

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

JOANA RAMALHO ORTIGÃO CORRÊA



“NO ROSÁRIO TEM *CUENDA*”

VIDA E MORTE NOS REINADOS EM MINAS GERAIS

**RIO DE JANEIRO
2018**

Corrêa, Joana Ramalho Ortigão.
“No Rosário tem *cuenda*” – Vida e morte nos Reinados em Minas Gerais / Joana Ramalho Ortigão Corrêa – 2018.

Tese (Doutorado em Antropologia Cultural) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, Rio de Janeiro, 2018.

Orientadora: Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti

1. Congado e Reinado 2. Religião e Devoção 3. Performance 4. Ritual e Simbolismo

I. Cavalcanti, Maria Laura Viveiros de Castro (Orient.) II. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia. III. Título.

“NO ROSÁRIO TEM ‘CUENDA’: VIDA E MORTE NOS REINADOS DE MINAS GERAIS ”

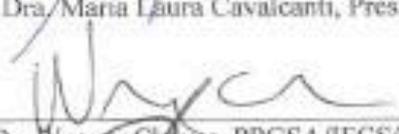
JOANA RAMALHO ORTIGÃO CORRÊA

Tese de Doutorado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Ciências Humanas (Antropologia Cultural).

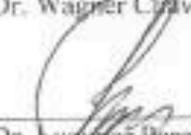
Aprovada por



Prof. Dra. Maria Laura Cavalcanti, Presidente, PPGSA/IFCS/UFRJ



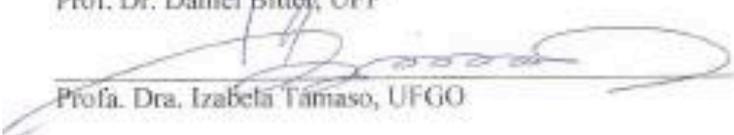
Prof. Dr. Wagner Claves, PPGSA/IFCS/UFRJ



Prof. Dr. Suzana Pereira, UFJF



Prof. Dr. Daniel Bittor, UFF



Prof. Dra. Izabela Tamaso, UFGO

Prof. Dra. Julia O'Donnell, PPGSA/IFCS/UFRJ (Suplente)

Prof. Dra. Renata Menezes, UFF (Suplente)

Rio de Janeiro

Setembro/2018

Para Vó Nedda, mineira, e suas histórias que me enredam de passados.

Em memória de Dona Cesária, José Rabelo, Maria Eremita de Souza e com saudades de Nandinho, que tão menino foi dançar Catopê ao lado de N^a Sra. do Rosário.

Agradecimentos

À Professora Maria Laura Cavalcanti, pela orientação profunda, parceira e generosa, pelo afeto e gentileza que a fazem tão querida e especial.

Às Professoras Renata Menezes e Izabela Tamaso e aos Professores Luzimar Pereira e Wagner Chaves por gentilmente participarem da banca e oferecem seus comentários à pesquisa. Agradeço também a Daniel Bitter e Julia O'Donnell pela suplência.

Ao PPGSA e aos professores, pela possibilidade de aprendizado de um novo ofício, e à Secretaria, por todo apoio prestado. Aos colegas do RiSU – Núcleo de Estudos Ritual e Sociabilidades Urbanas, pelos diálogos em prazerosos encontros acadêmicos.

Ao CNPq e à CAPES, pelas bolsas concedidas ao longo do percurso de doutoramento fundamentais para a realização desta pesquisa.

Aos Catopês do Serro, em especial a Nelson e Milton, a Rosiane Xavier, Nelson Jr., Dico, Leonardo, Wellington e Miguel pela receptividade, diálogos e intenso convívio.

Aos Caboclos do Serro, em especial a Toninho, Naninho, Carlinhos, aos Rabelo Dedeu, Marco, Fabiano e Roberto, e também Bezinho, Geraldo e Zé Bigode, Maurílio e Vinícius, pela alegria em partilhar seus conhecimentos, trajetórias e devoções.

Aos Catopês de Milho Verde, em especial a Ivo Silvério, Luizinho e Dudu.

À Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Serro e à Associação dos Congados, em especial a Zara Simões, Sr. Ari, Luiz Claudio, Mara, Marlene, Rubens e Carla por todo o apoio e informações ao longo da pesquisa.

À Paróquia Nossa Senhora da Conceição do Serro, em especial a Padre Maurílio, e também a Isaura. Às equipes das bibliotecas PUC-MG/Serro e principalmente da Biblioteca Municipal Coelho Jr./Serro, por disponibilizar o inestimável acervo de Maria Eremita de Souza.

Aos demais dançantes do Serro, lideranças de outros Reinados e pesquisadores de Congado pelas conversas que enriqueceram a pesquisa, em especial a João Batista da Luz, José Moreira de Souza, Waldemiro Gomes (em memória), Dona Isabel (em memória) e Belinha Cassimira, Capitão Dirceu, Geovana Jardim, Daniel Magalhães, Cecília de Mendonça, Oswaldo Giovannini Jr., Ariel Lucas, Ana Rabêlo, Monica Torres, e Déa Trancoso. Agradeço amorosamente à Juliana Garcia Corrêa pela irmandade e parceria acadêmica em nossos percursos entrecruzados de pesquisa.

Às amigas de todas as horas, especialmente a Laurinha, com quem compartilho da mineiridade, e a Lorena, que me levou de volta para Minas, a Sol, Verinha, Ana Gabriela, Andréa, Dani, Vivi, Gabi, Cami, Aurinha e Rê; ao Ed, Gustavo, Bidu e Wanderley; às amigas de Milho Verde; a Rinara, Thiago, Ana Paula e Veró que nos acolheram em suas casas no Serro; às Milhoníssimas e Mafaldas; aos cuidados de Lu, Lana, Cris, Marco, Alice, Tatcha, Danilo, Luiza, Ana, Índio.

À minha mãe, ao meu pai e às famílias Ramalho Ortigão e Corrêa pelo apoio amoroso nesses anos de formação em antropologia e grandes mudanças de vida. Agradeço especialmente à minha mãe pelo constante incentivo acadêmico, suportes e revisões.

Ao Leo, companheiro de vida, pelo amor, parceria em campo, revisões e lanches na escrita, e à minha filha Clara e suas amigas que enchem a casa e o coração de alegria.

RESUMO

No Rosário tem “cuenda”, passagem, caminho. Para percorrer a vida, permear o mundo invisível e a morte, e seguir para outra vida. A noção de caminho é o fio condutor da análise proposta acerca da devoção a Nossa Senhora do Rosário vivenciada no Congado/Reinado, na cidade do Serro, no Alto Jequitinhonha, em Minas Gerais. O processo festivo, focado em perspectiva etnográfica desde a preparação até sua culminância, aciona e movimenta um sistema cosmológico e ritual complexo em que concepções de vida e morte se vêm atravessadas por fundamentos religiosos católicos e afro-brasileiros. Nos dias festivos, os grupos dançantes – Catopês, Caboclos e Marujos – abrem, percorrem e protegem os percursos do Reinado em cortejos pelo espaço urbano e a tese analisa especialmente seu compromisso devocional elaborado por meio de músicas, cantos e performances corporais. Elucidado como, no tempo e no espaço festivos, são simbolizados e experimentados diferentes significados cosmológicos da devoção ao Rosário que acentuam a interação entre famílias, pessoas vivas e mortas, santos, espíritos, almas e objetos rituais.

Palavras-chave: Ritual, Simbolismo, Religião, Devoção, Congado.

ABSTRACT

“In the Rosary there is *cuenda*”, passage, path. To go through life, permeate the invisible world and death, and move on to another life. The notion of path is the guiding thread of the proposed analysis in search of the devotion to Our Lady of the Rosary lived in Congado / Reinado, in the city of Serro, Alto Jequitinhonha, Minas Gerais. The festive process, focuses on an ethnographic perspective from preparation to its culmination, triggers and moves a complex cosmological and ritual system in which conceptions of life and death are crossed by Catholic and Afro-Brazilian religious foundations. During the festivities, the dancer’s groups - Catopês, Caboclos and Marujos - open, cover and protect the paths of the Reinado in cortejos by the urban space and the thesis especially analyzes their devotional commitment elaborated through songs and corporal performances. Illuminating how, in festive time and space, different cosmological meanings of devotion to the Rosary are symbolized and experienced, accentuating the interaction between families, living and dead people, saints, spirits, souls and ritual objects.

Keywords: Ritual, Symbolism, Religion, Devotion, Congado.

A gente quer passar um rio a nado, e passa; mas vai dar na
outra banda é num ponto muito mais embaixo, bem diverso do
em que primeiro se pensou. Viver nem não é muito perigoso?
(João Guimarães Rosa, *Grande Sertão: Veredas*)

Não se espante assim, meu moço, com a noite do meu sertão
Tem mais perigos que a poesia, do que o jogo da razão
Atormenta, gera histórias, é mais vida do que o Sol
(Milton Nascimento e Tavinho Moura, *Noites do Sertão*)

Sumário

Introdução – Um olhar sobre mundo social dos Congados e Reinados em Minas Gerais	p.17
Aproximações e posicionamentos: o Congado entre segredos e circuitos culturais	p.17
De volta ao Congado e ao Vale do Jequitinhonha a partir de uma perspectiva acadêmica	p.34
A Festa do Rosário e o Congado no Serro: escolhas e percursos de vida e pesquisa	p.39
Tramas e saberes entrecruzados em cursos e seminários sobre Congados e Reinados	p.47
O ciclo festivo do Rosário no Serro, etnografia e escrita	p.58
Capítulo I – A Irmandade e a Mesa: organização social, relações étnico-raciais e mediações na Festa e no Reinado de Nossa Senhora do Rosário do Serro	p.63
Parte I – Espaços sociais e instâncias representativas dos irmãos do Rosário	p.63
1. 1 O Serro entre paisagens, narrativas e sociabilidades	p.63
1.2 A vida católica serrana	p.70
1.3 A Igreja e a imagem de Nossa Senhora do Rosário do Serro	p.76
1.4 O compromisso a Irmandade e os Irmãos do Rosário: o tempo mítico e a tradição da Festa	p.80
1.5 Fofoca, disputa e prestígio nas instâncias de gestão da Irmandade e da Festa	p.85
1.5.1 A Mesa da Irmandade	p.85
1.5.2 A Associação dos Congados	p.88
Parte II – Camadas semânticas: sobre memórias, pesquisas e patrimonialização	p.96
1.6 “Antigamente, mais era preto”: as relações étnico-raciais no Serro e as narrativas sobre a Festa.	p.96
1.7 Os pesquisadores nos bastidores da Festa: o Serro nas redes de folclore em Minas Gerais	p.102
1.8 A patrimonialização da Festa e do Congado do Serro	p.109
Capítulo II – A Santa Cruz e os entrecruzamentos: as almas, os mortos, as rezas e os vissungos	p.113
2.1 Cruzes e cruzeiros	p.113
2.2 A Festa de Santa Cruz	p.118
2.3 As famílias e os compromissos dos vivos com os mortos	p.123
2.4 Benzeções, raízes e garrafadas: práticas mágicas de proteção, limpeza e cura	p.132
2.5 Feitiços e poderes de encantamento	p.138
2.6 Espíritas, umbandistas e candomblecistas	p.139
2.7 Os vissungos e os mortos no Serro	p.143

2.8 Calunga grande, a morte e as águas: cantos, línguas e sentidos compartilhados como emblemas do africanismo no Congado	p.151
2.9 Catolicismo africanizado e outros entrecruzamentos: perspectivas historiográficas sobre o Congado e a devoção a Nossa Senhora do Rosário	p.156
Capítulo III – “Eu danço é para ela”: ensaios, compromisso e devoção entre os Catopês e os Caboclos	p. 162
3.1 A devoção dos dançantes	p. 162
3.2 Os Catopês do Serro: família, grupo e localidade	p. 169
3.3 Os ensaios dos Catopês: a dança dos chefes, posicionamentos e liderança	p.172
3.4 Os cantos dos Catopês	p.180
3.5 Os Caboclos: compromisso, família e amizade	p.185
3.6 Os ensaios dos Caboclos	p.190
3.7 Os cantos dos Caboclos	p.195
3.8 Os ensaios como iniciação devocional e ritual	p.198
3.9 Capacetes, penas, fitas e peitos: as fardas de Catopês e Caboclos	p.200
3.10 Narrativas e percepções sobre os dançantes: lenda, atribuições e afetividades	p.205
3.11 Seria a lenda uma “fábula das três raças”?	p.210
Capítulo IV – “Lá no campo do Rosário”: processo ritual e dinâmicas espaço-temporais da Festa de Nossa Senhora do Rosário do Serro	p.216
4.1 O tempo da Festa e do Reinado de Nossa Senhora do Rosário	p.216
4.1.1 A festa como um processo ritual	p.216
4.1.2 O tempo social/cronológico e o tempo cosmológico da festa	p.219
4.1.3 O repique dos sinos e a separação dos tempos	p.223
4.2 A preparação festiva	p.226
4.2.1 A novena e a recitação do terço: Nossa Senhora, o rosário e os mistérios da vida e da morte de/em Cristo	p.226
4.2.2 O início das obrigações do Reinado: condição ritual de humildade e servidão	p.232
4.2.3 As missas e os temas: perspectivas canônicas da devoção a Nossa Senhora	p.234
4.3 A atuação ritual dos dançantes nas preparações festivas	p.240
4.3.1 Tríduo, a Cruz da Irmandade e o início das obrigações dos Catopês e dançantes	p.240
4.3.2 A Feira e a Matina: início do período festivo de alegria e fatura	p.247
4.3.3 A bandeira, o mastro e o fim da preparação: a farofa dos dançantes e a anunciação do Reinado	p.253
4.4 Primeiro Reinado: um dia fora do tempo	p.256
4.4.1 Liminaridade e fractalidade	p.256
4.4.2 A formação do Reinado	p.258
4.4.3 Os giros dos Catopês na formação do Reinado	p.262
4.4.4 A Embaixada dos Marujos e Caboclos	p.263
4.4.5 O cortejo completo do Primeiro Reinado	p.265
4.4.6 Chegada dos dançantes e do Reinado à Igreja	p.268
4.4.7 Almoços oferecidos pelos festeiros do Reinado	p.271
4.4.8 Procissão luminosa, coroação e encenação da lenda de Nossa	p.272

Senhora do Rosário	
4.4.9 Jantares oferecidos pelas festeiras do Reinado	p.275
4.4.10 Entrega do Reinado	p.276
4.5 Segundo Reinado: “entrega essa coroa”	p.276
4.5.1 Os doces e a passagem dos Reinados	p.276
4.5.2 A missa de despedida da Festa	p.279
4.5.3 As entregas da Bandeira e do Segundo Reinado	p.279
4.6 A comida como dádiva	p.280
4.6.1 Entre quitandas, <i>farofas</i> e doces: fartura, tempo e renovação	p.281
4.6.2 Cordeiro de Deus, bois e porcos: sobre sacrifícios e partilhas	p.283
Considerações finais – Caminhos do Rosário	p.287
Referências Bibliográficas	p.294

Lista de Figuras:

Capa: Catopês e Caboclos a caminho da Igreja de Nossa Senhora do Rosário do Serro durante o Primeiro Reinado. Foto: Joana Corrêa, 2015.	capa
Figura 1: Terno de Catopês Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, de Bocaiúva/MG, com de João do Lino Mar (de amarelo) e sua filha Lucélia (ao centro). Montes Claros, 2002. Foto: Alexandre Pimentel.	p.21
Figura 2: João do Lino Mar. Montes Claros, 2002. Foto: Alexandre Pimentel.	p.23
Figura 3: Capa do CD Congado Mineiro, com Ivo Silvério em sua farda de Catopê. Coleção Documentos Sonoros do Acervo Cachuêra!, 2000.	p.23
Figura 4: Capa do LP “O Cantos dos Escravos”, Eldorado, 1982	p.25
Figura 5: Grupos e chefes de várias guardas de Congado presentes na Festa de Agosto de Montes Claros, 2002. Fotos: Alexandre Pimentel e Joana Corrêa.	p.26
Figura 6: Guarda de Moçambique dos Arturos presente na Festa de Agosto de Montes Claros, 2002. Fotos: Alexandre Pimentel e Joana Corrêa.	p.27
Figura 7: Matina da Festa de Nossa Senhora do Rosário de Serro, 2013. Fotos: Joana Corrêa	p.43
Figura 8: Primeiro Reinado. Festa de Nossa Senhora do Rosário de Serro, 2013. Fotos: Joana Corrêa	p.44
Figura 9: Dançantes do Serro: no alto Caixa de Assovios e Catopês. Em baixo, Marujos (esquerda) e Caboclos (direita). Festa de Nossa Senhora do Rosário de Serro, 2013. Fotos: Joana Corrêa	p.45
Figura 10: Dançantes convidados: Catopês de Milho Verde (esquerda) e Moçambique de Timóteo (direita). Festa de Nossa Senhora do Rosário de Serro, 2013. Fotos: Joana Corrêa	p.36
Figura 11: Capa do LP/CD “Os Negros do Rosário” (1992/1999).	p.50
Figura 12: Encerramento da oficina de Cantares em Língua Africana Ritual na casa de Chica da Silva. À esquerda, Capitão-Mor Expedicto da Luz Ferreira (Jatobá) e Capitã Pedrina de Lourdes Santos (Oliveira) cantando e dançando juntos. Festival de Inverno de Diamantina, 2013. Fotos: Joana Corrêa	p.52
Figura 13: Guarda de Moçambique de Justinópolis, com Capitão Dirceu ao centro. São Paulo, 2013. Foto: Joana Corrêa	p.54
Figura 14: tambores de Candombe, considerados um dos símbolos da ancestralidade africana no Congado. Quilombo do Açude, Serra do Cipó, MG, 2016. Foto: Leonardo Siqueira.	p.57
Figura 15: Reproduções de páginas do compromisso original da Irmandade, de 1728. (Prefeitura Municipal do Serro, 2016:15)	p.63
Figura 16: Paisagem do centro histórico da sede do Serro a partir do Morro do Bicentenário. Fotografia: Sidney Dutra, 2015.	p.71

Figura 17: Igreja de Nossa Senhora do Rosário do Serro. Foto: Joana Corrêa, 2015	p.77
Figura 18: Altares da Igreja de Nossa Senhora do Rosário do Serro. Foto: Joana Corrêa, 2015	p.78
Figura 19: Planilha orçamentária do Convênio firmado em 2014 entre a Prefeitura Municipal do Serro e a Associação dos Congados da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Serro. Prefeitura do Serro,, 2006: 174)	p.90
Figura 20: Capa do dossiê de registo municipal da Festa (Prefeitura do Serro, 2016:01)	p.108
Figura 21: À esquerda, cruz com as armas de Cristo no Largo do Rosário do Serro. (foto: Joana Corrêa, 2013)	p.113
Figura 22: À direita, a caminho de Presidente Kubitschek. (foto: Joana Corrêa, 2013)	p.113
Figuras 23 Imagem de Nossa Senhora do Rosário no andor no dia do Primeiro Reinado. (Foto: Joana Corrêa, 2015).	p.115
Figura 24: Imagem de Nossa Senhora do Rosário no andor no dia do Primeiro Reinado (Foto: Joana Corrêa, 2016.	p.115
Figura 25: Bandeira da Santa Cruz erguida em mastro no adro da Igreja de Nossa Senhora do Rosário do Serro. (Foto: Joana Corrêa, 2015)	p.118
Figura 26: Chefes dançantes erguendo a Bandeira da Festa de Santa Cruz em mastro próximo à entrada principal da Igreja de Nossa Senhora do Rosário (Foto: Joana Corrêa, 2015)	p.120
Figura 27: Representação genealógica das relações de parentesco entre rainhas e Catopês pertencentes à família de Dona Cesária, Nelson, Milton e Rosiane.	p.170
Figura 28: Preparação de cobertura para ensaio dos Catopês na casa onde morou Dona Cesária, no bairro Lazareto (Foto: Joana Corrêa, 2016)	p.173
Figura 29: Representação genealógica das relações de parentesco entre dançantes da família Rabelo (imagem provisória a ser substituída na versão final da tese)	p.186
Figura 30: Ensaio no galpão dos Caboclos (Foto: Joana Corrêa, 2015)	p.191
Figura 31: Caboclos durante ensaio da dança de pau de fitas (Foto: Joana Corrêa, 2015)	p.195
Figura 32: Conversa entre Nelson Eugênio dos Santos (à esquerda), chefe dos Catopês, e Roberto Rabelo (à direita), um dos chefes dos Caboclos, durante a Festa do Serro, em momento de encontro entre os grupos em meio aos percursos do Segundo Reinado. (Foto: Joana Corrêa, 2015.)	p.200
Figura 33: Representação hierárquica da relação entre as raças, “puras” e “misturadas”, segundo DaMatta (1987:82)	p.210

Figura 34: Frente e verso (acima) e interior (abaixo) do folheto de programação da Festa de Nossa Senhora do Rosário do Serro de 2017.	p.220
Figura 35: Catopês tiram Primeiro Juiz com a Cruz após a missa festiva (Foto: Joana Corrêa, 2016).	p.241
Figura 36: entrega da Cruz na casa do Rei durante o Tríduo (Foto: Joana Corrêa, 2015).	p.245
Figura 37: Café da manhã na casa (escola) da Segunda Juíza Marta Catopês, Caixa de Assovios e Rainha Conga circundando a mesa (Foto: Joana Corrêa, 2015).	p.251
Figura 38: Café da manhã na casa de Maria Augusta, mãe do Segundo Juiz Luciano (Foto: Joana Corrêa, 2015).	p.251
Figura 39: Bandeira de Nossa Senhora do Rosário (Foto: Joana Corrêa, 2016).	p.253
Figura 40: Catopês tirando a Bandeira na casa do mordomo do mastro (Foto: Joana Corrêa, 2016).	p.253
Figura 41: Catopês e Caixa de Assovios tirando o Rei. Foto: Joana Corrêa, 2018).	p.261
Figura 42: Primeiro Reinado completo no trono da Rainha (Foto: Joana Corrêa, 2016).	p.262
Figura 43: Traçado de formação do Reinado em 2015.	p.263
Figura 44: Embaixada entre Marujos e Caboclos. (Foto: Joana Corrêa, 2015).	p.264
Figura 45: Primeiro Reinado completo a caminho da Igreja (Foto: Joana Corrêa, 2016).	p.266
Figura 46: Imagem gráfica da disposição do Reinado	p.266
Figura 47: Adro da Igreja de Nossa Senhora do Rosário do Serro durante a missa campal do Primeiro Reinado (Foto: Joana Corrêa, 2018).	p.269
Figura 48: Adro da Igreja de Nossa Senhora do Rosário do Serro ao final da missa campal do Primeiro Reinado (Foto: Joana Corrêa, 2016).	p.270
Figura 49: Almoço do Primeiro Reinado (Foto: Joana Corrêa, 2018).	p.271
Figura 50: Mesa de doces em casa de festeiro (Foto: Joana Corrêa, 2018).	p.277
Figuras 51: Carnes de boi para distribuição (Foto: Joana Corrêa, 2016).	p.285
Figuras 51 e 52: Nelson e as carnes de boi. (Foto: Joana Corrêa, 2016).	p.285
Figura 53: Partilha do leitão dos Caboclos no dia do Segundo Reinado (Foto: Joana Corrêa, 2016).	p.286

Lista de tabelas:

- Tabela 1 : Calendário organizado com base em levantamento preliminar, a partir de informações recolhidas junto a moradores e à Secretaria de Cultura, Turismo e Patrimônio do Serro. p.73
- Tabela 2: Requisitos e compromissos dos festeiros eleitos durante a Mesa da Irmandade. p.85
- Tabela 3: Etapas e atividades rituais da Festa de Nossa Senhora do Rosário do Serro. p.216
- Tabela 4: Mistérios a serem contemplados durante a reza do terço. p.229
- Tabela 5: Etapas e passagens rituais de uma missa. p.236
- Tabela 6: Lemas e temas das Festas de Nossa Senhora do Rosário do Serro de 2013 a 2017. p.238
- Tabela 7: esquema do sistema culinário da comida da Festa. p.282
- Tabela 8: Relação entre as hierarquias rituais e o posicionamento espacial no cortejo em movimento pelas ruas durante os Reinados. p.292
- Tabela 9: Relação entre as hierarquias rituais e o posicionamento espacial as aberturas de fila quando o cortejo vai adentrar algum espaço ritual. p.292

Lista de siglas e abreviaturas:

Associação – Associação dos Congados da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Serro

IEPHA/MG – Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais

IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

Irmandade – Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Serro

Festa – Festa de Nossa Senhora do Rosário do Serro

Festivale – Festival de Cultura Popular do Vale do Jequitinhonha

PUC/MG – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

UFVJM - Universidade Federal do Vale do Jequitinhonha e Mucuri

Introdução – Um olhar sobre mundo social dos Congados e Reinados em Minas Gerais

Aproximações e posicionamentos: o Congado entre segredos e circuitos culturais

Só, e no mais: sem ti, jamais nunca — Minas, Minas Gerais, inconfidente, brasileira, paulista, emboaba, lírica e sábia, lendária, épica, mágica, diamantina, aurífera, ferrífera, ferrosa, férrica, balneária, hidromineral, jê, puri, acroá, goitacá, goianá, cafeeira, agrária, barroca, luzia, arcade, alpestre, rupestre, campestre, de el-rei, das minas, do ouro das minas, das pretas minas, negreira, mandingueira, moçambiqueira, conga, dos templos, santeira, quaresmeira, processional, granítica, de ouro em ferro, siderúrgica, calcárea, das perambeiras, serrana bela, idílica, ilógica, translógica, supralógica, intemporal, interna, leiteira, do leite e da vaca, das artes de Deus, do caos calmo, malasarte, conjuradora, adversa ao fácil, tijuicana, januária, peluda, baeteira, tapiocana, catrumana, fabril, industrial, fria, arcaica, mítica, enigmática, asiática, assombrada, salubre e salutar, assobradada, municipal, municipalíssima, paroquial, marília e heliodora, de pedra-sabão, de hematita compacta, da sabedoria, de Borba Gato, Minas joãozinho, Minas plural, dos horizontes, de terra antiga, das lapas e cavernas, da Gruta de Maquiné, do Homem de Lagoa Santa, de Vila Rica, franciscana, barranqueira, bandoleira, pecuária, retraída, canônica, sertaneja, jagunça, clássica, mariana, claustral, humanista, política, sigilosa, estudiosa, comum, formiga e cigarra, labiríntica, pública e fechada, no alto afundada, toucinheira, metalúrgica, de liteira, mateira, missionária, benta e circuncisa, tropeira, borracheira, mangabeira, comboieira, rural, ladina, cidadina, devota, cigana, amealhadora, mineral e intelectual, espiritual, arrieira, boiadeira, urucuiana, cordisburguesa, paraopebana, fluminense-das-velhas, barbacenense, leopoldinense, itaguarense, curvelana, belo-horizontina, do ar, do lar, da saudade, do queijo, do tutu, do milho e do porco, do angu, do frango com quiabo, Minas magra, capioa, enxuta, groteira, garimpeira, sussurrada, sibilada, Minas plenária, imo e âmago, chapadeira, veredeira, zebuzeira, burreira, bovina, vacuum, forjadora, nativa, simplória, sabida sem desordem, sem inveja, sem realce, tempestiva, legalista, legal, governista, revoltosa, vaqueira, generalista, generalista, de não navios, de não ver navios, longe do mar, Minas sem mar, Minas em mim: Minas comigo. Minas.

Guimarães Rosa
“Minas Gerais”, agosto de 1957
(ROSA, 1970:249-250)

Esta pesquisa tem como propósito a análise de rituais e ciclos festivos de longa permanência histórica que se articulam em torno da devoção a Nossa Senhora do Rosário e aos santos negros no Brasil, especialmente em Minas Gerais, onde são conhecidos como Reinados ou Congados¹. Trata-se de um sistema cosmológico e ritual complexo que envolve fundamentos religiosos católicos e afro-brasileiros. Concentro-me especialmente nos rituais contemporâneos na histórica cidade do Serro

¹ Os termos Reinado e Congado, embora por vezes usados indistintamente, guardam significados e simbologias distintas. Reinado pode ser adotado tanto em relação aos festeiros coroados de forma anual ou perpétua, como de forma mais abrangente em relação à comunidade religiosa abarcada pela coroa de Nossa Senhora do Rosário e outros Santos que reinam com seus devotos, especialmente, com os negros. Congado, ou ainda Congada ou Congo, têm uso mais restrito associado aos grupos de dançantes, músicos e cantadores e também pode usado de forma mais ampla para se referir à manifestação cultural.

protagonizados por dançantes – também conhecidos como congadeiros –, que desenvolvem seu compromisso devocional por meio de performances corporais, músicas e cantos em festas que celebram e confirmam sua devoção. Essas performances são realizadas anualmente em cortejos pelo espaço urbano em períodos festivos demarcados, instauradores de dinâmicas de espaço-tempo que suspendem o cotidiano e acentuam a interação entre pessoas vivas, pessoas mortas, santos, espíritos, almas e objetos rituais.

Em Minas Gerais, as celebrações e festividades relacionadas ao Congado e à devoção a Nossa Senhora do Rosário envolvem também a escolha e a coroação de reis e rainhas, entre outros festeiros que compõem os Reinados. Em época de festa, o Reinado desfila em cortejo, conduzido pelos dançantes, com indumentária própria para a ocasião. Os festeiros escolhidos anualmente são em geral responsáveis pelo fornecimento de alimentação aos participantes da festa, principalmente aos congadeiros, dentre outras obrigações. Há também a coroação de reis e rainhas perpétuos, escolhidos dentre pessoas que exercem *guiança* espiritual ou liderança em suas comunidades *reinadeiras*.

Um levantamento preliminar das “Congadas de Minas” promovido pelo IPHAN², entre 2012 e 2015, registrou cerca de 700 festas em devoção a Nossa Senhora do Rosários e aos Santos Pretos, como São Benedito, Santa Efigênia e Nossa Senhora das Mercês, são realizadas anualmente em 332 municípios mineiros, muitas vezes em mais de uma localidade no mesmo município. Foram identificados 1.174 grupos, guardas e ternos de músicos e dançantes em todo o estado³, concentrando-se especialmente nas regiões históricas de garimpo e mineração e de rotas de escoamento de minérios para os portos litorâneos – especialmente os caminhos da Estrada Real, que atualmente compõem um circuito turístico de interesse histórico e cultural, integrando municípios de Minas Gerais e do Rio de Janeiro.

A amplitude e complexidade desse campo não nos permite apreendê-lo em sua totalidade. Nesta introdução, contudo, procuro percorrer os caminhos de minhas aproximações e inserções no multiverso dos Congados e Reinados em Minas Gerais (Martins L., 1997) que precederam o ingresso no doutorado. A narrativa que segue foi

² Dados disponíveis no site da Superintendência do IPHAN em Minas Gerais <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/638>. Acesso em 15/05/2018.

³ Há forte presença de grupos de Congados ou Congadas também nos estados de São Paulo e Goiás, e registros pontuais em vários estados brasileiros.

de fato meu ponto de partida da escrita, um exercício de rever e organizar molduras e perspectivas que formaram meu olhar sobre este mundo social e suas cosmologias. Ao recuperá-las empreendi algo como uma etnografia do pensamento (Geertz, 2000) desfolhando as camadas interpretativas que se acumularam em minhas compreensões previamente constituídas em um esforço de desenvolver um distanciamento crítico no processo de elaboração dos dados etnográfico.

Ao rememorar meus percursos, recuperei experiências inicialmente avulsas que pouco a pouco se avolumaram, traçando um relato que acentua fundamentos compartilhados e sentidos agenciados. Procuro constituir minha “autoridade etnográfica”, nos termos propostos Clifford (2011), evocando “uma presença participativa, um contato sensível com o mundo a ser compreendido, uma relação de afinidade emocional com seu povo, uma concretude da percepção” (op.cit., 36).

Meu primeiro contato com um grupo de Congado em Minas Gerais foi no ano de 2000, durante a realização do XX Festivale – Festival de Cultura Popular do Vale do Jequitinhonha, um festival de caráter itinerante, que a cada edição é realizado em um dos mais de cinquenta municípios que formam a região do Vale do Jequitinhonha⁴. Nesta época, cursava o bacharelado em Produção Cultural na Universidade Federal Fluminense e iniciava minha trajetória de pesquisas e atuação junto ao campo das culturas populares, cuja densidade, criatividade e um certo mistério me cativaram nos primeiros passos da vida adulta a partir de um portal aberto pela proposta estética Armorial e a obra de Ariano Suassuna⁵.

⁴ Em 2017 foi realizada a 34ª edição do Festivale, na cidade de Felício dos Santos.

