia uma disposição da Secretaria Municipal de Educação de Ituiutaba em implementar a lei 10.639/2003, inserindo nas propostas pedagógicas das escolas questões relacionadas à cultura afro-brasileira, o que, se diga de passagem, está relacionado a outras medidas adotadas pelo Brasil no sentido de combater a discriminação racial e aos compromissos firmados em fóruns internacionais.

A lei 10639/2003 é parte dos programas de ações afirmativas que estão relacionados ao Programa Nacional de Direitos Humanos, bem como aos compromissos internacionais assumidos pelo Brasil, com o objetivo de combater o racismo e as discriminações. Destaque-se, nesse aspecto, a Convenção da UNESCO de 1960, direcionada ao combate ao racismo em todas as formas de ensino e Conferência Mundial

de Combate ao Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Discriminações Correlatas de 2001.

Nas últimas décadas, o Brasil implantou de forma mais sistemática uma série de medidas que visam a combater o racismo no Brasil. Dentre elas, vale sublinhar o recente programa *Brasil-África: Histórias Cruzadas* (UNESCO) que trabalha na produção de materiais pedagógicos sobre a história e cultura africana e afro-brasileira para todos os níveis da Educação Básica. Segundo a UNESCO, apoiar a implementação da lei da Educação das Relações Etnicorraciais é uma maneira de valorizar a identidade, a memória e a cultura africana no Brasil, – o país que conta com a maior população originária da diáspora africana.

O debate sobre as ações afirmativas ganhou corpo e compôs uma agenda de políticas públicas e institucionais para a promoção da igualdade racial na sociedade brasileira: formação de professores na temática da diversidade etnicorracial, produção e publicação de material didático, pesquisas na temática, fortalecimento dos Núcleos de Estudos Afro-brasileiros (NEAB`s) constituídos nas instituições públicas de ensino, fóruns estaduais e municipais de educação e diversidade etnicorracial, além de assistência técnica a Estados e Municípios para a implementação das Leis 10639/2003 e 11645/2008.

A implementação de uma lei em toda federação exige engajamento coletivo não apenas entre os municípios, estados e União, em termos de convergência de políticas públicas, mas também entre diversos setores da sociedade. Ao longo das últimas décadas, o Brasil firmou uma série de compromissos internacionais que contribui decisivamente na elaboração de políticas de reparações e de reconhecimento, visando a corrigir situações desvantajosas a que determinados grupos estão submetidos.

Há uma normativa que inclui conhecimentos relativos à História da África e dos afro-brasileiros no currículo da Educação Básica, mas a seleção e a forma de inserir esses saberes ganham vida na esfera local. A história da África e dos afro-brasileiros foi inserida nas escolas públicas de Ituiutaba, e aqui me refiro às escolas municipais, através das danças e músicas da congada, capoeira, samba. A discussão chega às escolas pela via da arte e da ludicidade, com o risco da exotização das práticas culturais ancestrais, dependendo do contexto e da forma como ocorre a apropriação das mesmas pela/na escola.

Várias pessoas e instituições atuaram nesse processo e a participação de Luciane Dias, professora, pesquisadora e militante deve ser destacado. Luciane atuou na Secretaria Municipal de Educação durante mais de dez anos e entre os anos de 2005 e 2008

coordenava uma série de projeto relacionados à gestão democrática, participação juvenil e formação de professores. Daí o convite para colaborar na implementação da Lei 10.639. Esse convite/compromisso fez com que Luciane criasse, dentro da Secretaria de Educação, projetos de ações sócio-educativas que posteriormente, culminou com o Congo Filhos da Luz.

Os praticantes da congada consideram Luciane uma parceira. Nos termos de Merry (2006), ela é uma intermediária que faz mediações e traduções ente mundos culturais diferentes. Isso fica bem evidente nos comentários de Ana Lúcia sobre a participação de Luciane na elaboração do Projeto Petizada: “As ideias foram surgindo e ela (Luciane) formatou o projeto dentro daquilo que é pedido”.

Formatar o projeto implica entre outras coisas filtrar, traduzir e transplantar códigos de um mundo para o outro. Algo bem próximo das discussões de Merry sobre as ideias de direitos humanos em relação à violência contra as mulheres: elas são infiltradas nas comunidades locais de forma fragmentada e limitada, “basicamente pela mediação de ativistas que traduzem a linguagem local em termos locais relevantes” (Merry, 2006, p. 218)

A criação dos projetos de inclusão etnicorracial de Ituiutaba é produto de domesticações e apropriações locais (municipais) de leis elaboradas pelo Estado brasileiro, tendo em vista convenções e orientações de organismos transnacionais dos quais é membro. Nesse processo, outros contextos são criados e novos sentidos podem ser atribuídos à própria lei. Somada a uma intenção dos poderes públicos locais de aumentar o tempo de permanência dos alunos na escola, uma série de atividades culturais foi proposta e muitas delas em parceria com os coletivos que as promoviam: congada, capoeira, dança afro.

Havia uma convergência entre os propósitos do capitão William e da Secretaria de Educação e assim as oficinas começaram. William e outros jovens negros selecionados como monitores ministraram oficinas em várias escolas e, de certa forma, rompiam as barreiras entre educação formal e informal. Em alguns casos, os conhecimentos ensinados pelos monitores dialogavam com o as disciplinas obrigatórias; em outros, as oficinas ficavam desconectadas da vida escolar. De forma lúdica e dinâmica a *cultura conga*, expressão usada na proposta do projeto, é levada às escolas primeiramente para cumprir a lei 10639/03, embora, secundariamente, no caminho, outras experiências acontecessem: líderes são formados, amizades construídas, talentos descobertos, entre tantas outras coisas.

Após essa experiência inicial, Luciane Dias propõe à direção do CAIC a criação de terno de Congo fixo na escola, culminando com o desejo do capitão William de trabalhar de forma mais assídua com crianças da sua comunidade. Inicialmente, não havia um terno propriamente dito com nome ou cores. Era apenas uma tentativa de levar saberes e técnicas da congada para escola. Gradativamente, porém, a ideia genérica de congada na escola foi ganhando forma e se transformando em algo mais específico: a criação de um congo. O processo de criação do grupo é bem peculiar, pois abarcou não só os alunos envolvidos no projeto, mas também a comunidade escolar. Além disso, não se pode desconsiderar que o Filhos da Luz foi criado por ação direta e indireta de agentes e projetos estatais. Os trânsitos de Luciane Dias pela Prefeitura (como professora formadora e idealizadora de projetos até 2010), movimento negro (como militante), Irmandade (no papel de parceira) e universidade (como docente desde 2010) tem possibilitado a efetivação de vários projetos na cidade. Essa participação/parceria é manifesta em diversos comentários das lideranças dos ternos e da irmandade.

Com uma dinâmica bem diferente de um terno convencional, o Congo Filhos da Luz, de acordo com seu idealizador, é uma escola de congo que tem como função primordial multiplicar o número de praticantes da congada: *“Se daqui a cinco anos eles não estiverem mais no Filhos da Luz, esse mesmo amor eles vão levar para o outro terno, ou seja, é mais 20, 30 anos para aquele Congo, é a oportunidade daquele Congo, seja ele qual for.”*

De acordo com William, a partir de um trabalho em dupla realizado em uma oficina com as crianças surgiram várias sugestões de cores e nomes que foram submetidos a uma votação na escola. Além disso, o casal de rei e rainha foi escolhido entre os pais e mães mais populares. Nas palavras de William: *“E bateu assim que a nossa Rainha é loira do olho verde e o nosso Rei é um negão. E acabou que ficou bacana, o pessoal gostou daquela mistura de raças na congada.”*

Alguns participantes do Congo Filhos da Luz também cuidam da horta da escola, atividade que William também exerceu como aluno da escola, e recebem uma bolsa para isso, o que os estimula bastante. Parte do dinheiro dessas bolsas no período pré-festa é usada nos leilões do terno. Em grupos de três, quatro ou mais crianças arrematam salgados, doces e refrigerantes e assim colaboram financeiramente com o terno e sentem parte do grupo.

Conversando com algumas pessoas envolvidas no projeto verifiquei que, em função dos desentendimentos no bairro e das mudanças na Secretaria de Educação, foi necessário vincular as oficinas de congo a outras atividades da escola. Conforme relatou Luciane Dias, a implementação da lei 10.639 foi revestida de ações sócio-educativas e o Filhos da Luz, enquanto produto dessas ações, precisou adequar-se às contingências e as adversidades para continuar suas atividades na escola.

### **Da igreja, da Irmandade e do terno para a escola e o bairro**

O cenário que venho descrever demonstra a transformação da cultura em um objeto de política de Estado, uma categoria de governo. No exercício do poder estatal sobre ela, fomenta-se iniciativas nacionais e suscita-se inúmeras reuniões de organismos internacionais. Nesse processo é importante destacar, várias transposições e traduções são necessárias e a experiência do Congo Filhos da Luz é emblemática, nesse sentido.

Os ternos de Congo em Ituiutaba estão intimamente relacionados à Irmandade de São Benedito e ao calendário da Igreja Católica. Os ternos são partes da irmandade e periodicamente louvam seus santos de devoção com cantigas e danças remetendo ora a suposta origem dessas práticas, a escravidão, ora a situações do presente. Há um conjunto de procedimentos e hierarquias seguidos nos ternos, tendo em vista o caráter sagrado daquilo que é ensinado de geração para geração. Quando esse *modus operandi* ultrapassa os limites da igreja e da Irmandade e se instala na escola, várias mediações acontecem.

Em função de ter se tornado uma categoria de Estado, é possível ensinar uma cultura conga (enquanto manifestação cultural afro-brasileira) descolada da irmandade. A cultura conga ganha vida e passa a ser ensinada como parte da implementação da lei 10639/2003 nas escolas de Ituiutaba, em particular no CAIC.

Assim, as práticas congadeiras produzidas e reproduzidas desde os encontros coloniais são enquadradas em políticas de inclusão etnicorracial. Nesse cenário, é preciso selecionar certos aspectos das inúmeras experiências vividas e nomeadas de Congo que possam ser ensinadas para crianças e adolescentes que, diferentemente de boa parte dos congadeiros da irmandade, não foram nascidos e criados dentro de terno.

No Filhos da Luz, os capitães, rei e rainha foram escolhidos e não receberam a função como herança ou indicação de um ancião. O que liga os participantes do terno são

as vivências na escola e no bairro. Diferentemente de um terno de Congo convencional, em que há um cuidado com continuidade dos fundamentos do grupo, no Filhos da Luz, as crianças são preparadas para serem congadeiras e podem, inclusive, escolher o terno que participarão. O Filhos da Luz é, nesse sentido, uma escola de Congo em que conjuntos de práticas, normas e valores são ensinados tendo em vista por um lado, a continuidade da festa na cidade e por outro, a difusão de conhecimentos que raramente chegavam à escola.

William ressalta que seu trabalho na escola com o Filhos da Luz não tem pretensões religiosas, pois o que lhe interessa é a formação ética e moral das crianças e nisso, a cultura conga pode ajudar, tal como ele afirma:

Não trabalho religião com os meninos, eu tento trabalhar, fora a Congada, a cidadania e prepará-los para o futuro. Eu quero que eles cresçam querendo ajudar o próximo, tentando fazer o melhor, eu quero que eles cresçam explorando a profissão de cada um deles. Eu não me importo com qual religião eles seguirão, tanto é que a minha família é uma mistura de religiões, minha mãe é mãe de terreiro, a minha irmã é evangélica, tem católico, tem essa mistura toda.  
(William Cândido)

E como ensinar congo sem ensinar religião, uma vez que a escola, teoricamente, não pode professar fé? Como justificar a criação de um terno de Congo na escola? O Filhos da Luz é um lugar de vivência cultural e não religiosa. Ao definir o congo para comunidade como cultura e não como religião o enquadramento é feito e a domesticação processada. No decorrer do ano são realizadas uma série de oficinas internas: dança ritmo, canto, e outras que visam a interação e a circulação de conhecimentos entre as crianças do Filho da Luz e os demais alunos da escola, como por exemplo, oficina de congada para as crianças da Educação Infantil.

Os moradores do bairro, sejam ou não eles pais dos membros do Filhos da Luz, também se envolvem com os eventos. As atividades como os leilões mobilizam pais, alunos, professores. Alguns doam prendas, outros arrematam. Há os que rezam, cantam, dançam ou brincam. A congada (assim como a capoeira e as dança afro) entra na escola por meio de uma lei e quando o terno Filhos da Luz sai da escola e ocupa outros cenários do bairro, uma série de outras mediações são realizadas.



Ensaio do Congo Filhos da Luz



Apresentação na Festa de 2010

Apesar desse envolvimento com a escola e com o bairro, é preciso mencionar que os pequenos congadeiros enfrentaram e ainda enfrentam muito preconceito e discriminação, o que se acirra com o crescente número de igrejas e fiéis protestantes, conforme relata William:

(...) Os meninos estavam treinando na escola e uma senhora evangélica entrou na escola e cuspiu nos meninos. Eu tinha ido resolver um problema e eles estavam treinando, quando eu cheguei tinha muitos meninos revoltados, meninos chorando, meninos muito bravos mesmo. Parece que a revolta tomou conta da tristeza deles, eles ficaram tão revoltados com aquilo, eu fiquei também, eu fiquei chateado, aquele dia eu fiquei sem chão, eu pensei muita coisa. (...) Ia acontecer o 2º Encontro de Congos e o CAIC e os Filhos da Luz estavam preparando uma homenagem para os Grupos de Congada da cidade. Eles estavam treinando para fazer essa homenagem e essa mulher entrou e fez isso, eles ficaram muito chateados, ficaram muito nervosos, ficaram muito revoltados. (...) Depois disso a relação entre as Congadas e as igrejas evangélicas aqui do bairro ficou meio difícil, meio complicada. Eu penso em falar com eles para ver se entramos em um acordo. Porque eu falei que não trabalho religião com os meninos, eu tento trabalhar, fora a Congada, a cidadania e prepará-los para o futuro. Eu quero que eles cresçam querendo ajudar o próximo, tentando fazer o melhor, eu quero que eles cresçam explorando a profissão de cada um deles. (...)

O terno provoca reações diversas no bairro: parte do bairro fica admirada com a destreza das crianças batendo as caixas, cantando e dançando pelas ruas, pois para essas pessoas as crianças que estão no terno “deram certo” e não estão envolvidos com drogas e violência. Outra parte do bairro associa o terno Filhos da Luz a coisas do mal. Nessa ambiguidade, o terno se firma no bairro, ora como grupo cultural, ora como devotos de São Benedito e Nossa Senhora do Rosário.

Na escola, o terno é parte importante da implementação de uma lei, mas ao ultrapassar os muros da escola com as atividades típicas da congada, assume funções religiosas e, de certa forma, atua na propagação e manutenção do que é chamado localmente por muitos de *cultura conga*.

Babadzan (2000), ao tratar em seu texto *Antropologia, nacionalismo e invenção da tradição* das rupturas e continuidades entre as produções pré-modernas e as tradições inventadas, demonstra que a constituição de práticas sociais como "cultura" não é encontrada nos sincretismos das sociedades colonizadas, que nunca consideram "cultura", um objeto de adoração. O novo conceito de cultura (o empírico e não o antropológico) é implantada no contexto de uma sociedade baseada na individualização das relações sociais, econômicas e políticas. A ideia moderna de cultura só é sentida quando as tradições deixam de ser vista como algo natural. Nesse momento, tanto no sudeste asiático, quanto no interior de Minas, práticas que eram vividas sem grandes elocubrações tornam-se alvo de reflexão e passam a ser nomeadas de cultura, tradição, patrimônio. Pode-se dizer que ocorre uma objetificação e externalização da cultura pelos sujeitos, o que pode gerar maior reflexividade a respeito da mesma.

As práticas congadeiras saem de seus mundos naturalizados e ganham outros cenários impulsionadas por uma lei que trata da inclusão da história da África e dos afro-brasileiros no currículo da Educação Básica. A entrada desses conhecimentos nas grades curriculares é emblemático pois confere dignidade a saberes que ficavam à margem da chamada história oficial; conhecimentos esses que não chegam inicialmente nas escolas pelo livro didático, mas sim por meio de oficinas ministradas por nativos das práticas, militantes, lideranças negras ou pesquisadores. Conversando com Divina Telles, congadeira e professora aposentada, a esse respeito, ela diz o seguinte:

Deixa eu te dar um exemplo, pela educação que as minhas netas têm e a que eu tive. Nós tínhamos vergonha até de cumprimentar as pessoas e de fazer amizade com as pessoas. As pessoas faziam chacota da gente, nós não sabíamos responder. Agora não, a minha neta de cinco anos, que é a minha neta caçula, não tem ambiente que ela não entre e faça amizade. (...) Não só essa minha neta caçula, mas todas as minhas netas. Elas são bem assim, não tem essa vergonha que nós tínhamos, do cabelo, da cor. Nós tínhamos vergonha. Elas sabem estar no lugar delas e se impor enquanto cidadãs. (...) Totalmente diferente de mim. Então isso aí já é um avanço, é um avanço dentro da questão da etnia, da questão negra no Brasil, é um avanço muito grande!

Ser classificada e enquadrada num sistema de prestígio como negra gerou experiências sociais distintas entre a avó e as netas. No primeiro caso, a cor da pele e o cabelo foram impeditivos para estabelecimentos de relações de amizades. Já as netas entram e saem dos lugares, fazem amizades e não sentem vergonha como a avó sentia. Para Divina, há uma relação direta entre a implementação da lei de 2003 e uma positivação das identidades negras locais.

A lei 10.639 foi interpretada pelos praticantes da congada como expressão do reconhecimento de suas lutas históricas. Entretanto, é importante ressaltar que as leis, quaisquer que sejam, são tecnologias de governo que difundem novos sistemas classificatórios e permitem a reinterpretação do mundo.

Se por um lado, a lei 10.639 expressa realidades pré-existentes, por outro lado também cria realidades (a congada na escola, por exemplo) e modos de perceber e conceber o mundo. Assim, um dispositivo legal simultaneamente encarna e é encarnado pelos coletivos e contextos para os quais foram criados.

### **Enquanto isso na igreja de São Benedito: A Petizada na Congada**

*“Quando eu ouço o batido de uma caixa fico doidinha, o coração fica doendo” (Divina Telles, Congo Camisa Verde)*

O primeiro passo que dei (tratando mais especificamente da pesquisa de campo) foi conversar com algumas lideranças congadeiras a respeito do registro da Irmandade de São Benedito e seus respectivos ternos como bens imateriais da cidade (2009). Pensei que esse registro fosse um mobilizador importante, pressionando, entre outras coisas, para um maior investimento dos poderes públicos na realização da festa. Segundo meus interlocutores, isso não aconteceu.

O reconhecimento da Irmandade e seus ternos como patrimônio imaterial não era objeto de muitas reflexões, mas os projetos aprovados e desenvolvidos, sim. Por isso, minhas perguntas foram mudando, seguindo as pistas que os meus interlocutores davam. Acompanhando o Camisa Rosa em suas atividades preparatórias, e intensificadas durante a organização da homenagem a Dona Geralda, escutei murmúrios (entre as lideranças principalmente) que, nos últimos cinco anos, a irmandade teve três projetos premiados pelo Governo Federal: Reencontro com a congada: congadeiros contando sua história

(Prêmio Mestre Duda, 2007); o Projeto Preservando a Memória Ativa da Congada (Concurso Pontos de Leitura 2008) e o projeto Petizada na Congada Construindo Saberes e Fazeres (Prêmio Ludicidade - Pontinhos de Cultura, 2009).