⁵ Ariano Suassuna, natural da Paraíba, constitui sua trajetória artística, política e intelectual em Pernambuco, como dramaturgo, escritor e gestor na área cultural. Nos anos 1970, foi responsável por formular e liderar o movimento artístico Armorial, reunindo artistas em torno de uma proposta estética erudita brasileira fundada pela pesquisa sobre as tradições populares. Conheci sua obra por meio do ator, músico e brincante Antonio Nóbrega, que participou da primeira formação do Quinteto Armorial e trilhou uma carreira artística renomada. Assisti a todos os seus espetáculos, fui aluna e trabalhei por alguns anos como produtora de Antonio Nóbrega nas passagens de suas turnês pelo Rio de Janeiro. Também me aproximei, como produtora e depois como amiga, do grupo Gesta, um grupo musical de pesquisadores cariocas da minha geração inspirado pelo trabalho do Quinteto Armorial, do qual participavam os antropólogos Daniel Bitter e Edmundo Pereira, com os quais constituímos mais tarde uma associação de pesquisa cultural, chamada Caburé. Meu primeiro projeto escrito na área cultural, ainda nos primeiros anos da graduação, foi uma homenagem ao movimento Armorial, por meio de uma série musical, que anos mais tarde foi realizado no Rio de Janeiro e em Brasília por ocasião da comemoração dos 80 anos de Ariano Suassuna. Embora ao longo dos anos tenha me interessado mais intensamente pelas tradições e criações populares, o contato com a proposta estética do movimento Armorial abriu meu olhar para uma dimensão cultural do Brasil que, criada em contexto urbano de classe média, eu conhecia de forma mais localizada e pontual, apenas por transitar com meu pai entre apresentações e rodas de sambistas da velha guarda carioca.

Até então eu havia morado no Rio de Janeiro, contudo, desde criança desenvolvi afinidades com Minas Gerais e um sentimento de “mineiridade” e de pertencimento. Com parentes mineiros por parte de pai e mãe, na infância frequentei Belo Horizonte e as cidades históricas em seu entorno, além de sítios e fazendas na região central do estado e na zona da mata mineira. Minhas memórias foram ainda atravessadas pelas de meu avô paterno, cujas histórias da juventude em Cataguazes renderam o livro “Casos da Fazenda do Retiro” (Corrêa V.B, 2001), dedicado a mim e a meu primo, seus ávidos ouvintes nas horas antes do sono. Na adolescência, por iniciativa própria, voltei a frequentar Minas assiduamente, dividindo os feriados e temporadas de férias entre a sede do pequeno município de Rio Preto e um bairro rural – o Funil –, cujo acesso se dava por meio de um caminhão responsável pela distribuição e coleta de latões de leite. Às viagens e às memórias emprestadas, somaram-se o apreço pela obra de Guimarães Rosa, de Carlos Drummond de Andrade e de Milton Nascimento e o Clube de Esquina. Minas Gerais, mais do que um lugar, é para mim um imenso território subjetivo, formado em movimentos de aproximação e distanciamento, de intimidade e nostalgia.

Apesar das muitas temporadas em Minas, eu jamais havia esbarrado com uma festa de Nossa Senhora do Rosário ou um grupo de Congado. Apenas tinha notícia e algum contato com tema em virtude do interesse que vinha cultivando pelas culturas populares no Brasil. Por similaridade, o Vale do Jequitinhonha já figurava para mim como uma referência, pois, para quem transita por esse campo de pesquisas, é conhecido especialmente por meio da produção cerâmica (Dalglish, 2006; Mascelani, 2008) e de forma mais ampla como uma região de fértil criatividade e tradições imemoriais. A viagem à Bocaiúva para participação no Festival em 2000 foi um primeiro enlace entre a subjetividade mineira e a recente inserção acadêmica e cultural.

Na semana anterior à viagem, participei de um curso livre de Folclore e Cultura Popular organizado pelo Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular (CNFCP), na época ligado à Fundação Nacional das Artes (Funarte) / Ministério da Cultura, com sede no Rio de Janeiro. O curso envolvia palestras sobre pesquisas diversas no campo das culturas populares com pesquisadores de várias áreas, especialmente antropólogos. Neste curso conheci uma jovem jornalista, Monica Torres, que já havia viajado ao Vale do Jequitinhonha e planejava participar do

Festival, pois vinha desenvolvendo pesquisas junto a um terno de Catopês de Bocaiúva.

Em Bocaiúva, integrei-me com uma rede de pessoas – educadores, jornalistas, músicos, pesquisadores etc – vindas do Rio de Janeiro, São Paulo e de vários lugares de Minas que também compartilhavam da admiração cultural pelo Vale do Jequitinhonha e do envolvimento com o campo das culturas populares de forma mais ampla. Por intermédio de Monica Torres, aproximei-me do Terno de Catopês Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, capitaneado por João do Lino Mar. Durante os dias de festival, também frequentamos a casa dele, próxima ao centro, em um bairro popular e participamos da organização do grupo para saída pelas ruas da cidade. Os Catopês comandados por Seu João do Lino Mar dividiam-se em dois subgrupos, um somente de homens e outro de mulheres, chefiadas por sua filha Lucélia. Em sua maioria negros, vestiam-se com roupas de cetim vistosas, capacetes ornados com missangas, fitas e espelhos. Ao saírem pelas ruas da cidade em cortejo, organizavam-se em duas filas, com alguns músicos e chefes ao centro.



Figura 1: Terno de Catopês Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, de Bocaiúva/MG, com João do Lino Mar (de amarelo) e sua filha Lucélia (ao centro). Montes Claros, 2002. Foto: Alexandre Pimentel.

Em um dos dias, Seu João do Lino Mar foi tomado por grande expectativa, pois receberia em sua casa o Rei Congo – ou Chico Rei – de Minas Gerais⁶ que visitava a cidade a convite da organização do Festivale. Meus amigos me convidaram para acompanhar a visita que me soava como algo verdadeiramente novo e fascinante. Era a primeira vez que ouvia falar da existência de um Rei negro, relacionado ao Congado, cuja legitimidade parecia ter um alcance em âmbito estadual. Os dois passaram a tarde juntos na sala da casa, cercados por poucos espectadores que, como eu, acompanhavam em silêncio a conversa. Seu João apresentou ao Rei o CD Congado Mineiro⁷, uma compilação de cantos e músicas entoados por várias guardas e ternos, que havia sido lançado no mesmo ano. De pé, um de frente para o outro, começaram a ouvir o disco. Mesmo sem ter o encarte em mãos, o Rei reconhecia ao início de cada faixa os cantos e toques que remetiam a uma das denominações das guardas e ternos. E confirmava com Seu João: “Catopê?”, “Congo?”, “Moçambique?”. Sorriam juntos com cumplicidade e dançavam com movimentos sutis, acompanhando alguns refrãos dos cantos. Pareciam imersos em um mundo que se abria para além daquela sala.

Essa breve situação me defrontou com a amplitude dos Reinados em Minas Gerais. A intimidade com que ouviam cada faixa revelava o compartilhamento de conhecimentos ancorados em uma dimensão poética e corporal, em cantos, músicas e danças. As reverências mútuas entre João do Lino Mar e o Rei indicavam também o reconhecimento de funções e posicionamentos específicos que se organizavam a partir do Congado. Só muito mais tarde, soube que o Rei Congo de Minas Gerais

⁶ Sinval José da Costa, de Ouro Preto, havia sido coroado Rei Congo de Minas Gerais em maio de 1999 (Santos, 2011).

⁷ Coleção Itaú Cultural, Série Documentos Sonoros Brasileiros – Acervo Cachuêra!, vol.1, São Paulo, 2000. O repertório, conforme registrado por faixa, envolve: Vissungos de Milho Verde (cantos para carregar defuntos em redes), Ladainha em fidalgo (condução da bandeira ao mastro); Congo de Justinópolis, Ribeirão das Neves (levantamento de mastro); Maçambique mirim dos Arturos, Contagem (saravá ao Reinado); caixa de assovios de Serro (matina); Maçambique de Justinópolis, Ribeirão das Neves (reza para sair); marinheiros de Itaú de Minas (saudação); Vilão de Itaúna (agnus dei e saudação à rainha); Maçambique de Jatobá, Belo Horizonte (saudação à rainha); Congo de Sete Lagoas (embaixada); Marujada de Serro (instrumental); Caboclos do Serro (embaixada e meia lua); comunidade dos Arturos (agradecimento de mesa); Congo de Justinópolis, Ribeirão das Neves (brincadeira de terreiro); Congo de Santa Ifigênia de Mogi das Cruzes (marcha de rua); Catupé de Santa Ifigênia de Oliveira (ensaio); Maçambique de Nossa Senhora das Mercês de Oliveira (cortejo); Candombe de Moçambiqueiro, Pedro Leopoldo (saudação aos Reis); comunidade dos Arturo, Contagem (coroação dos Reis e maçambique das crianças). Ao todo 21 faixas, acompanhadas por encarte com letra, descrição do grupo e notas de pesquisa.

compunha um Reinado perpétuo estadual relacionado à organização, na década de 1950, de uma associação mineira representante do Congado⁸.

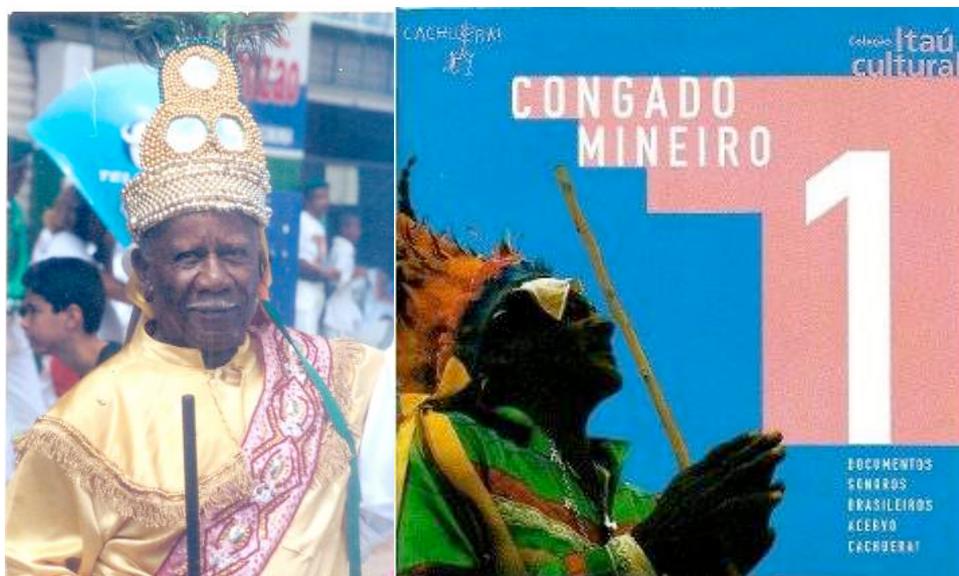


Figura 2: À direita, João do Lino Mar. Montes Claros, 2002. Foto: Alexandre Pimentel.
Figura 3: À esquerda, capa do CD Congado Mineiro, com Ivo Silvério em sua farda de Catopê. Coleção Documentos Sonoros do Acervo Cachuêra!, 2000.

Logo após a viagem para o Jequitinhonha, tive um novo contato, desta vez inusitado, com representantes de um grupo de Congado. Eu estava começando meus trabalhos na área de produção cultural como assistente de um produtor musical que agenciava e articulava shows para vários artistas e grupos. Ele fechou contratos para dois artistas se apresentarem na Tenda Brasil do *Rock in Rio III* e me incumbiu da responsabilidade de cuidar de um deles, o do trompetista Marcio Montarroyos. O músico havia convidado para participação especial em seu show o cantor, ator, percussionista e compositor mineiro Maurício Tizumba, que eu havia acabado de conhecer pessoalmente durante o Festival, em Bocaiúva. Tizumba é um grande articulador de pesquisas musicais sobre o Congado em Minas Gerais e incentivador da inserção de grupos tradicionais em circuitos culturais. Sua participação no show de Montarroyos foi acompanhada de quatro integrantes de uma guarda de Congado de Concórdia, bairro de Belo Horizonte.

⁸ A Associação, mais tarde Federação, dos Congados de Nossa Senhora do Rosário de Minas Gerais foi fundada em 1954 sob influência da Comissão Mineira de Folclore. Criada em 1948, a Comissão Mineira foi realizadora, juntamente com a Comissão Nacional de Folclore, do I Congresso Brasileiro de Congado, em 1949, em Belo Horizonte. (Mencarelli, 2000; Giovannini Jr, 2012; Corrêa J., 2018).

Os posicionamentos de Montarroyos e Tizumba como músicos pesquisadores eram bem distintos. A trajetória musical de Montarroyos era relacionada ao Jazz brasileiro e ele vinha fazendo experimentações sonoras em diálogo com ritmos de Capoeira e Congado. Seu envolvimento era pontual, elaborado a partir do Congado como um gênero musical cuja linguagem poderia conversar com sua forma de fazer uma música que se pretendia universal. Já Tizumba havia crescido em meio a famílias congadeiras e se sentia parte daquele contexto, para ele, muito além da expressão musical. Aos poucos, como pesquisadora, comecei a me posicionar em um perfil situado em um ponto intermediário entre os dois, externa ao contexto, embora mais interessada em conhecê-lo por dentro, viajando e me deslocando.

No ano seguinte, eu começava a caminhar profissionalmente junto ao segmento cultural ao qual queria me dedicar e havia me aproximado do grupo cultural Jongo da Serrinha, formado em um contexto comunitário no morro da Serrinha, em Madureira. Além do perfil artístico-musical, o grupo desenvolvia um trabalho de formação de crianças e jovens da comunidade. Alguns jovens de camadas médias que se dedicavam a pesquisas musicais no campo da cultura popular vinham apoiando a gestão dos projetos e iniciativas do grupo e eu os procurei para me integrar à equipe de apoio.

Levei um material de apresentação do grupo do Jongo da Serrinha para um gestor do escritório nacional do SESC responsável pela coordenação de um projeto de circulação musical em âmbito nacional intitulado Sonora Brasil. O gestor estava à procura de uma formação musical que elaborasse um repertório pautado pela pesquisa de cantos de trabalho e convidou o Jongo da Serrinha para desenvolver a proposta. A partir das pesquisas de repertório elaboradas pelo grupo, tomei contato pela primeira vez com o livro “O negro e o garimpo em Minas Gerais”, do folclorista mineiro Aires da Mata Machado Filho (Machado Filho, 1985). O livro é fruto de pesquisas realizadas em fins da década de 1920 em área rural de Diamantina, atualmente no município de São João da Chapada, onde o próprio autor havia nascido. Seu fio narrativo é o registro de cantos, chamados vissungos, ensinados a Machado Filho por negros ligados à atividade de garimpo na região. Alguns dos vissungos registrados pelo autor já haviam sido gravados por Clementina de Jesus, Geraldo Filme e Tia Doca da Portela no LP “O Canto do Escravos” (Eldorado, 1982) e, juntamente com outros registrados por Machado Filho (1985), foram incorporados ao repertório do espetáculo do Jongo da Serrinha, intitulado “Jongos, Vissungos e Lundus” (SESC

Nacional, 2001). O repertório também acolheu um dos cantos vissungos da abertura do CD Congado Mineiro, na voz de Ivo Silvério da Rocha, chefe dos Catopês de Milho Verde, em Serro (MG).



Figura 4: Capa do LP “O Cantos dos Escravos”, Eldorado, 1982

Os integrantes do Jongo da Serrinha, em sua maioria, ocupavam um lugar semelhante ao de Maurício Tizumba, ou mesmo da Clementina de Jesus, em um cenário mais amplo de diálogo entre música popular afro-brasileira e circuitos de cultura. Eles eram negros e tinham uma bagagem que os respaldava para dialogarem com aqueles cantos com alguma identificação de origem. Nasceram em famílias jongueiras, muitas de ascendência mineira, e foram iniciados na música, na dança, na poética, na moralidade e nos trânsitos cosmológicos do Jongo por meio de formas tradicionais, da oralidade e da corporeidade. Percebi o quanto o lugar que ocupavam era sombreado quando acompanhei alguns deles para, por exigência do SESC, obterem seus registros como músicos na Ordem dos Músicos do Brasil, entidade de representação profissional. Apesar de quase um século – desde Villas-Lobos e Mário de Andrade – de defesa da tradição musical popular como fundamentos para a criação de uma linguagem musical brasileira, suas trajetórias de aprendizado em contexto familiar e comunitário cabiam apenas na expressão “autodidatas”.

Viajei novamente a Minas Gerais em 2002 para conhecer alguns rabequeiros⁹ e participar das Festas de Agosto, evento cultural realizado anualmente no município

⁹ Nesta época participei da formação de uma associação cultural, intitulada Caburé, composta originalmente por sete jovens pesquisadores, músicos e artistas cariocas, alguns antropólogos em formação e também integrantes de grupos de pesquisa musical e recriação de repertórios populares, como Cordão do Boitatá e Gesta. Havíamos aprovado um projeto chamado “Rabequeiros”, desenvolvido por um dos integrantes da associação – o geógrafo e produtor Alexandre Pimentel –, que envolveria um painel de gêneros populares brasileiros onde a rabeça teria uma presença sonora relevante. A viagem a Montes Claros, da qual participamos quatro integrantes da Caburé – além de

de Montes Claros, principal cidade da região norte de Minas Gerais, nas proximidades do Vale do Jequitinhonha. Participaram da festa muitos grupos de Congado do próprio município e convidados de outros municípios mineiros que, no último dia, desfilaram em um grande cortejo pelas ruas do centro da cidade. Embora a indumentária, a formação instrumental e os cantos fossem variados, havia uma similaridade no formato de organização, sempre em duas filas paralelas ordenadas e com alguns integrantes ao meio, em papel de chefia dos grupos. A grande maioria dos grupos era formada por homens, embora houvesse também grupos ou ternos de mulheres.



Figura 5: Grupos e chefes de várias guardas de Congado presentes na Festa de Agosto de Montes Claros, 2002. Fotos: Alexandre Pimentel e Joana Corrêa.

Assim como os Catopês capitaneados por João do Lino Mar, os grupos eram formados preponderantemente por pessoas negras. A maioria trazia à frente um

mim e de Alexandre, também Edmundo Pereira e Adriana Schneider – tinha como propósito conhecer e convidar dois rabequeiros para a mostra – Sinval Gameleira e Marimbondo Chapéu – em uma apresentação que homenagearia o famoso rabequeiro da região Zé Coco do Riachão, já falecido. As pesquisas para este projeto também me levaram à primeira viagem ao litoral sul de São Paulo e norte do Paraná, que me abriu um percurso de mais de dez anos de pesquisas e projetos culturais relacionados ao fandango caiçara, a partir do qual desenvolvi minha dissertação de mestrado defendida no PPGSA/UFRJ em 2013.

estandarte com o nome do grupo, associando o tipo de guarda a um santo católico. Todos tocavam e cantavam simultaneamente e, assim, os sons e cantos iam se distinguindo na passagem de cada grupo ou dependendo do posicionamento em que me colocava para ouvir mais de perto um determinado grupo. Penso que esta é uma experiência sonora muito peculiar do Congado, uma profusão de sons, cantos e toques que guardam similaridades e diferenças¹⁰. Embora mais uma vez meu contato com os grupos fosse em um contexto não religioso, desta vez fui surpreendida pela grandiosidade do encontro e pela experiência viva que reconfirmava a primeira percepção de compartilhamento agora em uma ampla rede de interação.

Nessa ocasião conheci os Arturos, responsáveis por uma das Festas do Rosário mais famosas e frequentadas em Minas Gerais, no município de Contagem, região metropolitana de Belo Horizonte. Suas guardas – de Congo e de Moçambique – têm um número expressivo de componentes e impressionam pela força que imprimem às performances rituais, causando impactante efeito visual e sonoro. São formadas em sua maioria por descendentes de uma mesma família residente em um pequeno núcleo rural quilombola envolto pela densa malha urbana de Contagem. Os Arturos ganharam fama também pelo significativo trânsito de pesquisadores que frequentam suas festas e desenvolvem pesquisas na comunidade. E ainda por publicações de referência para o tema do Congado e da presença negra em Minas Gerais, com destaque para o trabalho de “Negras Raízes Mineiras – Os Arturos”, de Edimilson Pereira e Núbia Gomes, publicado originalmente em 1988 (Gomes&Pereira, 2000).



Figura 6: Guarda de Moçambique dos Arturos presente na Festa de Agosto de Montes Claros, 2002.
Fotos: Alexandre Pimentel e Joana Corrêa.

¹⁰ Lucas (2014) acentua que, quando os grupos se reúnem, formando uma das principais paisagens sonoras do Congado, preocupam-se que seus cantos e ritmos não se misturem com os demais: “o efeito decorrente dessa textura – desse tocar simultâneo das guardas sem compartilharem o mesmo andamento – é impressionante e mágico” (op. cit., 78)

Estreitei contato com os Arturos especialmente por meio de João Batista, na época presidente da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da comunidade. No ano seguinte, convidei-os para se apresentarem em mostras culturais¹¹ no Rio de Janeiro. O número de participantes era reduzido a um ônibus e foi acordado que somente a guarda de Congo participaria¹². João na época me esclareceu que os Arturos recebem muitos convites para eventos culturais e principalmente para prestigiarem festas religiosas de outras comunidades. No primeiro caso, espera-se que o convite envolva uma remuneração, já o segundo está relacionado a um circuito de reciprocidades para fortalecimento mútuo das festas de Reinado. Na maioria das vezes as guardas de Congo e Moçambique se dividem entre os compromissos, reunindo-se apenas nas festas da própria comunidade. Em Montes Claros, estava presente apenas a guarda de Moçambique, que considero particularmente envolvente em virtude da volumosa sonoridade obtida pelo conjunto de chocalhos de lata, chamados de gunga, que todos os congadeiros usam nos tornozelos e são acionados enquanto dançam.

Um dos convites que fiz aos Arturos envolveu também uma oficina ministrada por João Batista com apoio de outros integrantes, que assim como a apresentação da guarda de Congo, faziam parte da programação da mostra cultural “Arte da África-Brasil”, desenvolvida por mim e minhas parceiras na empresa de produção Fulô Cultural, com apoio de alguns integrantes da Caburé, associação cultural que eu também fazia parte. Havíamos atendido a um convite do Centro Cultural Banco do Brasil do Rio de Janeiro que na época estava com a exposição “Arte da África” em cartaz, que mobilizou um grande público até então inédito na trajetória da instituição. A programação paralela prevista inicialmente – música, teatro etc – contemplava apenas artistas africanos. Contudo, os gestores perceberam que faltavam conteúdos e atrações que enaltecessem a perspectiva formadora do Brasil a partir do continente africano e queriam apresentar ao público um panorama cultural da afro-brasilidade. Com essa perspectiva, montamos uma extensa programação, com atividades diárias,

¹¹ As duas mostras foram realizadas em 2003: Circuito Carioca de Teatro de Rua, Circo e Folia (com apoio financeiro da Prefeitura do Rio de Janeiro) e Arte da África-Brasil (com patrocínio do Centro Cultural Banco do Brasil, organizado como programação paralela à exposição Arte da África).

¹² Da primeira vez que os recebi no Rio de Janeiro, em setembro de 2003, o motorista de ônibus não conseguiu localizar o endereço do hotel onde se hospedariam no Catete e optou por estacionar no aterro do Flamengo. Eles haviam viajado a noite toda e era bem cedo. Tomei um taxi e fui ao encontro deles para guiá-los ao hotel. Quando cheguei no aterro, grande parte do grupo estava sentada ao redor do ônibus, compartilhando uma grande lata com farofa de carne seca, que circulava entre eles com uma única colher. Aquela cena me pareceu uma imagem de uma grande família.

durante um mês, dividida livremente em quatro temas, um por semana: Jongs e Sambas; Festas e Folguedos; Tambores; e Afro-brasileiras. A apresentação e a oficina dos Arturos – ali representando o Congado – faziam parte do segundo tema.

Nessa oficina, aprendi com João Batista que o Congado em Minas Gerais era “uma família de sete irmãos”, sendo o Candombe o pai de todas as guardas, que permitia acesso à ancestralidade, por isso, realizado por eles de forma mais reservada. Envolveria três tambores que eram tocados por toda a madrugada e cantos com desafios e pontos a serem desatados, repletos de perigos que apenas os mais experientes sabiam dissolver¹³. Já a guarda de Moçambique, mesmo integrada por congadeiros de várias gerações, representaria “negros velhos”, guardiões da sabedoria, papel investido especialmente aos chefes de guarda. Suas músicas e dança seriam, portanto, mais lentas. E seu papel era o de conduzir as coroas¹⁴, os reis, rainhas e festeiros do Reinado. O Congo, por sua vez, seriam os mais jovens, que com seus passos rápidos e música mais energética teriam como função “abrir caminho” para o Moçambique e o Reinado.

Moçambique é de nego véio que sabe das coisas. É mais antigo, da linha de Angola, de nego da Costa. Antigamente eles falava língua de nego e ninguém entendia. O Congo é mais vassourinha, mais de caboclo. Mas nós é que guarda o Moçambique, ali na frente. Eles vem mais atrás, guardando a coroa e os rei. (depoimento Mario Braz da Luz, antigo chefe da Guarda de Congo dos Arturos Apud: Gomes&Pereira, 2000:239)

João articulava os conhecimentos da própria comunidade em diálogo com pesquisas já realizadas sobre os Arturos, fazendo referência aos livros e trabalhos desenvolvidos. Nesta época o livro de Núbia Gomes e Edimilson Pereira já estava prestes a esgotar sua segunda edição e havia sido recém publicado o doutorado da etnomusicóloga Glaucia Lucas, “Os Sons do Rosário – O congado mineiro dos Arturos e do Jatobá” (Lucas, 2014). Ambos se caracterizam pela densidade e minucioso detalhamento, elaborados em meio ao convívio prolongado com os Arturos, mesclando narrativas e conceituações próprias da comunidade com uma escrita

¹³ Nesta época, eu tinha notícias de uma outra comunidade reconhecida como quilombola que realizava Candombe em Minas Gerais – Mata do Tição, conhecida como Matição, em Jaboticatubas, próximo à Serra do Cipó – frequentado por alguns integrantes da Caburé, ligados também ao grupo de pesquisa musical Cordão do Boitatá.

¹⁴ As coroas usadas pelo Reinado dos Arturos parecem ter uma agência própria. Ao longo do ano, elas permanecem no altar na capela da comunidade, saindo apenas para as funções do Reinado. Em 2013, Goretti, uma das rainhas perpétuas da Comunidade, contou em uma palestra como se tornou rainha, a partir de uma “chamado” de uma das coroas que havia anos estava no altar, após a morte da rainha anterior, aguardando sucessão.

perpassada por uma certa poética criativa. Salvo engano, os três autores, em diferentes épocas, chegaram a ser reis e rainhas festeiros do Rosário dos Arturos. Estas pesquisas pareciam ter se tornado para os próprios Arturos referências sobre eles mesmos, conferindo-lhes mais segurança e autoridade para falarem da importância dos conhecimentos e práticas que resguardavam.

Embora naquela época não tenha conseguido visitar a comunidade e participar das festas, mantive contato com João Batista, convidando-o ainda para integrar, como palestrante, a programação do I Seminário Nacional de Políticas Públicas para as Culturas Populares¹⁵, em 2005. Reencontramo-nos no ano seguinte, em Brasília, por ocasião do II Seminário. Ele estava animado com a possibilidade de lançamento em breve de um livro CD dos Arturos, elaborado em parceria com a etnomusicóloga Glaura Lucas (Lucas&Luz, 2006).

Por meio dos encontros com os Arturos e de materiais bibliográficos, fonográficos e audiovisuais que fui reunindo ao longo dos anos, aproximei-me de forma pontual daquilo que conheci como o Congado Mineiro, cultivando fascínio pela amplitude e especificidade deste sistema cultural e religioso, perpassado por ancestralidades africanas e pelo catolicismo, e ainda integrado a outros trânsitos intelectuais e culturais.

Presenciar um Candombe era algo que particularmente me instigava. O segredo exercia um efeito de atração e, simultaneamente, confrontava-me com posicionamentos éticos. Com que legitimidade, mesmo compreendendo que não fazia parte daqueles contextos, queria participar de algo que era para ser reservado a um compartilhamento religioso? Esse era um tema que circulava nas redes de conversas próximas, seminários e debates políticos sobre culturas populares dos quais eu fazia parte.

Mônica Torres, em seu trabalho de pesquisa sobre os Catopês de Bocaiúva para a conclusão do Curso de Folclore e Cultura Popular registrou um depoimento de Lucélia, filha de Seu João Lino Mar, que pontua os debates que circulavam na época:

No Rosário de Maria existem coisas que são cabíveis falar e escrever, mas como também existem coisas que não é para todo mundo saber. Porque o Rosário de Maria abrange uma dimensão muito grande de tradições africanas e cultos a Nossa Senhora e outros santos de devoção que eram marginalizados pela Igreja. Inclusive por isso que falo que não acho

¹⁵ Realizado em Brasília pelo Ministério da Cultura, com a parceria do Fórum Permanente de Culturas Populares de São Paulo e do Fórum de Culturas Populares, Indígenas e Patrimônio Imaterial do Rio de Janeiro, do qual participei ativamente entre 2003 e 2006.

correto livros explicando tudo em demasia, por que existem pessoas que fazem mau uso daquilo. Outro dia eu peguei um livro e vi três mil e trezentos e trinta e três pontos riscados da Umbanda. Sabe o que significa isso?! É uma coisa que não vou explicar pois não acho certo; mexer com o que você não conhece é muito perigoso. O sagrado é misterioso. O ciclo do Rosário é mistério; e quando você passa a perseguir, quer saber; você pensa que está desvendando as coisas, mas está fazendo uma gira na qual ou vai sair mal alguém que vai ler ou quem está fazendo o trabalho. Se participa por devoção é uma coisa, por curiosidade é outra. Tem que ter respeito, é primordial; só devemos mexer com o que conhecemos; ir devagar. Não devemos discriminar, desrespeitar. O Ciclo do Rosário de Maria é muito grande.” (depoimento de Lucélia Pereira, na época com 21 anos. Apud: Torres, 2000:19)

Interessávamo-nos sobre a importância do segredo na tradição musical afro-brasileira, por vezes preservado pela pronúncia fechada ou linguagem inacessível ao leigo¹⁶. Conversávamos com reverência sobre os pontos antigos de Jongo, Partido Alto, Calango, Candombe que continham armadilhas a serem desatadas e podiam derrubar um adversário no desafio. Nutríamos respeito pelo poder do canto e das palavras. Fiz parte de uma geração de jovens urbanos convertidos a um mundo de mistérios transmitidos pela oralidade que nos mobilizava, ora como pesquisadores, ora como aprendizes, ora como mediadores nos circuitos de produção cultural. Inspiravam-nos as viagens de Mário de Andrade como turista aprendiz (Andrade, 2015) e adquiríamos livros e materiais audiovisuais que incentivavam novas viagens, pesquisas e recriações artísticas. Embora criados em contextos diversos, não havia desconfiança, mas um desejo de participação, somado a um profundo respeito que nos confrontava com nossa ética. Caminhávamos por estes campos atentos ao que nos falavam aqueles que nos guiavam e conversando entre nós, questionando constantemente nossa legitimidade e privilégios para pensarmos nossos movimentos e revermos nossas práticas. Em contextos mais íntimos essa autocrítica era feita com bom humor, tornando-nos personagens jocosos em sátiras de nossos percursos como pesquisadores por vezes deslumbrados. Afetarmo-nos (Favret-Saada, 2005) pelos campos nos quais circulávamos não era um desafio para nós, mas um ponto de partida. O afeto primordialmente nos conduzia à possibilidade de visitar mundos diversos que nos instigavam e passavam a permear simbolicamente nossas experiências de vida.

¹⁶ Carvalho (2000) destaca que o segredo é um aspecto marcante de gêneros musicais de origem africana, acentuando que muitas palavras presentes nos cantos são usadas de forma metafórica e alegórica para revelar ou ocultar significados diversos.

Interessávamo-nos também pelas perspectivas patrimoniais divergentes que se encontravam em meio às políticas de patrimônio imaterial e às primeiras ações de inventário, registro e salvaguarda que vinham sendo desenvolvidas por intelectuais e gestores culturais articulados ao IPHAN e ao Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular, do qual alguns amigos também faziam parte. Lembro-me de conversarmos sobre a recusa da Casa de Mina, uma das guardiãs do Tambor de Mina, em São Luís do Maranhão, em aderir ao processo de patrimonialização proposto por gestores do IPHAN, posto que os voduns, entidades da Mina, estariam encerrando sua atuação em terras brasileiras.

Por outro lado, havia grupos, mesmo religiosos, que almejavam alguma forma registro e maior divulgação e reconhecimento de suas práticas. Acompanhei com alguma proximidade o processo de gravação de um disco com músicas do Ilê Omulu Oxum, tradicional casa de candomblé, em São João de Meriti (RJ), guiada por Iá Naná, onde circulavam antropólogos e pesquisadores. Dois dos integrantes da Associação Cultural Caburé – Edmundo Pereira e Gustavo Pacheco – que na época cursavam o doutorado em antropologia no PPGAS/ UFRJ, incluíram, a pedido da ialorixá, a produção e edição do disco em uma série de documentos sonoros do Museu Nacional que organizaram com recursos oriundos de um amplo edital de seleção de projetos de música por meio de uma empresa pública com recursos de incentivo fiscal em âmbito federal. O disco transitou de forma intensa entre em redes religiosas de candomblé e umbanda. Muitos de nossos amigos se depararam com cópias piratas em lojas de artigos religiosos por todo Brasil.

Entre 2003 e 2005, integrei um grupo de trabalho constituído pelo Ministério da Cultura para formulação do I Seminário Nacional de Políticas Públicas para as Culturas Populares. Por meio da Associação Cultural Caburé havia participado da constituição de um Fórum de Culturas Populares, Indígenas e Patrimônio Imaterial no Rio de Janeiro, mobilizando professores e pesquisadores acadêmicos, representantes de instituições de longa trajetória no campo, grupos populares e de pesquisa. As reuniões aconteciam no Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular. Articulamos com outros fóruns de perfil semelhante que vinham se organizando pelo Brasil em face um novo momento do Ministério da Cultura, sob a gestão do cantor e compositor Gilberto Gil. O novo Ministro, ao assumir o cargo em 2003, convocou a sociedade civil para repensar o fomento da atividade cultural no país a partir de uma perspectiva ampliada pelo que ele e sua equipe chamavam de “conceito antropológico de cultura”

em oposição à compreensão clássica das expressões artísticas cultas ou das belas artes.

O grupo de trabalho envolvia representantes de fóruns da sociedade civil e do Ministério da Cultura, ligados ao Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular¹⁷, da Secretaria da Identidade e Diversidade Cultural e da Fundação Cultural Palmares. Eu participava como representante do fórum do Rio de Janeiro. Os encontros do fórum, no Rio de Janeiro, e os do grupo de trabalho, na maioria das vezes em Brasília, foram grandes laboratórios para pensar e repensar conceitos e práticas neste campo multiforme de muitas nomenclaturas – folclore, cultura popular, patrimônio imaterial etc – que revelam perspectivas conceituais de época em diálogo com redes de articulação política e intelectual. Zulu Araújo, presidente da Fundação Cultural Palmares, que vinha de uma trajetória no movimento negro da Bahia, sempre alertava aos demais integrantes do grupo de trabalho para a cautela no uso dos termos cultura popular e folclore, visto que sombreavam cosmologias, expressões e religiões afro-brasileiras. Claudia Marcia Ferreira, diretora do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular, e Ricardo Gomes Lima, na época diretor de pesquisa da instituição, acenavam para a importância da contribuição do folclorismo brasileiro frente às discussões ali elaboradas. Um dos representantes do fórum paulista era Marcelo Manzatti, antropólogo que, ao lado do etnomusicólogo Paulo Dias, conduziu por quase uma década pesquisas no campo das culturas populares em todo Brasil que constituíram o alicerce da Associação Cultural Cachoeira!, em São Paulo, responsável pela edição do CD Congado Mineiro, dentre outros volumes que compuseram uma série de documentos sonoros brasileiros.

Embora nenhuma das nomenclaturas fosse capaz de representar plenamente o arcabouço diverso que pretendíamos contemplar, compreendia “culturas populares” como um conceito estratégico para abrigar um campo cultural dinâmico no âmbito da representação política (Corrêa J., 2012). A atuação junto ao fórum, ao grupo de trabalho e a participação nos seminários nacionais, assim como a atividade de produção cultural, lançaram-me em uma grande rede nacional de trânsito das culturas populares que envolvia grupos, mestres, comunidades, produtores e gestores culturais, pesquisadores, instituições culturais governamentais e não governamentais, universidades etc.

¹⁷ Em 2004 o CNFCP migrou da Funarte para o IPHAN, como reflexo das políticas de patrimônio imaterial que reacomodavam as culturas populares em uma nova moldura.

Esta breve digressão me posiciona como parte atuante no campo ao qual me dedico a compreender e elucidar os diferentes planos de envolvimento e participação que complementam e confrontam sentidos. Congadeiros e reinadeiros circulam em meios intelectuais e culturais, elaborando mediações entre formas diversas de se posicionar frente às suas práticas e conhecimentos.

A produção cultural, literária e intelectual em torno dos Congados e dos cantos em língua africana em Minas Gerais alimenta um imaginário de conexões espaço-temporais entre passado e presente, entre uma África mítica e um Brasil profundo, entre grupos e territórios descontínuos que desenham um povo congadeiro e reinadeiro. Cria também redes de envolvimento entre pessoas de fora das comunidades e grupos que são subjetivamente afetadas por mundos que se costuram entre literaturas, cantos e oralidades e atraídas pela estética, poética, fé, convívio e alegria que os Congados e Reinados ensinam, criando redes mais amplas de circulação.

A experiência presencial de polifonia simultânea de uma festa ou encontro de Congados é sem dúvida diversa de uma obra criada nos termos de um produto cultural, que apresenta sequencialmente fragmentos desde mundo social e seus englobamentos cosmológico. Contudo, há uma complementaridade circular entre estas diferentes formas sensoriais e narrativas que ampliam o campo simbólico dos Congados e Reinados em Minas Gerais, acrescentando sentidos e cultivando segredos.

De volta ao Congado e ao Vale do Jequitinhonha a partir de uma perspectiva acadêmica

Em paralelo às participações políticas e atividades de gestão, dediquei alguns anos, a partir de 2002, a pesquisas e projetos culturais junto a comunidades caiçaras praticantes do fandango, no litoral Sul e Sudeste do país, fomentando uma rede patrimonial constituída por agentes locais que caminhou para o inventário, registro e reconhecimento do Fandango Caiçara como bem cultural do patrimônio imaterial brasileiro pelo IPHAN em 2012. Neste percurso, em 2011, ingressei no mestrado junto ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA/UFRJ) e, a partir de uma etnografia de uma família fandanguera, desenvolvi minha dissertação sobre sentidos e pertencimentos nos circuitos de cultura popular,

perpassados por diálogos com os estudos de folclore desde meados do século XX às políticas patrimoniais contemporâneas (Corrêa J., 2013, 2016).

Durante o mestrado, ainda em 2012, comecei a retornar às publicações bibliográficas e audiovisuais e a adquirir novos livros sobre o Congado em Minas Gerais com o propósito de formular um projeto de doutoramento para me dedicar à compreensão deste mundo social e suas perspectivas cosmológicas movimentadas pela devoção à Nossa Senhora do Rosário e pelas performances congadeiras em contextos festivos. Propunha também compreender as construções semânticas tecidas a partir de diálogos com estudiosos de folclore e os circuitos de cultura, aos quais já vinha me dedicando no mestrado.

Meu interesse pelo Congado foi reavivado pela estreia, no Rio de Janeiro, em 2011, do espetáculo “Galanga – Chico Rei”, encenado por um grupo de atores negros de Belo Horizonte, sob direção de João das Neves, e preparação musical da cantora Titane, de quem também havia me aproximado no Festivale em 2000. O espetáculo era baseado em texto do compositor Paulo Cesar Pinheiro, um dos maiores letristas da canção popular brasileira, com parcerias musicais sobre os temas mais diversos com compositores de todo país. Ele já havia composto alguns anos antes um repertório magistral de canções pautadas pela temática do Congado em parceria com o músico mineiro Sergio Santos e registradas por este no CD “Iô Sô” (2007). A trilha musical da peça mesclava canções deste disco com músicas de Congado, selecionadas por Titane e por Maurício Tizumba, responsável por encenar o Pai Grande, personagem principal da trama. Assisti três vezes, tocada pelas pesquisas sonoras e corporais densas.

No espetáculo, Pai Grande conta a um grupo de jovens congadeiros e congadeiras a história de Chico Rei, em torno do qual se articulam narrativas de fundação do Congado em Minas Gerais, mais especificamente, em Ouro Preto, em, no século XVIII. Em linhas gerais, Galanga teria sido um rei no Congo, capturado e trazido como escravo para o Brasil, tendo perdido sua mulher e filha na travessia, restando apenas um filho. Ambos foram vendidos para um dono de mina em Ouro Preto e Galanga recebeu o nome de Francisco. Hábil na atividade de mineração, teria conseguido esconder parte do ouro que encontrava para comprar sua alforria e, mais tarde, também a de seu filho e de outros companheiros. Reunindo ainda mais recursos, adquiriu a mina onde trabalhava. Ele teria fundado a primeira irmandade religiosa de negros em Ouro Preto e com os recursos reunidos, construiu a Igreja de

Santa Efigênia. Recoroado Rei por seus irmãos, teria organizado o primeiro Reinado negro no Brasil, desfilando em cortejo pelas ruas de Ouro Preto em períodos festivos.

Chico Rei tornou-se um personagem que flutua entre a ficção literária, mito e história (Silva R., 2007). Diogo de Vasconcelos, responsável por uma obra de referência sobre a história de Minas Gerais, dedicou uma breve passagem e uma nota de página a “Xico Rei” no segundo volume *Historia Antiga de Minas Gerais*, publicado em 1904. Na década de 1960, o escritor mineiro Agripa Vasconcelos romanceou a história de Chico Rei (Vasconcelos A., 2002), especialmente ligada a Ouro Preto, bem como de outros personagens de natureza semelhante, como a trajetória de Chica da Silva em Diamantina e de Dona Beja em Araxá. Chico Rei foi também tema de filme de 1985, dirigido por Walter Lima Jr. Saul Martins, influente folclorista mineiro, dedicou a ele algumas páginas de seu “Folclore em Minas Gerais” em passagem dedicada às lendas mineiras (Martins S., 1981:37-39), . Em Ouro Preto, é possível visitar a mina de Chico Rei – embora não haja confirmações de que se trate da Mina Encardideira (Silva R., 2007) e no adro da Igreja de Santa Efigênia dos Pretos há uma placa informativa que faz referência a seu nome como responsável pela fundação da irmandade que construiu a igreja.

Retornei a Minas Gerais, mais especificamente ao Vale do Jequitinhonha¹⁸, poucos meses depois, em abril de 2012, acompanhada por um pequeno grupo da turma de mestrado. Fizemos uma breve viagem para conhecer a histórica Diamantina, inspiradora de muitas canções do Clube da Esquina, e o pequeno distrito de Milho Verde¹⁹, situado no município do Serro, no Alto Jequitinhonha. Diamantina era uma cidade que desejava conhecer, tanto pela paisagem histórica como por suas imagens poéticas projetadas nas canções mineiras do Clube da Esquina – o Beco do Mota, as ruas capistranas, a Sentinela, a cidade de pedra a caminho de Itamarandiba. Sabia que recentemente, nos últimos dez anos, havia sido criada uma universidade pública – a Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri (UFVJM). O Serro,

¹⁸ Entre a primeira viagem de 2000 e esta, retornei ainda ao Vale do Jequitinhonha em 2008 a trabalho pelo Museu Casa do Pontal – museu de arte popular no Rio de Janeiro onde atuei como coordenadora de projetos por cerca de dez anos – para o lançamento do livro “Caminhos da Arte Popular: o Vale do Jequitinhonha”, escrito pela antropóloga e diretora do museu, Angela Mascelani. Percorremos principalmente o médio Jequitinhonha, organizando eventos de lançamento em comunidade oleiras que haviam sido registradas no processo de pesquisa, dialogando com o amplo acervo de obras da região presentes no acervo do Museu.

¹⁹ A primeira vez que ouvira falar de Milho Verde foi por intermédio de Mauricio Tizumba, que frequentava assiduamente a vila. Na mesma época que participávamos do Festival, em 2000, acontecia em Milho Verde a terceira edição de um pequeno festival cultural de inverno que ao longo dos anos ganharia maior projeção.

contudo, apesar de reconhecido por seu papel relevante no passado colonial de Minas Gerais, não constava em minhas referências pessoais sobre roteiros de cidades históricas mineiras.

Antes de sair em viagem, havia buscado informações culturais sobre a região, especialmente relacionadas ao campo das culturas populares. Deparei-me com uma versão digital de uma revista publicada pela Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais (FALE/UFMG) intitulada “Vissungos – cantos afro-descendentes de Minas Gerais” (Sampaio, 2009) que reunia pequenos artigos de pesquisadores ligados à academia – antropólogos, etnomusicólogos, linguistas – e de dois “mestres de vissungos” – Ivo Silvério da Rocha²⁰, também apresentado como patrão de Catopê de Milho Verde, e Antonio Crispim, morador do Ausente, “zona rural próxima ao povoado de Milho Verde, no município do Serro-MG”. Dentre os autores, o antropólogo José Jorge de Carvalho já era um nome de referência para mim por suas pesquisas sobre música afro-brasileira e por ter convivido com ele nos seminários e em encontros sobre políticas públicas para as culturas populares. Os outros autores, especialmente Sonia Queiroz, Yeda Pessoa de Castro e Daniel Magalhães, cujas pesquisas conheci por meio desta publicação, nos anos seguintes, foram também se tornando referências próximas. Os artigos abordavam os registros históricos feitos por Aires da Mata Machado Filho, os vissungos gravados no LP “Cantos dos Escravos” (1982) e dados de pesquisas de campo recentes, reunidos em São João da Chapada (na sede e na comunidade quilombola de Quartel do Indaiá) e em Serro (sede, Milho Verde e Ausente). Havia referências sobre festas de Nossa Senhora do Rosário de Milho Verde, no texto de Seu Ivo Silvério, e à festa do Serro, no de Daniel Magalhães.

Durante a viagem, busquei mais informações sobre os grupos de Congado e as festas da região. A de Milho Verde seria em setembro e, além do Catopê comandado por Seu Ivo Silvério, havia também um grupo de Marujada no distrito, sob chefia de Geraldo Miúdo²¹, Sobre a sede do Serro, embora não a tenha visitado nesta primeira

²⁰ Somente algum tempo depois, percebi que a fotografia da capa do CD Congado Mineiro era um retrato de Ivo Silvério.

²¹ Conheci Seu Geraldo Miúdo, chefe dos Marujos, quando fui comprar quitandas de sua esposa, Dona Geralda, cuja visita já estava registrada nos planos de viagem desde que a assistira no programa “Um pé de quê?”, da Regina Casé. Foi a única vez que conversei com Seu Geraldo, pois ele faleceu pouco tempo depois.

viagem, soube que sua festa era grandiosa e que mobilizava anualmente a cidade entre fins de junho e início de julho.

No retorno, revisei os livros e discos que já reunira em busca de mais dados sobre o Congado e as festas de Nossa Senhora do Rosário do Serro e Milho Verde. Um livro guardado na estante – doado por um dos parceiros da Caburé que frequentava o Candombe do Mata do Tição, em Jaboticatubas (MG) – abriu uma chave importante de compreensão do lugar do Serro no contexto das pesquisas sobre o Congado em Minas. Tratava-se “Introdução ao Congado Mineiro” (Universidade, 1974) , pesquisa realizada por meio da parceria entre instituições de ensino e cultural com a Comissão Mineira de Folclore, cujo prefácio de Aires da Mata Machado Filho, na época presidente da Comissão, fazia referência especialmente ao Serro, onde ele havia dedicado parte de suas pesquisas.

O livro apresentava de forma organizada a “família de sete irmãos” da qual João Batista, dos Arturos, havia me falado anos antes. Nessa época, eu vinha me dedicando à escrita da dissertação de mestrado e dialogando com a antropologia dos estudos de folclore, proposta por Cavalcanti (2012a) e Vilhena (1997). No grupo de pesquisadores orientados por Maria Laura Cavalcanti (PPGSA/UFRJ) da qual fazia parte, vários de nós dedicávamo-nos a compreender em seus contextos etnográficos e de pesquisa o intenso trânsito e participação dos estudos de folclore na organização de concepções e práticas relacionadas ao campo das culturas populares. Um de seus orientandos pesquisava sobre as estratégias de coleta e registro, a produção intelectual e a atuação institucional de Aires da Mata Machado Filho, especialmente à frente da Comissão Mineira de Folclore, demonstrando como seus interesses pelos vissungos convergiram para o Congado, consagrando-o como principal tema dos estudos de folclore em Minas Gerais (Giovannini Jr., 2012).

Os dados que conectavam os trânsitos do Congado em Minas Gerais com os estudos de folclore e pesquisas acadêmicas, evidenciados a partir dos Arturos, acentuavam também o Serro como um lugar de referência. Embora minha primeira intenção fora desenvolver pesquisas etnográficas no doutorado com os Arturos, sabia, contudo, que havia uma ampla produção intelectual em torno deles e que o campo do Congado em Minas Gerais era amplo e com várias possibilidades de inserção. O material de 1974 redirecionou-me para o Serro, já que o aproximava das teias e camadas de sentido produzidas por mediações de pesquisadores e estudiosos de

folclore e dos circuitos de cultura popular com os quais tinha familiaridade pessoal e profissional.

Havia poucas referências escritas publicadas sobre a Festa de Nossa Senhora do Rosário e os grupos de Congado da região. Inicialmente, tive acesso somente ao trabalho de mestrado em etnomusicologia de Daniel Magalhães, que abordava o pipiruí de Conceição do Mato Dentro e a caixa de assovios do Serro, pequenos conjuntos musicais formados por flautistas e caixeiros associados às festas do Rosário, ou de Reinado, das duas cidades (Magalhães, 2009a). Seus dados sobre o Serro acentuavam a relevância histórica da festa, cujo compromisso original data de 1728, e sua importância para a vida da cidade, registrada em relatos de memorialistas como Joaquim de Salles, Geraldo Azevedo Freire, Aluizio Miranda, Dario Silva e Maria Eremita de Souza (Magalhães, 2009a:107-108).

Em 2012, voltei duas vezes a Milho Verde. Nestas ocasiões, visitei como turista a sede do distrito, percorrendo as ruas de casario colonial, cujo conjunto fora tombado em 1938 pelo SPHAN (atual IPHAN), conhecendo as igrejas com pinturas barrocas e as instituições culturais – Chácara do Barão e Museu Casa dos Ottoni – em busca de dados históricos e culturais sobre a região que me eram oferecidos pelos guias locais. Dei-me conta de que algumas das ruas em que morei e trabalhei no Rio de Janeiro, remetiam a nomes de personalidades históricas da região. A memória do Serro relatada aos visitantes mesclava nomes de famílias ricas tradicionais à história oficial do Brasil.

Cheguei, desta forma, ao Serro com uma bagagem de experiências e de diferentes visões sobre cultura popular, folclore, afro-brasilidade que perpassaram minha trajetória pessoal, profissional e acadêmica. Embora informada, envolvida, e até mesmo convertida, guardava a clareza de que meu desafio ao me embrenhar nas festas de Reinado como um novo campo de pesquisa era relativizar minhas próprias crenças e enquadramentos e trazê-las como parte do próprio campo a ser investigado.

A Festa do Rosário e o Congado no Serro: escolhas e percursos de vida e pesquisa

O redirecionamento profissional para o campo acadêmico convergia para a antiga vontade de viver em Minas Gerais. Ao longo do primeiro semestre de 2013, comecei algumas inserções etnográficas pontuais para a elaboração do projeto de

doutorado e iniciei minha mudança do Rio de Janeiro para o distrito de Milho Verde, no Serro, a 800 km de distância. Casei-me com Leo, psicólogo carioca de família mineira, que há seis anos morava em Milho Verde. Recentemente havia passado em um concurso da Prefeitura e começava a atender pela rede pública em postos de saúde na sede e em nos cinco distritos – além de Milho Verde, São Gonçalo do Rio das Pedras, Três Barras, Vila Deputado Augusto Clementino (conhecida como Mato Grosso) e Pedro Lessa. Seu trânsito profissional pelo município, em atendimentos individuais e familiares, em diálogo com a minha busca pela compreensão das dinâmicas sociais, oferecia-nos novos olhares sobre a cidade.

Desde o começo do ano de 2013, quando estava em Milho Verde, frequentava o Serro durante a semana, em um deslocamento de 25 km entre o distrito e a sede, percorrendo paisagens de Cerrado mineiro, pequenos povoados e fazendas de criação de gado. Estudava e escrevia a dissertação de mestrado em bibliotecas da sede. Leo logo ficou conhecido na cidade como “o psicólogo” e eu me tornei “a esposa do psicólogo”, o que parecia fazer mais sentido do que alguém que se dedicava à pesquisa acadêmica – algumas pessoas inclusive narravam seus problemas familiares a mim em busca de apoio e soluções. No Serro, havia apenas um estabelecimento de ensino superior, um campus da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. A formação em nível superior é uma realidade que vem se aproximando aos poucos das novas gerações de famílias populares por meio da expansão da oferta de ensino superior gratuito na região – especialmente no campus Diamantina da Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri – e do acesso diferenciado de alunos de escolas públicas às universidades federais. “Antropologia” é uma palavra desconhecida ou sem sentido para a maior parte das pessoas. Preferi adotar a expressão “fazer uma pesquisa”, o que as remetia a um interesse pela história do Serro e da festa. Algumas vezes referiam-se a mim como “historiadora”. Ser casada também me ofereceu conforto para circular em um ambiente preponderantemente masculino, formando pelos dançantes e chefes do Congado.

Nas bibliotecas, espaços culturais e igrejas, ou mesmo nos estabelecimentos comerciais onde transitava, quando perguntava sobre a Festa de Nossa Senhora do Rosário, sempre havia algo a contar. Os serranos têm prazer em narrar suas vivências pessoais junto à festa e às danças: “É a maior festa do Serro”. “É a festa mais bonita da cidade”. “Todo ano meus parentes voltam para participar”. “Minha família é muito festeira”. “Meu filho dança de Caboclo desde pequeno”. “Minha mãe foi rainha várias

vezes”. “Eu sou irmão do Rosário, devoto de Nossa Senhora, graças a Ela tenho tudo o que tenho”. Contudo, quando eu perguntava por alguma informação mais específica ou dizia que tinha a intenção em desenvolver uma pesquisa sobre a festa, a indicação era quase sempre a mesma: “Você precisa conversar com a Zarinha, é ela quem sabe falar sobre a festa”. Referiam-se a Maria do Rosário Simões, conhecida também como Zara Simões, pesquisadora e professora de história da rede pública, de família serrana devota a Nossa Senhora do Rosário e muito atuante junto à Irmandade de Nossa Senhora do Rosário. Preferi, contudo, agendar nossa primeira conversa depois de vivenciar ao menos uma festa.

Em fins de junho e início de julho de 2013, participei pela primeira vez de três dias da festa de Nossa Senhora do Rosário da sede. Não tinha intenção de registrar dados de campo e fazer entrevistas. Meu primeiro contato com dançantes foi em uma noite após a missa, uma quarta ou quinta-feira que antecedia o final de semana principal da festa. Eu os encontrei já pelas ruas da cidade, percorrendo becos do centro histórico ainda desconhecidos para mim. Foi a primeira vez que circulei à noite pelas ruas do Serro. As luminárias amarelas deixavam o cenário histórico ainda mais bonito.

Os dançantes seguiam para um caldo na casa de um dos festeiros do Reinado. Eram muitos e não estavam vestidos com a indumentária da festa. Um grupo, que parecia ser os Catopês, conduzia uma enorme cruz prateada. Pareceu-me um objeto antigo. Ao chegarmos na casa, a cruz foi levada para dentro da sala onde a família do festeiro a aguardava. Havia dançantes e músicos em todas as direções para onde olhava. De novo, aquela profusão sonora. Estávamos em um cruzamento em “T” e a casa que recebera a cruz ficava no encontro das ruas. Embora minha visão fosse de uma certa confusão, todos pareciam saber o que estavam fazendo e para onde iriam. Reconheci os Caboclos pelos arcos que tocavam enquanto dançavam e cantavam respondendo em coro aos cantos dos mestres, acompanhados por sanfonas e caixas. Os Marujos portavam espadas de metal, pandeiros e alguns instrumentos de corda e percussão. Alguns grupos partiram sem entrarem na casa. Eu e Leo permanecemos na calçada até alguém nos convidar para entrar e tomar o caldo de mandioca com carne desfiada que o festeiro oferecia. Conversamos um pouco e soubemos que a cruz dormiria aquela noite na casa e que voltaria para Igreja na noite seguinte para seguir novamente a casa de outro festeiro. Embora novos naquele contexto, fomos muito

bem recebidos. Ao saberem que era a primeira vez que participávamos da festa, todos queriam nos oferecer explicações e incentivar que voltássemos na noite seguinte.

Retornei no sábado para participar da matina, mas cheguei após a cerimônia celebrada na Igreja de Nossa Senhora do Rosário, no alvorecer do dia. Não foi difícil encontrar a festa pela cidade. Um aglomerado de gente se reunia na porta de acesso a uma das escolas públicas. Do lado de dentro, uma longa e farta mesa de quitandas – roscas, pães, biscoito polvilho, pão de queijo – onde todos se serviam livremente. Para atender a todos, pessoas circulavam com cestas e bandejas repletas de mais quitandas. Havia também bancadas onde eram servidos café, café com leite, caldo quente. Passado algum tempo, a mesa foi refeita e algumas pessoas impediam o acesso para que ninguém mais se servisse. A caixa de assovios, sob o comando de Jadir Canela em uma das flautas, começou a circundar a mesa na companhia de Dona Cesária, rainha perpétua ligada aos Catopês. Já os reconhecia por meio dos textos de Daniel Magalhães e das conversas na cidade. Circundaram a mesa cantando e tocando músicas de agradecimento, depois seguiram, acompanhados pela maioria dos presentes, para outra escola para mais um café da manhã. Impressionada com a fartura, entre conversas, avisaram-me que normalmente seriam servidos seis cafés da manhã, cada um oferecido por um festeiro do Reinado – Primeiro Juiz, Primeira Juíza, Segundo Juiz, Segunda Juíza, Rei, Rainha. Contudo, a Rainha havia cancelado o café da manhã dela, pois sua mãe falecera na véspera. A morte da mãe da Rainha era comentada com pesar em meio à festa. Aqueles que acompanhavam a festa não pareciam formar uma multidão de desconhecidos. As redes de relações entre parentes, amigos e conhecidos aproximavam as pessoas.

No percurso para a segunda casa ouvi pela primeira vez Dona Cesária cantar um canto registrado por Daniel Magalhães (2009a, 2009b) como vissungo: “Emo qua, valha-me Nossa Senhora, emo qua/ Emo qua, toma conta desta festa, emo qua”. Ela e a caixa de assovios entraram na segunda escola tocando e cantando, e circundaram a mesa posta antes que todos se servissem.



Figura 7: Matina da Festa de Nossa Senhora do Rosário de Serro, 2013. Fotos: Joana Corrêa

A matina seguiu por outras escolas, chamadas na ocasião de “casas” dos festeiros. Explicaram-me que antigamente as comidas eram servidas em casa, mas como a festa havia se tornado muito grande, a Irmandade todo ano pedia para a Prefeitura ceder o uso das escolas públicas aos festeiros. O grupo que acompanhava o percurso ficava cada vez menor, mas a fartura era mesma. Muitas pessoas carregavam sacolas plásticas reunindo quitandas que sobravam para levarem para casa.

No dia seguinte, voltei ao Serro para o domingo principal da festa, o Primeiro Reinado. Ainda confusa com relação à ordem dos acontecimentos para a formação do Reinado, optei por ir diretamente para a casa da Rainha – em uma creche municipal – onde os Catopês chegariam com os demais festeiros. Os Marujos foram os primeiros a chegar, eram muitos, e usavam uma farda clássica de marinheiro. Em seguida chegaram os Catopês, acompanhados pela Caixa de Assovios e o Reinado ladeados pelo que parecia um séquito real. Eram em maioria mulheres, produzidas com roupas de pomposas, com brilhos e bordados, como de um casamento ou festa de debutantes. Algumas seguravam bandeiras com a Imagem de Nossa Senhora do Rosário outras amparavam a volumosa capa de veludo vermelho do Rei, semelhante à da Rainha. Homens portavam grandes sombrinhas decoradas que protegiam os festeiros. Juízas e Juízes se destacavam com bastões prateados em mãos.

Os Caboclos provavelmente chegaram ao mesmo tempo. Eu ainda não sabia bem identificar a diferença entre Catopês e Caboclos. Era a primeira vez que os via fardados e ambos usavam fartos penachos de plumas sobre a cabeça. O Reinado foi conduzido a uma sala decorada especialmente para a ocasião onde a Rainha os aguardava sentada. Havia cadeiras para os outros cinco festeiros. Com cantos e gestos corporais os Catopês conduziram os demais festeiros até as cadeiras para a formação completa do Reinado.

Depois de formado o Reinado, após uma pequena pausa, seguiram em cortejo, agora com todos os grupos de dançantes reunidos. A partir deste momento eu já não sabia mais o que observar e onde me posicionar. Eram muitos dançantes. Havia uma guarda de Moçambique visitante do município Timóteo, no Vale do Aço, que conduzia seus próprios rei e rainha. Os Catopês também andavam com Dona Cesária vestida de Rainha e com a Caixa de Assovios. Somaram-se ao cortejo os Catopês de Milho Verde, sob o comando de Ivo Silvério. Caminhei com eles entre a confusão e o deslumbramento. Pensei no desafio que enfrentaria para empreender a etnografia de uma festa desta magnitude. Talvez eu precisasse de uma equipe de cobertura posicionada em pontos estratégicos da qual propunha o etnólogo Marcel Griaule com seu método sinóptico (Clifford, 2011)!



Figura 8: Primeiro Reinado. Festa de Nossa Senhora do Rosário de Serro, 2013. Fotos: Joana Corrêa

Na chegada à Igreja de Nossa Senhora do Rosário, o cortejo foi cercado pela multidão que aguardava no amplo largo onde seria celebrada a missa campal. Havia um palanque coberto onde estavam os padres, coroinhas e para o qual foi encaminhado o Reinado. Eu procurei me afastar para tentar, de um ponto mais alto, compreender as movimentações. Marujos encenavam lutas com as espadas e Caboclos trançavam um pau de fitas. Com o início da missa, os grupos se

dispersaram. Dançantes misturavam-se entre as demais pessoas, sob sol escaldante de meio-dia.



Figura 9: Dançantes do Serro: no alto Caixa de Assovios e Catopês. Em baixo, Marujos (esquerda) e Caboclos (direita). Festa de Nossa Senhora do Rosário de Serro, 2013. Fotos: Joana Corrêa

Após a missa, os grupos voltaram a se reunir, o cortejo se formou e os segui novamente. Todos cantavam e dançavam com vigor. Já em meio ao centro histórico, os grupos começaram a tomar rumos distintos. Soube que almoçariam em casas diferentes – os Caboclos na casa do Primeiro Juiz, os Marujos na casa do Segundo Juiz; e os Catopês e o Reinado na casa do Rei. Eu estava novamente desorientada e precisei pedir indicações para chegar à escola onde estava organizada a casa do Rei. Era mais distante do Centro, depois da Igreja do Rosário, na Rua Velha, em um bairro de periferia com terrenos adensados por construções familiares e outros que conservam ares rurais. Quando cheguei, o almoço já havia sido servido. Lá, pela primeira vez, conversei com Seu Nelson, chefe dos Catopês, apresentando-me e apontando minhas intenções de pesquisa.

A grandiosidade da festa – marcada pela adesão popular e quantidade de dançantes, especialmente Caboclos e Marujos, fartura de alimentos e riqueza visual – foi impactante para mim. Era verdadeiramente mais do eu esperava. Por outro lado,

minha primeira impressão era a de que faltava uma certa densidade narrativa sobre a simbologia afro-brasileira que conformava o Congado e que eu conhecia e identificava nos Arturos. O Moçambique de Timóteo e os Catopês de Milho Verde guardavam mais proximidades em relação à minha expectativa sobre os dançantes do que os demais grupos do Serro. Havia algo diferente, possivelmente mais delimitado por uma moldura católica ou que talvez estivesse silenciado.



Figura 10: Dançantes convidados: Catopês de Milho Verde (esquerda) e Moçambique de Timóteo (direita). Festa de Nossa Senhora do Rosário de Serro, 2013. Fotos: Joana Corrêa

A partir desta primeira experiência direcionei minha intenção de pesquisa para a elaboração do projeto de ingresso ao doutorado a partir dos dançantes do Congado do Serro. Interessava-me a devoção dos dançantes a Nossa Senhora do Rosário expressa em suas performances festivas e também compreender os posicionamentos e hierarquias estabelecidos entre os grupos. Assim como entre os Arturos, havia uma hierarquia narrativa que diferenciava Moçambique e Congo, ali no Serro essa ordem posicionava os Catopês como os mais importantes, responsáveis pela condução do Reinado e da imagem de Nossa Senhora do Rosário durante a procissão. Olhar a festa junto com os Catopês talvez me permitisse articular a festa da sede com a de Milho Verde, onde os Catopês também têm a posição de condução do Reinado. Embora os Catopês de Serro parecessem ter menos circulação fora do município, a festa em si já me permitiria traçar diálogos mais amplos com os estudos de folclore e com a intensa participação de pesquisadores no Congado em Minas Gerais. Por outro lado, os Catopês de Milho Verde abriam percursos investigativos sobre a inserção de intelectuais nativos em trânsitos culturais e acadêmicos mais amplos, mais especificamente por meio da notoriedade e prestígio conquistados por seu chefe Ivo Silvério.