O projeto contemplado pelo Prêmio Mestre Duda resultou na confecção da Cartilha Reencontro com a Congada: História da Irmandade de São Benedito e dos ternos de congada de Ituiutaba. Com o objetivo de registrar a história da congada em Ituiutaba na visão das crianças, uma série de oficinas foram desenvolvidas e desses encontros saíram as imagens da cartilha. De acordo com Maria Lúcia, quando as crianças se deparavam com seus desenhos na cartilha que circulou na cidade, elas se sentiam importantes e parte da história da congada. Ao identificar os desenhos, as crianças também se reconheciam como integrantes ativos do grupo.

Na esteira dessa premiação, em 2008, a Irmandade de São Benedito realizou o I Workshop de Congada. Noticiado inclusive no jornal local, contou com a participação de professores e pesquisadores do tema. No ano seguinte, a entidade se inscreveu no edital Prêmio Ludicidade, do Ministério da Cultura. A edição de 2008 previa até 200 prêmios no valor de 18.000,00 (dezoito mil reais) para entidades que atuassem nas áreas sociocultural e artístico-educacionais, com o objetivo de promover uma política nacional de transmissão e preservação da Cultura da Infância e da Adolescência.

O projeto *A petizada na congada: construindo saberes e fazeres*, da Irmandade de São Benedito, foi contemplado com o prêmio Ludicidade. Com isso, as oficinas se intensificaram em 2009, nas dependências da Igreja São Benedito, Fundação Zumbi dos Palmares e na Praça 13 de maio e contou com o apoio da Faculdade de Ciências Integradas do Pontal (UFU/FACIP), Fundação Educacional de Ituiutaba (FEIT/UEMG) e os NEAB's (Núcleo de Estudos Afro-brasileiro) das duas universidades.

As oficinas da Petizada são abertas à comunidade, mas o maior número de participantes são congadeiros dos ternos Camisa Rosa e Camisa Verde. A maior adesão desses dois ternos deve-se a dois fatores: a proximidade entre os locais da oficina e as moradias das crianças e a quantidade de crianças nesses grupos. São oferecidas atividades de canto, dança, contação de história, aula de cidadania e brincadeiras. Geralmente, são oferecidos três tipos de oficinas por encontro, dependendo da disponibilidade dos voluntários.

## Atividades da Petizada, 2011



Oficina dança afro



Contaçon de história



Dança afro: menores de 8 anos

Acompanhei, em 2011, algumas dessas oficinas e a dinâmica é bem interessante. As crianças são divididas por faixa etária. São formados dois ou três grupos e esses grupos circulam pelas atividades propostas para o dia. Assisti à aula de cidadania com as crianças menores (entre 5 e 8 anos). A monitora Adirce, professora da rede pública e presidente do grupo de estudos afro-brasileiros, começou sua oficina com a leitura de uma lenda:

### *O Sapo e a Cobra (Lenda Africana)*

*Era uma vez um sapinho que encontrou um bicho comprido, fino, brilhante e colorido deitado no caminho.*

*- Olá o que você está fazendo estirada na estrada?*

*- Estou me esquentando aqui no Sol. Sou uma cobrinha e você?*

*- Um sapo. Vamos brincar?*

*E eles brincaram a manhã toda no mato.*  
*- Vou ensinar a você subir na árvore se enroscado e deslizando sobre o tronco – disse a cobra.*  
*E eles subiram.*  
*Ficaram com fome e foram embora, cada um para a sua casa, prometendo se encontrar no dia seguinte.*  
*- Obrigada por me ensinar a pular.*  
*- Obrigado por me ensinar a subir na árvore.*  
*Em casa o sapinho mostrou para a sua mãe que sabia rastejar.*  
*- Quem ensinou isso a você?*  
*- A cobra a minha amiga.*  
*- Você não sabe que a família da cobra não é gente boa? Eles têm veneno. Você está proibido de brincar com cobras. E também de rastejar por aí. Não fica bem.*  
*Em casa a cobrinha mostrou para a mãe que sabia pular.*  
*- Quem ensinou isso a você?*  
*- O sapo meu amigo.*  
*- Que besteira! Você não sabe que a gente nunca se deu bem com a família do sapo e é bom apetite!*  
*E pare de pular. Nós cobra não fazemos isso.*  
*No dia seguinte cada um ficou no seu canto.*  
*- Acho que não posso rastejar com você hoje – pensou o sapo.*  
*A cobrinha olhou e pensou no conselho da mãe e pensou: Se chegar perto eu pulo e o devoro.*  
*Mas lembrou-se da alegria da véspera e dos pulos que aprendeu com o sapinho. Suspirou e deslizou para o mato.*  
*Daquele dia em diante o sapinho e a cobrinha não brincaram mais juntos. Mas ficaram sempre ao Sol, pensando no único dia que foram amigos.*

A professora explicou rapidamente que lenda era um história que geralmente tinha algo a nos ensinar. Então, perguntou para o grupo: escutamos uma lenda africana, certo? E o quer dizer *africana*? Uma garotinha, mais que depressa olhou para professora e disse: “são pessoas, professora!” A professora meio surpresa com a resposta disse: “sim, são pessoas, mas vamos falar mais dessas pessoas”. E começou a introduzir questões de respeito, cidadania e diferenças.

A professora ressaltou que na sala havia vários tipos de crianças: congadeiras e não congadeiras, pele mais clara e pele mais escuras, meninas de cabelo curto e longo, entre outras variáveis. Ressaltou que cada uma merecia ter o seu jeito de ser respeitado, porque todos eram criação divina. Além disso, a professora sublinhou que essas diferenças não eram motivo para não fazer amizade.

A partir dessa explanação as crianças começaram a contar diversas casos presenciados e/ou vividos em que não foram respeitadas. Nas falas atropeladas daqueles pequenos, situações de preconceito e discriminação no ambiente da escola eram reveladas. Uma menina narrou que na época da congada ela é chamada de “macumbeira” por seus colegas. Diante do relato da menina a professora explicou alguns dos significados da palavra macumba (instrumento musical de percussão, árvore em que as pessoas se

encontram) e disse ainda, “muitas pessoas não sabem o que falam e vocês tem o dever de ensinar para os colegas de vocês o que vocês aprendem aqui”.

O desconforto com a associação entre congadeiro e macumbeiro não é só das crianças. Os adultos também se incomodam, pois o termo macumba aparece no imaginário social local como coisa ruim e/ou práticas demoníacas. Uma série de gestualidades, ritmos e vocabulários são compartilhados entre os congadeiros e as religiosidades afro-brasileiras.

A dança do moçambiqueiro, por exemplo, assemelha-se à expressão corporal dos pretos velhos. Os pretos velhos, geralmente são apresentados como homens ou mulheres pretos, velhos, sentados num toco de madeira, vestindo roupas brancas e segurando um cachimbo. Os nomes dessas entidades fazem referência a alguma localidade africana: Moçambique, Angola, Congo (por exemplo, Pai Joaquim de Angola, Vovô Rei do Congo, Maria Conga). Os pretos velhos são entidades bastante cultuadas na umbanda e estão associadas a noções de benevolência e sabedoria.

Em alguns ternos de congada, relaciona-se a imagem do preto velho à de São Benedito. Dançar como um preto velho não implica necessariamente um pertencimento religioso. O preto velho está relacionado aos anciãos negros que, dotados de sabedoria e conhecimentos ancestrais, ajudavam seus pares nas adversidades. A dança do moçambiqueiro é encurvada e cadenciada, combina movimentos nos quadris e nos ombros, além de usarem bastões como adereço das danças (Silva, 2007).

No Moçambique Camisa Rosa, o capitão Francis Luce é um observador perspicaz e, graças a suas leituras e “olhadelas” em outros moçambiques, tem investido bastante na difusão das danças. As crianças gostam das danças, observam, imitam e a incrementam, o que por sua vez encoraja os mais velhos. As lideranças mais jovens, a terceira geração dos herdeiros de Dona Geralda, com muita ousadia e curiosidade, afirmam que estão reintroduzindo as raízes, os fundamentos originais da congada, os modos de dançar e cantar que foram esquecidos ou que sucumbiram nos acordos implícitos estabelecidos entre os mais velhos e a Igreja no retorno das práticas na cidade.

Voltando à lenda. Com a história do sapo e da cobra, a professora foi demonstrando, na linguagem deles, que muitos dos preconceitos que temos são construções arbitrárias que são transmitidas de geração para geração. Assim, como não havia um motivo claro e definido que impedia o sapo e cobra de brincar, muitas pessoas deixam de se relacionar por causa da religião, da cor, do cabelo, disse a professora.

Empreendimentos como a Petizada, entre outros, dá uma vida social maior para festa durante o ano, mobilizando não só as crianças, os pais e as lideranças, mas toda uma rede de voluntários que é acionada no rodízio das oficinas. Com muita emoção, Divina Teles chega a dizer: “*Sábado para mim é sagrado: a Petizada. (...) se sábado tem a Petizada e eu tenho alguma coisa, a semana toda eu já vou preparando tudo na minha vida*”. No sábado é dia encontrar os colegas, aprender *coisas de congo* como muitos dizem. Há, também, o lanche e a volta coletiva para casa.

Às vezes, são exibidos alguns vídeos nas oficinas de congada ou de outras práticas afro-brasileiras. Ao estabelecerem esse contato visual e/ou auditivo, abre-se possibilidades para circulação de outras formas de dançar e cantar, que podem, posteriormente, ser adaptadas aos contextos da congada. De forma reflexiva e intergeracional, uma série de conhecimentos são traduzidos e transpostos. De acordo com Ana Lúcia Costa, o projeto Petizada tem os seguintes objetivos:

Promover, preservar e divulgar a manifestações dos grupos de congadas de Ituiutaba que é **saber cultural** encontrado em várias cidades brasileiras, principalmente em Minas Gerais. **Essa tradição que têm suas origens nos interiores das senzalas**, e era formada em sua maioria por adultos e idosos, hoje o que se constata é um número cada vez mais crescente de crianças, jovens e adolescentes envolvidas nestas manifestações. (...) Nesse sentido o projeto propõe não apenas as crianças, jovens e adolescentes congadeiros, mas toda a comunidade de modo geral **conhecer a diversidade do patrimônio étnico-cultural brasileiro**, com suas normas, regulamentos e leis, tendo atitude de respeito para com pessoas e grupos que compõem, reconhecendo a **diversidade cultural** como um direito dos povos e dos indivíduos e interagir com materiais, instrumentos e procedimentos variados de seu cotidiano, experimentando-os e reconhecendo-os de modo a utilizá-los nos trabalhos pessoais, usando-os como instrumentos de transformação social, voltados para a construção da cidadania plena e para o bem comum e a multiplicação do conhecimento de forma sistematizada e prazerosa.

(Ana Lúcia da Costa, Irmandade de São Benedito, Prêmio Ludicidade/Pontinho de Cultura, 2008)

No projeto apresentado pela irmandade, do qual foi retirado o excerto acima, as práticas congadeiras aparecem relacionadas ao seguinte repertório: saber cultural, tradição, diversidade cultural, patrimônio étnico-cultural brasileiro, tradição conga e cultura conga. Chama a atenção que termos e expressões do jargão das ciências humanas venham sendo usados com frequência pelos praticantes da congada, principalmente entre as lideranças.

As atividades do projeto são propostas por uma entidade católica e parte da programação ocorre nas repartições da igreja, embora o projeto foque a dimensão cultural da festa, e não no seu caráter religioso.

O Projeto Preservando a Memória Ativa da Congada é outro empreendimento da irmandade. Esse projeto visa a, entre outras coisas, fornecer aulas de reforço para crianças e adolescentes do Ensino Fundamental e Médio e estabelecer contatos para novas propostas de parcerias de trabalho. Geralmente, essas aulas acontecem na biblioteca da Irmandade que fica nos fundos da igreja. Trata-se de uma biblioteca comunitária que empresta livros não só para os congadeiros, mas para toda comunidade.

Projetos como o da Petizada e o Filhos da Luz, incentivados por políticas de Estado, promovem o reconhecimento de coletivos que foram marginalizados na história do país. Os praticantes da congada, na condição de “desconsiderados” socialmente e com cidadania precária, apropriam-se da ideia de cultura para justificar e legitimar práticas existentes como recurso estratégico para inclusão social que pode desembocar em consideração/reconhecimento e acesso a recursos públicos. Cardoso de Oliveira (2001), no texto *Direitos republicanos, identidades coletivas e esfera pública no Brasil e no Quebec*, concebe o reconhecimento como reverso da desconsideração e demonstra que há uma conexão importante entre identidades sociais ou coletivas e os direitos de cidadania.

Do ponto de vista das práticas afro-brasileiras realizadas na congada de Ituiutaba, é importante ressaltar que o reconhecimento pelo Estado manifesto em políticas públicas, assim como suas apropriações locais foi o que desencadeou e financiou uma série de demandas relacionadas ao reconhecimento social mais geral na sociedade civil. A partir dos dados produzidos nesta pesquisa, sugiro que no caso da Irmandade de São Benedito de Ituiutaba, há uma dialética entre demandas de reconhecimento inclusão social.

A luta por reconhecimento não é algo específico das congadas ou do Brasil, mas sim um fenômeno do nosso tempo. Kelly Silva (2010), por exemplo, resalta que “demandas por reconhecimento e denúncias de sua negação, a desconsideração, têm se feito presentes de forma intensa na dinâmica política timorense recente, sendo utilizadas politicamente para fortalecer alguns grupos e enfraquecer outros”. (p.68). A autora resalta, à luz de Cardoso de Oliveira, que “dimensões importantes dos confrontos nas sociedades contemporâneas são produzidos por desconsideração, que é percebida como uma espécie de insulto moral”.

## CAPÍTULO 3

### Políticas culturais: Intersecções entre local, nacional e internacional

*“(...) a possibilidade do presente vir a transcender o passado e ao mesmo tempo lhe permanecer fiel depende tanto da ordem cultural quanto da situação prática”  
(Sahlins)*

Neste capítulo, sugiro que as práticas das populações afro-brasileiras envolvidas na congada são também produto de processos políticos globais, nos quais o Estado Brasileiro cria estratégias de inclusão e reparação social. Ao longo dos dois capítulos anteriores, demonstrei que os praticantes da congada tem mobilizado, de diferentes formas e com o auxílio dos chamados intermediários (Merry, 2006), a noção de cultura (e de suas correlatas tradição e patrimônio), com o objetivo de buscar reconhecimento e consideração. Em poucas palavras, até aqui foquei as práticas criadas, existentes e justificadas a partir da categoria cultura.

Nos processos de produção, reprodução e tradução das práticas congadeiras em Ituiutaba, e acredito que não só lá, as Irmandades Negras tem retomado parte de suas atribuições relacionadas a redes de solidariedade e ajuda mútua, , tal como ocorria no período colonial. É importante destacar que esse quadro contemporâneo é produto de múltiplas mediações (internacionais, nacionais e locais) e transformações históricas, nas quais a ideia de cultura, e nesse caso, afro-brasileira, se apresenta por um lado como objeto de elaboração de políticas públicas, e por outro, como fonte de disponibilização de recursos.

Com esse cenário em mente, organizo as análises desse capítulo em duas partes. Na primeira, faço um panorama das transformações que a ideia de cultura sofreu nos discursos da UNESCO (ao longo de seus sessenta anos), identificando complexos semânticos e perspectivas que orientaram/orientam as reuniões e as convenções sediadas por esta instituição transnacional. Na segunda sessão, abordo os modos pelos quais esta discussão foi incorporada na elaboração de políticas públicas no Brasil. Discuto, ainda, certas traduções produzidas a partir da racionalidade local (Ituiutaba) e não dos objetivos estabelecidos e almejados nos documentos dos organismos transnacionais.

Os dados produzidos nesta pesquisa me permitem refletir sobre situações (fotografias) em que a ideia de cultura foi traduzida para reivindicar direitos e reconhecimento de coletivos negros praticantes de congada em Ituiutaba. Em poucas

palavras, analiso parte de um processo complexo e multifacetado das dinâmicas de tradução que vem ocorrendo nas atividades relacionadas a Irmandade e seus ternos em Ituiutaba.

No final do século XIX, o tema da nacionalidade ganha destaque no debate internacional, desencadeando também discussões internas, tanto no caso de governos empenhados na recomposição de seus Estados (como na Alemanha, Itália e parte da América Latina) quanto na agenda nos debates acadêmicos. Elaborados a partir de experiências das antigas colônias, certos projetos de construção nacional selecionavam algumas narrativas em detrimento de outras e colocavam em evidência determinados sistemas de classificação e prestígio. Em torno da ideia de nação, modos de agir e conceber o mundo são prescritos e certos fenômenos são realçados enquanto outros, desconsiderados/ocultados. A partir dessa seleção, narrativas da nação são construídas e podem circunstancialmente ser apresentadas como verdade.

Farias (2011), ao refletir sobre o dueto memória e modernidade salienta que “é com o tema da nação que a questão da memória nos encaminha em direção à ideia força de cultura” (p.30). Nesse cenário, a categoria memória desponta como uma ferramenta poderosa nas estratégias de ressignificação de identidade, possibilitando, entre outras coisas, que eventos críticos (holocausto e a escravidão, por exemplo) não sejam esquecidos graças a suas atualizações.

Próximo à perspectiva de Farias, Vieira (2011) ressalta que o protagonismo que a cultura vem assumindo como instância de legitimação de práticas sociais é um dos traços marcantes da atualidade e está relacionado a uma série de transformações de longa duração. A autora ressalta que cultura se torna um meio para fortalecer identidades étnicas, reconhecer conquistas de direitos e compreender os diferentes povos. Nesse contexto, a cultura torna-se um recurso central da contemporaneidade:

(...) um amplo espectro se abriu para conexões inusitadas entre capital e modos de vida considerados ‘tradicionais’, trazendo à tona uma importante temática que gravita em torno da questão cultural, qual seja: a ressignificação de memórias coletivas, materializada no desenvolvimento de projetos voltados para a revitalização e para a salvaguarda do patrimônio material e imaterial, resgates de tradições populares, comércio de artesanato e congêneres (Vieira , 2011, p.93)

A ideia de cultura como recurso tem alcançado dimensões globais. Seu gerenciamento extrapola o estado nacional e envolve setores não governamentais como ONGs (inter)nacionais e organizações transnacionais, como a UNESCO. Tomando esse

cenário como pano de fundo, apresento brevemente algumas das transformações que a ideia de cultura vem sofrendo nos discursos da UNESCO. Discursos sobre cultura na UNESCO.

### **Discursos sobre cultura na UNESCO**

A UNESCO surge com a missão de promover a paz<sup>44</sup> entre as nações e amenizar os impactos das duas grandes guerras, principalmente no que diz respeito ao reconhecimento das diferenças, o diálogo entre as nações e a convivência. Esse organismo multilateral vem orientando sua ação de acordo com os princípios apresentados no seu Ato Constitutivo: “contribuir para a paz e a segurança, promovendo cooperação entre as nações por meio da educação, da ciência e da cultura, visando a favorecer o respeito universal à justiça, ao estado de direito e aos direitos humanos e liberdades fundamentais afirmados aos povos do mundo”. (Artigo 1 do Ato Constitutivo).

Tendo em vista os distintos significados que o termo cultura recebeu no decorrer dos sessenta anos de existência da UNESCO, Vieira (2011) analisa o documento *L’Unesco et la question de la diversité culturelle, 1946 - 2007: bilan et stratégies*, de Katerina Stenou e mapeia os eixos conceituais que nortearam a problemática da cultura. Vieira segue as trilhas de Stenou e identifica cinco períodos (cronologicamente falando). Tais períodos estão estreitamente relacionados a um conjunto de ideias mestras e perspectivas que orientam os planos de ação da UNESCO.

Apresento um quadro síntese das interpretações de segunda e terceira mão sistematizadas por Vieira, embora consciente da fragilidade que esse recurso oferece.

---

<sup>44</sup> É importante sublinhar que a noção Cultura de Paz foi expressa nesses termos, em 1989, no *Congresso Internacional para a Paz na Mente dos Homens*, em Yamassoukro (Costa do Marfim). Na esteira desse evento, aconteceu também o *1º Fórum Internacional sobre a Cultura de Paz*, (El Salvador, 1994). Além disso, em 1995, os Estados-Membros da UNESCO decidiram que a Organização deveria canalizar esforços em direção à Cultura de Paz e em novembro de 1997, a Assembleia Geral das Nações Unidas proclamou o ano 2000, o Ano Internacional da Cultura de Paz, sob a coordenação geral da UNESCO.

<b>Período</b>	<b>Ideias mestras</b>	<b>Perspectivas</b>
1945 – 1948	Cultura e saber	A <b>educação e o conhecimento</b> foram usados como estratégias para amenizar os efeitos dos projetos “civilizadores” liderados pelos países hegemônicos.
1950-1960	Cultura e política	A ideia de cultura se alarga e ganha contornos políticos. É nesse momento que slogan “ <b>unidade na diversidade</b> ” é apresentado.
A partir dos anos 70	Cultura e desenvolvimento	A cultura passa ser entendida como uma espécie de argamassa social, uma verdadeira matriz de valores (p.103). Apogeu da perspectiva antropológica do termo cultura.
A partir dos anos 90	Cultura e democracia	Nesse período a UNESCO se empenha na construção de uma <b>cultura de paz</b> viabilizada pelo dialogo intercultural.
Hoje	Cultura e mundialização.	Intensificação do debate entre cultura e comércio.

Os períodos são orientados por ideias mestras, as quais por um lado, informam as atuações da UNESCO e por outro, evidenciam sua preocupação com a promoção da paz e segurança entre as nações, a partir do reconhecimento e valorização da diversidade. De acordo com Gruman (2008), desde a década de 80, a UNESCO sinalizava preocupações com assuntos relacionados à diversidade cultural, mas apenas em 2001, foi elaborada a Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural. Já a Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais foi proposta na 33ª reunião da Conferência Geral da Organização das Nações Unidas (2005, em Paris). Esses documentos ratificam entre outras coisas que a cultura e a diversidade cultural são, uma característica essencial da humanidade; constituem seu patrimônio comum, a serem valorizados e cultivados em benefício de todos.

É importante ressaltar que orientações da UNESCO são edificadas nos Estados-membros através de políticas públicas e muitas dessas políticas visam a atender demandas de cidadania de coletivos marginalizados. Os coletivos sociais/culturais mais ou menos atingidos por tais políticas também dão sentidos à ideia de cultura. Assim, complexos semânticos que se retroalimentam são construídos e reconstruídos em torno da categoria cultura. E por isso, instrumentos internacionais como declarações e convenções devem ser

concebidos como produtos históricos e expressão das lutas simbólicas de um determinado momento.

Nas últimas décadas, os impactos sociais e culturais decorrentes da intensificação das relações globalizadas coloca o conceito de diversidade cultural no cenário das políticas internacionais. Assim sendo, um dos grandes desafios enfrentados pela UNESCO é criar planos de ações que possibilitem aos seus Estados-membros lidarem com a diferença em contexto em que mundos classificados como distintos estão cada vez mais próximos e em interação.

Por um lado, as interfaces e interações entre cultura/saber/política/desenvolvimento/democracia/mundialização orientam a elaboração de políticas públicas de um dado período; por outro lado, as traduções dessas políticas nos domínios local, estadual e municipal ganham contornos específicos. Dito de outra forma, declarações e convenções produzidas em reuniões multilaterais indicam as coordenadas do que deverá ser privilegiado e valorizado, mas é no/para o local que tais indicações ganham corpo. Os documentos elaborados em reuniões internacionais são apropriados e traduzidos pelos Estados-membros e é a partir dessas traduções que as políticas e editais de fomento (pensando no caso do Brasil) são elaboradas.

Entidades transnacionais como a UNESCO exaltam a diversidade como qualidade da humanidade e isso é traduzido em uma série de documentos legais. Essa diversidade tão elogiada (em termos ideais e utópicos, pelo menos) é submetida a processos de disciplinamentos nacionais expressos na elaboração de políticas culturais. Tais políticas são apropriadas e traduzidas localmente na medida em que os sujeitos das práticas incorporam termos classificatórios exógenos (cultura, patrimônio e tradição, por exemplo) para nomear saberes concebidos, vividos e produzidos localmente.

Nas últimas décadas, muita tinta tem sido gasta para explicar certas dimensões do passado, recorrentemente rotuladas de patrimônio. “Se antes o patrimônio funcionava como obstáculo do desenvolvimento, agora ele é fundamento deste” (Tamaso, 2006, p.3).

Nesse novo *modus operandi* que se firma, o antigo, o passado e a tradição são apropriados e ganham novos lugares nas narrativas da modernidade. “A nostalgia pelas coisas velhas, em muitos lugares, suplanta o desejo pelo progresso e pelo desenvolvimento. Ou melhor, redireciona o desejo”. (*Ibid*). Essa nostalgia pelo passado é produto de seleções que dizem o que é digno de ser lembrado. Não se sente falta do passado como um todo,

mas sim de determinados fragmentos eleitos como representativos de um coletivo ou uma nação.

A valorização da cultura, em esferas nacionais e transnacionais estimulam pessoas e grupos em posições subalternas nas sociedades, amparados em documentos elaborados em reuniões internacionais e traduzidos nacional e localmente, a demandarem direitos de cidadania pautados na ideia de cultura. Esses instrumentos legais norteiam o manejo de bens e práticas culturais, muitas delas, no caso do Brasil, desconsiderados nas narrativas da nação. Nesse movimento, atividades como a congada e tantas outras não só passam a ser classificadas de patrimônio, como também expressam a diversidade da nação, e por isso, devem ser preservadas.

### **Políticas culturais no Brasil: notas para um debate**

O que chamamos hoje de Brasil é produto de vários encontros e desencontros, os quais produziram práticas e concepções de mundo híbridas. Dizer que o Brasil é mestiço racialmente e sincrético/híbrido culturalmente não implica ausência de conflito e também não quer dizer que as três matrizes formadoras foram tratadas e reconhecidas de forma equânime pelo Estado. Nesse sentido, cabe perguntar: Esse passado de encruzilhadas e interseções deixou marcas e heranças sociais diversas. Quais, porém, ao longo da história do país, foram selecionadas e preservadas pelo Estado? Quais os atores e instituições que atuam e disputam nesse processo?

As questões colocadas devem ser pensadas à luz das relações entre história, identidade e memória e, a esse respeito, trago algumas discussões desenvolvidas por Oliveira (2008), no texto *Patrimônio como política cultural*. De acordo com a autora, pesquisas relacionadas a esse tema foram essenciais na construção de uma identidade nacional para o país e na configuração do passado colonial barroco, como o primeiro estilo brasileiro. O Brasil já demonstrava, ainda que de forma incipiente, preocupação com a preservação de certos fragmentos do passado<sup>45</sup>, mesmo antes da criação da UNESCO em 1945.

---

<sup>45</sup> Os anos de 1920 foram marcados pela salvaguarda de vestígios do passado e o resgate das heranças abandonadas até então.

A proteção da chamada arte barroca/colonial foi objeto de disputa dos modernistas e dos neocoloniais. Conforme as discussões de Oliveira, os primeiros propunham reter o colonial. Já os segundos evocavam o passado de forma positiva e valorizavam os legados da colonização portuguesa. A autora adverte que a competição entre neocoloniais e modernistas também passou pelo conflito político-ideológico dos anos 1930, pois os neocolonialistas, em sua maioria, eram ligados ao integralismo e os modernistas se aproximavam do comunismo.

Em resposta ao debate em torno da salvaguarda, em janeiro de 1937, o governo de Getúlio Vargas cria o Serviço do Patrimônio Artístico Nacional (SPHAN) – produto de uma série de pesquisas que buscavam apresentar e positivar a diversidade cultural do país. Na criação e consolidação dessa instituição, vale lembrar a atuação de Mário de Andrade e Rodrigo Melo Franco de Andrade. O primeiro elaborou o anteprojeto e o segundo, o projeto final da Lei 378, de janeiro de 1937, que tratava da salvaguarda de bens. O anteprojeto de Mário de Andrade focava na diversidade cultural brasileira, bem como no reconhecimento de que esta se exprime através de bens materiais e imateriais. Já o texto de Rodrigo Melo Franco de Andrade focou na dimensão material. A esse respeito, é importante salientar que Mariza Veloso (1992) ao analisar a ideia de patrimônio e as práticas sociais erigidas a partir dessa noção vigente entre 1920-1970, destaca que Rodrigo Melo Franco de Andrade e Mário de Andrade foram personagens emblemáticos na institucionalização da ideia de patrimônio no Brasil. Rodrigo de Melo Franco de Andrade dirigiu o SPHAN/IPHAN de 1937 a 1967 e nessa empreitada, contou com a colaboração de autores como Oswald de Andrade, Manuel Bandeira, Afonso Arinos, Lúcio Costa e Carlos Drummond de Andrade.

De acordo com o site do IPHAN, técnicos foram preparados e tombamentos, restaurações e revitalizações foram realizadas, assegurando a permanência da maior parte do acervo arquitetônico e urbanístico brasileiro, assim como do acervo documental e etnográfico, das obras de arte integradas e dos bens móveis.

Nas primeiras décadas de fundação do órgão federal, diferentemente do que propunha Mário de Andrade, consolidou-se uma visão arquitetônica focando a ação preservacionista na salvaguarda dos bens e dos acervos culturais vinculados à herança mobiliária do barroco luso-brasileiro: capelas, fortes, sobrados, altares, esculturas, joias, pinturas, etc.

De acordo com Mariza Veloso (2007), durante sua passagem de três décadas na liderança do SPHAN/IPHAN, Rodrigo M. F. Andrade agiu como um soberano, fazendo sempre valer suas decisões e pontos de vista. Veloso sublinha que ele procurou evidenciar que a preservação do patrimônio era parte do que chamamos nos dias de hoje de exercício da cidadania. A autora ressalta que nos primeiros anos à frente do SPHAN, tudo estava por fazer, pois a ideia de preservação era muito nova no Brasil. Por esse motivo, esse período é conhecido como a “fase heroica” da instituição.

Uma discussão sobre a atuação de Rodrigo M.F Andrade e Mário de Andrade no SPHAN/IPHAN renderia páginas e páginas. Apresento a seguir um quadro com alguns marcos importantes desta instituição de acordo com a Revista Museu<sup>46</sup> e o site do IPHAN:

Ano	Marcos importantes na história do SPHAN/IPHAN
1937	<p>Lei de nº 378/ Governo de Getúlio Vargas: Criação do Serviço de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN ).</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>❖ Intelectuais e artistas brasileiros ligados ao movimento modernista (Oswald de Andrade, Manuel Bandeira, Afonso Arinos, Lúcio Costa e Carlos Drummond de Andrade) foram acionados para colaborar na implementação do órgão federal de proteção ao patrimônio.</li> <li>❖ Decreto-lei de nº 25: Proteção do patrimônio histórico e artístico nacional</li> <li>❖ Rodrigo Melo Franco de Andrade assume liderança do órgão, função que exerce durante três décadas.</li> </ul>
1946	O SPHAN passa ser chamado de Departamento Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (DPHAN ).
1970	O DHPAN se transforma em IPHAN
1979	O IPHAN se divide em SPHAN – órgão normativo - e Fundação Nacional pró-Memória (FNpM) – órgão executivo.
1990	Extinção do SPHAN e da FNpM e criação do Instituto Brasileiro do Patrimônio Cultural (IBPC).
1994	A Medida Provisória de nº 752 determina que o Instituto Brasileiro do Patrimônio Cultural – IBPC e o Instituto Brasileiro de Arte e Cultura – IBA passem a denominar-se, respectivamente, Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional e Fundação de Artes – FUNARTE.
2000	O Decreto nº 3.551 institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial.

<sup>46</sup> Ver <http://www.revistamuseu.com.br>

De acordo com Oliveira (2008), os discursos e ações do SPHAN estavam focados nas tradições culturais que perduraram no tempo. A autora ressalta que, nessa fase da instituição, a política de preservação do patrimônio brasileiro foi orientada pela concepção de política cultural chamada posteriormente de *pedra e cal*. Salienta ainda que os funcionários do SPHAN sentiam-se na obrigação missionária de defender a matriz luso-brasileira da cultura nacional (sobretudo, em sua dimensão estético-arquitetônica).

Em 1975, foi criado o Centro Nacional de Referência Cultural (CNRC). Liderado por Aloísio Magalhães, tinha o objetivo de mapear, documentar e entender a diversidade cultural do Brasil. Com a criação do CNRC, as políticas patrimoniais passaram a reconhecer outras dimensões da vida social e outras matrizes culturais (indígena e afro). Isso significou a ampliação das políticas vigentes na década de 70, que privilegiavam a preservação da dimensão material da tradição luso-brasileira. .

É importante ressaltar que Magalhães introduziu pioneiramente o registro de bens e de atividades culturais vivas e propôs o termo “patrimônio cultural não consagrado” para se referir a manifestações não reconhecidas, até então, como bens culturais.

Uma nova gramática do campo da política de patrimônio estava em processo e um exemplo emblemático desse contexto foi o tombamento do Terreiro Casa Branca, em 1982, já que na primeira fase do Instituto, a matriz luso foi predominantemente valorizada.

Tendo em vista o lugar social delegado às práticas e às religiosidades negras na constituição do país, o tombamento do terreiro é muito significativo e deve ser pensado como produto de uma luta política e simbólica que aumenta o campo de possibilidades daquilo que pode ser considerado suficientemente importante (e representativo da nação) para ser chamado de patrimônio. Tombar um terreiro significa reconhecer a existência e a importância de outras sensibilidades estéticas e religiosas presentes no Brasil. .

O projeto de Mário de Andrade é retomado por Magalhães no final do XX, mas o êxito na efetivação das proposições do anteprojeto andradiano ocorreu apenas no início do século XXI, com a institucionalização do Livro do Registro do patrimônio imaterial brasileiro (Decreto 3.551/2000). A esse respeito, Ana Gita Oliveira (2010) salienta que a ênfase preservacionista e urbanista presente nas formulações do Estado não dava atenção aos responsáveis pela produção do bem cultural patrimonial.

As experiências das pessoas com seus bens (imateriais ou materiais) devem ser consideradas tanto nas políticas de Estado quanto nas pesquisas realizadas sobre o tema.

Tais domínios estão cada vez mais conectados, haja vista o lugar que a Antropologia (e as ciências sociais como um todo) tem ocupado na produção de laudos e inventários.

As discussões de Tamaso (2009) sobre os paradoxos da conservação patrimonial na cidade de Goiás trazem contribuições nesse sentido. De acordo com a autora, as experiências cotidianas das pessoas com os seus bens culturais e os processos que os geraram é tarefa fundamental numa antropologia dos patrimônios. E nesse sentido, Tamaso afirma que:

(...) antropologia dos patrimônios não é uma antropologia dos “bens culturais” ou “patrimoniais”, mas antes uma antropologia da representação e apropriação desses bens culturais por parte de seus portadores imediatos, e do diálogo entre as singulares e diversas formas de conceber e usar os patrimônios locais. É antes uma antropologia das concepções plurais de tempo e lugar. (Tamaso, 2009, p.3)

Com relação aos bens culturais imateriais, Ana Gita Oliveira (2010) aponta a importância do decreto 3551/00. Ele configura-se como um instrumento legal e político de reconhecimento de bens culturais de natureza imaterial que dá visibilidade ao conjunto de bens culturais que estiveram fora do estabelecido pelo Decreto – Lei nº 25/1937, que regulamentava o tombamento. Assim, o registro do patrimônio imaterial dá dignidade a cosmologias e modos de fazer e pensar o mundo das populações chamadas locais/tradicionais.

Alves (2011), em sua discussão sobre o lugar das culturas populares no sistema MinC, ressalta que o debate está relacionado à regulamentação dos capítulos 215 e 216 (artigos que tratam da cultura) da Constituição Federal. Nesse horizonte, encontram-se medidas mais recentes como a Emenda Constitucional nº48, que versa sobre a obrigatoriedade do Plano Nacional de Cultura (PNC), estabelece a necessidade da extensão das políticas culturais em todo território e orienta as interligações entre as escalas de poder. Trata-se de um instrumento de planejamento com duração de dez anos e que pretende guiar a atuação do poder público na elaboração de políticas voltadas à proteção e promoção da diversidade cultural brasileira.

O atual PNC (2010) está estruturado em três dimensões complementares: a cultura como expressão simbólica, como direito de cidadania e como potencial para o desenvolvimento econômico com sustentabilidade socioambiental. Além disso, o Plano

sublinha o papel do Estado e da sociedade na gestão de políticas culturais<sup>47</sup>. A articulação dessas três concepções de cultura permite que outras práticas e distintas concepções de mundo entrem no leque dos bens que representarão a nação. No entanto, para tal, é necessário que ocorra as traduções/mediações entre os significados atribuídos por aqueles que criam e recriam determinadas práticas e as legislações que tratam do tema. Esquemáticamente, temos:



Além das três concepções norteadoras, o PNC é guiado por um conjunto de princípios, entre os quais, destaco: diversidade cultural; **direito à memória e às tradições**; valorização da cultura como vetor do desenvolvimento sustentável; democratização das instâncias de formulação das políticas culturais e responsabilidade dos agentes públicos pela implementação das políticas culturais.

As bases do Plano Nacional de Cultura tratam tanto de direitos, no que diz respeito ao reconhecimento e a valorização da diversidade cultural do país, quanto das obrigações e compromissos do Estado na elaboração de legislações. Como mecanismo de planejamento de políticas públicas para médio e longo prazo, o PNC pretende: reconhecer e valorizar a

---

<sup>47</sup>A respeito do PCN, ver: <http://www.cultura.gov.br/site> e [http://pnc.culturadigital.br/wp-content/uploads/2012/02/METAS\\_PNC\\_final.pdf](http://pnc.culturadigital.br/wp-content/uploads/2012/02/METAS_PNC_final.pdf)

diversidade cultural, étnica e regional brasileira; proteger e promover o patrimônio histórico e artístico, material e imaterial; reconhecer os saberes, conhecimentos e expressões tradicionais e os direitos de seus detentores.