Tramas e saberes entrecruzados em cursos e seminários sobre Congados e Reinados

Na última quinzena de julho de 2013, na mesma época em que aconteceu o encontro cultural de Milho Verde, houve em Diamantina a 45^a edição do Festival de Inverno da UFMG, organizado em parceria com a UFVJM e vários órgãos públicos de cultura e organizações não governamentais. Nesta edição, o grupo curatorial, constituído por professores da UFMG, propôs uma abordagem antropológica do fazer cultural a partir da noção de “Bem Comum”, que reivindicava “uma nova partilha dos lugares dos sujeitos da cultura na comunidade” e a redivisão entre “os que trabalham e os que fazem arte, entre os que estudam e gerenciam a cultura e aqueles que inventam-na cotidianamente”, conforme registrado no texto de apresentação do folheto de programação do festival.

Quatro blocos temáticos articulavam conjuntos de oficinas de uma a duas semanas de duração: “margens e arredores da cidade”, “imagens do bem comum: territórios e retratos”, “cineastas indígenas” e “cantares afro-brasileiros”. Este último estava sob coordenação geral da etnolinguísta e professora da Faculdade de Letras da UFMG Leda Martins, pesquisadora de referência sobre o Reinado em Minas Gerais desde a publicação de sua tese de doutorado junto à comunidade de Jatobá (Betim, MG), intitulada “Afrografias da Memória” (Martins L.,1997), na qual dialoga com João Lopes, renomado chefe da guarda de Moçambique e capitão-mor do Reinado. Leda Martins é também Rainha Perpétua de Santa Efigênia do Reinado de Jatobá. O bloco temático sob sua coordenação, cujas atividades foram sediadas na Casa de Chica da Silva, envolvia quatro oficinas: “Cantos afro-brasileiros: brincando e resistindo na tradição”, “Cantares em línguas africanas rituais”, “Oralidades quilombolas” e “Tambores mineiros: despertar do ser”. Inscrevi-me nas duas primeiras, que eram ministradas por professoras universitárias em parceria com capitães de guarda e rainhas de Reinados de municípios centro-mineiros e da região²².

²² A oficina sobre cantos afro-brasileiros era fundamentalmente sobre os Arturos e coordenada pela etnomusicóloga Glaura Lucas com a participação ativa de vários integrantes da comunidade. A sobre os cantares em línguas africanas rituais, coordenada pelas etnolinguistas Leda Martins e Sonia Queiroz, reunia chefes e mestres de ligados aos Reinados do Rosário dos Arturos, Jatobá, Oliveira (município da região metropolitana de Belo Horizonte), Concórdia (bairro de Belo Horizonte) e Milho Verde, e contou ainda com a participação da etnolinguista Yeda Pessoa de Castro, referência pioneira sobre pesquisas de línguas banto no Brasil. Dos Arturos estavam presentes João Batista da Luz, Jorge Antônio dos Santos (capitão do Moçambique), José Bonifácio da Luz (capitão do Congo); de Jatobá,

O primeiro aspecto que me chamou atenção foi o compartilhamento de alguns ritos de saudação entre os representantes dos grupos que estavam presentes durante toda a oficina, que não pareciam remeter ao que eu vira nas primeiras incursões etnográficas no Serro. Ao se cumprimentarem, dois congadeiros entrelaçavam os dedos das mãos direitas e juntos faziam três vezes o sinal da cruz, repetindo “Salve Maria! Salve Maria! Salve Maria!”. A reverência com Dona Isabel Cassimira, Rainha Conga de Minas Gerais, também era significativa. Confirmei que ela ocupava um lugar semelhante ao do Chico Rei Sinval que conheci em Bocaiúva em um Reinado Perpétuo de Minas Gerais. Dona Isabel disse-me que Sinval já havia falecido há algum tempo e fora sucedido por outros chefes de Congado, também falecidos, estando vago o posto de Rei Congo na época. Já Dona Isabel era sucessora de sua mãe Maria Cassimira, a primeira Rainha Conga de Minas Gerais. As professoras e congadeiros referiam-se a ela como Sá Rainha.

Leda Martins, que não podia acompanhar regularmente o curso em virtude de sua participação na organização do festival, em uma certa ocasião fez uma intervenção contundente. Primeiramente criticou o uso do termo Congado, para ela estabelecido por meio de uma moldura empobrecida de cultura popular ou de folclore. Preferia o uso do termo Reinado: “somos reinadeiros”. Ela afirmava reconhecer no Brasil dois sistemas políticos vigentes: um sistema presidencial e uma monarquia sob regência de Dona Isabel: “Se o Presidente da República me der uma ordem e Sá Rainha outra, divergente, a ela que obedecerei”. De forma geral, o termo reinadeiro vinha de fato sendo usado entre os mestres e chefes presentes.

Sonia Queiroz, também professora da Faculdade de Letras da UFMG, esclareceu que seu curso era o desdobramento de um projeto de extensão que vinha sendo coordenado por ela em Reinados de Minas Gerais com o propósito de registrar palavras e cantos em língua africana, de origem banto, resguardados em contextos rituais. No âmbito do projeto, participantes de comunidades reinadeiras –

Expedicto da Luz Ferreira (capitão-mor), Eliete Karla dos Santos Oliveira e Ritielly Carolina Barroso (mãe e filha, capitãs do Congo); de Concórdia, Isabel Cassimira Gasparino e Isabel Cassimira Gasparino Martins (mãe e filha e, respectivamente, Rainha Conga de Minas Gerais e Princesa da Guarda Treze de Maio); de Oliveira, Pedrina de Lourdes Santos e Ester Antonieta dos Santos (mãe e filha, capitãs de Massambique); e de Milho Verde, Ivo Silvério da Rocha. Enquanto os demais estavam hospedados em Diamantina, Seu Ivo participou apenas de um dia. E junto com ele, houve a participação de Pedro de Alexina, cantador de vissungos de Quartel do Indaiá, em São João da Chapada, mestre de chula e folia de Reis e protagonista do documentário poético “Terra deu, terra come” (2009). Seu grupo estava colaborando com a oficina de “Orality quilombolas”.

principalmente mais jovens, como Ritielly Barroso e Ester Antonieta, presentes na oficina – atuavam como bolsistas entrevistando e registrando pessoas mais velhas, chefes atuais e antigos de suas comunidades com o propósito de formar um glossário, reconhecendo seus sentidos em cada contexto. As aulas de Sonia Queiroz e principalmente de Yeda Pessoa de Castro, que havia sido sua professora, procuravam demonstrar, com base em suas pesquisas, a relação deste vocabulário com palavras pertencentes ao um grande tronco etnolinguístico denominado “Banto” no século XIX e que guardavam semelhanças históricas com as línguas quicongo dos Bacongo, quimbundo dos Ambundo e umbundo dos Ovibundo, povos da África Central.

Muitos dos próprios reinadeiros também se posicionavam como pesquisadores sobre o tema, aproveitando suas pesquisas como bagagem para sua atuação como mestres e chefes nas guardas do Reinado, acionando cantos antigos ou compondo novos cantos com palavras em línguas africanas. Dentre os chefes presentes, Capitã Pedrina, da guarda de Massambique de Nossa Senhora das Mercês de Oliveira era a mais emblemática destes múltiplos posicionamentos. Ela e sua filha Ester Antonieta levaram para o curso o LP “Negros do Rosário” – gravado em 1987 em meio à festa de Nossa Senhora do Rosário de Oliveira, lançado em 1992 e relançado em CD em 1999 – tratado como uma fonte documental importante sobre a própria festa. A produção e pesquisa do LP havia sido feita pela cantora Titane, que é natural de Oliveira, e os textos do encarte foram escritos por ela e pelo antropólogo e pesquisador de folclore Carlos Rodrigues Brandão. A reedição do material em CD fora promovida pela Lapa Discos, gravadora do produtor musical Guilardo Veloso, que naquela época havia lançado discos de pesquisa e novos artistas na cena cultural mineira. Guilardo, natural de Pedra Azul, no Vale do Jequitinhonha, foi também um dos organizadores do Festivale de que participei em Bocaiúva, e responsável pelo convite à participação do Chico Rei Sival no festival. Na ocasião adquiri com ele o CD “Negros do Rosário” que, assim como o CD “Congado Mineiro” também havia sido fundamental na minha aproximação com o Congado e ganhava uma nova dimensão ali na oficina, na presença da Capitã Pedrina.

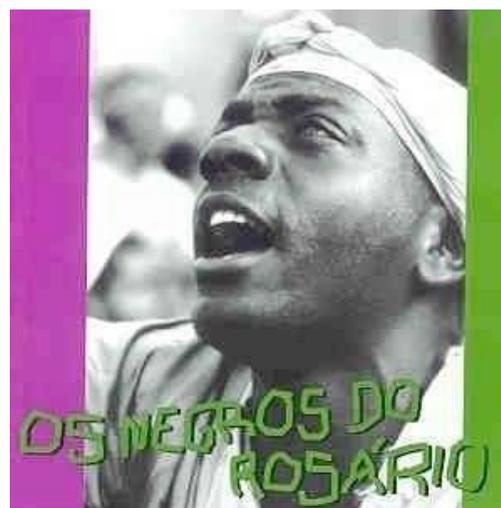


Figura 11: Capa do LP/CD “Os Negros do Rosário” (1992/1999).

Capitã Pedrina canta a faixa de abertura do disco, intitulada “Aba cuna Zambi pala oso”²³ repleta de palavras cantadas em línguas africanas. Ela apresentou este canto na oficina e sobre ele reproduziu as explicações semelhantes às que constam no texto assinado por ela no encarte do disco.

Aproveitei tudo o que sabia, o que já havia aprendido com meu pai, Capitão Leonídio, o que canto intuitivamente, com coisas que procuro em livros, coisas dos dialetos africanos, especialmente quimbundo e nagô. Achei também que não deveria ficar só no tempo da escravidão, mas trazer o assunto para a atualidade. A parte cantada que está no dialeto significa o seguinte: paz de Deus para todos, porque aquele que não tem paz, não tem nada / louvor ao Grande Pai, criador do céu e da terra / a benção de Deus eu rogo para todos que estão aqui agora / Senhora do Rosário, Senhora das Correntes, dê força e dê a benção / boa tarde senhoras e senhores, como vão vocês? / salve todos os irmãos do Rosário que já foram para outra vida”²⁴ (Capitã Pedrina, depoimento no encarte do CD Negros do Rosário, 1999)

Essas oficinas me possibilitaram uma imersão em vários dos temas que perpassam as formas de organização e os estudos contemporâneos sobre Congado e

²³ “abá cuna Zambi pala oso/ aiabá q’uiama / kava abá apanijé // ê ê aruê, aurê, aruê / ê ê aruê, aurê, aruê // messaquilibu Babá Okê / mulendi eledá / muna ualê do ayê // ocolofê cuna Zambi / manu, manu gundelela / pala oso / mumu abanjá // Agana Musanbê / Agana Lumbambú / onko utelezi / onco ocolofê // oê – oiá, oê – oê – oiá // akuassê ata nganga / ararakolê / okuassê oya nganga / ararakolê // Muenha cuna marungo / no Aruanda saravá // olha eu vim de Angola / eu vim aqui curimar (trabalhar) / ah! Eu vim de kalunga (mar) / eu vim aqui trabucar (trabalhar) // no tempo do cativo / vida de negro era só trabucar / trabucava o dia inteiro e ainda / ganhava era o chiquirá (chicote) // ora, viva a liberdade / cativo já acabou / mas ainda nos falta igualdade / de negro para senhor // cem anos de abolição / não pude comemorar / cadê a libertação / que a Lei Aurea ficou de me dar? // Zumbi foi um grande chefe / no Quilombo dos Palmares / sua luta não acabou ela eccou pelos ares // o Quilombo dos Palmares / já foi ponto de união / a união faz a força / prá qualquer libertação.” (“Abá cuna Zambi pala oso”, Pedrina de Lourdes Santos, faixa 1, CD “Negros do Rosário”, Lapa Discos, 1999 – Guarda de Moçambique de Nossa Senhora das Mercês / voz: Capitã Pedrina).

Reinado. Avancei na compreensão sobre amplitude dos Reinados, as semelhanças e diferenças do compartilhamento ritual e a importância simbólica e social de seus posicionamentos peculiares. Certifiquei-me mais uma vez de que os conhecimentos são elaborados dialogicamente por meio de múltiplas mediações acionadas em redes de interação. Nessas redes, as posições de reinadeiros, pesquisadores e articuladores culturais se misturam no processo de construção semântica e nas formas de fazer aquelas formas populares. Contudo, havia algo ainda não acessível, que eu apenas tangenciava. Não eram apenas pessoas desempenhando papéis sociais e demarcando prestígios, havia um sentido mais profundo articulava as relações e se tornava ainda mais evidente quando cantavam, tocavam e dançavam juntos.

Em muitos momentos das oficinas, os capitães puxavam cantos que eram acompanhados pelos demais, combinando instrumentos de Congo e do Moçambique. Como a sala era pequena para comportar tantos professores, nessas ocasiões eles se posicionavam em meia lua, muito próximos uns dos outros, com uma face aberta aos alunos do curso. A cada canto, o capitão ou capitã responsável pela primeira voz, acompanhado dos integrantes de seu grupo ou comunidade, encaminhava-se ao centro. Não havia, contudo, dificuldade para que os demais logo acompanhassem, reforçando o coro de resposta dos cantos e instrumentos. Todos sempre se movimentavam, com gestos e balanceios sincopados peculiares ao Congado de forma geral.

O encerramento da oficina de Cantares foi feito no pátio da Casa de Chica da Silva, com cantos de todos os grupos e comunidades. Muitos versos eram comuns a diferentes grupos e misturavam-se aos de outras tradições culturais religiosas, como os versos de “Cálix Bento”, que se tornaram famosos na versão gravada com voz de Milton Nascimento e são normalmente associados às Folias de Reis, embora estejam presentes no Congado. Contudo, mesmo nos cantos específicos de um determinado grupo, o acompanhamento era feito por todos. Com mais espaço, as movimentações corporais se destacaram neste dia. A experiência de compartilhamento que presenciei entre João do Lino Mar e Chico Rei se mostrava ainda mais evidente.



Figura 12: Encerramento da oficina de Cantares em Língua Africana Ritual na casa de Chica da Silva. À esquerda, Capitão-Mor Expedicto da Luz Ferreira (Jatobá) e Capitã Pedrina de Lourdes Santos (Oliveira) cantando e dançando juntos. Festival de Inverno de Diamantina, 2013. Fotos: Joana Corrêa

Apesar de todas as diferenças de trajetórias e tradições, o compartilhamento poético, musical e corporal era potente e comovente. Mesmo em um contexto absolutamente diverso dos rituais festivos, havia uma emoção entre os presentes, seja pela oportunidade de encontro raro entre os reinadeiros, seja pelo contato com algo inesperado para os novos alunos, mas fundamentalmente pela intensidade com que cantavam e dançavam. Nada era feito apenas pelo ensinar. Como costumam dizer os Arturos, e reforça Glaura Lucas, parecia que em seus cantos e danças “punham e ocultavam sentidos”.

O poder do canto depende do tirador e do grupo “por sentido” (Antonio Maria Silva)

Agora, o regulamento mesmo, nas horas necessárias, o sujeito tem que pôr sentido. (Geraldo Arthur Camilo)

O sentido é a fé. Você tem que estar correndo olho naquele que num tá com bom coração com a Nossa Senhora, para ele num atrapalhar. Porque se deixar aquele que num tá com bom coração, ele atrapalha a firmeza. Ali ele tira todo mundo do sentido. E todo mundo, das crianças até os adulto, se tá com aquela fé, aí vence barreira, sobe morro, aquela corrente firme. Nossa Senhora tá ali, vendo o coração de todos. (Mario Brás da Luz)

(Citações de lideranças reinadeiras dos Arturos, transcritas e projetadas por Glaura Lucas durante a oficina “Cantos afro-brasileiros: brincando e resistindo na tradição”. 45o Festival de Inverno da UFMG, Diamantina, 2013)

As oficinas precederam a escrita do projeto de doutorado e foram fundamentais para elaborar uma perspectiva inicial sobre o Congado em Minas Gerais como um sistema religioso e cultural peculiar, conformado por visões de mundo afro-brasileiras e católicas, fundamentado por compromissos individuais e coletivos de devoção e perpassado por redes intensas de mediação cultural e intelectual. Ofereceram-me uma imersão enriquecedora e eu me sentia mais segura para traçar

reflexões mais amplas sobre as relações que organizavam internamente uma parte significativa do mundo social do Congado em Minas Gerais.

Poucos meses depois, encerrada a seleção para o doutorado, fui convidada por intermédio de Marcelo Manzzatti para participar da equipe de mediação em um encontro nacional de culturas populares e indígenas organizado pelo Ministério da Cultura e pelo Fórum Permanente de Culturas Populares de São Paulo. Seria um encontro grande, com moldes semelhantes aos Seminários Nacionais de Políticas Públicas para as Culturas Populares de que havíamos participado em 2005 e 2006. Seu propósito era rearticular uma rede nacional de atuação para formular em subgrupos de trabalho e, posteriormente em uma plenária final, um documento com revisões e propostas de políticas públicas para o fomento ao campo das culturas populares. Havia cerca de 800 participantes no encontro, vindos de todo Brasil, mestres e grupos de cultura popular, lideranças de comunidades tradicionais e comunidades quilombolas, representantes indígenas, pesquisadores e produtores culturais.

Decorridos dez anos da reformulação antropológica do Ministério da Cultura e de políticas de fomento ao campo das culturas populares, salvaguarda do patrimônio imaterial, formação de pontos de cultura em todo Brasil, o campo parecia fortalecido e mais empoderado de seus direitos sociais, da linguagem política e dos caminhos de acesso aos financiamentos de cultura. As demandas se mostravam mais qualificadas e complexas, os recursos de fomento pareciam sempre e cada vez mais insuficientes. Mediei um grupo de trabalho sobre territórios, com a participação de lideranças indígenas e de comunidades tradicionais. Fiquei responsável também pela relatoria do documento final na plenária de encerramento, durante a qual precisamos interromper diversas vezes os trabalhos de leitura até organizarmos termos de consenso que atendessem às expectativas de representação dos diversos segmentos ali presentes: mestres e grupos de cultura popular, povos indígenas, povos e comunidades tradicionais, povos e comunidades de terreiro. Uma intensa programação cultural permeava os grupos de trabalho e, dentre os grupos culturais que se apresentavam, estava a guarda de Moçambique de Justinópolis²⁵, também registrada no CD Congado Mineiro.

²⁵ Nesta ocasião, conversei com Dirceu Ferreira, capitão regente das guardas Congo e Moçambique de Justinópolis sobre a formação o processo de formação e mudanças de gestão da Associação/Federação



Figura 13: Guarda de Moçambique de Justinópolis, com Capitão Dirceu ao centro. São Paulo, 2013. Foto: Joana Corrêa

Reencontrei pessoas com quem havia convivido por anos, fandangueiros e caiçaras do litoral paranaense e paulista, mestres, pesquisadores, produtores e gestores de todo Brasil. Dentre elas, Geovana Jardim, produtora mineira responsável pela realização de um encontro com realização periódica chamado Vozes de Mestres, um painel cultural e de debates sobre cultura popular com edições em Belo Horizonte e outras cidades brasileiras. Ela preparava uma edição agendada para dezembro e, a pedido da Secretaria de Cultura de Belo Horizonte, haveria um seminário paralelo para debater o processo de registro municipal do Congado com grupos, pesquisadores e gestores culturais ligados também ao órgão estadual de patrimônio IEPHA, ao Departamento de Patrimônio Imaterial do IPHAN e à representação regional do Ministério da Cultura em Minas Gerais. Ela estava ainda em processo de organização da programação e, em decorrência da escrita do projeto de doutorado e do meu anseio em compreender o Congado em Minas Gerais a partir de uma visão integrada e sistêmica, eu tinha várias sugestões para pensar as mesas e conduzir os debates. Acordamos que eu faria uma consultoria de programação voluntária para o seminário, que representava a possibilidade de me aprofundar na pesquisa, além de mais uma oportunidade e reencontrar e conhecer grupos e articuladores do Congado em Minas Gerais.

de Congados de Minas Gerais que me levaram mais tarde a escrever o artigo “Um certo capitão Edson Tomas: agência e liderança no Congado Mineiro.” (Corrêa, 2018).

Voltei de São Paulo empenhada na organização do Seminário, mediando expectativas da organização e pautas que vinham se destacando nas oficinas e nas pesquisas. Sugeri a participação de Dona Cesária e Seu Nelson, rainha e chefe dos Catopês de Serro, para a composição de uma das mesas. O seminário aconteceu em dezembro de 2013 e Dona Cesária, embora estivesse em Belo Horizonte, não pôde participar em virtude de problemas de saúde – ela faleceu no mês de janeiro seguinte. Seu Nelson participou acompanhado de seu filho Dico, caixeiro dos Catopês. Diferentemente dos representantes de grupos que tinham contato entre si por meio dos trânsitos festivos na região metropolitana de Belo Horizonte, Seu Nelson não compartilhava de muitos códigos gestuais e de saudação. Foi a primeira vez que estive com Dona Isabel, Rainha Conga de Minas Gerais, e seus cumprimentos não tiveram as mesmas reverências comuns entre congadeiros. O Serro me pareceu mais uma vez um ponto tangente ao centro de maior interação do sistema dos Reinados e me interessava pensá-lo neste contraponto, enriquecendo a etnografia com contrastes que me permitissem acentuar peculiaridades, sem perder de vista as similitudes.

Aproveitei também a ocasião para conhecer a sede da Guarda Treze de Maio de Concórdia, sob os cuidados da Rainha Conga de Minas Gerais Dona Isabel Cassimira²⁶ sua filha também Isabel, conhecida como Belinha. Fui buscá-las em casa com a produção do Seminário para o dia da abertura. A sede fica em uma pequena casa com quintal em um bairro popular de Belo Horizonte, que abriga também, no mesmo espaço, um centro de Umbanda, comandado pelas duas, conhecido e frequentado por médiuns de vários perfis sociais em Belo Horizonte. Nas paredes laterais do pequeno salão, havia uma profusão de fotos antigas do Reinado, recortes de jornal, certificados de premiações, cartazes das festas mais recentes, instrumentos e indumentárias antigas. E a parede de fundo era inteiramente dedicada a um altar repleto de imagens de Santos e entidades da Umbanda de variados tamanhos, flores e e coroas do Reinado. No espaço da Guarda Treze de Maio, assim como em outros da região centro mineira, a identificação entre as concepções cosmológicas e rituais do Congado e as da Umbanda se acentuavam.

²⁶ Dona Isabel faleceu em maio de 2015. Poucas semanas antes havia visitado Seu Ivo Silvério em Milho Verde, em companhia de Leda Martins, que assumira um cargo na Secretaria Estado de Educação de Minas Gerais. As duas haviam viajado ao Serro para lançamento de uma cartilha sobre relações raciais pautada pelo Reinado. O falecimento de Dona Isabel causou grande comoção entre reinadeiros, pesquisadores, artistas e gestores culturais. Seu velório e sepultamento foi acompanhado por uma pequena multidão e envolveu ritos de descoramento e despedida celebrados por capitães de várias guardas de Congado que frequentavam as festas do Reinado de Treze de Maio.

No seminário, conheci ainda José Moreira de Souza, sociólogo e presidente da Comissão Mineira de Folclore. Além de transitar entre festas de Reinado na grande Belo Horizonte, ele também publicara um livro sobre a região onde desenvolveria minha pesquisa²⁷ e conhecia alguns pesquisadores que se dedicaram à Festa de Nossa Senhora do Rosário do Serro, entre eles o antropólogo e folclorista Romeu Sabará e a historiadora serrana Maria Eremita de Souza. Agendei uma conversa com ele pouco tempo depois, tornando-nos próximos em virtude do meu interesse em levantar dados sobre as relações tecidas entre lideranças dos Congados e Reinados em Minas Gerais a partir da segunda metade do século XX²⁸.

Esta interação entre pesquisadores e congadeiros continua muito ativa e configura uma sociabilidade marcante do Congado em Minas Gerais. A intensidade de convívio foi tornando estes posicionamentos progressivamente mais fluidos e permeáveis, dando espaço para que pesquisadores se tornassem congadeiros e congadeiros também fossem reconhecidos como pesquisadores (Giovannini Jr., 2018) Aos poucos, fui me tornando parte também destas redes de relações. Morar em Milho Verde, colocou-me em contato constante com pesquisadores que frequentam as festas da localidade. Por outro lado, continuei a transitar por outras festas e comunidades de Reinado.

Estreitei diálogos e parcerias com pesquisadores da minha geração, antropólogos e etnomusicólogos, como Cecília de Mendonça, Juliana Garcia, Daniel Magalhães, Daniel Albergaria, Luciano Mendes de Jesus, compartilhando temas e interesses de pesquisa. Com Cecília de Mendonça, além de participarmos juntas dos cursos no Festival de Inverno da UFMG, estivemos um encontro de Tamborzeiros em Diamantina (2014), que reunia congadeiros do Norte de Minas Gerais, e em um giro da Folia de Reis no Quartel do Indaiá, em janeiro de 2015, quando o mestre vissungueiro Pedro de Alexina ainda estava vivo. Voltei ainda ao Quartel do Indaiá para acompanhar um das apresentações cênicas de “Garimpar em Minas Gerais –

²⁷ “Cidades: momentos e processos: Serro e Diamantina na formação do Norte Mineiro no século XIX” (Souza J., 1993), uma abordagem sociológica da formação urbana desta região.

²⁸ Com a parceria de José Moreira de Souza, gravamos uma entrevista com Waldemiro Dias de Almeida, antigo presidente da Federação de Congado. Waldemiro estava com problemas graves de saúde e veio a falecer também em 2015. A entrevista embasou o artigo “Um certo Capitão Edison Tomas: agência e liderança de reinadeiros nas redes de folclore em Minas Gerais (Corrêa, 2008)”, cujo ponto de partida foi compreender a formação de um Reinado de representação estadual em Minas Gerais em meados do século XX. Abordo a agência de lideranças populares relacionadas aos Reinados/Congados, especialmente na região central de Minas Gerais, em meio à organização do folclorismo entre as décadas de 1940 e 1960 e seus desdobramentos durante os primeiros anos do regime militar.

Cantos de Diamante”, resultado de um projeto artístico-pedagógico de Luciano Mendes de Jesus baseado nos vissungos.

Com Juliana Garcia – antropóloga doutoranda do Programa de Pós Graduação em Antropologia da UFMG, com pesquisa sobre os objetos rituais do Reinado de Justinópolis –, percorremos festas de Reinado dos Arturos (2015), do Jatobá (2017), onde Leda Martins é Rainha perpétua, e de Justinópolis (2018), além do afamado Candombe²⁹ de Dona Mercês (2016), no Quilombo do Açude (Serra do Cipó), homenageada por Milton Nascimento na canção, intitulada “Casa Aberta” (de Flavio Henrique e Chico Amaral) que integra o álbum *Pietà* (2002) . Com Juliana Garcia desenvolvi também uma rotina de encontros e diálogos, compartilhando revisões críticas sobre nossos processos de pesquisa e modelos teóricos.



Figura 14: tambores de Candombe, considerados um dos símbolos da ancestralidade africana no Congado. Quilombo do Açude, Serra do Cipó, MG, 2016. Foto: Leonardo Siqueira.

Em setembro de 2016, Juliana Garcia, Daniel Magalhães e eu ministramos o minicurso “Tecendo saberes e sentidos: abordagens etnográficas e estudos de folclore sobre Congados e Reinados em Minas Gerais”, com três dias de duração, oferecido

²⁹ Ao contrário dos demais que tinha notícia, o Candombe de Dona Mercês é aberto e receptivo, reunindo um expressivo volume de participantes em uma madrugada de toque de tambores na qual ela fornece bebida e comida a todos. Tocar os tambores e entrar na roda (a dança é individual), dada a complexidade e força ritual, envolvia preponderantemente moradores da comunidade quilombola do Açude e familiares de Dona Mercês, de crianças a idosos.

durante a V Semana de Antropologia e Arqueologia da UFMG. A proposta da oficina foi desenvolver um olhar crítico sobre a produção intelectual acerca destas cosmologias e práticas sociais, traçando apontamentos sobre abordagens e métodos de pesquisa, desvelando camadas de sentidos e refletindo sobre as contribuições destas pesquisas em seus contextos de época. Dialogamos com livros, artigos e dissertações desenvolvidas no campo dos estudos de folclore, da antropologia e das ciências sociais, estudos de etnomusicologia e etnolinguística, refletindo sobre as tensões e negociações envolvidas na pesquisa de campo e na produção de conhecimento no campo da religiosidade e da cultura popular. Eu apresentei uma perspectiva antropológica sobre as relações entre congadeiros e os estudos de folclore. Daniel Magalhães, que circula e registra por muitas festas de Reinado em Minas Gerais, a partir de uma olhar da etnomusicologia apresentou uma proposta de revisão da “família de sete irmãos”, ampliando os tipos, especificidades e nomenclaturas dos grupos de Congado em Minas Gerais. Juliana Garcia dedicou-se à abordagem etnográfica das festas de Reinado, convidando uma rainha perpétua da comunidade Justinópolis para participar do último dia da oficina conosco.

Considero todos estes trânsitos, diálogos, elaborações e posicionamentos como parte do processo de pesquisa e compreensão das tramas de relações e compartilhamento de saberes e sentidos que configuram Congados em Minas Gerais. Ao longo da escrita, retomo estas experiências a partir de uma abordagem comparativa com os grupos dançantes e as festas de Nossa Senhora do Rosário do Serro, apontando semelhanças e ressaltando contrastes.

O ciclo festivo do Rosário no Serro, etnografia e escrita

Com relação à pesquisa etnográfica no Serro, desenvolvi meu trabalho de campo durante os preparativos, os ensaios dos dançantes (Catopês e Caboclos do Serro) e a realização da Festa de Nossa Senhora do Rosário da sede do município nos anos de 2015, 2016 e 2017, participando ainda de alguns acontecimentos festivos em 2018 para conferência de dados. Participei também pontualmente de festas de Nossa Senhora do Rosário dos distritos de Milho Verde, São Gonçalo do Rio das Pedras e de Três Barras. No processo de pesquisa, dialoguei com gestores, pesquisadores, festeiros, devotos e dançantes, procurando compreender a devoção ao Rosário e a organização da festa sob múltiplas perspectivas. Nestas redes, deixei de ser somente a

“esposa do psicólogo ”conquistei um reconhecimento como pesquisadora, transitando com alguma intimidade em ambientes coletivos e residências.

Em estágio mais avançado, fiz uma entrevista com Padre Maurílio, responsável, a partir de 2015, pela Paróquia de Nossa Senhora da Conceição do Serro, que envolve a sede e os distritos de Pedro Lessa e Mato Grosso, com o propósito de compreender o ponto de vista da Igreja sobre a devoção à Nossa Senhora do Rosário e a organização das missas, das atividades missionárias e do calendário festivo no Serro.

Intensifiquei a pesquisa situando-me entre os dançantes, dialogando especialmente chefes do Catopês do Serro –Nelson e Milton, filhos de Maria Rainha Conga Dona Cesária, falecida em 2015, e ainda com Rosiane, sua neta, que assumiu a função de Rainha Conga a partir da festa de 2015 – e dos Caboclos do Serro – os residentes no Serro; Toninho e seu filho Carlinhos, Naninho; Geraldo Bigode e Bezinho, e os descendentes do antigo chefe José Rabelo, que residem em Belo Horizonte, o filho Dedeu, o mais velho dos chefes Caboclos em atividade, os netos Marco e Roberto, e bisneto Fabiano. Com relação aos Catopês de Milho Verde, Ausente e Baú fiz aproximações pontuais com Ivo Silvério, Dudu e Luizinho.

Ivo tem muitas ressalvas a pesquisadores, segundo ele, em virtude de uma experiência traumática de registro e mau uso de gravações de cantos vissungos dos Catopês por uma equipe da extinta Rede Manchete que em meados da década de 1990 fez pesquisas locais para a novela “Xica da Silva”, exibida entre 1996 e 1997. Alguns dos cantos que ele apresentou à equipe foram compilados e registrados em uma versão intitulada “Lundú (quenda)” pelo maestro e arranjador Marcus Viana e gravados na voz da cantora Paula Fernandes, ferindo o respeito de que os cantos sejam sempre entoados por homens e, ainda, sem conceder os devidos créditos e direitos a ele e aos Catopês.

Minhas conversas com Ivo Silvério, desta forma, foram realizadas em contextos formais, em suas participações em oficinas, cursos e palestras que ele ministrou no Serro, em Diamantina e em Milho Verde. Em uma ocasião viabilizei a pedido de Nelson, chefe dos Catopês do Serro, uma visita de alguns integrantes deste grupo à casa de Seu Ivo, em Milho Verde, e passamos uma tarde inteira juntos conversando. Em 2015, Ivo lançou o livro “Memórias de um Catopê”, pela Editora Sempre-Viva, sediada em Milho Verde, da qual posteriormente passei a fazer parte do corpo editorial. Tratava-se de um projeto pessoal dele, que tinha muitos textos

escritos e guardados em casa durante décadas. O material foi selecionado, transcrito e organizado por Silvio Neves, um dos editores, com a participação ativa do autor. A publicação o inseriu em uma tradição de autores memorialistas que registram a história do Serro e região a partir de um ponto de vista autobiográfico. Dialogo com este material bibliográfico ao longo da tese, como narrativas que permitem apreender perspectivas situadas de época. Além do livro “Memórias de um Catopê” (Rocha, 2015), de Ivo Silvério da Rocha (1943-), destaco “Se não me falha a memória” (Salles, 1993) do jornalista Joaquim de Salles (1879-1964) e “Caminhos da Memória” (Freire, 1997) de Geraldo Azevedo Freire (infância vivida nos anos de 1920).

Também utilizei como fontes de pesquisa entrevistas e documentos audiovisuais que integram o acervo de pesquisas do Instituto Cultural Milho Verde, disponíveis na Sala de Leitura localizada na sede da Associação Comunitária de Milho Verde, e documentários que reuni ao longo do processo de pesquisa, produzidos sobre as festas do Serro e de Milho Verde desde os anos de 1950. Embora exista escasso material bibliográfico publicado sobre a Festa de Nossa Senhora do Serro, há uma filmografia respeitável: “O Serro e suas tradições – visões de nossa terra n.2” (1958), de Alcyr Costa; “Tradição no Serro do Frio” (1973) de Shubert Magalhães; “Congadas... o folclore, o que é e como se faz” (1974) de Luiz Carlos Barreto, com comentários dos folcloristas Cassia Frade e Romeu Sabará; “Festa do Serro” (1975) e “Congados” (1976), de Padre Massote, integrante da Comissão Mineira de Folclore, com consultoria dos folcloristas Romeu Sabará e Saul Martins; “Dançantes” (2004), dirigido por Elisa Gazzinelli, com narração de um poeta Adão Ventura; e “Alforria da Percepção: Festa de Nossa Senhora do Rosário” (2007) de Paulo Genestreti.

O convívio prolongado e a riqueza de dados documentais já produzidos me permitiram evitar entrevistas estruturadas ao longo da pesquisa, inclusive como possibilidade de acessar percepções mais profundas sobre a devoção, a festa e as danças. Procurei reunir a convivência dialógica e as fontes textuais e audiovisuais em uma escrita que privilegia a polifonia (Clifford, 2011), embora me mantenha posicionada em campo como narradora que interpreta sentidos não evidenciados no plano exegético por meio da análise simbólica (Turner, 2005, 2013).

Uma vez que a devoção ao Rosário por meio do Congado e das festas se organiza em ciclos temporais, optei por estruturar os capítulos da tese com base no

calendário da própria festa do Serro, com duração de um ano e dois meses, nos quais são acentuados eventos que demarcam a linearidade do tempo interno de um ciclo.

No primeiro capítulo trato da Mesa da Irmandade como um marco inicial do ciclo, na medida em que durante uma reunião realizada na Igreja de Nossa Senhora do Rosário do Serro são escolhidos pelos irmãos do Rosário os festeiros do ano seguinte. Abordo assim a organização social da festa por meio da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e da Associação de Congados a ela vinculada. Demonstro como as disputas em torno de lugares decisórios em relação à festa e às instituições responsáveis por sua gestão alimentam o próprio prestígio da festa na vida serrana. Trato ainda da festa como articuladora de narrativas sobre as relações étnico-raciais no Serro.

O segundo capítulo tem como tema a Festa de Santa Cruz, dedicada às almas, celebrada dois meses antes da Festa de Nossa Senhora do Rosário. Trato da simbologia ritual em torno da cruz como mote para pensar entrecruzamentos cosmológicos que se encontram na devoção ao Rosário.

Adentro os preparativos e os ensaios dos dançantes no terceiro capítulo, demonstrando a importância desses espaços para a iniciação ritual dos dançantes e o aprendizado da devoção a Nossa Senhora do Rosário por meio da dança e dos cantos.

Por fim, no quarto capítulo, discorro sobre a Festa de Nossa Senhora do Rosário do Serro como um processo ritual (Turner, 2013) e as dimensões espaço-temporais que se apresentam nos planos rituais e cosmológicos. Evidencio ainda alguns eixos de sentido – como “compromisso-servir” e “sacrifício-partilha” – que se multiplicam em vários contextos do ritual festivo em um efeito fractal.

Para tratar das sequências festivas que estruturam os capítulos, articulei inserções etnográficas dos três anos em que desenvolvi a pesquisa intensiva. Elaborei a escrita em camadas inspiradas pela percepção do tempo em ciclos sucessivos e sobrepostos presente nas narrativas locais sobre a festa, como em um efeito de espelhos que se refletem ao infinito, onde o tempo passado é alcançado pela miragem de quem se vê.

A partir da etnografia no Serro, dialogo também com esta complexa trama que configura os Congados e Reinados em Minas Gerais, em que narrativas míticas, ficcionais e históricas que se confundem e realimentam, cosmologias ambivalentes se entrecruzam, camadas de fundamentos e conhecimentos se combinam e experiências sensoriais múltiplas são vivenciadas a partir de posicionamentos individuais.

Nas considerações finais, “Caminhos do Rosário”, acentuo a fractalidade e a multivocalidade simbólica (Turner, 2005, 2013) da noção de caminho na devoção congadeira a Nossa Senhora do Rosário, aproximando-a de percepções e sentidos de vida e morte.

Capítulo I – A Irmandade e a Mesa: organização social, relações étnico-raciais e mediações na Festa e no Reinado de Nossa Senhora do Rosário do Serro

Parte I – Espaços sociais e instâncias representativas dos irmãos do Rosário

1. 1 O Serro entre paisagens, narrativas e sociabilidades

Minha escolha pelo Serro como campo de articulação da pesquisa foi se confirmando a partir da perspectiva de que a Festa de Nossa Senhora do Rosário celebrada na sede e os grupos de dançantes do município ocupam posicionamentos de destaque nas redes dos Reinados em Minas Gerais. A longevidade e a grandiosidade da Festa da sede, realizada desde princípios do século XVIII, são reconhecidas em todo o estado por quem tem familiaridade com o tema. Os dançantes da sede e do distrito de Milho Verde são convidados ao longo do ano para participarem também de festas em municípios vizinhos e na grande Belo Horizonte. Com marcante presença de afrodescendentes e, ao mesmo tempo, notável estabilidade de relações sociais perpassadas por valores tradicionais católicos, meu interesse pelo Serro foi também guiado pela possibilidade de acessar fundamentos de longa permanência histórica que se entrecruzam nas dinâmicas contemporâneas dos Reinados.



Figura 15: Reproduções de páginas do compromisso original da Irmandade, de 1728. (Prefeitura Municipal do Serro, 2016:15)

Fundada em 1728, a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Serro tem significativa longevidade histórica, da qual se orgulham os irmãos e irmãs associados. O compromisso original, documento de beleza extraordinária, é cuidadosamente mantido sob a guarda da Irmandade.

A reverência à própria história perpassa vários aspectos da sociabilidade serrana. Caminhar pelo centro do Serro, entre grandes casarões e igrejas barrocas que se acentuam na paisagem urbana de relevo acidentado, é uma experiência de visita a um imaginário passado colonial. Em meio ao casario antigo, diferentes camadas de tempo e modos de vida coexistem. O comércio se espalha por três das ruas principais, paralelas e dispostas em níveis, por onde serranos e visitantes se movimentam mais intensamente durante a semana. Moradores de áreas rurais transitam pelas filas dos bancos, postos de saúde e lanchonetes. Alguns trazem frutas, verduras e hortaliças para venderem nas ruas como ambulantes ou na pequena feira de produtores rurais que se instala de duas a três vezes por semana na antiga rodoviária. Dentre as lojas, há as de insumos e ferramentas agrícolas, bem como de vacinas e rações para animais de todos os portes, procuradas por produtores rurais e proprietários de pequenas a grandes fazendas de gado de corte e leite. As ruas de pedras irregulares vivem recobertas pela terra trazida por caminhões e veículos que circulam entre a pequena cidade e o extenso território rural do município.

Situado no Alto Jequitinhonha, a formação do Serro remonta ao período auge dos ciclos do ouro e do diamante em Minas Gerais. O nome Ivituruí ou Ivituruy, atribuído originalmente à região, é compreendido como expressão de origem indígena e traduzido como “serra fria” ou “serro frio”. É também acionado nas narrativas históricas sobre o Serro como evidência da remota presença de povos indígenas, grande parte chamados genericamente por botocudos, e também de maxakalis (Krenak, 2009), embora registros de época sejam escassos.

A organização do primeiro arraial data do início do século XVIII, com a chegada de bandeirantes. Em 1714, o arraial se tornou Vila do Príncipe e, em 1720, sede da Comarca do Serro Frio, a quarta criada em Minas Gerais, recobrando todo o Norte de Minas, até os limites com a Bahia e o Espírito Santo (Souza, Maria, 1999).

Com a descoberta de diamantes na cabeceira do Rio Jequitinhonha, por volta de 1730, a Coroa portuguesa voltou-se com mais atenção à região, em especial ao Arraial do Tijucu, hoje conhecido como a também histórica cidade de Diamantina. Entre 1772 e 1808 foi instaurado no Distrito Diamantino, um rigoroso e violento

controle das lavras conhecido por Real Extração, desdobrando-se em um complexo sistema de privilégios e disputas de poder (Furtado, 2008). Negros forros e escravizados foram a principal força de trabalho do garimpo. A região teve, portanto, numerosa participação de africanos e afrodescendentes em seu processo de formação. Em viagem à Comarca do Serro, Saint-Hilaire registrou entre 1816 e 1817 uma população total de 28.659 habitantes, sendo apenas 3.228 brancos (Souza, Maria, 1999:135).

O catolicismo esteve presente de forma marcante no processo de ocupação colonial da região, com muitas igrejas e irmandades religiosas datadas das primeiras décadas de formação das vilas e arraiais. Scarano (1975) destaca que, em meados do século XVIII, muitos padres se encaminharam à comarca com interesses econômicos, para se dedicarem clandestinamente ao garimpo. De acordo com esta autora, em 1767, havia em meio a uma população de 29.538 “almas” em toda a Comarca da Vila do Príncipe (uma das denominações do Serro ao longo da história), 5 vigários e 85 clérigos, número expressivo já que neste período inexistiam mosteiros e seminários (Scarano, 1975:18).

A despeito da centralidade de Diamantina na exploração de diamante ter ofuscado parcialmente a notoriedade histórica do Serro, ambos figuraram entre os primeiros municípios brasileiros a terem seus conjuntos arquitetônicos e urbanísticos tombados, em 1938, pelo então recém criado Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN, atual IPHAN). O tombamento é, contudo, controverso. Embora haja muitos serranos que se orgulhem do passado histórico estampado nas fachadas do centro, muitos moradores contestam a necessidade de obterem autorização do IPHAN para reformas em suas casas. Parte da elite econômica não perde oportunidades de revelar anseios de crescimento e modernização da cidade.

Não são apenas das construções que emanam narrativas históricas. As redes de relações sociais na cidade também evocam o passado, em vínculos que se organizam a partir dos nomes de famílias tradicionais que perduram no tempo, cruzando temporalidades em um sistema de parentesco complexo que articula laços de consanguinidade e de afinidade³⁰ (Abreu Filho, 1982). A história do Serro é

³⁰ A partir de suas pesquisas com famílias de Araxá, Minas Gerais, Abreu Filho (1982) identifica o reconhecimento da consanguinidade como bilateral, ou seja, tanto a ascendência materna quanto a paterna estabelecem laços a partir da noção de transmissão do sangue familiar. O nome de família – que não deve ser confundido com a efemeridade de um sobrenome formado pela junção de dois ou

perpassada pelos nomes das famílias serranas tradicionais e algumas de suas personalidades emblemáticas que entraram para história brasileira, em sua maioria, conquistando notoriedade fora do Serro. Os Ottoni, Salles, Rabelo, Pereira, Nunes, Clementino, Senna, Lessa, Lins, entre outros (Souza, Maria, 1999: 29), são alguns destes nomes que sustentam narrativas de continuidade histórica. Em pesquisas sobre registros históricos do Serro, deparei-me com muitos livros que mesclam fatos marcantes, relatos memorialistas e pequenas biografias de personalidades serranas, como “Serro – três séculos de história” de Alúzio Ribeiro de Miranda (1972), “Memórias sobre o Serro antigo” de Dario A.F. Silva (2008), “Se não me falha a memória” de Joaquim de Salles (1993), “Caminhos da Memória” de Geraldo Azevedo Freire (1997) e “Aconteceu no Serro” da historiadora Maria Eremita de Souza (1999). Nestes livros, histórias, memórias e tradições do Serro são celebradas, juntamente com o enaltecimento dos serranos que deixaram sua terra para se tornarem ilustres nas capitais brasileiras. O epíteto “mater criadora do Norte de Minas”, consagrado pelo serrano Nelson Coelho de Senna (1876-1952) – ele próprio um destes afamados filhos ausentes –, além de traduzir a importância histórica do Serro, revela esta característica ambígua de uma cidade tradicional e acolhedora que cria seus filhos para a partida, para que consagrem suas trajetórias e retribuam em prestígio à terra natal.

Situado a aproximadamente 300 quilômetros de Belo Horizonte, o Serro atualmente é considerado parte da região Central de Minas Gerais, segundo a divisão por regiões de planejamento do governo do Estado. Posiciona-se, contudo, na passagem para as regiões Norte e Jequitinhonha/Mucuri, abrigando alguns dos rios que formam as bacias do Rio Doce e do Rio Jequitinhonha. O município tem área similar à do Rio de Janeiro, com cerca 1,2 mil quilômetros quadrados, porém com baixa densidade demográfica. A população não chega a 22 mil habitantes, sendo 13 mil residentes em área urbana (IBGE, 2010).

Há muitos núcleos rurais no município, inclusive formados por populações preponderantemente negras. A Fundação Cultural Palmares tituló cinco das comunidades quilombolas do município, o Baú, em 2007, e, posteriormente, Ausente, Queimadas, Fazenda Santa Cruz e Vila Nova, em 2012. As sedes dos

mais nomes de família – indica história e tradição na articulação de diferentes gerações, perpassando a noção de raça como indicativa de procedência e precedência.

distritos são centros de articulações de várias localidades rurais, que por sua vez se articulam em torno da sede do município. Populações de outros pequenos municípios vizinhos, como Alvorada de Minas, Serra Azul de Minas, Santo Antônio do Itambé e Rio Vermelho também transitam com frequência pela sede do município para atendimentos de saúde e atividade comercial. A atividade pública do município, por sua vez, especialmente as políticas de saúde e educação, estão subordinadas à Diamantina, cidade de referência do Alto Jequitinhonha. Nos últimos anos, muitos serranos passaram a se deslocar com frequência para a vizinha Conceição do Mato Dentro, onde uma grande mineradora instalou suas atividades recentemente, em área situada no meio da estrada de 60km de extensão que conduz ao Serro.

Os distritos se configuram como pequenos aglomerados de transição entre as áreas rurais e urbanas. Sédiam postos de saúde e escolas estaduais que oferecem a complementação do ensino fundamental e ensino médio. Diariamente, numerosos ônibus fretados pela Prefeitura do Serro se deslocam das áreas rurais para as sedes dos distritos e do municípios transportando jovens estudantes, especialmente aqueles que já alçaram o sexto ano do ensino fundamental.

Nas áreas rurais há maior estabilidade de núcleos familiares se organizam territorialmente em pequenas propriedades consagradas nos estudos sociais a partir da noção de sítios (Candido 1975, Woortman&Woortman, 1997), embora este não seja um termo localmente utilizado. Nessas pequenas propriedades, moradia, convívio e sustento familiar se articulam em torno do trabalho rural de roçado e criação, centrados no modelo patriarcal de casamento entre um chefe de família e uma dona de casa, acompanhados de seus filhos e eventualmente, alguns parentes e agregados. Já nos distritos, as dinâmicas familiares acompanham em parte tendências contemporâneas de separações e casamentos informais temporários. Embora a responsabilidade e criação dos filhos permaneça centrada na figura materna, são comuns mães com filhos de diferentes relações afetivas que frequentemente retornam às casas parentais. Mesmo algumas que já possuem residência própria construída na localidade, têm dificuldade de se adaptarem à proposta de vida autônoma do individualismo moderno. Preferem alugar a residência mobiliada, ou mesmo mantê-la vazia, e retornarem temporariamente ao agitado convívio familiar em casas por vezes apinhadas de parentes.

Há cerca de trinta anos, a atividade de garimpo ainda tinha grande importância econômica dentre moradores dos distritos e áreas rurais. Muitos moradores devotam

ao garimpo a construção ou melhoria de suas casas. É ainda praticado de forma individual por muitos moradores das áreas rurais e urbanas, mas do garimpo nunca se fala no presente. Trata-se de uma atividade velada, que inspira desconfiança, e, portanto, traz algo de desagregador para a sociabilidade.

No período que trabalhei [no garimpo] com o Sr. Hertinho no Baú, 1962, 1963, 1964, eu assisti muitas passagens de vida, em maior sofrimento, em vários momentos no garimpo: época de gelo, muito frio, a gente nem roupa tinha, molhava uma e ficava molhada o dia inteiro, só tirava à tarde para colocar na beira do fogo, da fomalha ou fogo dentro dos ranchos no chão, ou acendia fogo lá fora à noite, a outra que a gente vestia estava enxuta, era domingueira. Sofrimentos, várias pessoas adoeciam, tudo difícil, estrada não tinha, só ramo e degrau para subir, orvalho, a gente molhava todo, rio cheio, alimentação mal tinha, condições péssimas. O pior do acontecimento era quando faleciam pessoas naquela região, o pessoal à noite ia fazer quarto do defunto, eu mesmo nunca fui, mas era convidado para fazer o transporte do quivimba, o morto, o defunto, no outro dia. E assim aconteceu neste período que trabalhei no Baú, faleceram muitas pessoas, o transporte era só no Vissungo, muitos velhos falantes, cantadores, que no meu tempo encontrei e aprendi com eles (...).

Ivo Silvério da Rocha
Memórias de um Catopê
(Rocha, 2015:33-34)

Embora a população em área urbana tenha ultrapassado numericamente os residentes em área rural é raro encontrar um serrano que não frequente regularmente uma “roça”, seja própria ou de parente próximo. “Ir para a roça” pode assumir significados distintos. Para as elites e camadas médias, significa desfrutar de descanso em uma propriedade rural, com uma beira de rio, onde eventualmente são mantidas pequenas criações, produção de leite ou queijo, por trabalhadores que residem no local. Contudo, pode também significar o acompanhamento de uma produção ou criação em maior escala, mantida como atividade lucrativa ou renda familiar complementar, demandando deslocamentos constantes em grandes carros prateados com tração nas quatro rodas e potentes motores. Para as camadas populares, envolve visitar parentes nos locais onde nasceram ou foram criados, ou ainda cuidar de uma pequena plantação de subsistência mantida com empenho pessoal. Deslocam-se caminhando, de ônibus, moto ou em velhos automóveis, quase sempre em situação irregular. Assim, as dinâmicas atuais de sociabilidade que permeiam a vida urbana conservam forte influência do modo de vida rural.

Enquanto Diamantina experimenta uma vida universitária agitada com a expansão dos cursos de seus campi da Universidade Federal do Vale do Jequitinhonha e Mucuri (UFVJM) e de várias universidades particulares, o Serro dispõe de um único estabelecimento com oferta de ensino superior, o curso de Direito mantido pela

Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC/MG), que celebra a tradição de juristas renomados de origem serrana.

A atividade de mineração em larga escala ensaia há alguns anos sua entrada no município por meio de declarados interesses de expansão das atividades por parte da Anglo América. A proposta divide os serranos. O recente declínio econômico do Vale do Aço, o desastre de Mariana³¹ e o desordenado crescimento urbano acompanhado de brutal aumento da violência em Conceição do Mato Dentro são fatores em embasam os que rejeitam a proposta eminente. Por outro lado, os mais progressistas acreditam que as oportunidades econômicas devem ser aproveitadas ao máximo pelas gerações que dela podem usufruir.

Em maio de 2015, foi inaugurado o primeiro supermercado do município, figurando como emblema do progresso almejado pelo serrano médio. É citado também como exemplo de profissionalização do mercado de trabalho, pois todos os funcionários têm carteira assinada e recebem seus direitos, o que é raro em um contexto de empregos precários.

Dentre as cidades históricas de Minas Gerais, o Serro é uma das que menos se dedica à vocação turística de interesse histórico, comparativamente a cidades como Ouro Preto, Tiradentes e Diamantina, tem poucas pousadas e restaurantes na sede do município. O fluxo turístico se dirige com maior intensidade aos distritos de São Gonçalo do Rio das Pedras e Milho Verde. Nesses distritos, desde os anos de 1970, intensificou-se a chegada de moradores que migram de centros urbanos mineiros, como Belo Horizonte e Vale do Aço, de outras capitais brasileiras – perfil em que me incluo – ou mesmo de outros países, em busca de “qualidade de vida”, ou seja, da possibilidade de desfrutar de um custo de vida reduzido em um ambiente de convívio com recursos naturais, desenvolvimento de práticas de agroecologia, de dinâmicas espirituais entendidas dentro da chamada Nova Era³² e ainda de cultivo de relações sociais mais humanizadas, por vezes a partir de concepções idealizadas do mundo rural. O turismo nos dois distritos é, portanto, movimentado tanto por nativos – que

³¹ Refiro-me ao rompimento da barragem de Fundão, no distrito de Bento Rodrigues, em Mariana (MG), em 2015, em que uma espessa lama com rejeitos mineração soterrou povoados e impactou a Bacia do Rio Doce, causando grandes desastres ambientais.

³² Espiritualidades permeadas por várias tradições e doutrinas que na região se diversificam em práticas xamânicas, reikianas, daimistas, medicina chinesa, terapia crânio-sacral, dinâmicas de constelação familiar, círculo de mulheres inspiradas pelo Sagrado Feminino, correntes diversificadas de espiritismo que se reconhecem como Fraternidade Branca, praticantes de diferentes linhas de Ioga, integrantes da tradição Sulf, um núcleo da indiana Oneness University e uma escola de Espagiria, (farmacologia alquímica).

gerenciem estabelecimentos comerciais considerados mais “simples” – como pelos “de fora” que conformam redes próprias de sociabilidade, de artesãos a donos de pousadas de alto padrão. Embora os dois distritos resguardem também igrejas e algum casario histórico, os principais atrativos divulgados pelas redes locais de turismo são a gastronomia mineira tradicional, a vida noturna e cultural e especialmente os recursos naturais do bioma Cerrado, com paisagens, trilhas e cachoeiras. São Gonçalo tem um perfil turístico voltado para famílias com poder aquisitivo, reunindo pousadas que oferecem boa infraestrutura. Já Milho Verde é cosmopolita, com vida noturna agitada por um circuito de bares com apresentações musicais. Os dois distritos são interligados à Diamantina por uma estrada, parcialmente asfaltada, que não passa pela sede do município e, muitas vezes, recebem turistas que até mesmo desconhecem o perfil histórico do Serro.

Outra atividade que tem movimentado recentemente a vida cultural e a economia do Serro é a produção audiovisual. Por se tratarem de cidades históricas com baixa densidade demográfica, Serro e Diamantina têm sido procuradas por novas produções cinematográficas como alternativas mais viáveis frente às dificuldades de filmagem em Tiradentes e Ouro Preto devido à intensa circulação de moradores e turistas. Em 2014, estreou nas salas brasileiras a aventura juvenil “O Segredo dos Diamantes” de Helvécio Ratton, com a maior parte das externas filmadas na sede do Serro e no distrito de Milho Verde. Em 2015, enquanto eu me dedicava às pesquisas de campo, duas produções estiveram em curso no município: “Vazante”, de Daniela Thomas, drama de época rodado em uma fazenda, lançado em 2017; e “Além do homem” de Willy Biondani, que teve como cenário o distrito de Milho Verde, lançado em 2018. Nestas produções, o Serro encena seu passado histórico e sua tradição rural.

1.2 A vida católica serrana

A população do Serro é eminentemente católica. Embora as igrejas evangélicas e o espiritismo tenham conquistado adeptos, o catolicismo é a primeira religião declarada da maioria dos serranos. De acordo com o censo demográfico de 2010, cerca de 18 mil pessoas se declararam católicas, 2 mil evangélicos e apenas 66

espíritas, não havendo nenhuma declaração de adesão à umbanda, candomblé ou outras religiões afrobrasileiras³³.



Figura 16: Paisagem do centro histórico da sede do Serro a partir do Morro do Bicentenário. Fotografia: Sidney Dutra, 2015.

A igrejas católicas se destacam no relevo acidentado da paisagem da sede serrana. No alto, à direita da imagem abaixo, há a Capela de Santa Rita³⁴, cartão postal da cidade, que pode ser acessada por meio de um farta escadaria que parte da Praça João Pinheiro, a central da sede, onde fica a Igreja de Nossa Senhora do Carmo³⁵. Por sua estrutura grandiosa, também se destaca a Igreja Matriz de Nossa Senhora da Conceição³⁶. Na parte baixa do centro histórico, defronte à Matriz, fica a Igreja de Bom Jesus dos Matosinhos³⁷ e ainda a Capela do Sagrado Coração de Jesus, pertencente à Santa Casa de Misericórdia. A mais distante do centro histórico é a Igreja de Nossa Senhora do Rosário, situada no topo do morro do Bairro do Rosário. A torre que desponta no topo da paisagem histórica do centro pertence à Capela de

³³ Cabe destacar que as repostas ao censo podem conter distorções. Cavalcanti (1983), em seu estudo sobre Espiritismo, chama atenção para o caráter polissêmico do termo, que muitas vezes é empregado também em referência à umbanda ou ao candomblé. Desta forma, é possível que os que se declararam “espíritas” sejam ligados a religiosidades afro. Também é provável que aqueles que se declararam católicos tenham envolvimento com outras religiões.

³⁴ Tombada em âmbito municipal em 1999 (estrutura arquitetônica e urbanística).

³⁵ Tombada em âmbito federal em 1949 (estrutura arquitetônica e urbanística).

³⁶ Tombada em âmbito federal em 1941 (estrutura arquitetônica e urbanística).

³⁷ Tombada em âmbito federal em 1944 (estrutura arquitetônica e urbanística).

São Miguel Arcanjo³⁸ localizada no acesso principal ao cemitério municipal, acentuando a importância dos mortos mesmo na paisagem urbana da sede. Há ainda outras pequenas capelas nos bairros periféricos, como a de Santo Antônio do Pasto Padilha³⁹.

Os distritos também têm suas igrejas, algumas do período colonial e outras reconstruídas em épocas mais recentes. Em São Gonçalo do Rio das Pedras, há a Igreja Matriz de São Gonçalo⁴⁰ e a Capela de Nossa Senhora do Rosário. Em Milho Verde, a Igreja Matriz de Nossa Senhora dos Prazeres⁴¹ e outra Capela de Nossa Senhora do Rosário⁴². Em Três Barras, Capela de São Geraldo⁴³. Em Pedro Lessa, Igreja de Santo Antônio de Pádua. Em Mato Grosso, a Igreja de São Sebastião, a Capela de Nossa Senhora das Dores⁴⁴ e Capela de São José. Algumas comunidades rurais também têm suas pequenas capelas.

Há, portanto, três igrejas dedicadas à Nossa Senhora do Rosário no município do Serro: uma em Milho Verde, outra em São Gonçalo do Rio das Pedras e uma na sede, no morro do Rosário, próxima ao centro histórico, além de imagens da Santa e altares laterais dedicados à Ela em outras igrejas. A Igreja do Rosário de Milho Verde está erguida ao lado do acesso ao cemitério distrital e a da sede conserva em seu entorno um cemitério que atende somente os integrantes da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário.

A quantidade de igrejas no Serro e a demanda por missas e celebrações litúrgicas justifica a organização de duas paróquias, sob o comando da Diocese de Diamantina. A Paróquia de Nossa Senhora da Conceição do Serro, criada em 1713, é atualmente responsável pela sede e pelos distritos de Pedro Lessa e Mato Grosso. A Paróquia de São Gonçalo do Rio das Pedras, foi formalizada por decreto em 2003, e é responsável pelas atividades canônicas de São Gonçalo do Rio das Pedras, Milho Verde e Três Barras. Os párocos e vigários se renovam periodicamente. Ao longo da pesquisa, acompanhei a substituições nas duas paróquias. Os padres imprimem suas marcas na forma de organização da comunidade católica. Cada qual tem seu estilo

³⁸ Tombada em âmbito municipal em 2003 (estrutura arquitetônica e urbanística).

³⁹ Tombada em âmbito municipal em 2003 (estrutura arquitetônica e urbanística).

⁴⁰ Tombada em âmbito estadual em 1980 (estrutura arquitetônica e urbanística).

⁴¹ Tombada em âmbito estadual em 1980 (estrutura arquitetônica e urbanística).

⁴² Tombada em âmbito municipal em 2003 (estrutura arquitetônica e urbanística).

⁴³ Tombada em âmbito municipal em 1996 (estrutura arquitetônica e urbanística).

⁴⁴ Tombada em âmbito municipal em 2003, como parte de conjunto urbano e paisagístico da Serra Caroula.

próprio de celebração, movimenta à sua maneira a participação popular e o anseio de ampliar e fortalecer a fé católica, e se relaciona com maior ou menor aceitação em relação às práticas populares do catolicismo.

O calendário festivo católico é realmente intenso e, em sua maioria, mantido por grupos de católicos locais que se organizam na sede, nos distritos e nas comunidades. Há muitas festas que celebram os padroeiros de cada localidade. No entanto, as Santas e os Santos padroeiros nem sempre são os de maior popularidade dentre os serranos e, portanto, há também muitas festas de devoção popular, com destaque para São Sebastião, Santo Antônio, São João Batista, Nossa Senhora de Aparecida e especialmente Nossa Senhora do Rosário. Em algumas igrejas, as imagens destes santos figuram também nos altares.

A estrutura das festas católicas é muito similar, envolvendo escolha de festeiros responsáveis pelas bandeiras e alimentação, realização de novenas, missas, cortejos de bandeira, levantamento de bandeiras em mastros e procissões.

Calendário católico festivo do Serro – sede e distritos

Mês/ Celebração	Localidade
Janeiro	
Folia de Reis	Milho Verde
Festas de São Sebastião	Sede, Mato Grosso e Milho Verde
Festa de São Gonçalo	Distrito de São Gonçalo
Fevereiro	
Carnaval	Sede e distritos
Março/Abril	
Semana Santa	Sede
Abril	
Festa de Santo Expedito	Sede
Mai	
Festa de Santa Cruz*	Sede
Festas do Cruzeiro / Cruzeirinho	Sede, distritos e várias localidades
Coroação das imagens de Nossa Senhora	Sede
Festa do Divino	Sede
Festa de Santa Rita	Sede
Junho	
Corpus Christi	Sede e alguns distritos
Festas de Santo Antonio e São João	Distritos de Pedro Lessa, Milho Verde e Fazenda Santa Cruz (comunidade quilombola)
Julho	
Festa de N.S. Rosário*	Sede
Festa de N.S. Rosário**	Três Barras
Festa de N.S. das Dores	Mato Grosso
Agosto	
Vocações	Sede
Festa de N.S.dos Prazeres (29)	Distrito de Milho Verde

Setembro	
Mês da Bíblia	Sede e distritos
Festa de N.S. Rosário**	Distrito de Milho Verde
Festa de N.S. Rosário**	Distrito de Mato Grosso
Outubro	
Jubileu de N.S. Rosário*	Sede
Festa de N.S. Rosário**	Distrito de São Gonçalo do Rio das Pedras
Festa de N.S. de Aparecida	Morro de Areia (Sede) e Ausente (comunidade quilombola)
Festa de São Geraldo	Três Barras
Festa de São Judas Tadeu	Sede
Novembro	
Finados	Sede e distritos
Dezembro	
Festa de Imaculada Conceição	Sede
Festa de Santa Luzia*	Sede

Tabela 1 : Calendário organizado com base em levantamento preliminar, a partir de informações recolhidas junto a moradores e à Secretaria de Cultura, Turismo e Patrimônio do Serro. Possivelmente há ainda mais festas do que as relacionadas na tabela. * Festas e celebrações sediadas pela Igreja de Nossa Senhora do Rosário do Serro. ** Festas e celebrações de Nossa Senhora do Rosário realizadas em outros distritos.

Na sede, a organização das procissões e liturgias da Semana Santa, entre março e abril, é a festividade católica que conta maior participação da Paróquia. O calendário festivo é repleto de missas e adorações, procissões de imagens que circulam entre igrejas, celebrações e encenações do grupo teatral Mártir, com atividades diárias que começam na sexta-feira anterior à da Paixão e prosseguem até o domingo de Páscoa. Também participam das procissões imagens católicas antigas, esculpidas em madeira e de roca com vestes de pano e cabelos naturais, que hoje se encontram sob a guarda do Museu Casa do Ottoni – museu federal instalado em casarão que pertenceu à célebre família serrana, ao lado da Igreja do Bom Jesus do Matosinhos. A malhação do Judas, realizada no Sábado de Aleluia é há alguns anos organizada por Jadir Canela, chefe da Caixa de Assovios que acompanha os Catopês na Festa de Nossa Senhora do Rosário da sede.