O texto do PNC expressa o advento de novas demandas decorrentes de transformações ocorridas nas últimas três décadas e marca uma transformação no ordenamento jurídico-constitucional dedicado à cultura, além de ser o catalisador do processo de constitucionalização da cultura (Alves, 2011).

### **As questões etnicorraciais e a institucionalização das políticas culturais no Brasil**

Aloísio Magalhães recupera, trinta anos depois, questões relacionadas à diversidade cultural e a imaterialidade dos bens nos termos de Mário de Andrade. Pode-se dizer que a institucionalização da dimensão intangível do patrimônio está relacionada à necessidade do Brasil se inserir na pauta de discussão internacional, em um momento em que a cultura emerge como instrumento potente do desenvolvimento local. Nesse contexto, cabe questionar: qual o espaço político-institucional ocupado pelas chamadas culturas populares (no caso da pesquisa, as nomeadas genericamente de afro-brasileiras) na transição do século XX para o XXI?

No que diz respeito às chamadas culturas afro-brasileiras, em 1988, é criada uma instituição pública, vinculada ao Ministério da Cultura e nomeada Fundação Palmares. . A Palmares formula e implanta políticas públicas que potencializa a participação da população negra brasileira nos processos de desenvolvimento do país<sup>48</sup>. Também em 1988, a UNESCO lança o projeto da Década Mundial de Desenvolvimento Cultural (1988-1997), o que, de certa forma, respalda e alicerça iniciativas como as propostas pela Palmares.

Preocupada com a promoção, preservação, proteção e disseminação da chamada cultura negra, a Fundação Palmares orienta suas ações pautada: a) no combate ao racismo, promoção da igualdade, valorização, difusão e preservação da cultura negra; b) no exercício dos direitos e garantias individuais e coletivas da população negra em suas manifestações culturais; e c) no reconhecimento e respeito às identidades culturais do povo brasileiro.

---

<sup>48</sup> Ver: <http://www.palmares.gov.br/>

Além da Palmares, é importante sublinhar que, em 2001, o Brasil participou da III Conferência Mundial de Combate ao Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata em Durban (África do Sul). Desde então, o assunto vem sendo discutido. Uma das medidas mais significativas adotadas pelo governo brasileiro, visando a combater o racismo, foi à criação da SEPPIR<sup>49</sup> – Secretaria Especial de Política de Promoção da Igualdade Racial, em 21 de março de 2003<sup>50</sup>, cuja função é promover a igualdade e a proteção dos direitos de indivíduos e grupos etnicorraciais atingidos pela discriminação. No processo de fundação da SEPPIR, considero importante articular dois aspectos: a) a luta dos movimentos negros brasileiros por democracia e justiça social; b) a participação dos movimentos sociais e do Governo Brasileiro na 3ª Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação, Xenofobia e Intolerâncias Correlatas (Durban, África do Sul, em 2001).

A associação entre lutas internas e a reunião de Durban fertilizou o terreno para criação da SEPPIR, e também, de certa forma, potencializou iniciativas já desenvolvidas. De acordo com o site oficial da Secretaria, o Plano de Ação aprovado em Durban fortalece o movimento político para a criação da mesma. enquanto um órgão de assessoramento direto e imediato ao Presidente da República, na coordenação de políticas para a promoção da igualdade racial.

Em linhas gerais, pode-se dizer que cabe a SEPPIR: coordenar, articular, promover, acompanhar e avaliar, tanto políticas de promoção da igualdade racial, quanto os programas de cooperação com organismos nacionais e internacionais, públicos e privados, voltados à implementação da promoção da igualdade racial.

A Fundação Palmares foi o primeiro órgão federal voltado para a preservação e a promoção da cultura negra. Desde então, uma série de leis, decretos, portarias e instruções normativas estão sendo elaboradas no sentido de garantir direitos de cidadania às populações afro-brasileiras, por meio de políticas culturais focadas nas seguintes áreas: juventude negra, religiões de matriz africana e comunidades quilombolas.

Entre 1988 e 2010, foram criadas seis leis, cinco decretos, uma instrução normativa e dez portarias que orientam e normatizam procedimentos relacionados às questões etnicorraciais.

---

<sup>49</sup> Consultar: <http://www.seepir.gov.br/>

<sup>50</sup> Data em que se celebra o Dia Internacional pela Eliminação da Discriminação Racial, instituído pela Organização das Nações Unidas (ONU), em memória do Massacre de Shaperville.

Visando a atender as demandas sociais da população afro-brasileira, a Fundação Palmares atua em três eixos fundamentais em conformidade com os diretos previsto pela Constituição: o social, o artístico e o de gestão da informação. Essas frentes de trabalho são gerenciadas por três unidades administrativas: O Departamento de Proteção ao Patrimônio Afro-brasileiro (DPA), que lida com a noção de patrimônio em suas dimensões materiais e imateriais; o Departamento de Fomento e Promoção da Cultura Afro-brasileira (DEP) e o Centro Nacional de Informação e Referência da Cultura Negra (CNIRC).

A Fundação Cultural Palmares, imbuída de sua responsabilidade com o patrimônio cultural afro-brasileiro, propõe e incentiva programas e projetos de valorização e proteção dos bens relacionados à cultura afro-brasileira.

Entretanto, é importante lembrar que no Brasil, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) é responsável pelo tombamento de bens culturais e pela proteção do patrimônio cultural material e imaterial, independente das matrizes culturais formadoras desses bens.

A criação da Fundação Palmares envolve tanto as discussões nacionais que culminaram com a promulgação da Constituição Federal (CF) de 1988 quanto ao debate internacional dos organismos multilaterais que defendiam a cultura como veículo para erradicar a miséria e o analfabetismo.

No caso da CF, vários artigos tratam do direito à educação. O artigo 205, por exemplo, dita que: “educação é direito de todos e dever do Estado e da família, devendo ser promovida com a colaboração da sociedade, visando ao pleno desenvolvimento da pessoa, a seu preparo para o exercício da cidadania e a sua qualificação para o trabalho”. Já o artigo 206 estabelece os princípios em que o ensino deverá ser ministrado, merecendo destaque, dentre eles, a liberdade de aprender, ensinar, pesquisar e divulgar o pensamento, a arte e o saber. O artigo 214 estabelece a elaboração do Plano Nacional de Educação, de duração decenal, com o objetivo de articular o sistema nacional de educação.

A educação, assim como os demais direitos sociais descritos no artigo 6º, não foram acessados da mesma forma pelos coletivos culturais (negros, índios e brancos) que formaram o Brasil. Por um lado, a Lei Magna do país indica um conjunto de direitos que legalmente deveria atingir a todos, e por outro, parte significativa do país ainda não tem esses direitos, minimamente atendimentos. Para amenizar o descompasso entre o apregoado pela lei e o que ocorre na dinâmica da vida cotidiana, a sociedade civil se organiza em distintos movimentos sociais para reivindicar os direitos não respeitados.

Do ponto de vista de nossas matrizes culturais formadoras, negros e índios, durante décadas, estiveram à margem, no que diz respeito a efetivação de direitos de cidadania. Muitas das lutas dessas minorias sociais são pautadas na exigência do cumprimento dos artigos 215 e 216, que abordam os direitos culturais: O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais. (...) protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional. (Art.215) (...) Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira. (Art.216) (BRASIL, 1988)

É dever do Estado garantir o exercício dos direitos culturais e proteger as manifestações culturais afro-brasileiras e indígenas. É nessa direção que órgãos como a Palmares (e mais recentemente, a SEPPIR), no caso das populações negras, e a FUNAI, com os povos indígenas, atuam.

A FUNAI, entidade criada em 1967, com a promulgação da Constituição passa a ser o órgão federal responsável pelo estabelecimento e execução da política indigenista brasileira. Já a Palmares, é criada no borbulho da Constituição. Os dois órgãos são fundamentais na proposição e implementação de políticas públicas voltadas para negros e índios.

Além da lei Nº 7668, de 22 de agosto de 1988, que autoriza a criação da Fundação Palmares, destaco outras legislações relacionadas aos objetivos dessa dissertação que caminham na mesma direção: lei Nº 10.678/2003, referente à criação da SEPPIR; lei Nº 10.639/2003, que estabelece as diretrizes e bases para incluir no currículo oficial da rede de ensino, a obrigatoriedade da temática História e Cultura Afro-Brasileira; a Lei 11.645/2008, que inclui a História Indígena como obrigatória nos currículos. As duas últimas legislações mencionadas alteram os dispositivos do artigo 26, da Lei de Diretrizes e Bases (9.394/96, LDB<sup>51</sup>) e orientam o que deverá ser ensinado a respeito das culturas afro-brasileiras e indígenas nas instituições educacionais:

---

<sup>51</sup> A primeira LDB foi criada em 1961, seguida por uma versão em 1971, que vigorou até a promulgação da mais recente em 1996. A Lei de Diretrizes e Bases da Educação resultou de um longo processo de tramitação que se iniciou em 1988. A LDB tem caráter normativo, impositivo e indica as linhas mestras que a Educação Brasileira deve seguir, e por isso, é considerada a Lei maior da Educação Brasileira, chegando inclusive a ser denominada Carta Magna da Educação.

§ 1º O conteúdo programático a que se refere este artigo incluirá diversos aspectos da história e da cultura que caracterizam a formação da população brasileira, a partir desses dois grupos étnicos, tais como o estudo da história da África e dos africanos, a luta dos negros e dos povos indígenas no Brasil, a cultura negra e indígena brasileira e o negro e o índio na formação da sociedade nacional, resgatando as suas contribuições nas áreas social, econômica e política, pertinentes à história do Brasil. [Redação dada pela Lei nº 11.645, de 2008]. (BRASIL, LDB, 1996)

A Lei de Diretrizes e Bases da Educação (LDB) define e regulariza o sistema de educação brasileiro de acordo com o estabelecido na CF/2008, e por isso, as alterações do artigo 26 são tão emblemáticas. Nesse sentido, as leis 10.639/03 e 11.645/08 podem ser concebidas como medidas de reparação e reconhecimento de um Estado que investiu pouco na elaboração de políticas para as populações negras e indígenas

Nas seções anteriores, demonstrei as transformações dos discursos sobre cultura ao longo dos sessenta anos da UNESCO e certas apropriações nacionais desses discursos na organização de políticas públicas. Nesse cenário, foram enfatizados os processos pelos quais as práticas afro-brasileiras passaram a ser reconhecidas como bens culturais do Estado brasileiro, bem como as instituições criadas com vistas ao manejo da política cultural nacional. Por um lado, orientações transnacionais foram apropriadas nacionalmente e, por outro, os produtos nacionais destas apropriações foram domesticadas de distintas formas pelos municípios.

### **Dinâmica das apropriações: do nacional à Ituiutaba**

A valorização da cultura afro-brasileira nas políticas culturais locais e nacionais e, muitas dessas políticas são desdobramentos das determinações da Constituição Federal de 1988), chega aos coletivos negros, e no caso particular da direção da irmandade, como possibilidade de acessar recursos públicos para desenvolvimento de projetos.

Deve-se considerar que um conjunto de fatores contribuiu para que os sujeitos de práticas que passaram a ser nomeadas como cultura, tradição e patrimônio fossem de alguma forma beneficiados. Entre esses fatores, destaco: a) a intensificação do acesso à informação de muitos congadeiros, pelos meios de comunicação; b) a entrada de muitos congadeiros e/ou militantes de movimentos no ensino superior; c) as mediações e traduções de intermediários (Merry, 2006), como Luciane Dias; d) o envolvimento de lideranças negras com a política local.

A direção da Irmandade de São Benedito se apropria e ressignifica o repertório de valorização das culturas afro-brasileira e solicita à Fundação Cultural de Ituiutaba (FCI), o registro da Irmandade e seus ternos no livro de Registro das Celebrações. A solicitação é dirigida a Fundação, enquanto instância responsável pela gerência da cultura na cidade, já que em Ituiutaba não há Secretaria de Cultura.. Para o atendimento de tal demanda, uma equipe da FCI construiu um dossiê com mitos, histórias, documentos e imagens dos ternos e da Irmandade para subsidiar o Conselho Municipal do Patrimônio Cultural de Ituiutaba na efetivação do Registro.

O Registro foi uma demanda da própria Irmandade, tendo em vista a inserção em editais nacionais de fomento cultural. Assim sendo, cabe perguntar: o que foi selecionado para constituir o dossiê? Em que medida essa seleção materializada em um dossiê escrito por uma equipe técnica pode ser tomada pelos poderes públicos como a narrativa verdadeira da festa? Para fomentar esse debate apresento dois pareceres técnicos:

#### **Parecer 1: 20 de abril de 2009.**

A Irmandade de São Benedito e os Ternos de Congo de Ituiutaba – MG são expressões significativas do Movimento Negro, que mantém viva as suas tradições, através de linguagens próprias, que são descritas no presente Dossiê de Registro. Tais expressões são bens culturais, que merecem toda a atenção e proteção do Poder Público Municipal, para garantir a identidade e memória das comunidades afro descendentes, radicadas no município. A Irmandade de São Benedito e os Ternos de Congo **conquistaram seu espaço, graças à luta de seus fundadores e sucessores**, sendo hoje uma celebração respeitada e valorizada pela sociedade, tendo a cada ano maiores públicos participantes. **A Irmandade de São Benedito e os Ternos de Congada são hoje uma importante força no desenvolvimento cultural da cidade, na transmissão de conhecimentos e de educação patrimonial, através de atividades desenvolvidas com crianças e adolescentes.** Diante do exposto sou de parecer favorável à aprovação do Registro da Irmandade de São Benedito e dos Ternos de Congada pelo Conselho Municipal do Patrimônio Cultural da cidade de Ituiutaba – MG.

(Cláudio Scarparo Silva, Historiador Diretor do Departamento de Patrimônio Cultural Fundação Cultural de Ituiutaba)

#### **Parecer 2: 09 de Novembro de 2010**

O Registro do bem cultural denominado Irmandade de São Benedito e os Ternos de Congo da cidade de Ituiutaba, solicitados pela Diretoria da Irmandade, foi acolhido pelo Departamento de Patrimônio Cultural da Fundação Cultural de Ituiutaba, por se tratar de uma **atividade cultural das mais importantes da cidade.** Este Departamento buscou documentação sobre a Irmandade e

pesquisou a festa e suas celebrações. Constatamos **uma atividade essencial para a sobrevivência da cultura da comunidade negra de Ituiutaba**, que conquistou esse espaço com muito esforço e luta diante de muitas dificuldades que surgiram ao longo dos anos. **O Presente Registro tem a importante tarefa de proteger essa manifestação trazida pelos primeiros negros**, que vieram habitar o Município de Ituiutaba, que souberam transmitir com originalidade para seus descendentes os rituais dos Ternos de Congada e de Moçambiques. A celebração da Festa de São Benedito foi, excepcionalmente em Ituiutaba, é realizada no dia 13 de Maio, por causa da Diocese, que achou melhor assim, devido às dificuldades em se realizar no mês de novembro.

A Festa do dia 13 de Maio, já desde muito tempo, entrou para o calendário cultural da cidade, tendo a presença de um público grande, que vêm apreciar os ritos, as celebrações e as músicas transmitidas de geração em geração pelos Ternos de Congada. Muito importante **é a característica hereditária da organização da Irmandade de São Benedito. São famílias que transmitem os ensinamentos e tradições aos seus descendentes**, que se realizam como pessoa humana em guardar as tradições de sua etnia e grupo social. Por tudo isso acima descrito, aprovamos e damos o nosso parecer favorável a que se faça o registro da Irmandade de São Benedito e Ternos de Congada da cidade de Ituiutaba – MG.

(Cláudio Scarparo Silva, Historiador, Diretor do Departamento de Patrimônio Cultural, Fundação Cultural de Ituiutaba) [*Grifos são meus*]

Os pareceres devem ser pensados à luz do lugar social da entidade que os produziu. São documentos oficiais, escritos pelo Diretor do Departamento de Patrimônio Cultural da Fundação Cultural de Ituiutaba, o que os torna capazes de produzir e reproduzir verdade. O primeiro parecer ressalta a luta dos fundadores e a conquista do espaço em que ocorre a festa, nos dias de hoje. Nesse documento, as atividades desenvolvidas pela Irmandade de São Benedito e seus ternos com crianças e adolescentes são consideradas força no desenvolvimento cultural da cidade, na transmissão de conhecimentos e de educação patrimonial.

As oficinas da Petizada, assim como as atividades internas dos ternos podem ser classificadas como educação patrimonial? Os processos de ensino-aprendizagem que orientam as oficinas e outras atividades são concebidos pelos coletivos congadeiros como uma maneira de perpetuar práticas ancestrais. De acordo com Ana Lúcia, o primeiro estatuto a Irmandade já sinalizava certa preocupação com a formação profissional e a circulação/transmissão de saberes congadeiros, o que só se efetivou com o Projeto Petizada na Congada.

Quando consideradas *de fora*, essas atividades são chamadas de educação patrimonial seguindo o seguinte raciocínio: em 2009, a Irmandade e seus ternos são titulados como patrimônio cultural municipal, logo suas atividades pedagógicas em alguma medida são também de educação patrimonial.

O segundo parecer técnico define a congada como uma das manifestações mais importantes da cidade, sendo essencial para a sobrevivência da cultura da comunidade negra de Ituiutaba. Nesse documento, a congada é pensada por um lado como sobrevivência de práticas negras que precisam ser salvaguardadas<sup>52</sup>, e por outro lado, como uma das manifestações mais importantes da cidade.

Os pareceres de aprovação do registro estão assentes em três pilares: luta dos pioneiros, sobrevivência/preservação da festa e desenvolvimento cultural da cidade. Do ponto de vista da irmandade, o registro municipal é o primeiro passo rumo ao reconhecimento nacional (IPHAN), tal como afirma Ana Lúcia:

Nós temos que entrar com um projeto no IPHAN para reconhecimento, esse sim, tem um valor maior, pois quando for concorrer à verba tem fonte garantida a partir do momento que você se torna Patrimônio Nacional. Mas o primeiro ponto é o municipal, isso é importante, pois garante a verba municipal que é pouquíssima. (...) Mas esse ano tentamos uma tática diferente, o pessoal da Irmandade começou a assistir as reuniões da Câmara, e a presidente ficou de agendar uma reunião comigo e nós queremos ir em bloco, em peso para sentar com o Prefeito e dizer que aquela verba é pouca. Claro que os ternos não contam com apenas aquela verba, nós temos aquele trabalho que começa agora, inclusive vai começar...

O reconhecimento da Irmandade e seus ternos como patrimônio cultural municipal não significou, como imaginei na pesquisa explanatória, aumento na subvenção ou vantagem semelhante. A luta pelo reconhecimento local é parte de uma estratégia política das lideranças da Irmandade que almejam o reconhecimento do IPHAN, já que o registro nessa instância nacional potencializa a participação em outros editais. Para as lideranças da irmandade, o valor e o significado de ser um patrimônio imaterial está relacionado à participação de editais de fomento. Grosso modo, ser reconhecido como patrimônio imaterial significa acessar arenas de poder nas quais direitos de cidadania podem ser alcançados. Ser reconhecido como patrimônio diz respeito à possibilidade de angariar recursos. Em outras palavras, patrimonializar, nos termos da irmandade, significa acesso a recursos públicos para desenvolvimento de projetos focados em serviços em prol da cidadania.

---

<sup>52</sup> Postura adotada pelos folcloristas da linha de Mário de Andrade no começo do século XX: preservar antes que desapareça.

Conversando com Luciane Dias sobre a patrimonialização da Irmandade e seus ternos, a pesquisadora e militante<sup>53</sup> destaca que a “questão de ter esse patrimônio (...) é como se fosse um canal para ter reconhecimento e participar de outros editais”. Tomando as observações de Ana Lúcia e a interpretação de Luciane Dias, pode-se dizer que tanto o registro municipal, quanto o nacional são concebidos pela Irmandade como possibilidade de financiamento de projetos. Fazer/mandar/aprovar projeto são expressões recorrentes entre as lideranças da Irmandade e nesse contexto Ana Lúcia, nos termos de Luciane Dias, tem sido uma *guerreira lutando por políticas públicas*.

No que diz respeito às políticas culturais de Ituiutaba, é importante mencionar que seguindo os movimentos nacionais, no que diz respeito ao reconhecimento e a valorização da diversidade, em 1985, foi criada a já mencionada Fundação Cultural de Ituiutaba<sup>54</sup> (FCI). De acordo com Lei Orgânica Municipal, a Fundação Cultural de Ituiutaba é o órgão responsável pela gerência da cultura no município. Entre os vários objetivos desta fundação, destaco: formular a política cultural do município; resgatar a história cultural, artística e folclórica da cidade; preservar, expandir e desenvolver o patrimônio cultural do município; promover a descentralização cultural, com vistas a expandir as criações artísticas, científicas e a pesquisa; planejar cursos, oficinas, conferências e seminários; apoiar eventos culturais promovidos pelos poderes públicos federais, emitir parecer sobre pedidos de subvenções encaminhados por entidades culturais e artísticas do município ao Executivo Municipal; entre outros.

Idealmente, a Fundação deveria criar estratégias de preservação e valorização patrimonial, oferecer formação e negociar com outras instâncias dos poderes públicos locais. Não se pode perder do horizonte que a atuação da Fundação depende, entre outras coisas, dos recursos que lhe são destinados em cada gestão, ou ainda do lugar dado a cultura nos mandatos dos prefeitos.

Após cinco anos de existência da Fundação Cultural, é criada a Fundação Zumbi dos Palmares (FUNZUP)<sup>55</sup> (artigo 143, da Lei Orgânica do Município de Ituiutaba, de 21

---

<sup>53</sup> Luciane Dias ressalta que acompanhou esse processo de longe, porque era candidata à vereadora e tudo seria associado a sua condição de candidata. Resolveu, naquele momento, se afastar para evitar esse tipo de discussão.

<sup>54</sup> A Fundação Cultural oferece vários cursos e oficinas para a comunidade. São oficinas com mensalidades acessíveis, que proporcionam entretenimento, conhecimento e difusão cultural. A fundação abriga o Departamento de Patrimônio Histórico que, através dos institutos de Inventários e Tombamentos, visa a preservar e proteger a história de Ituiutaba.

<sup>55</sup> A sede a Zumbi dos Palmares é ladeada pela Praça 13 de Maio e pela Igreja de São Benedito e posteriormente, em 1997, pelo Memorial Coragem.

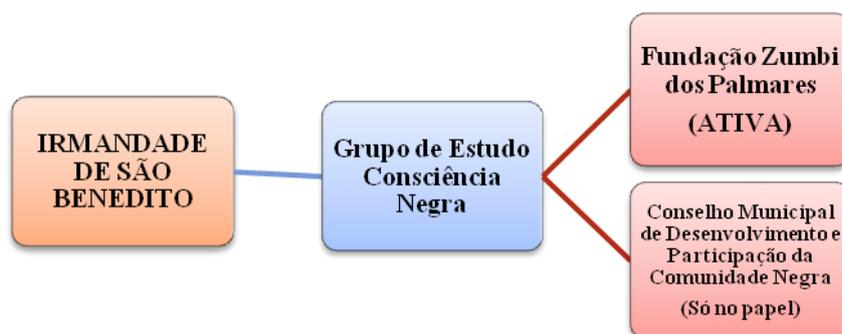
de abril de 1990, que se funda na Lei Nº 2.768, de 06 de março de 1991). A filiação à Fundação Zumbi é aberta sem distinção de gênero, cor, religião ou profissão. Entretanto, não se pode desconsiderar que se trata de uma entidade voltada para o atendimento de demandas e reivindicação das populações negras locais. De acordo com Ana Lúcia, a Fundação Zumbi dos Palmares surgiu em decorrência das discussões do Grupo de Estudos Consciência Negra, que teve como primeira coordenadora Divina Teles, do Camisa Verde. Considerando que esse grupo nasce na Irmandade de São Benedito, pode-se dizer que os germens de vários movimentos e entidades negras nascem dentro da irmandade. Com relação à participação da Irmandade na constituição de entidades voltadas para as questões negras e as relações contemporâneas estabelecidas com estas entidades, Ana Lúcia afirma:

O Grupo de Estudos Consciência Negra teve um aspecto muito importante, pois quando ressurgiu o Movimento Negro no Brasil, no início da década de 1980, ele surgiu aqui em Ituiutaba também, através das discussões da Irmandade de São Benedito. Desse grupo, surgiu a Fundação Municipal Zumbi dos Palmares, surgiu o Conselho Municipal de Desenvolvimento e Participação da Comunidade Negra que existe até hoje. Ele está no papel, o conselho está no papel, o próprio Grupo de Estudos Consciência Negra está no papel, apesar de ter uma pessoa que responde por ele. Se você nos perguntar quem é a presidente nós temos como referência a Dirce. (...) Com a criação da Fundação Palmares, a Fundação assumiu essas ações que eram desenvolvidas pelo Grupo. (...) a Fundação Palmares surgiu de dentro do Grupo de Estudos Consciência Negra. Enquanto Irmandade, fomos deixando que esses grupos trabalhassem e nós tentamos cuidar mais da Irmandade enquanto entidade independente: cuidar da sua organização, procurar se autoadministrar, pois num certo momento parecia que ela estava sendo administrada pela Fundação Palmares, pois ela que recebia o dinheiro e repassava para fazer a festa, e isso gerava conflito. **Nós somos uma entidade constituída**, nós mesmos vamos nos conduzir, a Irmandade tem elementos para isso, temos diretoria constituída. Foi nesse momento que as verbas, principalmente da Prefeitura passaram a ser administrada principalmente pela entidade.

(Ana Lúcia Costa, Camisa Verde, Ituiutaba, 2011)

Diante desse quadro, considero plausível conceber a Irmandade como uma das primeiras organizações negras de Ituiutaba. A Irmandade é respeitada pelas demais entidades locais e é chamada a participar de eventos que extrapolam os limites de sua função religiosa, graças ao seu pioneirismo nessas questões e às posições que alguns de seus membros ocupam na vida pública da cidade. Assim, a articulação entre religião e cultura pode ser pensada como mobilizadora de demandas políticas. Iniciativas esparsas desenvolvidas ora pela irmandade, ora pelo grupo de estudos foram centralizadas com a criação da fundação tal como ilustra o esquema:

## Irmandade de São Benedito Ituiutaba (Anos 80)



A FUNZUP articula amplos projetos e ações voltados para as populações negras, o que pode gerar certo desconforto quando ameaça a soberania e autonomia das entidades envolvidas, como é o caso da Irmandade. A institucionalização da Fundação Palmares, indiretamente, impulsionou um movimento interno na Irmandade no sentido de reafirmar o caráter independente da instituição.

Entre os objetivos definidos no momento da criação da Fundação Zumbi dos Palmares, ressaltou: estimular a formação profissional do negro; fomentar a informação científica e pedagógica; promover treinamento teórico e prático de pessoal para assuntos diretamente ligados à cultura negra; defender e conservar o patrimônio histórico e artístico concernente à cultura negra do município; planejar promoções, cursos e conferências, bem como estimular e promover atividades teatrais, defender e conservar o patrimônio histórico e artístico do município; manifestar-se sobre assuntos e questões de natureza cultural e artística que lhe sejam submetidos, a seu critério, pelo Poder Público do Município; zelar pelo fiel cumprimento das instruções do Ministério da Cultura.

A Fundação tem um compromisso declarado e institucional com os coletivos negros locais e, em função disso, está pautada no tripé: formação profissional, preservação do patrimônio da cultura negra local e promoção de eventos relacionados ao tema. Nesse cenário, destaco o curso Pré-Vestibular Universitário para alunos negros e carentes de Ituiutaba (PREVESTI), idealizado e organizado pela Fundação Zumbi dos Palmares. Esse projeto nasceu em 1998 e foi implantado com a colaboração de várias entidades locais<sup>56</sup>. Focado no Ensino, Pesquisa e Extensão, o PREVESTI visa simultaneamente o combate às

<sup>56</sup> Ver: <http://cursoprevesti.blogspot.com.br/>

desigualdades sociais e raciais e a implementação de políticas públicas. Em parceria com a prefeitura (Lei 3.314/98), o projeto oferece bolsas de estudos para universidades de Ituiutaba.

O PREVESTI<sup>57</sup> pode ser pensado como um projeto de ação afirmativa, já que as aulas de história dos negros no Brasil e cidadania, somadas aos conteúdos curriculares necessários para o vestibular contribuíram para aumentar o capital cultural dos presvestianos, estimulando a atuação de muitos no que diz respeito às questões negras, seja militando em movimentos, seja engajados em seu campo profissional.

Com a lei 10639/2003, não só o PREVESTI, mas as atividades da Fundação Zumbi dos Palmares como um todo ganham visibilidade e são positivadas. A Fundação oferece cursos para a população local, que variam de acordo com as parcerias firmadas anualmente. Além dos cursos, a Fundação disponibiliza suas salas para reuniões e encontros de diversas organizações negras, apesar das divergências ideológica, partidária e/ou religiosa.

A respeito da criação e das relações entre Fundação Cultural e fundação Zumbi dos Palmares, cabe destacar que a primeira é responsável pela gestão da política cultural do município como um todo e a segunda dedica-se com afinco às proposições de políticas culturais voltadas para os coletivos afro-brasileiros. Tendo em vista essa divisão de tarefas institucionais e o englobamento da fundação Zumbi dos Palmares pela Fundação Cultural, foi ao Departamento de Patrimônio Cultural da Fundação Cultural de Ituiutaba, que a diretoria da Irmandade de São Benedito, em 2009, solicita seu e dos ternos de Congo de Ituiutaba como bem imaterial. .

### **Irmandade de São Benedito: Entre o social e fé**

Conforme já explicitado, tanto o Grupo de Estudos quanto a própria Fundação Zumbi dos Palmares surgem de discussões ocorridas no âmbito da Irmandade. No tempo corrente, estas entidades constroem suas histórias próprias e primam pela autonomia. Do ponto de vista da irmandade, as parcerias são bem-vindas desde que não interfira na

---

<sup>57</sup> Corroborando com essa ideia podemos citar o Projeto Cultura X Ícones (2010). Envolvendo todas as disciplinas do PREVESTI esse projeto desenvolveu habilidades de escrita e oralidade a partir de biografia de heróis e as atividades do projeto culminou com a agenda do dia 20 de novembro. As lutas contra discriminação de personagens como Mandela e Zumbi dos Palmares foram lembrados como exemplos a serem seguidos nos dias de hoje. (Ver: <http://www.jornaldopontal.com.br/index.php?ac=news&id=4019>)

dinâmica de suas atividades e não coloque em risco seu caráter independente. Não se trata de uma independência no sentido *lato sensu* do termo, já que apesar das especificidades, as organizações atuam em rede e possuem objetivos convergentes, em alguma medida.

As relações entre Irmandade e Fundação Zumbi dos Palmares ocorrem de diversas formas, podendo ser institucionalizadas ou não. Ana Lúcia ressalta que dentro da Fundação Palmares há membros da diretoria da irmandade, pois são entidades negras que tem o mesmo objetivo, preservar e divulgar a cultura negra.

Os mesmos sujeitos sociais encarnam funções distintas (militante de movimento ou partidário, congadeiro, religioso) e, graças a esses múltiplos pertencimentos, as decisões e negociações são tomadas de acordo com o sistema de relevância desses sujeitos que ocupam lugares limiares. Vale sublinhar que não só as pessoas circulam entre várias entidades, mas também as coisas e os conhecimentos transitam.

No caso da Irmandade e seus ternos, por exemplo, os trânsitos ocorrem de acordo com os vínculos estabelecidos e cultivados. Bastões, tambores e guias (colares que identificam um orixá) podem circular tanto nas festas da congada quanto nos terreiros de umbanda e/ou candomblé. Certas músicas produzidas para realização da congada quando executadas em outros lugares (instituições educacionais, principalmente) tornam-se potenciais instrumentos pedagógicos. Conhecimentos adquiridos na militância em movimentos negros podem ser usados na elaboração de músicas da congada, ou ainda sustentar argumentos e propostas nas negociações com a prefeitura.

Redes de pessoas são construídas; objetos e saberes são colocados em movimento e acionados de diferentes maneiras nas relações entre entidades diferentes. Por um lado, é preciso apontar a convergência de objetivos e dos múltiplos pertencimentos e por outro, não se pode negar que as posturas dos sujeitos são orientadas por sistema de relevância que indicam o que e como será priorizado e qual a margem de negociação em determinado momento.

As pessoas circulam motivadas por diversos motivos que podem inclusive se sobrepor: vínculos religiosos, políticos, ou ainda relações de parentesco. Esses trânsitos, direta ou indiretamente, estão relacionados aos encontros e cruzamentos das histórias sociais das entidades negras de Ituiutaba: irmandade, Grupo de Estudos da Consciência Negra e Fundação Zumbi. Esse trânsito está relacionado às demandas de cidadania compartilhadas pelas populações afro-brasileiras locais e aos processos imbricados de

construção desses coletivos. Mesmo conectadas desde suas origens, estas entidades tem especificidades.

A Irmandade se consolidou como entidade de propagação da fé católica voltada para o atendimento de necessidades sociais de seus membros e, conforme mencionei no primeiro capítulo, sua regulamentação ocorreu em 1950, após inúmeras negociações tanto com Igreja Católica local e a prefeitura quanto com os próprios congadeiros. A Irmandade de São Benedito de Ituiutaba surge com funções bem próximas daquelas Irmandades que surgiram no XIX: catequização e suprimento de demandas sociais. A combinação entre fé e atendimento de necessidades sociais é uma constante, apesar das atribuições e formatos específicos que a instituição recebe em cada momento histórico.

Ultimamente, a Irmandade e seus ternos têm atuado nos dias da festa (no caso de Ituiutaba, em maio), mas também em setores diversos. Aos poucos, os congadeiros, por meio da irmandade, ampliam não só os significados da festa na cidade, como também o seu escopo de atuação. Há uma busca por divulgação e pela construção de uma imagem positiva da congada que se expressa em situações extra-festa, como, por exemplo, apresentações musicais em eventos. Além disso, os congadeiros participam de fóruns de debate e seminários que abordam questões pertinentes às manifestações afro-brasileiras.

Ao sair dos quartéis, da igreja e da Praça 13 de maio, o que, diga-se de passagem, têm ocorrido cada vez mais, os ternos acessam outros repertórios, conhecem outras dinâmicas e podem, inclusive, transformar e/ou serem transformados nesse processo. Certas cantigas quando entoadas, seja durante a festa, seja em outros espaços e tempos, podem exercer funções pedagógicas e também políticas, na medida em que alteraram ou reafirmam relações de poder e verdades construídas sobre o terno e/ou a festa.

A música, que nos casos dos ternos pressupõe a dança, é uma forma privilegiada de comunicação. As músicas iniciam e encerram as cerimônias, evidenciam alegria, adoração, dor e magia (Silva, 2007). Além disso, permitem a perpetuação dos louvores aos santos devocionais.

Apresento duas músicas emblemáticas do que chamei de função pedagógica:

Música 1: Chué chuá

*Chué, chué, chué, chuá  
Sou Moçambique mirim  
E acabei de chegar  
Vovó me pediu  
Para manter essa cultura*

*Com o Moçambique mirim  
A Congada continua  
Pra meu São Benedito  
Eu canto em verso e prosa  
**Hoje sou Moçambique Mirim  
Amanhã Camisa Rosa.***

*(Francis Luce, Moçambique Camisa Rosa).*

Na letra cantada nota-se claramente a ideia de que o Moçambique Mirim será a continuidade do terno Camisa Rosa no futuro: *Hoje sou Moçambique Mirim/Amanhã Camisa Rosa*. Conversando com Maria Lúcia, presidente da Irmandade de Ituiutaba, ela disse que, no final de 2006, o Moçambique Mirim foi convidado para fazer uma apresentação junto com um grupo do Conservatório de Música da cidade, o que foi para os congadeiros motivo de orgulho e satisfação. Maria Lúcia contou-me, emocionada, o quanto ficou orgulhosa de suas *crias*, utilizando as próprias palavras da presidente. Atividades como essa são importantes porque difundem as práticas congadeiras em espaços e tempos diferentes da realização da festa.

Em se tratando do protagonismo das crianças na perpetuação das práticas congadeiras, é importante pontuar que o Congo Filhos da Luz também tem circulado em outros cenários, inclusive em atividades da FACIP/UFU.

No CAIC, escola sede do terno, ocorrem vários projetos da universidade, alguns relacionados às culturas afro-brasileiras e outros, não. Esses projetos tem estreitado os laços entre a universidade e a escola, o que contribui, entre outras coisas, na divulgação das atividades do Congo Filhos da Luz e, indiretamente, do Libertação, haja vista os vínculos estreitos entre os dois ternos.

A segunda música que apresento como ilustração de uma função pedagógica foi preparada para condução do reinado e enfatiza as relações entre Nossa Senhora do Rosário e os moçambiqueiros. Tal como mencionei na introdução, no mito fundador, os ternos de Moçambique conduzem o reinado e a imagem de Nossa Senhora do Rosário por terem seduzido a santa e a resgatado do lugar em que ela apareceu durante a escravidão.

*Música 2: Reinado*

*Embarca menina embarca  
Na canoa de um marinheiro  
Para ir na gruta de Nossa Senhora  
Porque quem a retira é moçambiqueiro*

*Nossa Senhora aceitou  
Ser retirada por essa menina  
Essa menina é do Camisa Rosa  
E foi coroada a nova rainha*

*Viva a rainha viva  
Essa rainha é do Camisa Rosa  
Foi derramada aos bênçãos de Deus  
Que foi repassada por Nossa Senhora*

Entre os praticantes da congada ao ensaiar e repetir várias vezes uma música, é possível que ocorra uma internalização das informações cantadas, o que é mais intenso entre os mais jovens. Essas músicas inculcam, de forma lúdica, um *corpus* de conhecimento naqueles que chegam sem experiências com a festa. No caso dos não congadeiros, à medida que a música é entoada, certas dimensões da festa ficam mais evidentes e estas podem inclusive ser tomadas como sinônimo da festa. Músicas como a primeira podem ser executadas em outros contextos, os quais tem sido cada vez mais diversificados, sem grandes adaptações; já a segunda é entoada na presença de reis e rainhas.