A Festa do Divino do Divino Espírito Santo, realizada em maio, também se destaca dentre as principais celebrações do calendário festivo católico da sede. Diferentemente do perfil popular que assumiu na maior parte do Brasil e mesmo em outros países (Leal, 1994; Gonçalves&Contins, 2009), a Festa do Divino do Serro é considerada uma festa das elites. Realizada em maio, atualmente é mantida com certo esforço de mobilização por algumas famílias tradicionais, com a colaboração da Paróquia e da Secretaria de Cultura, Turismo e Patrimônio. Envolve novenas celebradas na Igreja do Bom Jesus do Matosinhos e levantamento de mastro no

sábado anterior. No domingo principal, há um grande cortejo do Império, composto por expressivo número de componentes paramentados, que atravessam a cidade, partindo da Igreja de Santa Rita à Igreja de Bom Jesus de Matosinhos. Embora no passado fosse celebrada com fartura de comida servida à cidade, hoje não há mais festeiros que se dediquem à produção de banquetes públicos.

A Festa de Nossa Senhora do Rosário celebrada na sede, entre fins de junho e início de julho é, contudo, a festa que desperta mais afetos nos serranos, o que a assegura um lugar de destaque no calendário católico e municipal. É considerada a festa do “serrano ausente” por atrair o maior contingente de nativos e descendentes residentes em outros municípios, mas que mantêm vínculo com a cidade de origem familiar. Atrai também devotos de Nossa Senhora do Rosário, de origens e residências diversas, que a partir de um contato ocasional com a festa do Serro acabam por desenvolver alguma fidelidade, assumindo compromisso individual de participarem anualmente ao menos dos três dias principais da festa. Assim como Souza (2008) percebeu em suas pesquisas sobre as festas tradicionais da cidade de Paraty (RJ), a Festa de Nossa Senhora do Rosário do Serro tem se mostrado um espaço privilegiado para a articulação de memórias, renovação da fé religiosa e movimentação de relações sociais. A importância afetiva e social da Festa de Nossa Senhora do Rosário da sede se sobressai até mesmo às pomposas celebrações da Semana Santa. É sem dúvida a festa preferida dos serranos.

A Festa da sede mobiliza principalmente redes de relações perpassadas pelas famílias que mantêm vínculos locais. Não há numerosos moradores de distritos e comunidades rurais que se esforcem em presenciar as celebrações. É mais comum vê-los circulando na grande feira de vestimentas e utensílios que se instala no centro durante a semana da festa. Contudo, a reduzida participação de moradores dos distritos e áreas rurais não implica em menor importância de Nossa Senhora do Rosário a estes serranos. Pelo contrário, a devoção a Santa é tão expressiva em todo município que, além das três igrejas/capelas erguidas, são reservadas a Ela cinco festas anuais. Quatro dos distritos do Serro – Três Barras, Milho Verde, São Gonçalo do Rio das Pedras e Mato Grosso – organizam festas locais em devoção à Nossa Senhora do Rosário em diferentes épocas do ano. A de Milho Verde se destaca pela presença de grupos locais de dançantes, Catopês e Marujada – embora este último vivencie momentos de instabilidade desde o falecimento do chefe Geraldo Miúdo, em 2012 –, recebe também visitas de grupos da sede e conta com a participação de um

grupo recente chamado Meninas de Nossa Senhora do Rosário, formado por dançantes do distrito e da sede. As demais festas contam com a participação dos dançantes da sede e/ou de Milho Verde, conforme convites e disponibilidade. No Serro, há ainda o Jubileu de Nossa Senhora do Rosário, que envolve novena e missas, celebrado na igreja da sede no mês de outubro, próximo ao dia 7, data oficial de Nossa Senhora do Rosário no calendário católico. Contudo, trata-se de uma programação recente, instituída há algumas décadas, com o intuito de demarcar um período religioso mais solene em contraponto aos dias de volumosas atividades da festa tradicional celebrada em julho.

1.3 A Igreja e a imagem de Nossa Senhora do Rosário do Serro

Das cinco igrejas principais da sede, apenas a Igreja de Nossa Senhora do Rosário não possui registro de tombamento específico pelo IPHAN, embora faça parte do conjunto histórico e arquitetônico reconhecido como patrimônio cultural. É também a única das cinco que não tem horário de visitação regular organizado pela Secretaria de Turismo e Patrimônio. Durante a semana somente é aberta com regularidade para as missas celebradas na quarta-feira à noite, que contam sempre com boa frequência de católicos, embora apenas em ocasiões especiais a Igreja fique com sua ocupação máxima.

A Igreja está sob os cuidados da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Serro, a única ainda verdadeiramente ativa no município, fundada oficialmente em 1728, data que consta em seu Compromisso original. A construção da Igreja foi finalizada cerca de três a quatro décadas depois com recursos reunidos pela Irmandade (Machado Filho, 1980). De acordo com Scarano (1975), em 1758 a Irmandade do Rosário ainda mantinha um altar lateral na Igreja Matriz de Nossa Senhora da Conceição, destacando contudo o que o requinte e o luxo do livro de compromisso “demonstra que a associação contava com muitos membros e gozava de prestígio na Vila” (op.cit:30).

Localizada no topo do morro do Bairro do Rosário, a Igreja está em área de passagem entre o casario histórico e moradias recentes. Segundo dirigentes da Irmandade, a ocupação do bairro se deu forma irregular ao longo dos séculos XIX e XX por meio de concessões informais aos devotos, pois quase todo o território do morro antes teria pertencido à Irmandade. Embora muitos serranos se refiram ao

Rosário como um bairro popular, atualmente, as casas no entorno da Igreja são de boa qualidade, algumas inspiradas pela arquitetura colonial, e pertencentes a famílias de camadas médias.

Com telhado frontal de duas águas, sem torre, a Igreja parece pequena para quem a vê de frente, embora tenha profundidade. Há três portais de acesso à nave central. A largura da Igreja se amplia ao fundo, abrindo-se em dois portais que dão acesso às naves laterais. As paredes externas são brancas e as janelas e portais pintados em tom de azul claro. É abraçada em seu entorno por um cemitério exclusivo aos irmãos, em forma semicircular. Para acesso aos portais das naves laterais é preciso entrar no cemitério.

Ao lado da Igreja há um pequeno campanário reconstruído na última década pela Irmandade. Segundo os dirigentes, o sino original da Igreja foi localizado em Belo Horizonte, na Igreja da Concórdia, e retornou ao Serro após aproximadamente cinquenta anos. De frente à Igreja há um amplo largo, com mirante, onde figura, solitária, uma grandiosa cruz de madeira com pequenos entalhes.



Figura 17: Igreja de Nossa Senhora do Rosário do Serro. Foto: Joana Corrêa, 2015

O interior da Igreja é amplo, mais do que aparenta seu exterior. As paredes da nave principal são pintadas de branco e pequenos quadros com imagens desbotadas de passagens da vida de Jesus estão dispostos nas laterais. No presbitério há dois altares laterais com adornos em madeira. No altar esquerdo, há uma grande imagem de Santo

Antônio de Categeró, santo negro, de suposta origem africana e canonizado na Itália, ainda não plenamente reconhecido pelo Vaticano. Há ainda outras três pequenas imagens: uma de São Benedito, também negro e muito celebrado nos ciclos de Reinado e Festas do Rosário em Minas Gerais; uma de Nossa Senhora de Fátima, considerada uma segunda aparição de Nossa Senhora do Rosário, e uma do Menino Jesus de Praga. No altar direito, há em destaque uma imagem de Santa Luzia, celebrada no calendário festivo da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário em seu dia oficial, 13 de dezembro. Há ainda uma imagem de Nossa Senhora do Rosário, uma de São José e outra do Divino Pai Eterno. Os irmãos do Rosário em sua maioria não reconhecem todas as imagens dos altares laterais e os dirigentes são sabem identificar com precisão a longevidade e os caminhos que conduziram a tal configuração de imagens. A Irmandade não possui documentação histórica sobre a origem de cada imagem, mas os dirigentes compreendem que há imagens de períodos diversos, doadas por irmãos e irmãs do Rosário, sendo algumas mais recentes, como a do Divino Pai Eterno.

No altar central, em destaque e elevação, há a esplendorosa imagem de Nossa Senhora do Rosário, contemplada pelos devotos com grande encantamento e adoração. Ao seu lado, em patamares inferiores, há ainda uma imagem de São João Batista menino e uma imagem de Santa Inês. Também há outras imagens de Santos diversos pertencentes à Irmandade, alguns doados por devotos e irmãos do Rosário, posicionadas em mesas nas naves laterais e na sacristia.



Figura 18: Altares da Igreja de Nossa Senhora do Rosário do Serro. Foto: Joana Corrêa, 2015

A imagem principal de Nossa Senhora do Rosário é considerada histórica⁴⁵ e profundamente apreciada pelos irmãos. Entre 2015 e 2016, em período entre festas, a imagem foi deslocada da Igreja para um processo de restauração. Conhecida por gerações com seu vestido e manto azul e branco, houve resistência inicial dos integrantes da Irmandade em aceitar que a Santa pudesse retornar com nova aparência caso a restauração revelasse camadas de pintura anteriores, mesmo que fossem mais antiga e, portanto, consideradas mais “autêntica”. A questão foi levada à votação em uma reunião com todos os membros da Irmandade e foi definido que as cores da imagem deveriam permanecer como estavam antes do restauro. Contudo, um esplendoroso manto vermelho e azul intenso com adornos dourados, e também um vestido com estampas florais, surgiram sob as camadas em azul claro e branco. Os dirigentes, ainda que receosos com a repercussão, assumiram a escolha pela restauração, justificada pelo aspecto histórico das camadas de tintas anteriores e pela beleza. Embora a imagem de Nossa Senhora do Rosário tenha sido recebida com admiração pelos devotos em uma grande festa com participação dos dançantes em cortejo pela cidade, ainda há quem questione a escolha, uma vez que as cores azul e branca são amplamente consagradas na representação da Santa.

Não obstante, há muitas reproduções da imagem – miniaturas, pinturas e impressos – feitas antes da restauração que perpetuam as cores antigas nas casas dos serranos e nos ambientes da festa. Na ocasião do retorno da imagem restaurada, alguns dirigentes da Irmandade acreditavam que em pouco tempo as novas cores, especialmente o vermelho, seriam incorporadas à festa. As cores azul e branco sempre predominaram na decoração das festividades da Igreja como uma simbologia metonímica de continuidade da imagem de Nossa Senhora do Rosário. Embora reproduções da nova imagem tenham lentamente sido introduzidas nas estampas e decorações, o vermelho, contudo, só começou a parecer destacadamente em elementos decorativos da Festa a partir de 2018, reforçando o viés da permanência que a perspectiva tradicional da vida serrana cultiva de forma extraordinária.

⁴⁵ Foi tombada em âmbito municipal em 2006, com dossiê aprovado pelo IEPHA/MG.

1.4 O compromisso a Irmandade e os Irmãos do Rosário: o tempo mítico e a tradição da Festa

As irmandades religiosas tiveram importante papel na formação da sociedade brasileira colonial como espaços de representação e participação socialmente demarcados. Devem-se principalmente às irmandades as numerosas igrejas católicas que compõem as paisagens das cidades históricas mineiras. Na região de Serro e Diamantina tiveram seu ápice durante o período setecentista (Scarano, 1975).

As primeiras irmandades negras no Brasil são de fins do século XVII e princípio do século XVIII (Reginaldo, 2009). Um pioneiro estudo sistemático sobre o Congado em Minas Gerais, elaborado por uma equipe de pesquisadores associados à Universidade Católica de Minas Gerais sob o incentivo da Comissão Mineira de Folclore, aponta que a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Ouro Preto, que data de 1711, é provavelmente a mais antiga do território mineiro (Universidade, 1974).

Embora o compromisso original da Irmandade do Serro seja de 1728, Simões (2005), em pesquisa historiográfica sobre a Festa de Nossa Senhora do Rosário do Serro, identificou algumas das reformas posteriores que implicaram em mudanças substanciais em seu conteúdo: a primeira de 1910, seguida de outra em 1922, depois uma de 1979, que estabeleceu mais extensamente as sequências rituais e significados da Festa, e por fim, a última de 1990, quando o documento passa ser denominado como estatuto. O teor desta última versão é frequentemente distribuído em cópias impressas aos novos membros da Irmandade ou àqueles que buscam informações sobre a entidade.

A Irmandade é uma entidade religiosa autônoma e responsável pela Igreja de Nossa Senhora do Rosário do Serro e seu patrimônio. Sua gestão é de responsabilidade de uma Diretora, com mandato de quatro anos, formada por meio de livre candidatura e voto individual de todos aqueles que são associados, chamados de irmãos e irmãs do Rosário. Ser irmão ou irmã do Rosário é algo além do que ser simplesmente devoto. É compreendido como fazer parte de um grupo social, que demanda compromissos e concede direitos.

“Eu entrei primeiro pros Catopês, ai depois que passei pra Irmandade. Pra justamente a gente não ser só devoto porque ser devoto é uma coisa, ser irmão é outra. Porque você sendo devoto é... sendo devoto, no caso de falecimento... no caso de falecimento, você não pode ser enterrado no

cemitério da Igreja, tem que ser enterrado em outro cemitério. Então você sendo, você sendo da Irmandade, da Irmandade, você tem a oportunidade de estar ali onde foi enterrado, no caso, meu pai, meu irmão, minha mãe, meus tios... Então tudo isso pra mim é importante. Quando eu ... veio na minha cabeça porque que eu participo da dança e tudo e coisa, eu vou ser devoto não, eu vou ser irmão do Rosário”. (Nelson Eugênio da Silva, chefe dos Catopês do Serro, em depoimento à Carolina Paulino Alcantara, 2016. Prefeitura do Serro, Dossiê de Registro, 2017:39-40)

Uma vez ao ano, a Diretoria convoca todos os irmãos para uma reunião, realizada no primeiro domingo do mês de maio, chamada de Mesa. Além de assuntos relacionados à Igreja, são apresentadas e votadas as candidaturas de festeiros do Rosário para ano seguinte Assim, a Mesa pode ser considerada o marco inicial de um novo ciclo festivo, conforme detalharei no capítulo IV.

A Diretoria da Irmandade é composta por oito membros: o vigário do Serro, Presidente, Vice-Presidente, Secretário, Tesoureiro, Presidente da Associação de Congados (sobre a qual tratarei no próximo tópico), Zeladoras da Igreja e Procurador da Irmandade em Belo Horizonte. Natural do Serro e moradora por toda sua vida, Marlene Maria Miranda ocupa simultaneamente, há três mandatos, os cargos de tesoureira e zeladora. Ela é a responsável pela chave da Igreja, por organizar agendamentos e cuidar do dia-a-dia de limpeza a manutenção. Também gerencia, contabiliza e presta contas anualmente, na Mesa, de todas as receitas e despesas da Irmandade. Embora tenha autonomia para decisões cotidianas, reporta-se regularmente ao Presidente para questões fora da rotina ou assuntos de maior responsabilidade.

Há três mandatos, Ari Gonçalves de Almeida e Luiz Claudio Gotardo têm se revezado entre os cargos de Presidente e Vice-Presidente. Ari foi presidente de 2007 a 2015, por dois mandatos, tendo Luiz Claudio como vice-presidente a partir do segundo ano. Na votação 2015, Luiz Claudio assumiu a candidatura de presidente e Ari apresentou-se como vice-presidente na mesma chapa. Enquanto Ari é conhecido por sua diplomacia, Luiz Claudio tem opiniões mais arrojadas, o que marca diferentes perfis de gestão. Ari, irmão do Rosário desde a década de 1980, passou por diversas posições de festeiro antes de assumir o cargo de Presidente. Já Luiz Claudio, ingressou na Irmandade entre 2003 e 2004, e já em 2008 assumiu o cargo vacante de vice-presidente. Desde então, teve oportunidade de ser festeiro uma única vez, como Primeiro Juiz, em 2011 (Prefeitura do Serro, 2016).

“Comecei a militar na Irmandade, a comparecer na Mesa do Rosário, que ocorre sempre no primeiro domingo de maio, me tornei festeiro, cheguei a

fazer Festa de Mordomo do Mastro, de Primeiro Juiz, depois fiz a Festa de Rei e, finalmente, acabei sendo eleito presidente da Irmandade. Fui presidente por dois mandatos, de 2007 a 2015. Passei o cargo para Luiz Cláudio, que foi eleito em 2015.”

O Presidente da Irmandade zela pela tradição da Festa. Ele coordena toda a parte religiosa da Festa. Além de coordenar todos os trabalhos da Irmandade ao longo dos quatro anos. Intervenções na Igreja, que temos que fazer. Luiz Claudio Gotardo, presidente da Irmandade em depoimento à Carolina Paulino Alcantara, 2016. Prefeitura do Serro, Dossiê de Registro, 2016:48)

Ari é professor e jornalista aposentado e reside em Belo Horizonte. Nascido em 1937, é natural do município de João Pinheiro, no noroeste de Minas Gerais, onde na infância acompanhava festas em devoção à Nossa Senhora do Rosário e São Benedito com grupos locais de Congado, como os Gombês, segundo ele, um tipo de guarda semelhante ao Moçambique. Por influência de padres locais, contrários às celebrações populares, as festas cessaram há algumas décadas. Ele conheceu o Serro há cerca de trinta anos e, devoto a Nossa Senhora do Rosário, acabou se tornando frequentador regular da Festa e irmão do Rosário. É também pesquisador por interesse e dedicação pessoal de assuntos relacionados à história da Festa e da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Serro. Já Luiz Claudio é bem mais jovem. Nascido em 1982, é natural do Serro e seus pais ainda moram na cidade. Na adolescência acreditava ter vocação para padre e participava ativamente da vida da Paróquia, o que o conduziu a se tornar irmão do Rosário. Após desistir do celibato, tornou-se funcionário público dos Correios, morando em várias cidades mineiras.

Tem também importante papel na gestão da Irmandade a historiadora Maria do Rosário Simões, conhecida como Zara ou Zarinha. Natural do Serro e de família devota à Nossa Senhora do Rosário, dedica-se à história da região e sempre participa ativamente de cargos de gestão da Irmandade da Associação dos Congados. Conforme mencionei na Introdução, é considerada uma referência para quem desenvolve pesquisas sobre a cidade. Também a ela todos se dirigem quando precisam confirmar sequências e tirar dúvidas sobre os procedimentos rituais da Festa.

Os irmãos do Rosário devem contribuir com uma taxa anual de manutenção da Irmandade, estabelecida, a partir de 2018, em 40 reais. Contudo, o controle de ingresso de novos irmãos era até recentemente frágil. Marlene tem se dedicado à revisão de documentos antigos para organização de um quadro completo de

associados. Contabilizou nomes de 729 irmãos e irmãs que têm idade para ainda estarem vivos, embora ela não possa precisar. O ingresso da Irmandade se faz de forma ampla e irrestrita, sempre durante a Festa, aceitando membros de qualquer parte do mundo. Alguns se associam no primeiro contato com a Festa e não retornam em nova ocasião.

O estatuto prevê diferentes categorias de irmãos: fundadores, contribuintes, remidos e beneméritos. Os fundadores são os que constam no compromisso original de fundação da Irmandade. Atualmente, Marlene contabiliza 200 contribuintes e tem feito um controle rigoroso dos pagamentos anuais. O controle procura assegurar que somente àqueles irmãos que contribuem com regularidade sejam concedidos os benefícios previstos no estatuto, especialmente o mais cobiçado de todos, o direito de ser enterrado no cemitério da Igreja. Os irmãos remidos são aqueles que pagam de uma só vez a contribuição estabelecida pela Irmandade, ficando isentos das contribuições anuais, tais como os que já foram Reis ou Rainhas da Festa. Por fim, os beneméritos são convidados de honra.

Durante seu primeiro mandato, Ari propôs a criação de um curso para formação de novos irmãos do Rosário oferecido durante a Festa, na tarde de sábado. A proposta foi pensada como uma estratégia de estreitar vínculos com os novas irmãos, deixando-os cientes de suas obrigações e também da importância histórica da Irmandade e da Festa do Serro.

O curso é ministrado por Zara Simões. Em 2015, antes da festa, pedi à Zara que me permitisse participar do curso mesmo sem me inscrever na Irmandade. Meu pedido foi prontamente autorizado. Segundo a historiadora, é comum que pessoas de fora da Irmandade, inclusive pesquisadores, mostrem interesse pelo curso. A duração foi de cerca de uma hora e havia aproximadamente quarenta participantes. Por meio de projeções, ela apresentou aos novos irmãos alguns capítulos do estatuto que tratam de seus direitos e deveres e também ofereceu explicações históricas sobre a festa, o Reinado e os grupos dançantes, balizando e perpetuando certos conhecimentos que devem ser compartilhados pelos irmãos do Rosário.

O curso enfatiza o papel da Irmandade no resguardo da tradição da Festa. Ao ler o estatuto para os novos irmãos, Zara procura acentuar o compromisso dos irmãos com o que está firmado em seu texto.

Sobre a Festa do Serro, ela não muda muito, a sua liturgia, o seu desenrolar são sempre os mesmos. E nem tem jeito de mudar, pois nós temos um Estatuto que prevê tudo. Parece que aqueles que fizeram as reformas de

nosso Compromisso primitivo, com a intenção de não deixar morrer nossas tradições, deixaram estabelecido tudo sobre a Festa, o seu desenrolar, como tudo deve ser, como tudo acontece. Então, a cada ano, a Festa é programada e se desenvolve de acordo com nosso Estatuto. (Ari Gonçalves de Almeida, vice-presidente da Irmandade, em depoimento à Carolina Paulino Alcantara, 2016. Prefeitura do Serro, Dossiê de Registro, 2016:39)

Para os irmãos do Rosário, a tradição da Festa é o que está escrito no estatuto. Diferentemente de Zara, que pesquisou a documentação histórica da Irmandade, e dos dirigentes da Irmandade, a grande maioria dos irmãos desconhece ou desconsidera o fato de que o estatuto já passou por muitas revisões desde 1728. Compreendem, portanto, o estatuto como um elo de ligação temporal com os propósitos primeiros da Festa e ainda como documento que comprova sua longevidade. Mesmo que não conservem seus conteúdos na memória, o texto registrado é o que recomendam à consulta quando alguém deseja compreender os sentidos e procedimentos da Festa e das danças.

O elo que os irmãos estabelecem com a noção de um compromisso original evoca um tempo mítico de instauração da festa e de uma tradição compreendida como algo que deve ser feito com respeito e reverência ao que foi fundado. Embora o compromisso seja um documento histórico, é tratado a partir de uma perspectiva mítica, na medida em que evoca a intenção de que o presente e o futuro permaneçam fiéis ao passado (Lévi-Strauss, 1987).

Para os irmãos, em relação à Festa e à Irmandade, o que é mais antigo é compreendido como mais autêntico. Os registros de memorialistas e a filmografia de época são fontes de busca pelo compromisso com a tradição. Mesmo ciente das limites dos documentos audiovisuais – o registro mais antigo é da década de 1950, ou seja, mais de dois séculos posteriores ao compromisso original – Zara Simões, quando tem alguma dúvida em relação a um procedimento, recorre também aos filmes, buscando nos mais antigos as formas mais fidedignas de organização das danças, dos cortejos e das comidas.

Há um constante esforço de superar a diacronia, arrefecendo as transformações que são compreendidas como desvios à tradição. O tempo que une 1728 ao presente não é preponderantemente o histórico, mas o mítico, sincrônico. Cada ciclo festivo vem confirmar que o passado se faz presente.

1.5 Fofoca, disputa e prestígio nas instâncias de gestão da Irmandade e da Festa

1.5.1 A Mesa da Irmandade

Anualmente, a Mesa é realizada na Igreja de Nossa Senhora do Rosário. Irmãos que possuem vínculo acentuado com a Festa, mesmo morando em outras cidades, retornam ao Serro para participarem da Mesa e das festividades que marcam a intensificação dos preparativos para a Festa propriamente.

Durante a reunião, precisam ser eleitos nove festeiros: o responsável pela festa de Santa Luzia, o da Festa de Santa Cruz, mordomos do mastro e seis integrantes do Reinado – Rei e Rainha, Primeiro Juiz e Primeira Juíza, Segundo Juiz e Segunda Juíza. Só podem se candidatar a festeiros e ao Reinado integrantes da Irmandade, à exceção do mordomo do mastro, posto mais difícil de encontrar candidatos devido ao alto custo envolvido na organização de um espetáculo pirotécnico que fica ao seu encargo no dia do levantamento a bandeira no mastro. Segundo os dirigentes da Irmandade, para ser Rei ou Rainha é preciso já ter sido Juiz ou Juíza. Os irmãos, de um modo geral, parecem reter e respeitar esta hierarquia, pois em geral não é feita nenhuma consulta a históricos anuais de festeiros para assegurar o cumprimento da regra durante a apresentação das candidaturas. Ao mesmo tempo, há alguma flexibilidade com relação à quebra do requisito, pois o mais importante que todos os postos sejam preenchidos.

Festeiros	Requisitos	Compromisso
Mordomo do mastro	Ter boa situação financeira	Espectáculo pirotécnico na noite do mastro da Festa do Rosário e comida para os dançantes.
Festa de Santa Luzia	Ser irmão ou irmã do Rosário.	Reunir meios para fazer a festa de Santa Luzia, realizada em dezembro (comida, fogos etc)
Festa de Santa Cruz	Ser irmão ou irmã do Rosário.	Reunir meios para fazer a festa de Santa de Santa Cruz, realizada no sábado que antecede a Mesa (comida, fogos etc)
Segundo Juiz	Ser irmão do Rosário.	Compor o Reinado e reunir meios para oferecer comida para dançantes e participantes em diferentes ocasiões da Festa do Rosário.
Segunda Juíza	Ser irmã do Rosário.	Idem.
Primeiro Juiz	Ser irmão do Rosário	Idem.
Primeira Juíza	Ser irmã do Rosário.	Idem.

Rei	Ser irmão do Rosário e já ter sido Juiz.	Idem.
Rainha	Ser irmã do Rosário e já ter sido Juíza.	Idem.

Tabela 2: Requisitos e compromissos dos festeiros eleitos durante a Mesa da Irmandade.

Quando há somente um candidato ou candidata para cada posto, os festeiros são eleitos por aclamação. Contudo, em casos em que há mais de um candidato, são encaminhadas votações nos moldes tradicionais da Irmandade. Primeiramente, irmãos que se voluntariam para as tarefas distribuem favas de milho e feijão a todos os irmãos, sendo um grão de cada para cada votante. Em seguida, voluntários passam com sacolas aveludadas distintas, próprias para votos e restos. Na sacola de votos, só pode ser depositado um grão de cada votante. Os números de votos e de restos são contabilizados e sempre conferido com o número de assinaturas da lista de presença. Quando não há candidato para algum dos postos, a diretoria da Irmandade se encarrega de fazer convites aos irmãos do Rosário, preferencialmente durante a Mesa, ou então em ocasião posterior. Na vacância de candidaturas planejadas, por vezes aparecem candidatos inesperados, de última hora.

Os festeiros recebem da Irmandade uma declaração que os autoriza a arrecadar donativos para realização da Festa. Contudo, a posse oficial dos festeiros do Reinado eleitos para o ano seguinte acontece dois meses depois, no último dia da Festa de Nossa Senhora do Rosário, chamado de Segundo Reinado. Formalmente, os festeiros do Reinado só podem iniciar os pedidos de apoio e doações à Festa do ano seguinte, após a do ano corrente. É justamente no período de dois meses entre a Mesa e a Festa que se intensificam as arrecadações dos festeiros do ano.

Ao longo da pesquisa, acompanhei quatro Mesas da Irmandade, de 2015 a 2018. Normalmente a pauta começa com a apresentação do balanço das arrecadações e despesas da Irmandade, apresentado pela tesoureira Marlene, sempre aprovado com aplausos e elogios pelos presentes. Além da votação dos festeiros são também tratados assuntos diversos de reparo da Igreja, reformas e preparativos para a Festa de Nossa Senhora do Rosário.

A Mesa de 2015 foi a mais extensa das quatro que acompanhei. Foi em uma manhã de domingo, dia 03 de maio, com primeira chamada às 8h30 e início às 9h. Participar pela primeira vez da Mesa, causou-me grande expectativa, pois corria entre os irmãos do Rosário boatos de que seria um ano especialmente tenso e complicado.

Embora algumas das pessoas com quem conversei tenham também ponderado que sempre havia embates e polêmicas, aquele era um ano era de eleições, tanto da Diretoria da Irmandade e como da Associação dos Congados, agendada em momento destacado, conforme abordarei a seguir. A Igreja estava cheia, com praticamente todos os bancos ocupados por aproximadamente uma centena presentes. Possivelmente eu era a única que não era irmã do Rosário, o que se repetiu nos anos seguintes.

Havia muitos candidatos a festeiros, demandando várias votações com favas. Após a eleição dos festeiros, Ari, que presidia a reunião, encaminhou a votação da nova diretoria da Irmandade, lembrando que ele já estava no cargo há dois mandatos, totalizando oito anos e que, portanto, havia chegado a hora de passar o cargo a novos irmãos. De fato, o estatuto permite apenas uma reeleição. Foram apresentadas duas candidaturas: de Luiz Claudio Gotardo, então vice-presidente da Irmandade, e de uma segunda candidata que era também a Rainha de 2015. Os candidatos preferiram se pronunciar somente após a votação.

Nas semanas que antecederam a reunião e ainda nas aglomerações que se formaram no entorno da Igreja antes do início da Mesa eram trocadas impressões e tecidos comentários elogiosos ou depreciativos sobre as duas candidaturas. As fofocas são parte significativa da sociabilidade serrana, configurando uma linguagem narrativa que fundamenta os diálogos cotidianos. Circulam também intensamente entre irmãos e irmãs do Rosário pautando temas relacionados à Irmandade, às festas e às danças, dando corpo como propõe Gluckmann (1963) à própria “aldeia”, ou ao sentimento de pertencimento e identidade comunitária a partir do compartilhamento de valores morais. Elias e Scotson (2000) propõem uma perspectiva da fofoca como uma linguagem integradora de grupos sociais que compartilham de códigos e crenças: “provavelmente, seria mais exato dizer que o grupo mais bem integrado tende a focar mais livremente do que o menos integrado, e que, no primeiro caso, as fofocas das pessoas variam conforme a estrutura e a situação.” (op.cit.:129). No contexto de disputa de candidatos, as fofocas eram dotadas de aspectos avaliativos de competências, caráter e comportamentos, formando subgrupos de compartilhamento (Gluckmann, 1963).

A candidatura de Luiz Claudio fora sugerida por um núcleo de situação da Irmandade, que se compreende a partir de uma tendência mais conservadora, para fazer frente à intenção da outra candidata em assumir a presidência. O estatuto prevê

restrições aos irmãos e irmãs que se divorciam de uniões católicas, que era o caso da candidata, embora vivesse em união estável com seu novo companheiro, também Rei festeiro do ano. Contudo, ao invés de lançarem a proposta de anulação da candidatura, foi criada uma solução que não expusesse a candidata e evitasse uma situações conflitivas durante a reunião.

Nas redes de fofoca que se estabeleceram, dois polos foram demarcados, um mais conservador e outro constituído por irmãos que propunham renovar a gestão. As conversas de bastidores pareciam ser mais intensas entre o núcleo conservador, mais coeso e articulado, que não por acaso acabou ganhando a votação. Por outro lado, ao evitarem a impugnação da segunda candidatura procuram assegurar a coesão da Irmandade como um todo.

Após a votação, Luiz Claudio fez uma breve fala, afirmando seu compromisso com a justiça e a transparência. Ari retomou a palavra e agradeceu pelos anos em que esteve à frente da presidência da Irmandade, lembrando suas realizações e acentuando a importância de cada um abrir o coração para, por meio das virtudes cristãs, promover a reconciliação e a convivência fraterna e amiga entre irmãos.

Padre Maurílio em geral faz o encerramento da Mesa, preferindo algumas palavras de fé católica articuladas à perspectiva canônica que sempre enaltece a centralidade de Jesus. Embora o pároco participe da Diretoria da Irmandade, as relações entre esta e a Paróquia nem sempre são harmônicas. A Irmandade defende sua independência e, por outro lado, a Paróquia não considera adequada a dedicação a uma só santidade, sob o risco de idolatria⁴⁶.

1.5.2 A Associação dos Congados

Na década de 1980, foi proposta por componentes da Irmandade com perfil social mais elevado, a criação de uma associação para representação dos grupos de dançantes do Serro. A Associação dos Congados da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Serro pode ser pensada como um reflexo de um panorama cultural mais amplo, que se estabeleceu durante o regime militar no Brasil. As políticas públicas de cultura federais, a partir do Golpe Militar de 1964, criaram um cenário favorável à visibilidade de expressões folclóricas, vistas como símbolos identitários nacionais que

⁴⁶ Cabe destacar a uma oposição que aparece na concepção canônica do catolicismo entre idolatria e adoração. Adoração é um rito corrente e bem aceito de reverenciar um ente santificado em um período religioso específico diante de sua imagem, enquanto idolatria seria uma adoração contínua e exclusiva a um único ente santo, considerada um desvio dos propósitos da Igreja de seguir o caminho de Jesus.

não confrontavam o regime político restritivo (Fernandes, 2003; Silva A., 2015). Os Reinados em Minas Gerais⁴⁷ foram fomentados, a partir de meados década de 1960, por meio do apoio à circulação de grupos em eventos de cunho cultural e patriótico (Corrêa J., 2018).

Embora a Associação dos Congados represente os grupos de dançantes, não são eles os protagonistas de sua gestão. Sua fundação é atribuída, dentre outros, a Enir Generoso, um jurista ligado a uma família tradicional. A Associação é “da Irmandade” e opera como um núcleo de apoio à Diretoria, sendo seu Presidente componente desta. A Associação é responsável por mediar as relações entre a Diretora e os chefes dançantes.

(...) Há o projeto que é a própria vida da Associação, que é manter vivo os grupos folclóricos do Serro, os grupos de Congado do Serro. Como esse projeto maior funciona: mantendo contato com os chefes, em contato com os dançantes. [...] É manter essa parte social, cuidar da educação dos adolescentes, dar uma vivacidade para os mais velhos, estar mais próximo dos mais velhos, [...] ser uma presença paterna com os mais jovens e uma presença fraterna, filial com os mais velhos. [...]

[A associação auxilia com ensaios com os grupos do Congado] O ensaio é primordial. Ele acontece dez dias antes da Festa. Como os grupos saem muito [para outras festas da região], então não tem muita necessidade de ensaio durante o ano. Mas naquele período [de dez dias], em preparação para a Festa, olha para você ver que interessante, onde a presença dos velhos, onde os mais velhos estão, eles podem ensinar aqueles que estão entrando, né? Como a Associação não tem uma sede ainda, ensaia-se em uma escola tal... eles [os membros do congado] é que resolvem isso. Quando eles não conseguem, a Associação corre atrás. (Rubens Alexon Bruno, presidente da Associação dos Congados da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Serro, em depoimento à Carolina Paulino Alcantara, 2016. Prefeitura do Serro, Dossiê de Registro, 2016:60).

Os recursos recebidos pela Associação por meio de projetos, convênios ou doações são sempre alvo de polêmicas e desavenças. São recorrentes em falas de dançantes e outros irmãos do Rosário acerca das várias gestões da Associação, acusações sobre aplicação inadequada de recursos, mesmo quando há prestação de contas das verbas recebidas à órgãos públicos.

Anualmente, a Associação recebe repasses da Prefeitura Municipal do Serro por meio de convênios com dotações orçamentárias específicas. O valor é de aproximadamente vinte mil reais e é destinado à aquisição de instrumentos musicais e materiais que compõem as indumentárias dos dançantes, auxílio na compra de alimentos dos festeiros e apoio à infraestrutura da festa. A Irmandade, por ser uma

⁴⁷ Refiro-me especialmente a grupos e comunidades reunidos em uma Associação, mais tarde Federação dos Congados, criada por lideranças congadeiras, articuladas a estudiosos folclore na década de 1950 (Corrêa J., 2018).

entidade religiosa, não pode assinar convênios com a Prefeitura e, portanto, parte dos recursos repassado também é destinada à Festa de Nossa Senhora do Rosário.

ITEM	DESCRIÇÃO	UNID	QTDE	R\$ UNIT	R\$ TOTAL
01	Caixa de Assovios	Global	1,00		632,90
02	Catopes	Global	1,00		2.162,90
03	Caboclos	Global	1,00		392,00
04	Caboclos mirins	Global	1,00		711,00
05	Marujada	Global	1,00		1.812,00
06	Festeiros	Global	1,00		11.075,30
07	Infra estrutura	Global	1,00		3.500,00
	TOTAL				20.286,10

Figura 19: Planilha orçamentária do Convênio firmado em 2014 entre a Prefeitura Municipal do Serro e a Associação dos Congados da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Serro. Prefeitura do Serro, 2006: 174)

No orçamento das dotações orçamentárias destinadas à Associação são contempladas demandas de cada grupo, previamente apresentadas pelos chefes dançantes à Presidência⁴⁸ da Associação.

Olha, a minha obrigação é a seguinte: coisa que não havia e que agora eu sou obrigado a cuidar é das roupas dos dançantes, guardar a roupa do dançante; uma responsabilidade que eu tenho também é fazer a lista de material pra entregar aqui na Secretaria para a Secretaria encaminhar para a Prefeitura. Mas sabe, porém eu tenho que passar essa lista primeiramente pro presidente dos congados porque nós temos um presidente do congado e temos um presidente da Irmandade. (Nelson Eugênio da Silva, em depoimento à Carolina Paulino Alcantara, 2016. Prefeitura do Serro, Dossiê de Registro, 2016:54)

Houve ocasiões em que os recursos da Prefeitura foram repassados de última hora, causando atrasos nas compras feitas pela Presidência da Associação, e tensionando as relações com os chefes dançantes.

A Presidência da Associação também tem mandato de quatro anos e a atual gestão foi eleita em 2015, em uma complexa votação que se realizou no mesmo final de semana da Mesa da Irmandade. A reunião foi agendada para a noite da sexta-feira anterior ao domingo da Mesa, também na própria Igreja. Os ânimos estavam agitados e eu havia conversado previamente com vários irmãos que estabeleceram comigo relações de alguma confiança para revelarem seus posicionamentos, integrando-me como novata a uma rede em que para ser aceita eu deveria demonstrar interesse e permanecer na condição de escuta (Gluckman, 1963).

Ao chegar no Largo da Igreja do Rosário na noite de eleição da Associação, hesitei em sair do carro, preferindo observar por algum tempo a movimentação de

⁴⁸ Embora formalmente a Associação também tenha uma Diretoria, composta por Presidente, vice-Presidente e outros cargos, preferi usar o termo “Presidência” para me referir à Diretoria da Associação, de forma a evitar repetição do termo “Diretoria” que aparece associado à Irmandade.

chegada. Este foi o primeiro momento em que eu participei já como pesquisadora em um encontro coletivo que envolvia chefes dançantes e irmãos que atuavam na gestão da Irmandade. Assim, estava certa de que seria observada e, a depender de quem eu cumprimentasse primeiro e da roda de conversa em que me posicionasse, minha confiabilidade poderia ser questionada por um ou outro irmão. Só depois de um certo tempo, resolvi me aproximar, cumprimentei a todos, e sentei no banco primeiro banco vazio, ao fundo da Igreja, de onde podia observar toda a movimentação da reunião. Eu provavelmente me perderia em meio a tão complexa trama de relações não fosse por um dos participantes, muito ligado à gestão na Irmandade e da Associação, que durante boa parte da reunião esteve sentado no banco de trás ao que eu estava. Frente às minhas dúvidas, tecia comentários elucidativos fundamentais para minha compreensão do contexto de tensões que se armou.

Havia cerca de 50 pessoas na Igreja, muitos Caboclos dos dois grupos, alguns Catopês e poucos Marujos, alguns irmãos ligados às atividades de gestão da Irmandade, candidatos à diretoria da Associação e o presidente que encerraria naquela ocasião seu mandato, Joaquim Carlos Lagares Neto.

O baixo quórum de Marujos estava relacionado ao rompimento do chefe do grupo, Joaquim da Silva, com a Associação dos Congados, em 1997, tendo formado uma associação própria, intitulada Grupo Folclórico Marujada de Nossa Senhora do Rosário do Serro. Joaquim da Silva é chefe da Marujada desde 1960, segundo ele, o primeiro branco a conduzir o grupo em uma época onde havia somente negros. Ele foi também responsável por introduzir a participação feminina nas danças do Congado do Serro, ainda na década de 1990, o que não é permitido pelos estatutos da Irmandade e da Associação. Segundo os atuais gestores da Irmandade, tal permissão, que feriu a tradição da Festa, acabou deflagrando a saída de muitos Marujos antigos – de fato detentores dos conhecimentos tradicionais, tanto com relação às músicas como as danças próprias –, transformando a Marujada em um “grupo folclórico”, como atesta seu registro jurídico, e não mais “tradicional”. O chefe dos Marujos, desta forma, não estava presente na reunião e apenas alguns integrantes do grupo, aqueles que discordavam da postura do chefe, representavam os Marujos do Serro na ocasião.

O então presidente da Associação dos Congados compôs a mesa da reunião juntamente com Ari, ainda presidente da Irmandade. Embora não fosse a função de Ari, Joaquim o havia convidado para presidir a reunião, dada sua capacidade de mediação, fundamental em um momento em que os ânimos estavam aquecidos. Havia

três chapas concorrentes, representadas por seus candidatos à presidência, todos serranos de camadas médias.

A primeira candidata era especialmente ligada aos Caboclos adultos, tendo maior proximidade dos chefes que residem no Serro. Seu vínculo com a festa, segundo ela, seguia uma tradição de família. Ela havia sido Primeira Juíza em 2014 e preparava-se para ser Rainha em breve, o que se concretizou em 2017. Na época, ela também apoiava a candidata que concorria à diretoria da Irmandade..

O segundo candidato acompanhava a Festa desde criança e havia ingressado na Irmandade em fins dos anos 1990 em virtude de sua participação na Paróquia como jovem católico com propósitos de facilitar o diálogo entre as duas instâncias. Era ligado ao núcleo de situação da Irmandade e estava apoiando a candidatura de seu amigo Luiz Claudio Gotardo para a Diretoria. Também já havia sido festeiro em duas ocasiões, como Primeiro e Segundo Juiz.

O terceiro candidato era um dos chefes dos Caboclos mirins e seria Primeiro Juiz da Festa daquele ano. Compondo a candidatura, anunciado como Diretor Social, estava Ariel Lucas da Silva, pesquisador serrano que em muitas ocasiões se contrapõe ao núcleo de situação da Irmandade. Apesar dos desagrvos com a Diretoria da Irmandade, o candidato parecia ter conseguido agregar um bom eleitorado. Se eleito, seria o primeiro chefe de dança a assumir a Presidência da Associação..

O cenário de rivalidades e tensões foi acirrado por uma situação inédita,, segundo os presentes, na história recente da Irmandade e da Associação. Um dos Marujos divergentes do chefe Joaquim da Silva e sua esposa compareceram alcoolizados à reunião. Eles tinham grandes entraves com o terceiro candidato, e se posicionaram na primeira fila, interrompendo as falas com acusações veementes. A postura do Marujo surpreendeu a todos que o conheciam, pois alegavam ser normalmente uma pessoa de boa índole e muito tímido, pouco comunicativo. Contudo, durante a reunião, a toda hora ele se levantava e tomava a palavra.

Foi com muita dificuldade que a mesa que presidia a reunião conseguiu encaminhar a votação após a apresentação de cada candidato. Ari destacou que o estatuto da Associação tem várias falhas, como não deixar claro quem são os associados de fato aptos à votação. Depois de alguns embates, foi encaminhado que somente os dançantes e chefes poderiam votar nos candidatos à Presidência da Associação, seguindo os métodos de votação com favas, tradicionais da Irmandade. Assim, os chefes de cada grupo ficaram responsáveis pela distribuição aos seus

dançantes das favas que representavam cada candidato: um feijão roxo (primeira candidata) um feijão preto (segundo candidato) e um grão de milho (terceiro candidato) para cada votante.

A distribuição dos grãos foi tensa, pois houve acusações de que alguns chefes teriam entregado mais de um grão do mesmo tipo para os dançantes. Por fim, dois irmãos que não eram dançantes circularam cada qual com uma sacola de veludo pertencentes à Irmandade, uma para recolher o voto e outra para recolher os restos dos grãos. A contagem dos votos foi feita dando vitória ao terceiro. Alguns irmãos, no entanto, questionaram que o número de votos totais havia sido maior que o número de votantes, causando grande alvoroço na Igreja e rodas de comentários em todos os cantos.

Enquanto era refeita a conferência do número de votos, restos e votantes, a mesa que presidia a reunião foi cercada de dançantes. Constatado o erro, a votação foi anulada e chefes tiveram que redistribuir os grãos. No momento da segunda votação, um dos voluntários que recolhia os grãos se confundiu e colocou restos na sacola de votos e votos na sacola dos restos, obrigando a mesa a cancelar mais uma vez a votação em processo.

Os grãos foram distribuídos pela terceira vez em contexto de revolta e esvaziamento da Igreja. Por fim, o terceiro processo de votação foi concluído e, durante a contagem, foi mais uma vez constatada a falta de correspondência entre os números de votos, restos e votantes. A metade dos presentes já havia deixado a Igreja e, embora alguns quisessem encaminhar mais uma tentativa de votação, diante do esvaziamento, foi anunciado o adiamento da votação para domingo, logo após a Mesa da Irmandade.

Aos final, do lado de fora da Igreja, formaram-se algumas rodas de conversa sobre a situação. Para alguns, o Marujo e sua esposa, que no início da reunião eram motivos de chacotas e cochichos sobre o desrespeito por comparecerem alcoolizados à Igreja, passaram ao posto de mártires salvadores, pois graças a eles o pior havia sido evitado.

Alguns dos presentes seguiram para o galpão da família Generoso, onde o casal de Rei e Rainha festeiros do ano organizavam um bingo para arrecadação de recursos. Embora só se falasse da reunião, os ânimos foram arrefecidos. Em meio às conversas, foi levantada a possibilidade de formação de uma chapa única formada

pela primeira e o segundo candidatos, pois juntos teriam mais força para enfrentarem o terceiro candidato nova votação de domingo.

O desfecho da votação aconteceu de forma bem mais serena entre o fim da manhã e o começo da tarde de domingo, em reunião realizada em uma das naves laterais da Igreja, imediatamente após à Mesa da Irmandade, com cerca de metade do quórum de sexta à noite. O terceiro candidato retirou de última hora sua candidatura, alegando que o cenário que havia se desenhado já demonstrava a inviabilidade de sua chegada à gestão. A primeira e o segundo candidatos formaram mesmo assim uma chapa única e sugerindo que a votação fosse realizada para definir qual dos dois seria o Presidente e qual seria o Vice-Presidente de acordo com o número de votos, sendo o segundo o mais votado.

A vitória do candidato, Rubens Alexon Bruno, confirmou a estabilidade da posição de comando da Diretoria Irmandade em relação à Associação e à Festa do Rosário e, ainda, a preponderância do grupo com valores mais conservadores. O terceiro candidato representaria uma ruptura entre a Associação e a Irmandade. Já a primeira, embora demonstrasse grande entusiasmo em assumir a Associação, estava ligada à candidatura de oposição à atual gestão da Irmandade. Mara Lucia Generoso Ventura assumiu a gestão como vice-presidente e Zara Simões foi convidada pelo novo presidente para o cargo de secretária da Associação.

O casal em estado de embriaguez, ao final da Mesa de domingo, pediu a palavra e, aos prantos, desculparam-se pelos “erros” que cometeram na noite da reunião da Associação, voltando o olhar ora aos presentes, ora à imagem de Nossa Senhora do Rosário no altar, clamando por perdão e reparação de seu “enorme pecado”. Pediram também desculpas por terem proferido ofensas aos irmãos do Rosário. Suas desculpas foram amplamente aceitas e seu convívio na Irmandade permaneceu.

As primeiras reuniões da Irmandade e principalmente da Associação que participei, em 2015, foram momentos cruciais da etnografia, oferecendo-me um mapa amplificado das relações e conflitos entre irmãos e dançantes, que antes vinham se desenhando parcialmente apenas no plano narrativo, em conversas isoladas. A partir deste dia, passei a compreender melhor como me posicionar frente a este cenário conflituoso. Ao mesmo tempo confirmei minha primeira impressão sobre a fofoca como um elemento essencial de articulação e estabelecimento de vínculos na complexa trama de relações que se organizam a partir da Irmandade, dos grupos e da

Festa do Rosário. As ameaças de ruptura narradas em conversas informais não são levadas à última instância, evitando-se em geral a instauração de maiores crises.

A disputa é, em duas vias, um reflexo da importância da Irmandade, da Festa e das danças na vida serrana e um elemento que confere e agrega ainda maior prestígio a estes espaços de sociabilidade. Apesar de todo o trabalho envolvido ser voluntário, o desejo de assumir postos de gestão e representação que é perpassado também pelo aspecto devocional, mas fundamentalmente mobilizado e movimentado pela deferência de ocupar posicionamentos decisórios relacionados a aspectos tão relevantes para os irmãos do Rosário.

Parte II – Camadas semânticas: sobre memórias, pesquisas e patrimonialização

1.6 “Antigamente, mais era preto”: as relações étnico-raciais no Serro e as narrativas sobre a Festa.

A festa era só de nêgo. Era rei, rainha, tudo preto. Catopê, era preto. Tanto que a gente via na festa e tinha medo, eu num chegava perto deles, é medo deles pô coisa ne mim agora. Diz que eles era tudo feiticeiro. Era tudo aqueles negão de zóio vermelho. É de pouco tempo que pegô a entrá branco. (Depoimento de Maria de Lourdes da Silva, conhecida por Dona Cesária, primeira Rainha Conga dos Catopês, falecida em 2015. Nunes, 2015:153)

O perfil religioso da Irmandade – estritamente católico, embora nem sempre canônico – é um aspecto relevante das preocupações e encaminhamentos da entidade. Há alguns anos, quando há pautas polêmicas nas Mesas em sua maioria referem-se a tentativas de coibir proposições levadas por irmãos e irmãs que de alguma forma possam fazer alusão a outras práticas religiosas.

Ariel Lucas da Silva, pesquisador e produtor cultural, natural do Serro e residente em Belo Horizonte é o principal protagonista de pautas desta natureza. Ele dançou como Caboclo na juventude e há alguns anos acompanha os Catopês em época de Festa. Em Belo Horizonte, participa do Reinado de Treze de Maio, sob o comando de três gerações de Rainhas Congas de Minas Gerais, e é também integrante do centro umbandista articulado a este Reinado. Foi apontado por alguns irmãos como responsável de ter estimulado, na Mesa de 2013, a Rainha festeira a propor a inserção de elementos e rituais do Candomblé na Festa, o que levou a Irmandade a se posicionar e culminou com substituição da Rainha dois meses antes da Festa.

A Irmandade receia que rituais e práticas dos Reinados de Belo Horizonte sejam introduzidos na Festa do Serro, o que para gestores seria ferir as tradições locais. Há alguns anos Ariel utilizava uma roupa branca com um rosário de lágrimas de Nossa Senhora cruzado sobre o peito que ele utiliza durante o Primeiro Reinado. Ele se auto atribuiu o papel de Guarda-Coroa da Rainha Conga dos Catopês, função que os dirigentes da Irmandade alegam que era até então inexistente no Serro, embora haja um posto de nome semelhante no Reinado de Milho Verde. A indumentária que Ariel utilizava na festa seria trivial nos Reinados da capital e seu entorno. Contudo, para a Diretoria da Irmandade, figurava como uma afronta, pois além de não acompanhar a tradição local, interpretam-na como vestes de caráter religioso afro-brasileiro, que por vezes tratam indistintamente como Candomblé ou Umbanda. Na

Mesa da Irmandade de 2018 foi definido que caso Ariel quisesse ocupar uma função junto aos Catopês, deveria se integrar aos dançantes. E, assim, na Festa de 2018, ele passou a integrar as fileiras com a farda de Catopê, embora tenha mantido o branco e rosário cruzado no peito debaixo das vestes.

Debates como estes são atravessados por diferentes nuances que dizem respeito não somente a aspectos religiosos mas também a questões étnico-raciais revestidas de diferenças de caráter religioso. Para aqueles que se consideram estritamente católicos – assim como dentre os pentecostais, embora não participem do contexto da pesquisa – elementos que de alguma forma remetem a certas concepções de africanidade são usualmente interpretados pelo viés religioso e, portanto, refutados por participarem de domínios espirituais distintos. De forma geral, as religiões de matriz africana são percebidas com certo receio pelos irmãos do Rosário que se consideram estritamente católicos, como forças negativas e perigosas que devem ser afastadas. Pelo núcleo conservador da Irmandade são aceitas como heranças africanas, ou dos negros escravizados, apenas aquilo que já é tradicionalmente estabelecido pelo estatuto (formalizado, em verdade, na reforma de 1979) e que se concentra no papel dos dançantes, especialmente dos Catopês e da Caixa de Assovios. Outros elementos são vistos como tentativas de intervir nas crenças e tradições da devoção a Nossa Senhora do Rosário no Serro.

Contudo, muitos irmãos e irmãs do Rosário, embora nem sempre falem abertamente sobre suas experiências, consultam com frequência pessoas que trabalham com forças espirituais associadas às benzeções, aos trabalhos de cura e incorporações de entidades que remetem à cosmologia umbandista. O termo Umbanda é, contudo, raro de se ouvir. Normalmente são tratados como benzedores/benzedoras ou ainda como centros espíritas, conforme abordarei no Capítulo II. Os próprios Catopês, especialmente no passado, eram tratados como feiticeiros e, ainda hoje, são reconhecidos por resguardarem poderes e segredos de grande força espiritual, especialmente Ivo Silvério da Rocha, chefe do grupo de Milho Verde.

A configuração da Irmandade do Serro tem algumas peculiaridades frente a outras entidades similares articuladas às redes de Reinado em Minas Gerais. De forma geral, as Irmandades do Rosário figuram como principais responsáveis pela organização do ciclo festivo, desde a preparação de novos devotos que querem se associar, até a definição do calendário, a organização das candidaturas para o Reinado, a arrecadação de recursos e a mediação das relações entre Igreja, capitães de

guarda ou chefes dançantes, Prefeitura, demais festeiros, etc. Contudo, na região centro mineira, em comunidades como Arturos, Jatobá, Justinópolis, entre outras, as Irmandades estão profundamente articuladas aos grupos de dançantes do Congado, havendo uma linearidade entre as diretorias e os chefes e capitães de guarda. No Serro, embora a Irmandade acolha todos os irmãos e irmãs do Rosário, envolvendo inclusive chefes das danças e dançantes dos grupos locais, a atuação da Diretoria é destacada. Há uma separação notável desta em relação aos grupos. A Igreja e a Festa ocupam a centralidade das preocupações de gestão da Diretoria, embora mantenham contínua e respeitosa, mesmo que conflitiva, relação com os grupos por meio da Associação dos Congados.

Os perfis sociais também são significativamente distintos. Em geral ocupam a Diretoria da Irmandade pessoas de camadas médias, como professores e funcionários públicos. Embora Ari se reconheça como descendente da “raça negra”, não há dentre os dirigentes pessoas de tom de pele negra mais intensa⁴⁹, como é mais comum dentre os dançantes, especialmente nos grupos dos Catopês e dos Caboclos.

“Eu senti que a Irmandade, o Congado, representavam alguma coisa que falava comigo de minhas próprias origens. Eu sou filho de uma negra com um homem branco. Conheci o Congado em minha terra, na minha infância, mas como não tinha ainda a consciência racial, aquilo não me marcou tanto. Com a Irmandade e o Congado do Serro percebi que era diferente, era algo que me tocava, algo pelo qual devia lutar pela sua preservação, porque era uma manifestação cultural da raça a que eu pertencço. E quanto mais eu fui m e envolvendo, mais fui me convencendo que realmente a Irmandade do Rosário tem esse compromisso de preservação da cultura negra, embora conviva democraticamente com a cultura branca”. (Ari Gonçalves de Almeida, vice-presidente da Irmandade, em depoimento à Carolina Paulino Alcantara, 2016. Prefeitura do Serro, Dossiê de Registro, 2016:39-40)

A diretoria da Irmandade costuma chamar a atenção para o fato de que, diferentemente de outras congregações similares dedicadas à devoção a Nossa Senhora do Rosário fundadas nas Minas setecentistas, a do Serro não teve seu nome acompanhado da demarcação racial “dos Pretos”. Compreendem, desta forma, que sempre participaram da Irmandade negros e brancos e, apenas dentre dos dançantes e o Reinado resguardavam-se ambientes negros, que começaram também a se abrir lentamente para os brancos a partir de meados do século XX.

Os registros de memorialistas e historiadores nativos como Joaquim de Salles (1993), Geraldo Azevedo Freire (1997) e Maria Eremita de Souza (1999) são tratados

⁴⁹ Abordarei a noção de colorismo racial brasileiro no Capítulo III, ao tratar da noção de “preconceito de marca” proposta por Nogueira (1954).

pelos irmãos envolvidos em atividades de gestão como documentos relevantes sobre a Festa de Nossa Senhora do Rosário e as danças. Usados como fontes de consulta sobre a tradição, passaram a ser também incorporados nas formulações correntes sobre a festa. Estes registros sobre a formação social do Serro tendem a enfatizar a possibilidade de ascensão econômica e compra de alforria de negros (Souza, Maria, 1999) e, ainda, a convivência harmoniosa entre negros e brancos no período escravista (Salles, 1993).

Os cativos trabalhavam para si em dias de folga, inclusive aos domingos e o produto do seu trabalho traziam para a cidade, vendiam-nos e alguns senhores ainda exigiam uma taxa sobre o que apuravam. Mesmo assim, muitos adquiriam fortuna e havia até escravos que, como branco, voltaram a Portugal para de lá irem à África, principalmente Angola. (Souza, Maria, 1999:71)

As memórias de Joaquim Salles sobre sua infância no Serro, vividas entre 1880 e 1890 e escritas em meados do século XX, parecem atestar aquilo que ainda hoje pode ser percebido com a convivência no ambiente serrano: As diferenças hierárquicas de posicionamento social, em sua grande maioria naturalizadas e compensadas por uma convivência até mesmo afetiva. Salles (1993) apresenta inúmeras passagens que transmitem uma visão harmônica de convivência racial e são reiteradamente usadas até hoje em diferentes contextos.

Os avós e os pais de Ludovina haviam sido escravos de meus avós. Ela nascera liberta e fora criada pela minha tia e minha avó com grandes mimos. Seu caráter arrebatado, nas horas de contrariedade, aumentava-lhe a gagueira, e explodia então, espadanando mau humor e desaforos à direita e à esquerda, sem a menor cerimônia. Minha avó e minha tia fingiam nada ouvir, até que passasse o vendaval; não me lembro nunca de ter a Ludovina recebido um só pito na casa, onde exercia mordomia total e absoluta. Ludovina contratava e despedia empregados, fazia compras, efetuava pagamentos, encarregava-se de tudo.

Era uma negra de feições finas, e, se pudesse mudar de preta para branca a epiderme, passaria por ariana aos próprios olhos sagazes dos especialistas em raças... Séria e direita a mais não poder, lá veio o dia em que se apaixonou pelo Leonardo, escravo de há muito liberto, como todos os outros – e não eram poucos – do milionário Coronel Sebastião Rabelo.

Aliás, a alforria coletiva conferida aos seus cativos por aquele coronel não produziu efeitos práticos, porque todos eles, sem exceção de um só, continuaram ao seu serviço na magnífica chácara em que vivia às margens do Rio Lucas. (Salles, 1993:67)

Embora os gestores da Irmandade afirmem que esta tenha se organizado desde sua fundação como espaço de participação racial mais ampla, reconhecem que, ao menos até meados do século XX, a Festa de Nossa Senhora do Rosário do Serro era um ambiente preponderantemente “de pretos” – ou de negros, vocábulo mais usado atualmente – que os assegurava um momentâneo lugar na sociedade serrana.

Aprendi, desde o princípio, que a Festa do Rosário era uma festa dos pretos: dizia respeito a eles, com suas histórias e suas tradições, com os mais caros arrimos de falas e de lendas trazidas pelos escravos. Assim, nos mais sérios requintes das suas origens, deveria ser orientada e dirigida pelos pretos, destacados em toda a ordenação e postura hierárquica. (FREIRE, 1997:30)

Antigamente era só negro, muitos poucos brancos, agora é que o branco tomou conta. Desde eu fiapinho assim... que eu via só negro. Esse povo de Zé Rabelo é antigo na festa. Mais era preto, era um o outro que era branco. (Maria Boneca, irmã e festeira do Rosário, já falecida, em depoimento a Maria do Rosário Simões. Apud: SIMÕES, 2005:16)

No Serro, debates sobre relações raciais procuram evitar aspectos conflitivos. A Irmandade, a Festa e as danças de alguma forma condensam o pensamento étnico-racial local, organizando, por gerações, visões e atualizações sobre o lugar social do negro e formas de interpretação da miscigenação racial na sociedade serrana. A Festa tematiza abertamente as categorizações étnico-raciais e problematiza-as em suas diversas formas de simbolização. O convívio entre brancos e negros é, portanto, formulado pelos irmãos do Rosário de forma mais ampla como um aspecto positivo da Irmandade e da Festa.

Eu lembro [quando foi festeiro, Segundo Juiz] de todos os espaços da escola que disponibilizaram para a gente usar, todo mundo sentado: negros, gente de pele clara, dos morros, do centro da cidade, bem sucedido financeiramente, pobrezinhos lá no canto, aquilo, nossa, eu realmente senti a presença de Nossa Senhora do Rosário ali, sabe? Devia ter mais ou menos uma duas mil pessoas ali almoçando, sabe? Ai eu fui olhando ali, e eles se alimentando, tomando uma cachacinha, um vinhozinho um refrigerante, rindo, aquilo para mim foi realmente sentir a proteção de Nossa Senhora do Rosário. (Rubens Alexon Bruno, presidente da Associação de Congados, em depoimento à Carolina Paulino Alcantara, 2016. Prefeitura do Serro, Dossiê de Registro, 2016:54)

Mesmo a entrada de brancos no Reinado e nos grupos é interpretada pelos dançantes como um fator favorável à aceitação e reconhecimento da importância do negro na sociedade serrana. Assim, compreende-se amplamente que, mesmo com a participação de brancos, na Festa, é a celebração da “cultura negra” que está sendo resguardada e prestigiada. A tradição da Festa, se antes era preponderantemente “dos pretos” é hoje, ao mesmo tempo, “do Serro” e “dos negros”. Embora a dimensão da Festa como tempo e espaço de visibilidade e protagonismo “dos pretos” na vida serrana permaneça relevante, hoje é também compreendida como ambiente de convivência racial e reconhecimento da participação dos negros na história e tradição do Serro.

Cabe ainda destacar que especialmente em Milho Verde, o componente étnico-racial se acentua ainda mais nas narrativas sobre a Festa de Nossa Senhora do Rosário. Concepções de miscigenação e africanidade ecoam a partir das formulações de Ivo Silvério da Rocha, chefe dos Catopês de Milho Verde. A maioria dos integrantes dos Catopês são moradores das comunidades quilombolas Ausente e Baú, locais tidos como originários do grupo.

Para mim quase são iguais uma e outra [Festa do Rosário da sede e de Milho Verde]. Apesar que lá na cidade é maior, é de mais movimentos, mas a tradição é a mesma. (...) A festa do Rosário representa primeiramente a padroeira dos negros, é dever de nós louvar esta mãe. (...) *Quem fez a primeira festa do Rosário, vocês sabem?* Foi Dom Pedro II. O Dom Pedro II tinha um mulato filho duma escrava, era escrivão de Dom Pedro, por nome José Francisco. Na abertura da festa, ele pediu ao mulato José Francisco para escrever para as costas da África para vir esse grupo de Catopês. Aí veio. Quem fez a primeira festa foi Dom Pedro II. Quem saiu Rei? Chico Rei de Ouro Preto. (Ivo Silvério da Rocha, em Memórias de um Catopê. Rocha, 2015:125;128;130)

Na compreensão de Ivo Silvério da Rocha sobre a origem da festa de Nossa Senhora do Rosário no Brasil, temos três personagens brasileiros: um imperador branco, de ascendência portuguesa; uma negra escravizada, de ascendência africana; e um mulato, filho bastardo de uma relação fortuita e ilegítima, que conquista um lugar social diferente daquele legado à mãe. Para a festa ser celebrada, personagens africanos são convocados: Catopês da costa africana – segundo a narrativa, o primeiro grupo de Congado a chegar ao Brasil – e Chico Rei, africano escravizado, considerado lendariamente o primeiro Rei negro coroado na origem dos Reinados em Minas Gerais. Por um lado, o legado negro e africano são resguardados nos Catopês e no Reinado e, por outro, a festa e devoção a Nossa Senhora do Rosário são compreendidas como frutos do encontro da miscigenação racial.

Em São Gonçalo do Rio das Pedras, a Festa local de Nossa Senhora do Rosário esteve desarticulada por algumas décadas. Após a reforma da Igreja de Nossa Senhora do Rosário local, concluída em 2016, com recursos mobilizados pela associação dos moradores, houve uma movimentação de nativos e “de fora” para reavivar a Festa. Com a orientação da pesquisadora Zara Simões, foi reorganizado um Reinado local e os grupos da sede e de Milho Verde foram convidados a participar. A indumentária dos integrantes do Reinado foi confeccionada com tecidos cujas estampas remetem a uma visualidade africana e os componentes usavam ornamentadas perucas brancas com penteados de época, em evidente alusão à

consagrada personagem de Xica da Silva, interpretada pela atriz Zezé Motta no filme homônimo de Cacá Diegues (1976).

1.7 Os pesquisadores nos bastidores da Festa: o Serro nas redes de folclore em Minas Gerais

Cavalcanti (2006a) e Leal (2016) propõem que nos estudos de ritual e performance é também preciso lançar olhares sobre os bastidores da festa, “como lugar de um trabalho simbólico decisivo marcado pelo desenvolvimento de sociabilidades frequentemente pensadas como ‘uma festa dentro da festa’, em que trabalho e devoção, folguedo e brincadeira se articulam de forma instável e variável” (Cavalcanti, 2016). O trabalho da festa, segundo Leal (2016), movimenta a dinâmica festiva, articulando muitos componentes que se dedicam a partir da gratuidade e compromisso.