Nos últimos cinco anos a Irmandade tem desenvolvido uma série de atividades voltadas para o atendimento de demandas de cidadania (profissionalização, atividades artísticas, lúdicas, esportivas e cultuais, e eventos que tratem da história da festa na cidade). Ao ofertar cursos ou organizar eventos abertos para congadeiros e não congadeiros, a Irmandade e seus ternos por meio de projetos (subsidiados ou não pelos poderes públicos) inscrevem a congada em outros tempos e espaços. Nesse movimento, é possível que não congadeiros se encantem e entrem em algum terno, mesmo não sendo essa a pretensão primordial da atividade.

A valorização de manifestações culturais como a congada em Ituiutaba é objeto de debate nas campanhas eleitorais. Assim, a “cultura conga” ganha outros cenários e é colocada, nem sempre de forma consentida, no jogo da política institucional. Geralmente, não são firmados acordos explícitos entre candidatos/irmandade/terno. Esses pactos dizem respeito às escolhas individuais, embora haja certo consenso entre os coletivos negros a respeito dos candidatos sensíveis às questões negras e aqueles que utilizam do tema, em tempo de política.

As expressões cultura conga e questões negras são recorrentes entre os coletivos negros, mas é preciso fazer algumas ponderações. A primeira é usada mais especificamente entre congadeiros e pesquisadores para referir-se aos rituais, mitos e valores que orientam

as práticas congadeiras. A partir da cultura conga, outros aspectos da cultura afro brasileira podem ser discutidos. Já a expressão questões negras está relacionada a uma pauta de reivindicação mais genérica dos coletivos que envolvem entre outras coisas: mercado de trabalho, qualificação, saúde.

A Irmandade de São Benedito é solicitada a participar de diversos debates que envolvem tanto as chamadas questões negras quanto as demandas mais específicas da cultura conga, tal como pode ser observado nas negociações em torno no ponto facultativo do dia 20 de novembro.

### **Articulação entre cultura conga e questões negras: 20 de novembro**

As questões etnicorraciais (ou as questões negras), em Ituiutaba, colocam em contato coletivos e entidades de diferentes posicionamentos ideológicos, situação que pode levar a abdicação temporária de certos valores em prol de objetivos comuns, tal como ocorreu nas lutas que tornaram o dia 20 de novembro<sup>58</sup>, ponto facultativo em Ituiutaba. Tornar o dia 20 de novembro em ponto facultativo é resultado de demandas dos movimentos sociais encarnadas no projeto de lei apresentado pelos vereadores Luziano Justino Dias<sup>59</sup> e Carlos Modesto<sup>60</sup> (*in memoriam*), representantes negros na Câmara Municipal daquele período. Para consolidar a data na cidade, a Irmandade preparou uma série de atividades envolvendo os ternos nos primeiros anos do ponto facultativo:

Por intermédio da Fundação decretou-se o 20 de Novembro como ponto facultativo. E para que esse ponto se tornasse facultativo, a Irmandade descia (referindo-se ao centro da cidade) todos os anos, no 20 de Novembro com a Congada e com quem mais quisesse, para consolidar esse ponto facultativo.

(Ana Lúcia Costa, Camisa Verde, Ituiutaba, 2011)

O decreto que tornou o dia 20 de novembro ponto facultativo em Ituiutaba mobilizou diferentes coletivos e inúmeros sujeitos da cidade, muitos dos quais

---

<sup>58</sup> Em 1978, o Movimento Negro Unificado reunido em Salvador decidiu pela transformação do 20 de novembro em Dia Nacional da Consciência Negra e o 13 de maio foi transformado em Dia Nacional de Denúncia contra o Racismo.

<sup>59</sup> Luziano Justino Dias é pai de Luciane Dias e foi um dos primeiros representantes negros no Legislativo.

<sup>60</sup> Em 13 de maio de 1997, o vereador Carlos Modesto prestou uma homenagem à comunidade negra de Ituiutaba com a obra artística Estátua de Zumbi dos Palmares, nomeada Memorial Coragem, na Praça 13 de Maio.

participavam simultaneamente de mais de uma entidade. Seja pela atuação política partidária ou pelo envolvimento com a Igreja Católica, seja pela via dos movimentos sociais ou pela arte, os coletivos negros se uniram não só para efetivar a data como ponto facultativo, mas também, e principalmente, para promover discussões nesses dias. Neste período, as escolas realizam uma série de atividades: apresentações artísticas e culturais (congada e capoeira, são as mais comuns), palestras e seminários com pesquisadores do tema ou lideranças negras.

O ponto facultativo coloca em circulação, praticantes de manifestações culturais, pesquisadores e militantes e nesse movimento, as práticas são divulgadas e conhecimentos trocados. No que diz respeito aos ternos de congada, é importante sublinhar que ao saírem de seus mundos naturalizados é necessário fazer mediações e traduções: escolher as músicas, danças e coreografias adequadas ao público e ao espaço. Nessas situações, os ternos podem aproveitar para falar sobre a história da festa na cidade e transformar um evento com pretensões artísticas e lúdicas em atividade política.

Em 2009, por exemplo, a Fundação Cultural de Ituiutaba (FCI) em parceria com a Fundação Municipal Zumbi dos Palmares (FUMZUP), o Grupo de Estudo da Consciência Negra e Irmandade de São Benedito realizaram o 1º Fórum Intermunicipal Étnico Racial. São três entidades envolvidas diretamente na realização do evento: as duas fundações responsáveis pelo manejo de políticas culturais na cidade e a Irmandade de São Benedito. Essa configuração é emblemática da posição ocupada pela Irmandade no que diz respeito à cultura afro-brasileira na cidade.

O evento mencionado foi coordenado pela pedagoga Renata Costa, militante das causas negras que atua em vários movimentos na cidade, entre os quais vale ressaltar o cargo de rainha do Moçambique Camisa Rosa, ocupado durante anos na companhia de seu pai, rei do terno.

De acordo com notícia publicada em Jornal local<sup>61</sup>, o evento teve várias atividades como a palestra ministrada por Adebola Hakeen Adeyemi (Nigeriano), da Universidade de Brasília e a missa afro realizada na Paróquia de São Benedito,. Os grupos Coral Vozes D'África e Petizada da Congada (ambos coordenados, à época, por Claudio Costa, professor de música) entoaram as músicas da missa. Associado a esse evento, foi realizado ainda o Concurso de Miss e Mister Beleza Negra 2009. Tal concurso tem um papel importante no reconhecimento e valorização de estéticas afro-brasileiras.

---

<sup>61</sup> Notícia publicada no jornal local: <http://www.jornaldopontal.com.br/index.php?ac=news&id=1928>

Eventos como esse, produto de parcerias e coparticipação de várias organizações, evidenciam o quanto as questões etnicorraciais em Ituiutaba mobilizam instituições e atores distintos formando redes de cooperação. A cooperação de organizações com perspectivas distintas e pertencimentos institucionais diferentes é indicativo da transversalidade da temática e da diversidade de atores e instituições.

A Fundação Zumbi dos Palmares faz intermediações entre os coletivos negros (institucionalizados ou não) e a prefeitura. Entretanto, as relações entre a fundação e os coletivos afins dependem da conjuntura política do período, uma vez que muitos desses movimentos possuem filiação partidária e a Fundação, como entidade da prefeitura, tem compromissos a cumprir.

Por um lado, não se pode negligenciar o caráter engajado da fundação, e por outro, não é possível desconsiderar as relações e vínculos institucionais entre a prefeitura e a Fundação. É desse lugar, por vezes considerado ambíguo, que a Fundação desenvolve suas atividades, sob a necessidade de negociar não apenas seu lugar social, mas também seus significados e funções.

É importante inserir nesse processo a instalação da FACIP/UFU , em 2007. Gradativamente, a universidade se instala na cidade: alguns professores vieram dos centros particulares, outros chegam de outras cidades e/ou estados para compor o quadro de docentes, estudantes originários de outras localidades, ao passarem no vestibular, migram para cidade.

Essa conjunção de vivências institucionais e pessoais acrescida ao *modus operandi* local criam contextos em que é necessário negociar sentidos, bem como traduzir e interpretar cosmologias. Atores com repertórios distintos, que ora se cruzam e ora se distanciam, constroem espaços comuns de convivência e atuação política. Nesse processo, certas palavras, termos e visões dos *mundos* (Schutz, 1974) em diálogos são selecionados e colocados na pauta do debate.

Militantes de movimentos sociais, membros da Irmandade de São Benedito, representantes da Fundação Zumbi dos Palmares negociam constantemente não só a oferta de cursos, seminários ou eventos, mas também o atendimento às demandas específicas dos coletivos negros, assim como aquelas construídas nas relações entre as entidades.

Reivindicações como o aumento da subvenção para realização da congada, numa primeira instância é algo bem específico dos ternos; shows, atividades de divertimento e lazer aparentemente são solicitações dos mais jovens. Apesar das especificidades dos

coletivos, pode-se dizer que há demandas transversais tais como: cursos profissionalizantes, atividades artísticas (dança, música, etc.) e visibilidade para as manifestações culturais afro-brasileiras. As entidades voltadas para as questões negras convergem em torno de demandas transversais.

Nos casos dos projetos Petizada na Congada e Congo Filhos da Luz, por exemplo, as práticas congadeiras tem sido simultaneamente acionadas como recurso pedagógico na implementação da lei 10.639 e instância de promoção de cidadania. Esses projetos, cada um a seu modo, podem ser concebidos como ferramenta de gestão do social que, a partir de pequenas mudanças que vão se acumulando podem levar a mudanças estruturais.

Nos dois casos, o termo cultura (adjetivado ou não por conga ou afro-brasileira) é usado para orientar e/ou justificar certas práticas em determinado contexto histórico e edificar projetos de congada que ora se aproximam, ora entram em disputa.

### **Negociação de sentidos: projetos de congada em disputa**

A congada é composta por várias atividades que iniciam mais ou menos três meses antes da festa e formam uma espécie de giro do sagrado: preparação espiritual, novenas, missas, visitas, ensaios.

Com relação à preparação espiritual, há dois momentos oficiais que se complementam. O primeiro é mais privativo e diz respeito basicamente às campanhas (terço e leilão). Missas em ação de graças e/ou cultos em terreiros também podem ocorrer, dependendo dos pertencimentos religiosos. O segundo é a novena (reza do terço cantado) que acontece na igreja com a participação de todos os ternos. Esse momento tem caráter público, ocorre na igreja de São Benedito e as brechas para fugir do *script* são pequenas (Ver imagens da preparação e da festa propriamente dita no final deste capítulo)

A participação dos congadeiros na novena geralmente é menos intensa quando comparada às campanhas. Quanto mais próximo do domingo festivo, mais coisas precisam ser preparadas: ensaios, roupas, cabelos, alimentos para o almoço, o que pode justificar a ausência de algumas pessoas. Além disso, a novena, assim como o terço das campanhas, não são muito atraentes para os mais jovens.

Nos dias que antecedem a festa, as imagens de São Benedito e Nossa Senhora do Rosário são colocadas do lado oposto ao do sacrário no altar da igreja. Próximo aos

santos, geralmente fica a presidente da irmandade, ou outro membro da diretoria para coordenar as atividades.

A dinâmica da novena é sistemática e determinada. A novena começa às 18 horas e às 19 horas se inicia a missa, e por isso, o rigor no cumprimento do horário é muito importante. Atrasar a reza do terço implica em quebrar a rotina da igreja.

É preciso considerar que a festa provoca nos fiéis sentimentos e impressões distintas: alguns são devotos e acompanham as atividades, outros evitam frequentar a igreja nos dias da festa. Há os que se encantam com as cores exuberantes e coreografias expressivas e aqueles que associam a festa às religiões afro-brasileira. Nesse cenário tão diverso no que diz respeito às apreciações, a direção da Irmandade orienta os ternos a “andar na linha e cumprir os preceitos corretamente” para evitar conflitos.

A postura rigorosa da direção da Irmandade e de algumas lideranças dos ternos com relação aos horários e às determinações da igreja deve ser pensada dentro de um panorama mais complexo. Muitos dos que ocupam cargos nos ternos e na Irmandade viveram direta ou indiretamente o tempo da proibição da festa. Participar e obedecer a Igreja Católica foi, na história da irmandade, condição *sine qua non* para autorização da festa na cidade. Não se trata de submissão, mas de estratégia e desejo de continuar com os festejos.

Além disso, é importante mencionar que muitos dos mais experientes catequizados por imposição da Igreja como condição para criação da Irmandade e realização da festa assumiram a fé católica e hoje são envolvidos com várias atividades da igreja incentivam os mais jovens à participarem também.

Os cenários de pertencimentos à fé católica são variados: há aqueles que participam da novena pela força do hábito (sempre foi assim), há os devotos de São Benedito e Nossa Senhora do Rosário (pagadores ou não de promessa) e ainda aqueles que estão na qualidade de capitães, madrinhas, coordenadores do terno e que precisam participar. Alguns participam da novena e da missa; outros, apenas da novena. Em campo, acompanhei as duas situações.

Terminada a novena, caminhando de volta para casa, encontrei, por acaso, o moçambiqueiro Francis e esse encontro gerou uma entrevista não esperada. Conversando com o capitão sobre as músicas no Moçambique, ele destacou que há diferenças significativas entre a forma de seu avó (Seu Cizico, fundador do Camisa Rosa) e seu tio Mário [filho do fundador, atual 1º capitão fazerem e cantarem as músicas]. O primeiro fazia muito *versinho* e improvisava, já o segundo, a partir da década de 80, começou a

cantar algumas músicas de igreja no ritmo de Moçambique, inaugurando um estilo de fazer congada apropriado por outros ternos, inclusive.

De acordo com Francis, não se pode negar que a inserção das músicas católicas “revolucionou a congada”, mas isso não pode significar o esquecimento e/ou abandono dos versinhos. E para demonstrar que não se trata de recusa e sim, ressalva, relata um episódio em que o Camisa Rosa cantou uma *música de igreja*: “Na festa de Romaria<sup>62</sup> de 1999, cantamos Noite Traíçoera. Cantamos na Romaria em Maio e em Outubro, o Ramon<sup>63</sup> cantou na festa de Uberlândia. (...) ninguém imaginava que o Ramon fosse cantar uma música de igreja”. Mesmo reconhecendo que as músicas de igreja foram importantes na consolidação da festa de Ituiutaba, Francis insiste na retomada dos cantos em versos, pois para ele, isso é um identificador do terno de Moçambique:

Qual é o papel do Moçambique através do canto? Nós temos que relatar a história do negro, desde o período do cativo até os dias atuais. (...) O moçambiqueiro tem que relatar essa história através do canto e da música, além de mostrar a devoção a São Benedito e Nossa Senhora do Rosário. Esses são os cantos normais, mas existem os cantos de cumprimento, de despedida, de agradecimento, isso vai depender do momento. (...) Outra coisa, quando você vai relatar a história do negro de cativo, você tem que usar a linguagem daquela época. Mas pessoas querem misturar a questão da cultura com a religiosidade. (...) a pessoa visita um terreiro e quando a entidade incorpora e fala : *sucê*, do *misinfio*, ela esquece que não é a cultura que está entrando na religião. (...) aquela era a linguagem usada na época. (...). Eu tinha uma fita cassete do Siricoco<sup>64</sup> e tinha uma música que cantei numa despedida. A música falava assim: ‘Nas obras de Deus eu vou viajar, vou lá na igreja para *igrejar*.’ Por que eles falavam *igrejar*, antigamente? Porque na verdade, o negro quando ia à igreja, ele falava: - Vamos *igrejar*. Pois ele não ia lá para rezar, ele era proibido de entrar na igreja e era tratado como animal. Ele ia à igreja para levar o patrão, o sinhô. Ele ficava de fora, tinha o lugar para ele ficar, ele não ficava sentado com o branco, não. Era como se fosse um lugar onde ficam os cavalos, era onde o negro ficava. (...) Aí muitas pessoas falam que você cantou ponto, porque você cantou *naná*, falou *igrejar*. É a linguagem de pessoa que não tem conhecimento cultural.

(Francis Luce<sup>65</sup>, Camisa Rosa, maio de 2011)

---

<sup>62</sup> Em Água Suja – MG, hoje conhecida por Romaria, ocorre um dos maiores encontros de ternos de congada<sup>62</sup> da região do Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba. Este encontro atrai grupos de congado de vários estados brasileiros, principalmente de Goiás e Minas Gerais. A principal festa que ocorre em Água Suja é em agosto, em devoção a Nossa Senhora da Abadia, já que a santa é festejada em quinze de agosto. Esse dia é inclusive feriado na região. Durante o mês de agosto, a cidade se torna palco da peregrinação popular, por onde passam centenas e centenas de pessoas para pagar promessas e agradecer os milagres concedidos pela santa.

<sup>63</sup> Capitão respeitado do terno Moçambique de Belém de Uberlândia. Conhecido na região por sua irreverência e contestação por isso a surpresa ao vê-lo cantar uma música de igreja.

<sup>64</sup> Fundador do Moçambique de Belém de Uberlândia (já falecido).

<sup>65</sup> Diretor de comunicação da Irmandade de São Benedito e capitão do Camisa Rosa

De acordo com as indicações, a congada está associada à história dos negros e ao tempo imaginado do cativo. Se as práticas congadeiras e as religiões afro-brasileiras fazem alusão ao mesmo contexto, eu diria ao mesmo tempo mítico, é plausível que certas gestualidades e vocabulários sejam usados em distintas práticas afro-brasileiras. Entretanto, essas expressões corporais e verbais, quando adotadas na congada, são interpretadas e criticadas como *coisas* das religiosidades afro-brasileiras, o que vai de encontro a imagem católica que muitos defendem. O trecho indica que há uma demanda pela separação entre congada e religiosidades afro-brasileiras o que coloca em evidência uma disputa em torno do que as ideias de cultura e congada devem fazer referência. Há diferenças significativas entre a primeira geração (fundadora) e a segunda geração, no que diz respeito aos projetos de ternos defendidos. A esse respeito, o capitão Mário faz as seguintes considerações:

Até quando o papai comandou o terno (até 64), ele sempre procurava reunir as pessoas na igreja: ia a missa, trabalho de igreja, capinava a porta da igreja, limpava a igreja, faxinava a igreja. Sempre trabalhando para igreja. Então ele, o tipo de música dele era o canto versado. Canto versado é esse que você inventa. O papai olhava para você e cantava para você conforme a sua fisionomia. *Eh... oh menina moça de tarabé...* Fazia o verso rimava e dava certo. Ele cantava mais era versado. Aí na minha geração como eu era do *canto de igreja* e nós tínhamos nosso coral da Irmandade de São Benedito: era sanfona, violão, atabaque. Eu e Graça participávamos do coral. Então sugerimos que para o terno crescer nós vamos cantar música mais de igreja: nós cantando com o povão e povão cantando com a gente. Isso nasceu nos anos 80. Então ali eu jogava música de igreja no ritmo de Moçambique. E cresceu tanto! Parece que foi uma mina de ouro. Aí expandiu o terno, está desse tamanho. Mas nosso terno era doze pessoas, muito era vinte.

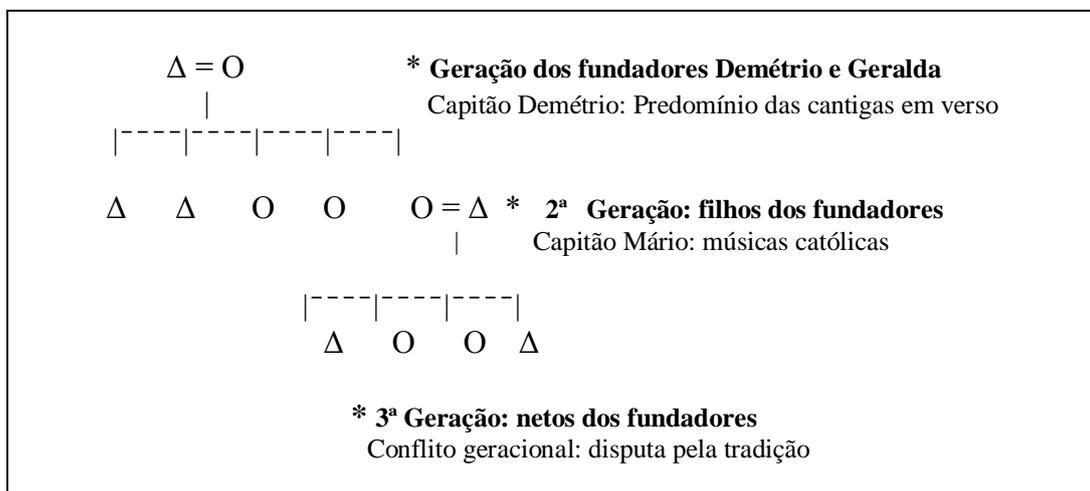
(Mário Afonso, 1º capitão do Moçambique Camisa Rosa, maio de 2011)

O canto em verso era predominante na performance de Seu Cizico e é baseado nisso que Francis (terceira geração) defende o resgate desse jeito de cantar e se comunicar. Já o filho de seu Cizico insiste na importância de cantar músicas de igreja. Participar da igreja é uma herança de seu pai que deve ser cultivada. Sobrinho e tio selecionam dimensões diferentes do passado, principalmente no que diz respeito às posturas do fundador para legitimar as práticas congadeiras.

A associação entre os versos dos Moçambiques e os pontos de umbanda não agrada aqueles que defendem a congada como uma prática genuinamente católica. Expressões como *paque, balanciou, igrejar, sucê, misinfio*, muito usadas na umbanda, e que hora ou

outra aparecem nos versos congadeiros, geram muitas discussões entre os praticantes. Segundo Francis reportar a esse modo de falar é cultura e não religião.

Apresento os debates atuais do Camisa Rosa em torno dos projetos de Moçambique, da seguinte forma:



Cada um orienta suas argumentações baseando-se em momentos distintos do grupo: o tio defende que a identidade do terno é católica e ressalta: *Gente... vamos cantar música de igreja porque nos somos de igreja. Vamos fazer música tipo hino de igreja, porque nós somos de dentro da igreja. Uma música que está fazendo sucesso, o povo está gostando. E assim eu venho fazendo até hoje. Somos igreja!*. Já o sobrinho insiste que o canto em verso é um das características fundamentais do terno de Moçambique e por isso, deve ser resgatada. Francis destaca que os versinhos “*é justamente o que enriquece a nossa cultura*”. As expressões *canto*, *verso* e *música de igreja* são metáforas de dois projetos de Moçambique Rosa que estão em disputa. A seguir exemplos de *versinho* e *canto de igreja*:

*Versinho*

*Hoje é festa de Congo  
 E nós podemos ir  
 Venerar São Benedito  
 Faz moçambiqueiro Feliz  
 Vou festejar, cantar e dançar  
 Para o meu padroeiro  
 Com as graças de Deus e São Benedito  
 Eu fui batizado um moçambiqueiro*

Com relação aos versinhos é importante dizer que estes podem ser preparados e ensaiados para apresentar no dia da festa e depois ser usado em outras situações. Há também versos que são improvisados de acordo com o contexto e raramente serão reproduzidos. Vou dar um exemplo dessa singularidade do verso improvisado recorrendo a uma situação de outro terno.

O terno Filhos da Luz, já na reta final de suas campanhas (2011) convidou os ternos da cidade para participar de um leilão na casa da rainha do terno. Esse evento mobilizou não só o terno, mas também as famílias dos congadeiros, uma vez que boa parte das prendas foram os pais e amigos dos dançadores mirins que doaram. E no leilão foram essas mesmas pessoas afins que arrematavam.

A visita mais esperada da noite era o Moçambique Águia Branca, padrinho do Filhos da luz. Os imprevistos com o transporte atrasaram bastante a chegada do grupo e esses imponderáveis foram transformados em versos nos quais o capitão Maurílio, diga-se de passagem famoso por sua agilidade no improviso, falava do *atrapalho*, termo usado na cantiga, que atrasou a chegada e também da proteção do pai Oxalá.

O moçambiqueiro Francis luta para recuperar o que ele chama de raízes e identidade moçambiqueira. Segundo o moçambiqueiro, as raízes do Moçambique são expressas, entre outras coisas, nas cantigas em verso, que muitas vezes relatam as experiências da escravidão, e nas danças cadenciadas, centradas nos quadris e nos ombros. Motivado pela busca dessa identidade moçambiqueira um tanto esquecida, Francis cria versos que tratam tanto da história do grupo quanto da trajetória dos negros no Brasil. Ele acredita que ensinando essa outra dimensão da congada às crianças, principalmente às do Moçambique Mirim, os fundamentos e elementos identificadores dos ternos de Moçambique serão reavivados.



Ensaio do Camisa Rosa organizado pelo capitão Francis

No caso dos versinhos, predomina a estrutura solo/coro encontrada também em outras práticas denominadas afro-brasileiras, tais como a capoeira e o candomblé. É interessante ressaltar que Martins (1997) e Brandão (1985), em contextos diferentes de pesquisa, Contagem - MG e Catalão - GO, respectivamente, também identificaram a estrutura solo/coro, em suas pesquisas sobre a congada. A estrutura solo/coro pode se organizar de diversas maneiras: algumas vezes o coro responde tal qual o solo, outras vezes, o coro responde através de refrões (olê, lê, lê aruê...), ou ainda, o coro responde partes do solo. As expressões *Aruê* e *Olê, lê, lê*, muito usadas nos ternos de Moçambique, podem indicar várias coisas, como dor ou concordância com o que foi cantado. .

As músicas católicas tocadas em ritmo de Moçambique geralmente são hinos conhecidos dos leigos e que retratam certos valores compartilhados pela comunidade religiosa. Tal como pode ser observado nesse trecho: *Eu confio em Nosso Senhor, com fé esperança e amor*. Essa música é cantada em várias celebrações e expressa um princípio geral da fé cristã - confiança e fé no Senhor. Músicas católicas popularmente difundidas nos meios de comunicação também são alvos de adaptação. Essas músicas são exemplos de profissão de fé que, circunstancialmente, podem aproximar congadeiros e comunidade religiosa envolvente.

Diferentemente dos versinhos ou das bizzaria<sup>67</sup>, as músicas católicas adaptadas ao batido de Moçambique são cantadas por todos juntos e, na maioria das vezes, não

---

<sup>67</sup> Bizzaria ou bizarrinha como alguns dizem, significa, entre os congadeiros, *pontos* (cantigas cantadas na umbanda e candomblé) ou desafio. Atualmente, segundo os próprios congadeiros, quase não há esse tipo de confronto, embora muitos ainda conheçam cantigas em dialeto africano Silva, J. G. (2005).

acontece a estrutura solo/coro. A música Noites Traíçoiras tornou-se popular também entre os congadeiros; vários ternos cantaram e cantam essa música nas festas:

*Noites Traíçoiras (trechos)*  
*Padre Marcelo Rossi*

*Deus está aqui neste momento  
Sua presença é real em meu viver  
Entregue sua vida e seus problemas  
Fale com Deus, Ele vai ajudar você  
Deus me trouxe aqui  
Para aliviar os teus sofrimentos  
É Ele o autor da Fé  
Do princípio ao fim  
De todos os seus tormentos  
(refrão)  
E ainda se vier noite traiçoira  
Se a cruz pesada for, Cristo estará comigo  
E o mundo pode até  
Me fazer chorar  
Mas Deus me quer sorrindo*

Cantar verso ou hino de igreja, pensando nas lideranças, é um posicionamento político que indica quadros de relevância, pertencimentos e, principalmente, idealizações e projetos de terno de Moçambique e de congada. Durante as atividades públicas, os dois tipos de músicas são entoados: as cantigas em versos, preparados para a festa daquele ano que relatam situações do passado, e os hinos de igreja, que não demandam muita preparação.

Contemporaneamente, a Irmandade e seus ternos têm investido em várias atividades. Iniciativas como a Petizada e o Filhos da Luz, por exemplo, visam ao atendimento de direitos de cidadania. Já eventos como os organizados em função do dia 20 de novembro, que envolvem vários coletivos, estão mais relacionados a afirmação e visibilidades das práticas afro-brasileiras locais.

Em 2010, a Irmandade lançou um boletim de divulgação de eventos e atividades da Irmandade de São Benedito de Ituiutaba. Os textos de abertura são de duas mulheres negras que militam cada uma a seu modo e nos seus espaços de atuação política, religiosa, afetivo e profissional: o primeiro, de Luciane Dias e o segundo, de Maria Lúcia Oliveira.

Coloco em perspectiva trechos desses textos porque os considero importantes para refletir sobre os processos de produção e reprodução das práticas congadeiras na cidade.

## Editorial

Falar de trabalho não é algo estranho para a comunidade negra. Pelo contrário é algo pertinente a história de um povo que luta incansavelmente por sua dignidade. Menos estranho ainda é falar de uma Irmandade que se inspira nos preceitos de São Benedito: o santo negro, o santo cozinheiro. Para São Benedito nada foi empecilho para sua luta. Negro, analfabeto, filho de escravos, mas sua fé e devoção o fizeram superar tudo isso. (...) Da mesma forma a Irmandade de São Benedito de Ituiutaba tem seguido os preceitos de seu patrono. Essa Irmandade vem há anos lutando contra o preconceito, discriminação e promovendo a união dos ternos de congada de Ituiutaba. (...) Mesmo com as mudanças dos tempos a tradição não é deixada de lado, mas também não se tem ignorado as transformações sociais. São várias ações que apontam para modernidade da Irmandade de São Benedito. O projeto A Petizada na Congada que tem mantido as crianças e adolescentes dos ternos cada dia, mais envolvidos com a **cultura conga**, tirando-os da ociosidade e permitindo a formação identitária desses jovens, além de promover a divulgação da congada em diversos eventos da cidade. Além disso, o Projeto da Biblioteca da igreja em que tem promovido o interesse pela leitura (...)

(Luciane Dias, Curso Pedagogia FACIP/UFU, conselheira da FUMZUMP, 1º Boletim Informativo da Irmandade de São Benedito de Ituiutaba, MG, Dezembro de 2010)

## Então? Somos nós, brava gente beneditina

(...) Não era um sonho grande nem modesto. Era sonhado, desejado, realizado. **Sonharam em perpetuar uma cultura**, solidificá-la. Sonharam em **dar a esta cultura um nome**, um espaço e deixar-lhe numerosos herdeiros. Sonharam em fazer história, fundamentá-la, regularizá-la e repassá-la. Não pararam no sonho, como irmãos, e com intimidade ligaram-se fraternalmente, deram-se as mãos e unidos cantavam: O senhor me chamou a trabalhar, a messe é grande a ceifar, a ceifar o senhor me chamou, Senhor aqui estou. Criaram Moçambiques, Congos, Marinheiro, conquistaram espaço, deixaram um legado, uma história, uma herança para numerosos e diferentes herdeiros, com um fundamento aberto a continuidade com elementos heterogêneos, que ao assimilarem seus princípios mesmo com outros padrões culturais se complementam. (...) Na fraternidade procuramos respeitar a individualidade e individualização de cada um e de seus elementos. Fácil? Não, pois o ato de intera-se gera ação e reação entre os elementos da Irmandade. E então? Então é aí que se estabelece toda beleza e grandeza da nossa irmandade, e o nosso desafio constante é o de voltarmos nossos olhares sempre para nosso principio, fortalecermos e projetarmos o nosso futuro na base sólida que é a nossa fundamentação e assim desenvolvermos os trabalhos do cotidiano (...)

(Maria Lúcia de Oliveira, 1º Boletim Informativo da Irmandade de São Benedito de Ituiutaba, MG, Dezembro de 2010)

Os textos descrevem a luta e o esforço dos beneditinos para construir e legitimar a Irmandade como uma entidade respeitada na cidade e na igreja de São Benedito. O primeiro texto relaciona a saga de São Benedito contra o preconceito e a discriminação à luta da Irmandade. O segundo foca no esforço dos antepassados para perpetuar a cultura.

Nos dois textos, a congada é classificada como cultura, ora adjetivada com o termo conga, ora associada ao passado e a construção da história.

Além disso, nos dois textos a incorporação de novos elementos não é concebido como algo destruidor, mas como possibilidade de manutenção da festa em tempos modernos. Maria Lúcia sublinha que é preciso dar continuidade ao legado recebido pelos antepassados. Mas não se trata de um revivalismo *ipsis litteris* dos tempos antigos, mas sim de recortes e apropriações de determinadas narrativas, tendo em vista objetivos específicos, como a legitimação da Irmandade na cidade ou da congada, como parte daquilo que define a cultura de Ituiutaba.

A congada tem sido definida tanto por certos técnicos do Estado e intelectuais quanto por alguns congadeiros como patrimônio cultural. Tal categoria e suas correlatas cultura e tradição veiculam complexos semânticos distintos, a depender de quem os aciona, o que opera decisivamente naquilo que é dito e feito com a rubrica de congada. Nesse sentido, ideias como legado e herança, rupturas e continuidades entre passado e presente, ressignificação das narrativas do passado, saberes salvaguardados e permanência e transformação são alguns dos possíveis complexos semânticos produzidos na/pelas práticas congadeiras.

#### Preparação e domingo festivo (2011 e 2012)



Laila do Camisa Rosa: preparando as indumentárias do terno



Ajustes nos instrumentos.



Preparação do trança-fitas



Trança-Fitas

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

*“O que se traz de um estudo de campo depende muito daquilo que se levou para ele! (Evans-Pritchard, 1976)”*

Esta dissertação é produto de vários encontros, entre os quais, destaco as disciplinas cursadas no decorrer do mestrado, a escolha da orientadora e as contingências do meu campo etnográfico. As leituras sobre dinâmicas de tradução circunscritas à Indonésia Oriental e Sudeste Asiático, a releitura da literatura sobre congada e o desejo de ousar nas interpretações orientaram não só o (re)enquadramento do meu objeto como também minhas interpretações.

Nesse trajeto incerto da pesquisa etnográfica, reencontrei várias pessoas, escutei novamente alguns “causos” e compreendi que certas cantigas relatam seleções da história dos ternos e da congada na cidade e por isso, podem exercer funções pedagógicas com potencialidade de construir verdades.

Com base nas mediações realizadas para a construção desta dissertação, proponho que os significados atribuídos às práticas congadeiras (seja pela academia, pelo Estado ou pelos próprios congadeiros) é fruto de intensas negociações e, nesse sentido, ao afirmar categoricamente *a congada é isso ou aquilo* se perde as sutilezas das mediações e das traduções. Esse foi inclusive um dos meus grandes desafios: escrever um texto que expressasse a fluidez das práticas e não a rigidez das estabilizações, dando atenção aos trânsitos inter/intra ternos/irmandade/sociedade envolvente.

É importante lembrar que as práticas congadeiras são organizadas em Ituiutaba pela Irmandade de São Benedito e orientadas por um mito fundador que envolve a aparição da imagem de uma santa no período da escravidão. Estas dimensões da festa têm sido bastante etnografadas e, se considerarmos o lugar da escrita na construção e legitimação da história em nosso sistema classificatório, ousar afirmar que tais interpretações em certos contextos são usadas para prescrever o que pode ou não ser classificado como congada. Isso posto, concebo esta dissertação como uma tentativa de fugir dos discursos monolíticos produzidos sobre a congada, e para tal, coloquei em perspectiva outras facetas das Irmandades Negras e das práticas congadeiras, que destacarei brevemente a seguir.

No primeiro capítulo, fiz uma reflexão sobre as Irmandades Negras concebidas como produto dos encontros e desencontros da colonização portuguesa no Brasil e demonstrei que o catolicismo que aqui se configurou foi marcado pela participação dos

leigos na direção de certas instituições religiosas e pela presença de práticas pagãs. Até o Brasil Império, as Irmandades foram instituições responsáveis tanto pela formação religiosa quanto pelo atendimento de certos direitos considerados, no período, primordiais para seus membros (principalmente sepultamentos e apoio às famílias dos mortos). A partir de uma revisão bibliográfica da literatura sobre o tema (Reis, Souza, Scarano, Borges) elenquei características comuns às Irmandades Negras do século XIX e as contrastei com o processo de construção da Irmandade de São Benedito de Ituiutaba, no século XX. Nos dois casos identifiquei que o caráter político-religioso dessa instituição é sobressalente.

Meus dados indicam que Irmandade de Ituiutaba, e acredito que em outras localidades também, tem retomado o papel de provedora de direitos sociais, tal como acontecia no período colonial, graça ao lugar que a ideia de cultura tem assumido na gestão de políticas públicas nos níveis transnacional, nacional e local.

Nos últimos anos a Irmandade de Ituiutaba tem intensificado sua atuação em atividades que extrapolam o campo religioso. Novas demandas são construídas e outras funções têm sido agregadas a instituição. Se no passado, um sepultamento digno era uma demanda importante, hoje, qualificação profissional, acesso à educação e o reconhecimento e valorização das manifestações afro-brasileiras na cidade são reivindicações prioritárias não só dos congadeiros, mas também de outros coletivos negros.

No segundo capítulo, abordei as continuidades e as atualizações das atribuições da Irmandade de São Benedito e de suas respectivas práticas congadeiras, tendo em vista as demandas religiosas e sociais historicamente agenciada por esta instituição. Para tal, analisei dois projetos culturais relacionados às práticas congadeiras locais: Filhos da Luz e Petizada na Congada. As atividades desenvolvidas levam as práticas congadeiras para espaços e tempos distintos do tempo ritual da festa. Nesse processo, os congadeiros traduzem e atualizam suas práticas e os não congadeiros conhecem seleções da história da congada na cidade.

É importante ressaltar que os projetos Petizada e o Filhos da Luz foram elaborados com a participação de Luciane Dias, uma intermediária, nos termos de Merry (2006), que fez as mediações e as traduções entre o mundo congadeiro e o das políticas públicas. Pode-se dizer que Luciane adequou as pretensões dos coletivos envolvidos à linguagem e ao formato de projeto exigido nos editais.

A recuperação de certas atribuições políticas-sociais e a criação de novas funções tendo em vista as novas demandas da Irmandade de São Benedito de Ituiutaba, (principalmente relacionadas a direitos de cidadania e, em específico, à educação e profissionalização) deve pensada como produto das múltiplas mediações (internacionais, nacionais e locais). Decorre delas a promoção da ideia de cultura afro-brasileira advinda de políticas públicas e que possibilita, entre outras coisas, o acesso a recursos para realização de atividades que visam o reconhecimento e a inclusão social de sujeitos historicamente desconsiderados. Assim, novas formas de dar sentido às práticas congadeiras são construídas e isso implica a sua secularização em alguns espaços, nos quais a ideia de cultura ganha força em oposição a religião e a intensificação da relação com outras religiosidades afro brasileiras (como a umbanda),

No terceiro capítulo, discuti as transformações do conceito de cultura no discurso da UNESCO e analisei suas traduções e apropriações, produzidas a partir da racionalidade da Irmandade de Ituiutaba e seus ternos. Com essa discussão proponho que documentos elaborados em reuniões internacionais, ao serem traduzidos nacional e localmente, tem o efeito potencial de estimular coletivos subalternos a demandar direitos de cidadania pautados na ideia de cultura.

A categoria cultura tem sido usada com diferentes sentidos e para atender finalidades diversas nas esferas transnacional, nacional e local. Vejamos alguns exemplos: do ponto de vista transnacional e nacional, o termo cultura está relacionado à expressão simbólica, direito de cidadania e potencial para o desenvolvimento econômico com sustentabilidade socioambiental. Ao domesticar esse conceito, o Estado brasileiro cria leis voltadas para os coletivos sociais que estiveram à margem das narrativas da nação. Assim, congadeiros passam a nomear de cultura certas dimensões de suas práticas, em nome das quais, direitos, reconhecimento e recursos para desenvolvimento de projetos são reivindicados. A ideia de cultura se torna, assim, um dispositivo que pode ser usado para alcançar reconhecimento social e promoção de incorporação cívica de certas populações.

Suponho que as dinâmicas de tradução analisadas nesta dissertação possam iluminar a compreensão de outras irmandades e subsidiar uma reflexão comparativa com ênfase nas feições assumidas por esta entidade político-religiosa, que surge no período colonial. Pode-se ainda considerar a comparação entre as Irmandades Negras do Brasil e instituições (coloniais e pós-coloniais) de outros países que desempenham funções contemporâneas similares.

Deixo indicada, ainda, uma questão para o futuro: Se as discussões sobre processos de tradução manifestos na Indonésia Oriental e no Sudeste Asiático iluminaram a interpretação da reprodução contemporânea das práticas congadeiras, seria possível que as análises sobre traduções de práticas afro-brasileiras desenvolvidas nas congadas iluminassem a reflexão de outros campos etnográficos?

## Referências Bibliográficas

- ALVES, Elder P. Maia. Políticas Culturais para as culturas populares no Brasil contemporâneo. Maceió: Editora da UFAL, 2011.
- ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas: Reflexões sobre a origem e a expansão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das letras, 2008.
- AZZI, Riolando. *O catolicismo popular no Brasil. Aspectos históricos*. Petrópolis: Vozes, . 1978.
- BABADZAN, Alain. "Anthropology, nationalism and 'the invention of tradition'". In: *Anthropology Forum*, Vol. 10, n. 2. 2000.
- BALANDIER, George. "A noção de situação colonial". In: *Cadernos de Campo*, v.3, 1993.
- BARTH, Fredrik. "Introducción". In: F. Barth (org.). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fundos de Cultura Económica, 1976.
- BEOZZO, José Oscar. "Irmandades, Santuários, Capelinhas de Beira de Estrada". In: *Revista Eclesiástica Brasileira*, v.37 (148), pp. 741-758, 1977, dezembro.
- BRANDÃO, Carlos. *Peões Pretos e Congos: Trabalho e Identidade Étnica em Goiás*. Brasília: Ed. UnB, 1977.
- \_\_\_\_\_. *A festa do Santo de Preto*. Rio de Janeiro: FUNART/Instituto Nacional do Folclore; Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 1985.
- BORGES, Célia Maia. *Escravos e Libertos nas Irmandades do Rosário: devoção e solidariedade em Minas Gerais - séculos XVIII e XIX*. Juiz de Fora: Editora da UFJF, 2005.
- BOSCHI, Caio César. *Os Leigos e o Poder: Irmandades leigas e políticas colonizadoras em Minas Gerais*. São Paulo: Editora Ática, 1986.
- BRASIL. Constituição. Constituição [da] República Federativa do Brasil. Brasília: Senado Federal, 1988.
- CALABRE, Lia. "Políticas Culturais no Brasil. Balanço e perspectivas" In: Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura – ENECULT, Salvador, Bahia, n.3, 2007.
- COMAROFF, Jean & COMAROFF, John L. *Ethnicity, Inc*. Chicago: University of Chicago Press, 2009.
- CANCLINI, Nestor Garcia. *Cultura Híbrida: Estratégias para sair e entrar*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1995.

\_\_\_\_\_. A globalização imaginada. São Paulo: Iluminuras, 2003.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Luis Roberto. “Direitos republicanos, identidades coletivas e esfera pública no Brasil e no Quebec”. In: *Série Antropologia*. Universidade de Brasília. n° 304. 2001. (Série Antropologia).

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CAVALCANTI, M. L. “Cultura popular e sensibilidade romântica: as danças dramáticas de Mário de Andrade”. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais* n. 54, 2004.

COSTA, P. T. M. *As Raízes da Congada: a renovação do presente pelos Filhos do Rosário*. Tese (Doutorado em Antropologia) - Universidade de Brasília, 2006.

DAS, VEENA. *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*. New Delhi: Oxford University Press, 1995.

DAVIDSON, Jamie S.; HENLEY, David (orgs.). The revival of tradition in Indonesian politics: the development of Adat from colonialism to indigenism. Londres: Routledge, 2007.

DEL PRIORE, Mary; VENÂNCIO, Renato Pinto. O livro de ouro da história do Brasil: do descobrimento à globalização. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

EVANS-PRITCHARD, E.E. (1976) *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

FARIAS, Edson. “Apontamentos sobre o dueto memória e modernidade”, In: ALVES, Elder P. Maia. (Org.). *Políticas Culturais para as culturas populares no Brasil contemporâneo*. Maceió: Editora da UFAL, 2011.

FONSECA, Rogério Gerolineto & SANTOS, Joelma Cristina. Caderno Prudentino de Geografia, Presidente Prudente, n.33, v.1, p.24-49, jan./jul.2011.

FOUCAULT, M. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1979.

GITA, Ana. “Diversidade cultural como categoria organizadora de políticas públicas”. In: TEIXEIRA, João Gabriel L. C., GARCIA, Marcus V. C., GUSMÃO, Rita (Org.). *Patrimônio imaterial, performance cultural e (re) tradicionalização*. Brasília: ICS-U, 2010.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. A retórica da perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil. Rio de Janeiro: UFRJ; Minc/Iphan, 1996.

GUPTA Akhil; FERGUSON, James. “Space, Identity, and the Politics of Difference”. In: *Anthropology*, Vol. 7, n. 1, pp. 6-23, 1992.

GRUMAN, Marcelo. "A UNESCO e as políticas culturais no Brasil". In *Revista Políticas Culturais*, 2 (1), p. 174-186, 2008.

HALL, S. *Identidades culturais na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 1997.

HEYWOOD, Linda. De português a africano: a origem centro- africana das culturas atlânticas crioulas no século XVIII. In: HEYWOOD, Linda (org) *Diápora Negra no Brasil*. São Paulo: contexto, 2008.

HOBSBAWM, E.; RANGER, T (Orgs). *A invenção das tradições*. São Paulo: Paz e Terra, 1987.

KIDDY, Elizabeth W. "Quem é o Rei do Congo? Um novo olhar sobre os reis africanos e afro-brasileiros no Brasil". In: HEYWOOD, Linda M. (Org). *Diápora Negra no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2008, p. 165-191.

IPHAN. O Registro do Patrimônio Imaterial: Dossiê final das atividades da Comissão do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial. Brasília, 2000a.

\_\_\_\_\_. Patrimônio Imaterial – Decreto 3551/2000. Disponível <http://www.iphan.gov.br>. 2000b.

\_\_\_\_\_. Patrimônio Imaterial: estratégias e formas de proteção. Atividades Comissão e do Centro de Trabalho criados pela Portaria IPHAN 37/98, 1999.

LIMA FILHO, Manuel Ferreira; ECKERT, Cornélia; BELTRÃO, Jane. (Orgs). *Antropologia e patrimônio cultural: diálogos e Desafios contemporâneos*. Florianópolis: Nova Letra/ABA, 2007. Associação Brasileira de Antropologia.

LIMA, Nei Clara de. *Narrativas orais: uma poética da vida social*. Brasília: Ed. UnB, 2003.

LINDSTROM, Lamont. Melanesian kastom and its transformations. In: *Anthropological Forum*. Vol. 18, nº2. 2008.

KEESING, Roger. "Kastom in Melanesia: An Overview". In: Roger Keesing and Robert Tonkinson (eds.) *Reinventing Traditional Culture: The Politics of Kastom in Island Melanesia*. *Mankind* special issue 13(4): 297–301. 1982.

MARTINS, Leda Maria. *Afrografias da Memória. O Reinado do Rosário no Jatobá*. São Paulo, Belo Horizonte/Mazza: Perspectiva, 1997.

MATTOS, Regiane Augusto de. *História e cultura afro-brasileira*. São Paulo: Contexto. 2011.

MENEZES, Renata. "A Religião em Casa Grande & Senzala". Rio de Janeiro, mimeo. 2001.

NAVES, Fernanda Domingos; KATRIB, Cairo. “Cultura, identidade e religiosidade: Mapeamento e reconstrução histórica dos ternos de Congada da cidade de Ituiutaba – MG”. In: *4ª Semana do Servidor e 5ª Semana Acadêmica. 2008 – UFU 30 anos*. <https://ssl4799.websiteseuro.com/swge5/seg/cd2008/PDF/IC2008-0391.PDF>

OLIVEIRA, Lúcia Lippi. *Cultura é patrimônio: Um guia*. Rido de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 2008.

PERES, Lea Freitas. *Brasil 500 anos*. Belo Horizonte, Imprensa Oficial dos Poderes do Estado, pp. 40-58. 2000.

PINA CABRAL, João de. “Aprender a representar: a democracia como prática local”, In: *Novos Estudos Cebrap*, n. 71, 145-62, 2005.

POLLAK, Michael. “Memória e identidade social”. In: *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, v. 5, n.10, p.200-212, 1992.

\_\_\_\_\_. “Memória, esquecimento, silêncio”. In: *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, vol.2, n.3, p. 3-15, 1989.

PRADO, Vinicius Ghouthier Tirone Julião do & LOBODA, Carlos Roberto. “Os usos e não dos espaços públicos na cidade de Ituiutaba (MG)”. In: *Revista Eletrônica Geoaraguaia*. Barra do Garças-MT. v1, n.2, p 52 - 68. agosto/dezembro. 2011.

QUINTÃO, A. A. *Irmandades negras: outro espaço de luta e resistência*. (1870-1890). São Paulo: Annablume: FAPESP, 2002.

RAMOS, Arthur. (1934). *O Negro Brasileiro*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940.

REIS, João José. *A morte é uma festa*. São Paulo: Companhia das Letras. 1991.

\_\_\_\_\_. “Identidade e Diversidade Étnicas nas Irmandades Negras no Tempo da Escravidão”. *Tempo*, Rio de Janeiro, vol. 2, nº. 3, p. 7-33, 1996.

RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Nacional; Brasília: Ed. Universidade de Brasília. 1982.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

\_\_\_\_\_. “O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um objeto em via de extinção (parte I)”. *Mana – Estudos de Antropologia Social*, v. 3, n. 2, 1997.

SANSONE, Lívio. “Da África ao Afro: uso e abuso da África entre os intelectuais e na cultura popular brasileira durante o século XX.” In: *Afro-Ásia*, Salvador (BA), v. 27, pp. 249-269, 2002.

SANTOS, Boaventura de Souza. Modernidade, identidade e a cultura de fronteira. *Tempo Social; Rev. Sociol. USP*, S. Paulo, 5 (1-2): 31-52, 1993 (editado em nov. 1994).

\_\_\_\_\_. Globalização e as ciências sociais. São Paulo: Cortez, 2002.

\_\_\_\_\_. Do pós-moderno ao pós-colonial. E para além de um e de outro. In: [http://www.ces.uc.pt/misc/Do\\_pos-moderno\\_ao\\_pos-colonial.pdf](http://www.ces.uc.pt/misc/Do_pos-moderno_ao_pos-colonial.pdf), 2004.

SANTOS, Mariza Veloso Motta. O tecido do tempo: a constituição da ideia de patrimônio cultural no Brasil entre 1920 e 1970. Tese (Doutora do em Antropologia) – UnB, Brasília, 1992.

\_\_\_\_\_. O Intrépido Rodrigo. In: <http://www.revistadehistoria.com.br/secao/retrato/intrepido-rodrigo>, 2007.

SCARANO, Julita. *Devoção e Escravidão: A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no século XVIII*. São Paulo: Nacional. 1975.

SCHUTZ, Alfred. *Fenomenologia e relações sociais*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

SILVA, José Carlos Gomes. *Negros em Uberlândia e a Construção da Congada. Um Estudo sobre Ritual e Segregação Urbana*. (Relatório FAPEMIG) - Uberlândia. 2000.

\_\_\_\_\_. “Musica cerimonial no discurso escravo na congada”. In: *História e Perspectivas, Uberlândia (32/33): 195-219, jan.jul./ago.dez.* 2005.

SILVA, Renata Nogueira da. *Etnografia de um terno de Moçambique: Ritual e Musica na festa de Nossa Senhora do Rosário*. Monografia (Graduação em Ciências Sociais) - Universidade Federal de Uberlândia, 2003.

\_\_\_\_\_. *Festa do Rosário: Encruzilhada de Significados*. Goiânia. Dissertação de Mestrado em Sociologia, Universidade Federal de Goiás, 2007.

SILVA, Rubens Alves da. *Negros católicos ou catolicismo negro? - Um estudo sobre a construção da identidade negra no Cangado mineiro*. Belo Horizonte: Nandaya, 2010.

SILVA, Cristiane Kelly. Reciprocidade, reconhecimento e sofrimento: Mobilizadores políticos no Timor-Leste. In: [http://tlstudies.org/pdfs/chp\\_11.pdf](http://tlstudies.org/pdfs/chp_11.pdf), 2010.

SIMÃO, Maristela dos Santos. *As irmandades de Nossa Senhora do Rosário e os africanos no Brasil do Século XVIII*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade de Lisboa. 2010.

SOBRINHO, José Amaral & PARENTE, Marta Maria de Alencar. *CAIC: Solução ou Problema?* IPEA, 1995.

SOUZA, M. M. *Reis Negros no Brasil Escravista: história da festa de coroação do rei Congo*. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

\_\_\_\_\_. Reis do Congo no Brasil, séculos XVIII e XIX. In: Revista de História 152, 1º, p. 79-98, 2005.

VIEIRA, Mariella Pitombo. “A diferença como bem universal: a noção de diversidade cultural no discurso da UNESCO”. In: ALVES, Elder P. Maia. (Org.) *Políticas Culturais para as culturas populares no Brasil contemporâneo*. Maceió: Editora da UFAL, 2011.

VOLPE, M. A. Irmandades e Ritual em Minas Gerais durante o Período Colonial. *Revista Música. São Paulo*, v. 8, n. 1/12: 6-55, maio/nov. 1997.

TAMASO, Izabela. “A expansão do patrimônio: novos olhares sobre velhos objetos, outros desafios...”. In: *Série Antropologia*, n. 390. Brasília (DF): UnB, 2006.

\_\_\_\_\_. “Paradoxos da conservação patrimonial na cidade de Goiás”. In: 26ª REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA. Porto Seguro, Bahia, Brasil.

THOMAS, Nicholas. "The Inversion of Tradition". In: *American Ethnologist*, 19(2):213-233. 1992.

TRAJANO FILHO, W. “Por uma etnografia da resistência: o caso das tabancas de Cabo Verde”. *Série Antropologia* 408, Universidade de Brasília, 2006.

TURNER, V. *O Processo Ritual*. Petrópolis: Vozes, 1974.

ZAMITH, R. M. B. Aspectos internos do fazer musical num Congado de Minas Gerais. *Revista Música, São Paulo*, v.6, n.1/2: 190-202 maio/Nov, 199.5.

Site consultados:

[www.alami.xpg.com.br/](http://www.alami.xpg.com.br/)

<http://noticias.sapo.ao/lusa/artigo/13505530.htm>

<http://site.cadeshop.com.br/site/>

<http://www.cultura.gov.br/site>

<http://portal.iphan.gov.br/portal/montarPaginaInicial.do>

<http://www.ibge.gov.br/cidadesat/painel/painel.php?codmun=313420#>

[http://biblioteca.ibge.gov.br/colecao\\_digital\\_publicacoes\\_multiplo.php?link=Recenseamento do Brazil 1872&titulo=Recenseamento%20do%20Brazil%201872](http://biblioteca.ibge.gov.br/colecao_digital_publicacoes_multiplo.php?link=Recenseamento_do_Brazil_1872&titulo=Recenseamento%20do%20Brazil%201872)

[http://pnc.culturadigital.br/wp-content/uploads/2012/02/METAS\\_PNC\\_final.pdf](http://pnc.culturadigital.br/wp-content/uploads/2012/02/METAS_PNC_final.pdf)

<http://www.macautourism.gov.mo/pt/>

<http://www.jornal.gov.tl>

<http://www.cidadevelha.com/>

<http://scarparoclaudio.br.tripod.com/>

<http://fundacaoituiutaba.com.br/>

[www.portalituiutaba.com.br](http://www.portalituiutaba.com.br)

<http://www.ituiutaba.mg.gov.br>

<http://www.palmares.gov.br/>

<http://www.Seepir.gov.br/>

<http://cursoprevesti.blogspot.com.br/>

[www.mp.mg.gov.br/portal/public/interno/arquivo/id/3156](http://www.mp.mg.gov.br/portal/public/interno/arquivo/id/3156)

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

<http://www.comissaonacionaldefolclore.org.br/>

<http://www.unesco.org/new/pt/brasil/>

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

<http://www.mg.gov.br/governomg/ecp/contents.do?evento=conteudo&idConteudo=69547&chPlc=69547&termos=s&app=governomg&tax=0&taxp=5922> .

#### Entrevistas utilizadas na dissertação

- Divina Teles – Camisa Verde e Coordenadora do projeto Petizada na Congada
- William Cândido – Congo Libertação e coordenador do Terno Congo Filhos da Luz
- Maria Lúcia Oliveira – Camisa Rosa e presidente da Irmandade de São Benedito de Ituiutaba
- Ana Lúcia da Costa – Coordenadora do Projeto Petizada, secretaria e pesquisadora da Irmandade de São Benedito
- Cláudia L. da Silva – médium do Congo Libertação
- Francis Luce Gonçalves – Camisa Rosa, diretor de comunicação da Irmandade de São Benedito
- Mário Afonso da Silva – Camisa Rosa, primeiro capitão
- Luciane Ribeiro dias – Prof<sup>a</sup> da Universidade Federal de Uberlândia/FACIP , colaborada da Irmandade de São Benedito