No contexto do Serro, todos os agentes até aqui apresentados – irmãos do Rosário, gestores da Irmandade, gestores da Associação, chefes e dançantes – estão articulados aos bastidores do trabalho festivo. Contudo, creio que há um tipo de trabalho muito peculiar às festas de caráter tradicional que se refere ao de pesquisa. A historiadora Zara, além de participante ativa em assuntos diversos de gestão da Irmandade e da Associação, exerce, na organização da Festa de Nossa Senhora do Rosário, um papel que procura assegurar que, ano a ano, os rituais sejam seguidos conforme prescritos no estatuto da Irmandade. Suas recomendações em relação aos procedimentos que não constam nos registros, são balizadas, conforme mencionei anteriormente, em documentos de época que fundamentam decisões sobre como seguir a tradição do Serro.

A presença de Zara como uma pesquisadora de referência envolvida na gestão da Irmandade não é, contudo, pioneira. Ao menos desde a década de 1970, já fazia parte da Irmandade a historiadora e inspetora escolar Maria Eremita de Souza (1913-2003), pesquisadora de memórias do Serro e interessada pelos estudos de folclore. Atribui-se a ela o papel de transcrever os ritos e significados da Festa e dos Congados no texto do compromisso reformado em 1979. Foi também pessoa de referência sobre a Festa na cidade, concedendo entrevistas a pesquisadores, reportagens e programas televisivos.

Maria Eremita de Souza era contemporânea do filólogo e folclorista Aires da Mata Machado Filho (1909-1985), natural da região, e mantinha contato com os membros da Comissão Mineira de Folclore, criada em 1948. Segundo Giovannini Jr. (2012), a partir da década de 1940, o Congado consagrou-se como tema de interesse dentre os estudos de folclore em Minas Gerais e o estreitamento entre congadeiros e pesquisadores parece ter sido algo notório no processo de elaboração intelectual sobre sua diversidade expressiva no estado.

Parte do acervo bibliográfico de Maria Eremita de Souza foi doado à Prefeitura Municipal do Serro, e está disponível para consulta na Biblioteca Municipal que funciona junto à Secretaria de Educação. A coleção reúne muitos livros sobre folclore, e ainda especificamente sobre Congado, publicados desde a década de 1920, além de boletins e cadernos editados pela Comissão Mineira de Folclore. Ela também tinha o hábito de colecionar dentre as páginas de seus livros recortes de jornal com reportagens sobre temas similares aos conteúdos das publicações e, dentre os recortes, há vários artigos escritos por Aires da Mata Machado Filho, Saul Martins, Romeu Sabará, Carlos Felipe, dentre outros pesquisadores associados ao folclorismo mineiro.

Durante minhas pesquisas, Ari localizou entre os arquivos guardados na Igreja de Nossa Senhora do Rosário do Serro cópias de um texto, de uma página, escrito por Maria Eremita de Souza em meados da década de 1990. Exemplos semelhantes foram distribuídas aos irmãos do Rosário na época em que foi criado o primeiro posto de Rainha Conga perpétua na festa do Serro para Dona Cesária, ativa festeira ligada à família dos dançantes de Catopês. A dedicação e o empenho de Dona Cesária à festa eram tão intensos que a diretoria da Irmandade da época sugeriu e autorizou a criação de um posto perpétuo de Rainha, que até então não fazia parte da tradição local.

Cabe esclarecer que, em Minas Gerais, os Reinados relacionados às festas de Nossa Senhora do Rosário e dos santos pretos aparecem, simplificada, em dois formatos. Há Reis, Rainhas e outros postos cujos festeiros são selecionados anualmente, seja por votação ou indicação e que implicam em responsabilidade por uma ou mais refeições coletivas durante os períodos festivos. E há os Reis e Rainhas perpétuos, Rei Congo e Rainha Conga, ou relacionados a algum santo de devoção, que são ocupados por pessoas que exercem liderança e/ou influência espiritual nas comunidades congadeiras ou reinadeiras. As coroas passam a pertence-las até sua

morte, quando retornam ao patrimônio religioso da comunidade, aguardando que outra pessoa receba “o chamado” da coroa.

Uma vez que, no Serro, não havia registro de Rainhas perpétuas até o coroamento de Dona Cesária, o texto escrito por Maria Eremita de Souza tinha como propósito justificar aos irmãos este novo posto. Em suas palavras a autora esclarece que a existência de uma Rainha Conga apenas remontava à africana Rainha Ginga, do Reino do Congo, referindo-se explicitamente a um célebre texto de Mario de Andrade intitulado “Os Congos” (Andrade, 2002).

Para muitos será uma invenção atual o aparecimento, este ano, da Rainha Zinga, essa figura (elemento integrante dos antigos Reinados do Rosário), tem sua história que remonta às frequentes lutas travadas entre tribos selvagens de Angola e do Congo, duas regiões vagamente delimitadas, na época, pertencentes à Portugal.

(...)

Na Festa do Rosário do Serro, a Rainha Zinga representa sua adesão ao Rei Congo. Faz sua apresentação, vindo à frente do Reinado executando coreografias próprias, gingando para um lado, ora para outro ao som da Caixa de Assobio, por isso o povo a denomina Rainha Ginga.

Desapareceu esta manifestação folclórica com o falecimento se sua intérprete, pois era uma figura vitalícia.

Os festeiros de 1996 no desejo de oferecerem uma Festa de acordo com a tradição, resolveram introduzir no Reinado a figura da Rainha Zinga na pessoa da folclórica irmã do Rosário Maria de Lourdes, por alcunha Cezária com seus guardas masculinos. (Souza, 1996, s/p)

Maria Eremita de Souza pode ser posicionada em meio a um perfil mais amplo de pesquisadores de cidades interioranas, muitos professores de escolas regulares e autodidatas, incentivados em vários estados pelas atuações das Comissões de Folclore. A partir dos anos de 1950, o Serro foi frequentado por pesquisadores ligados ao folclorismo em Minas Gerais. Aires da Mata Machado Filho, protagonista e primeiro presidente da Comissão Mineira de Folclore (Giovannini Jr., 2012), foi um deles. Obtive acesso às gravações sonoras originais⁵⁰ – cinco discos de vinil com alma metálica – feitas por Aires da Mata Machado Filho no Serro em 1952, que estão sob cuidados de um de seus filhos, em Brasília. As gravações não foram feitas durante a Festa. O pesquisador convidou os grupos de dançantes do Serro - Catopês, Marujos, Caboclos e Caixa de Assovios – em um espaço aberto e registrou cada grupo separadamente com equipamento que pertencia à Rádio Inconfidência, onde atuava na época.

⁵⁰ Não foi possível, contudo, ouvir o material, pois provavelmente foram registrados em 78 rotações e não havia equipamento compatível para a audição na casa de seu filho que reside em Brasília.

Provavelmente foi Aires da Mata Machado Filho o incentivador para a realização do filme “O Serro e suas tradições – visões de nossa terra n.2”, de 1958, dirigido pelo jornalista e cineasta Alcyr Costa, o primeiro registro audiovisual da festa que se tem notícia. Gravado em P&B, com narração do então jovem Cid Moreira, dedica a maior parte de seus 10 minutos de duração à Festa do Rosário. Consta nos créditos a participação na produção de João Mata Machado Neto, primo de Aires da Mata e parceiro de Alcyr Costa em outras produções audiovisuais. Chama a atenção no filme o contraste entre a abertura, com panoramas da cidade exibindo jovens brancos e brancas circulando pelas praças e clubes esportivos, e as imagens que seguem sobre de tradições de origem negra que são assim anunciadas:

“Quando a folhinha assinala o dia 29 de junho, um acontecimento vem transfigurar a fisionomia da cidade: é tempo de festa, festeja-se o Reinado do Rosário, quando predomina a população de cor, rememorando uma tradição que nasceu com a escravatura. O Reinado do Rosário abrange uma série de festividades que encontra sua expressão mais pitoresca nas danças dos Marujos, Caboclos e Catopês. Surge pelas ruas da cidade o Reinado, sempre sob a guarda dos Catopês. Dentro de um quadrilátero caminham o Rei e a Rainha acompanhados de seu séquito” (Costa, 1958, 03:35-4:20)

Embora reconheça a importância dos Catopês na condução do Reinado, o filme dedica muito mais tempo a imagens e informações sobre os Marujos e Caboclos.

Natural de São João da Chapada, na época distrito de Diamantina, Aires da Mata Machado Filho tinha uma profundo sentimento de identificação e participação com o ambiente cultural que pesquisava (Giovannini Jr., 2012) que era parte do que configurava o *ethos* folclorístico de maneira mais ampla (Vilhena, 1997). Em Minas Gerais, Rapchan (2000) ressalta o intenso convívio e participação de intelectuais ligados aos estudos de folclore com capitães, reis e rainhas de Nossa Senhora do Rosário em cursos, eventos, rituais, semanas do folclore, preponderantemente envolvidos e comprometidos em ambientes populares que configuravam parte sua própria socialização.

Os folcloristas mineiros costumam expressar seus vínculos pessoais afetivos, estéticos e intelectuais profundos com o lugar em que nasceram e costumam concentrar aí sua produção intelectual ou, então, o fazem com relação ao lugar onde passaram a maior parte de suas vidas. Às vezes, se vai viver longe de sua terra natal, o folclorista alterna seu interesse e sua produção entre o lugar de origem e sua morada de destino. Os folcloristas simultaneamente comparecem e participam das manifestações culturais, pensam-nas, registram-nas (...). (Rapchan, 2000:176)

Mesmo residindo em Belo Horizonte, Machado Filho mantém vínculos de pertencimento à sua terra de origem e contato com um núcleo de Caboclos do Serro, formado pela família do chefe José Rabelo, residentes na capital. Estes, embora motivados a deixar a terra natal em busca de melhores ofertas de trabalho, há décadas retornam anualmente ao Serro para cumprir com seus compromissos com Nossa Senhora do Rosário, conformando em novas gerações de chefes da família Rabelo.

Em 1974, para representação de Minas Gerais no I Festival de Folclore do Brasil, realizado em concomitância com o VII Congresso de Folclore Brasileiro, ambas realizados em Brasília, DF, dois grupos relacionados ao Congado foram elencados, sendo um deles os Caboclos do Serro. Segundo Waldemiro Gomes de Almeida, que por muitos anos atuou junto à Associação/Federação dos Congados de Minas Gerais, a participação dos Caboclos do Serro nas redes de folclore esteve diretamente relacionada à identificação de Aires da Mata com o “seu povo”.

Quem convidou nós foi o seguinte: o Rondon Pacheco era o governador [1971-1975]. E nessa ocasião ainda não tinha Secretaria de Cultura não, era Departamento de Cultura. Era aquele que morreu de acidente no trevo ali de Neves, Paulo Guimarães, que foi diretor da Imprensa Oficial. Ele chamou o Saul [Martins] e o Aires [da Mata Machado Filho] e conversaram, e pediu se eles podiam levar para representar Minas. Então eles me chamaram, chamaram o Edson. O Aires falou assim: “é, nós vamos para Brasília, e eu vou levar o meu povo do Serro, os Caboclos do Serro. Eles não saem, então eles vão sair e vão conhecer e o povo também vão conhecer eles. E vocês formam o Moçambique.” “Então nós vamos formar, vocês querem Congo ou Moçambique?” “Moçambique.” Reunimos uns dezesseis homens e fomos para Brasília. Dezesseis homens só do Moçambique. (Waldemiro Gomes de Almeida, em entrevista concedida à pesquisadora em 25/09/2014)

Embora Aires da Mata Machado Filho não tenha publicado suas pesquisas sobre a festa do Serro, no mesmo ano, fez referência à importância dos grupos e da Festa do município o texto de abertura “Introdução ao Estudo do Congado” (UCMG, 1974). Também na década de 1970, Romeu Sabará, antropólogo e estudioso de folclore vinculado à Comissão Mineira de Folclore, desenvolveu suas pesquisas de doutoramento com trabalhos de campo entre os Arturos, em Contagem, e no Serro.

Romeu Sabará, juntamente com Saul Martins, foi consultor dos filmes de Padre Massote, outro estudioso vinculado à Comissão e à Universidade Católica de Minas Gerais, produzidos em 1975 e 1976, intitulados respectivamente “Festa do Serro” (10min.) e “Congados” (17min.). O primeiro trata especificamente do Serro e o segundo parece aproveitar várias imagens produzidas por ocasião de realização primeiro e mesclá-las a outras em várias localidades do território mineiro, articulando

sentidos do sistema dos Congados em Minas, envoltos pela mescla de catolicismo e afrobrasilidade.

Há ainda outros dois filmes produzidos na mesma década, “Tradição no Serro do Frio” (1973) de Shubert Magalhães, também com narração de Cid Moreira, e “Congadas... o folclore, o que é e como se faz” (1974) de Luiz Carlos Barreto, com comentários da estudiosa de folclore Cassia Frade e novamente de Romeu Sabará. O filme de Luiz Carlos Barreto tem função didática, propondo estimular e instruir educadores sobre como tratar e encenar as Congadas no ambiente escolar. Imagens de uma professora de música, interpretada por Cassia Frade – estudiosa de folclore na época vinculada ao Conservatório Brasileiro de Música –, e crianças vestidas com figurinos produzidos na escola, são entremeadas com as do “fato vivo”, registrado exclusivamente na festa do Serro, cujas imagens são exibidas com narração de Romeu Sabará.

Justamente na década de 1970, período de grande interesse de estudiosos e produtores audiovisuais, ocorreu a reforma do compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário que envolveu a inclusão do detalhamento dos rituais da festa, perfil dos dançantes, história da devoção e lenda de Nossa Senhora do Rosário. A articulação de estudiosos de folclore, locais e vinculados à Comissão Mineira de Folclore, parece ter acentuado a preocupação com a preservação da tradição da Festa e do Congado do Serro por meio de um viés patrimonialista, de documentação e incentivo à continuidade, ou, nos termos contemporâneos das políticas de patrimônio imaterial, de inventário e salvaguarda.

Cabe destacar que Zara Simões, que conviveu por muitos anos com Maria Eremita de Souza na Irmandade, também perpetua relações com pesquisadores ligados ao estudiosos de folclore, especialmente com o antropólogo e folclorista Romeu Sabará.

A participação de pesquisadores e equipes de pesquisa na Festa do Serro continua a ser numerosa. Além daqueles que também compõe o corpo da Irmandade, como Ari Almeida e Ariel Lucas da Silva, em meio ao Reinado e aos dançantes, misturam-se fotógrafos profissionais, músicos pesquisadores com seus aparatos de gravação, equipes de filmagem e muitos pesquisadores ligados a projetos acadêmicos e culturais ou a processos de inventário técnico. Grande parte são ocasionais, mas há aqueles que frequentam a Festa por anos consecutivos. Embora não participem de processos decisórios da Irmandade, de forma geral, este conjunto contribui para

acentuar aos próprios dançantes e irmãos do Rosário o prestígio alcançado pela Festa e o Congado do Serro em circuitos culturais amplificados.

Mesmo consciente de fazer parte desta rede, pude me ver como em um espelho quando, em 2016, quando recebi para comentar a minuta do dossiê de registro da Festa do Serro. Ao abrir o documento, deparei-me com minha própria imagem na capa, ao lado de um fotógrafo, em uma das sacadas frontais da Igreja, acompanhando as movimentações da festa.



Figura 20: Capa do dossiê de registro municipal da Festa (Prefeitura do Serro, 2016:01)

1.8 A patrimonialização da Festa e do Congado do Serro

O tema da patrimonialização da Festa surgiu em vários momentos durante o trabalho de campo no Serro. Em abril de 2016, atendi à Convocação da Secretaria de Turismo e Cultura do Serro para participar do processo de formação do Conselho Municipal de Políticas Culturais. Imaginava que haveria presença significativa de chefes e dançantes da sede, mas, do Congado, estava apenas Ivo Silvério da Rocha, chefe dos Catopês de Milho Verde. Em meio aos debates e diante da vacância de pessoas dispostas a assumir posicionamentos no Conselho, tornei-me uma das conselheiras, assumindo posteriormente a Vice-Presidência do Conselho. Ariel Lucas da Silva também assumiu uma cadeira, representando uma cadeira, proposta por ele, de Patrimônio Religioso.

Nas reuniões do Conselho Municipal de Políticas Culturais foi levantada a proposta de instauração de um processo de inventário e registro da Festa do Serro nos moldes das políticas de patrimônio imaterial. O Serro recebe um volume considerável de recursos via uma política do governo estadual, sob alcinha de ICMS Cultural, que só podem ser aplicados em bens tombados ou registrados. Para ter acesso a estes recursos, dentre outras exigências, os municípios são obrigados a formar um quadro de conselheiros que delibera sobre a redistribuição de verbas para ações patrimoniais locais. Assim, desde 2009, a Prefeitura do Serro apoia o funcionamento do Conselho Municipal de Patrimônio Cultural, um dos mais notórios e disputados do município dado seu caráter deliberativo de gerenciar tal orçamento. O repasse estadual ao Serro, contabilizado por meio de pontuações obtidas em processos de prestação de contas gerenciados pela Secretaria, em torno de 600 mil reais por ano, é considerado significativo diante do orçamento municipal serrano, da ordem de 40 milhões por ano. A patrimonialização da Festa do Serro, para além do reconhecimento de sua importância, permitiria, assim, a destinação de parcela destes recursos para sua estrutura e para os grupos de dançantes.

Como vimos, a demanda e gestão de recursos públicos é algo já que circula em conversas entre a Irmandade, a Associação e os grupos. Embora, no passado, a Festa fosse integralmente realizada por meio de doações, muitos irmãos alegam que, diante das grandiosas proporções que assumiu, hoje as arrecadações não seriam suficientes para garantir a fartura da comida servida e a beleza visual da indumentária dos dançantes. Assim, o processo de patrimonialização da Festa não estaria, portanto,

associado a qualquer tipo de risco de desarticulação, mas justamente ao estrondoso eco de pertencimento que aciona e envolve, demandando ainda mais suporte para a garantia de sua pujança.

A proposta de patrimonialização da Festa ocupou algumas pautas do Conselho de Políticas Culturais ao longo de 2016. Levantou-se a possibilidade de registro em âmbito federal. Contudo, o IPHAN já havia aberto um complexo e extenso processo de inventário das Congadas de Minas e seus desdobramentos ainda tomariam ao menos alguns anos. Em âmbito estadual, os registros relacionados aos Reinados vinham acontecendo de forma pontual em algumas localidades, envolvendo apenas dois registros: Festa de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Chapada do Norte (2013) e Comunidade dos Arturos (2014). A extensão dos formulários e trâmites lentos dos processos estaduais também nos levaram a pensar que a maneira mais ágil de obter o reconhecimento seria por meio do próprio município. O registro da Festa foi encaminhado pela Secretaria de Cultura, Turismo e Patrimônio, juntamente com a tradicional banda de música da cidade, inaugurando uma nova linha de proteção de bens imateriais em âmbito municipal.

A Prefeitura viabilizou recursos para a realização dos dossiês de registro por meio de um contrato firmado com uma empresa de pesquisa sediada Belo Horizonte. Uma nova polêmica se instaurou, pois Ariel estava em contato com a empresa e seria o pesquisador contratado para a elaboração do dossiê. A diretoria da Irmandade, contudo, negou-se a aceitá-lo na condução das pesquisas. Ariel ocupa um lugar de oposição em relação ao que a Irmandade preza como tradição “do Serro”. Embora suas pautas também sejam em defesa de uma certa tradição, por vezes, suas concepções referem-se a uma perspectiva mais ampla dos Reinados a partir de suas vivências em Belo Horizonte. Por fim, uma historiadora residente na capital assumiu a tarefa, e realizou o trabalho de levantamento de dados em campo durante a Festa de Nossa Senhora do Rosário de 2016.

O dossiê ainda retornou ao Conselho de Políticas Culturais. Havia uma expectativa de que fosse aprovado apenas por esta instância, mas os conselheiros indicaram a necessidade de uma reunião com os chefes dançantes, representantes da Irmandade e da Associação para apresentação do documento. Foram ainda apontadas diversas questões, dentre as que considero mais relevantes: a inclusão dos grupos de Congado da sede como parte do processo de registro, e não apenas a Festa; e também das Festas e grupos distritais, de forma a reconhecer todo o complexo devocional a

Nossa Senhora do Rosário do Serro. O processo ainda se encontra em fase de tramitação, pois o dossiê e os demais documentos precisam de parecer do IEPHA/MG.

Etnografias contemporâneas sobre narrativas patrimoniais propõem ao menos três campos de investigação analítica (Gonçalves, 2003, 2012; Tamaso & Lima Filho, 2012; Abreu & Lima Filho, 2012;). Um deles envolve compreender as estratégias de autopreservação, continuidade e transmissão daquilo que se considera como um bem para um determinado grupo social. Sob este aspecto, creio que este capítulo procurou oferecer um amplo panorama de esforços empreendidos pelos irmãos do Rosário e os dançantes, articulados a partir da década de 1970 a pesquisadores envolvidos nas redes de folclore, no sentido de ampliar o lugar social da Festa e dos dançantes – ou da “cultura negra” – e ainda de balizar o que seria a “tradição” serrana do Reinado de Nossa Senhora do Rosário. A atuação destes agentes ao longo do tempo segue processos de objetificação na medida em tentam delinear significados estáveis. O compromisso da Irmandade reformado em 1979 não apenas apreendeu compreensões socialmente compartilhadas sobre as funções e posicionamentos rituais, mas possivelmente aqueles que o escreveram também formularam alguns dos sentidos ali registrados e os concederam ressonância em meio aos irmãos do Rosário.

Um segundo viés investigativo visaria compreender os desdobramentos e impactos de processos formais de políticas patrimoniais sobre um determinado campo social, movimentando agentes, criando dissonâncias, novas demandas e até mesmo recusas. No campo que esta pesquisa abarca, estes efeitos ainda não podem ser percebidos já que o processo de registro da Festa ainda não foi finalizado. Acredito, contudo, que o fato da Irmandade já desempenhar há muitas décadas um papel de controle e organização da tradição fundamentados pelo estatuto, o dossiê de registro, como documento de inventário, pouco impactará as dinâmicas já estabelecidas. O propósito do registro seguiu inicialmente orientações estreitas de assegurar recursos para a grandiosidade da Festa, caminho que já é trilhado desde a década de 1980 a partir da criação da Associação dos Congados.

Por fim, o terceiro campo analítico compreendo ser o que perpassa mais profundamente os propósitos desta pesquisa. Trata-se de alargar o próprio campo

semântico da noção de patrimônio como uma categoria de pensamento que articula sentidos de pertencimento a mundos sociais e cosmológicos (Gonçalves, 2003). Mesmo antes das ações de mediação fundamentadas por perspectivas patrimoniais que conseguimos alcançar com base em relatos e levantamentos documentais, a Festa já despertava nos irmãos do Rosário, e nos serranos de forma mais ampla, experiências e sentimentos muito especiais em suas vidas. Apesar de todo o trabalho demandado, não faltam irmãos para assumirem os posicionamentos do Reinado. O compromisso dos dançantes com sua atuação durante o ciclo festivo não deixará de ser cumprido mesmo que não haja recursos para a renovação da indumentária. São estas camadas mais profundas de sentidos e vínculos afetivos, acionados a partir da devoção a Nossa Senhora do Rosário e que movimentam relações de toda ordem, que procurarei compreender nos capítulos que seguem.

Capítulo II – A Santa Cruz e os entrecruzamentos: almas, mortos, benzeções, garrafadas e vissungos

2.1 Cruzes e cruzeiros

Aí ergui mão para coçar minha testa, aí me cisme: e fiz, com todo o respeito, o pelo-sinal. Sei que o cristão não se concerta pela má vida levável, mas sim porém sucinto pela boa morte – ao que a morte é o sobrevir de Deus, entornadamente. (Guimarães Rosa, *Grande Sertão: Veredas*)

No adro da Igreja de Nossa Senhora do Rosário do Serro, defronte para a porta principal, há uma grande cruz de madeira pintada e ornada com pequenos entalhes, também em madeira, representando ferramentas de trabalho, roupas, mãos, uma escada, um galo no topo, e a sigla I.N.R.I. [Jesus Nazarenus Rex Iudaeorum (Jesus Nazareno Rei dos Judeus)]. Desde a primeira viagem que fiz à região de Serro e Diamantina, minha atenção foi capturada pela constante presença de cruzeiros semelhantes. No Museu Casa do Pontal de arte popular, onde trabalhei no Rio de Janeiro, havia uma obra similar em pequenas dimensões no setor de Religiões. Guardava apreço pela beleza da composição e riqueza de detalhes. Sua origem, contudo, não estava identificada na catalogação do acervo. Reencontrá-la por toda parte nesta região de Minas Gerais, especialmente em grandes formatos, foi algo surpreendente.



Figura 21: À esquerda, cruz com as armas de Cristo no Largo do Rosário do Serro .
Figura 22: À direita, a caminho de Presidente Kubitschek. (fotos: Joana Corrêa, 2013)

Havia exemplares em alguns cruzamentos urbanos nas áreas centrais em Diamantina e no Serro. Em Milho Verde, encontrei algumas de tamanho médio em dois estabelecimentos comerciais. Em um deles, a dona era colecionadora de objetos antigos de toda ordem e já não sabia mais identificar sua origem. Em outro, uma loja

de artigos diversos associada a uma marcenaria, disseram-me que havia sido feita pelo pai do marceneiro, já falecido, e que fizera muitas destas imagens, mas não sabiam o que representavam. Certa vez, a caminho de um cânion atravessado pelo rio Tijucal, no pequeno município de Presidente Kubitschek, avistei como miragem um destes cruzeiros de grandes dimensões em um pasto à beira da estrada.

Demorei a encontrar alguém que soubesse me informar o que representavam os entalhes de madeira fixados ordenadamente sobre a cruz. Creio que foi Luiz Claudio, presidente da Irmandade, quem primeiro me esclareceu que os entalhes se tratavam de *arma Christi*, ou as armas de Cristo, simbologia de elementos relacionados à Paixão de Cristo e à fundação mítica da Igreja Católica. A própria imagem da cruz é a mais notória destas armas e representa também a fé católica. Remete à vida, à morte e à ressurreição de Cristo, e mesmo ao próprio Jesus Cristo em sua representação crucificado.

O sinal da cruz – gestual recorrente entre os católicos em que a mão direita toca a testa, em seguida o peito, o ombro esquerdo e, por fim, o ombro direito – evoca a santíssima trindade, as três formas assumidas pela expressão máxima da divindade católica: Deus, pai eterno, “todo poderoso” e onipresente; seu filho Jesus, que é também versão encarnada de Deus, e o Divino Espírito Santo, por meio do qual o Pai concebe o Filho no corpo de Maria. Ao rezar um terço ou Rosário, ou ainda durante as missas católicas, o sinal da cruz é acompanhado pelos dizeres “em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo”.

O gesto da cruz é corriqueiramente acionado por católicos em meio ao cotidiano, em sinal de fé e respeito. Caminhando pelas ruas de Serro é comum observar transeuntes e motoristas fazendo o sinal da cruz ao passarem por qualquer uma das igrejas. Também é usado no dia a dia para reforçar um pedido, agradecer uma bênção, pedir proteção e afastar algum mal.

Ao entrarem ou saírem de uma igreja, os fiéis reverenciam o altar com o sinal da cruz, enquanto dobram levemente os joelhos ou eventualmente até se ajoelham. O mesmo acontece diante de uma imagem católica. Nessas situações é comum que toquem a imagem com a mão direita, especialmente sobre os pés ou o coração, imediatamente antes de fazerem o sinal da cruz. Na procissão da Festa, ocasião em que a imagem de Nossa Senhora do Rosário do Serro é retirada do altar, a Irmandade procura evitar que os devotos a toquem diretamente, por se tratar de uma peça histórica, elevando-a no andor, rodeada de flores e outros adornos. Contudo, são

deixadas fitas brancas e azuis de cetim, presas a partir dos pés da imagem, com as extremidades opostas soltas. Os devotos seguram as pontas das fitas para fazerem movimentos em gesto de cruz, beijarem e passarem sobre a cabeça.



Figuras 23 Imagem de Nossa Senhora do Rosário no andor no dia do Primeiro Reinado. (Foto: Joana Corrêa, 2015). Figura 24: Imagem de Nossa Senhora do Rosário no andor no dia do Primeiro Reinado (Foto: Joana Corrêa, 2016. A cada ano a decoração segue um novo padrão, mas sempre há fitas brancas partindo dos pés de imagem.

Há uma variação do gestual de cruz usada nas missas, novenas e nas rezas dos terços e rosários que consiste em fazer três vezes um pequeno movimento de cruz com o polegar da mão direita semicerrada: uma vez sobre a testa, outra sobre a boca e a terceira sobre o peito. O gesto acompanha compassadamente os dizeres “ (1) pelo – sinal – da Santa – Cruz, (2) livrai-nos – Deus – Nosso – Senhor (2) de – nossos inimigos”.

Minha precária formação católica – iniciada e interrompida em um batismo tardio, aos oito anos de idade – e a participação apenas ocasional em missas ao longo da vida, em geral de casamento ou sétimo dia, não me concedeu familiaridade com este gestual, favorecendo que minha atenção fosse facilmente capturada durante a pesquisa. Embora, como grande parte dos brasileiros, o catolicismo tenha participado da minha formação cultural, a falta de prática ocasionou o pouco domínio corporal

dos movimentos. Durante a pesquisa, optei por me dedicar a aprender o gestual católico da Santíssima Trindade e da Santa Cruz, em respeito às missas, especialmente as celebradas na Igreja de Nossa Senhora do Rosário, que frequentei com assiduidade nos períodos festivos.

Há também variações de uso do gestual da cruz em sinal de proteção cotidiano popular. Seu Ildeu, um dos dançantes dos Catopês do Serro de idade mais avançada, que é também benzedor e recebe devotos em uma pequena capela que mantém em sua residência, ao notar meu interesse pelo assunto passou a fazer pequenos apontamentos quando estávamos juntos. Certa vez, ao me ver bocejar durante o dia, explicou-me que possivelmente tratava-se de mau olhado e sugeriu-me sempre fazer um curto gesto de cruz sobre os lábios para me proteger.

A cruz é também elemento central do terço e do rosário que Nossa Senhora do Rosário carrega em suas mãos. Trazendo muitas vezes a imagem de Jesus crucificado, a cruz une as contas que orientam os católicos nas rezas de Pai Nosso e Ave Maria que podem ser feitas individualmente ou coletivamente em novenas nas igrejas, casas ou em torno de aparelhos de rádio ou TV ligados.

As cruzeiras, de fato, estão por toda parte. Cruzeiros simples tentam alcançar os céus ao topo de morros altos que se destacam no relevo acidentado da região. Rara é a cidade, distrito ou vila que não tenha um cruzeiro evidente na paisagem. No Serro são celebradas muitas festas em homenagem aos cruzeiros e cruzeirinhos ou à Santa Cruz, especialmente nos distritos e bairros periféricos.

Os relatos memorialistas de Joaquim de Salles (1993) sobre sua infância vivida no Serro na década de 1880 remetem a presença desses cruzeiros também à devoção popular, pois, em torno deles, eram realizadas orações e rezas por pessoas de origem humilde, dentre outros, homens e mulheres escravizadas e forras.

A gente de minha terra se distingue do resto do mundo pela sua piedade que não exagero classificando-a insigne. No Serro é onde mais se reza, é onde tudo é pretexto para a elevação da alma a Deus. É também das poucas freguesias da velha Diocese de Diamantina onde vivem sempre dois padres, um dos quais é vigário e o outro seu coadjutor ou auxiliar no sagrado múnus paroquial. Ainda assim, muitos fiéis entendem que dois sacerdotes só não dão conta das devoções e alguns se erigem em espécie de clérigos e tiram rezas públicas em torno dos cruzeiros. Este se vêem por todos os recantos da cidade. Em muitos, mas sobretudo em dois, no meu tempo de menino, havia preces públicas recitadas e cantadas, ao menos uma vez por mês.

Em frente à matriz estava o mais belo da cidade, aquele que não faltava um só dos símbolos da Paixão de Cristo. O outro, mais retirado e talvez por isso mais atraente, era o de Vaza-Canudos, um pequeno bairro de gente humilde e pobre.

Era, de resto, o pessoal pobre e humilde o que mais procurava os cânticos e as orações perante a Cruz de Nosso Senhor. E Vicente, do Pasto Padilha, afastado subúrbio do Serro era o vigário das devoções populares não presididas por sacerdotes. Como fosse eu ainda muito criança, não sei se havia datas determinadas para tais rezas ou se elas se realizavam mediante convocação prévia do velho Vicente, de profissão sitiante, vivendo de vender leite, queijo, manteiga e carne seca, a mais bem preparada e saborosa de que tenho conhecimento em minha já longa existência.

Minha pajem Didina [cozinheira da casa, única escrava não alforriada por seu pai] não perdia rezas nos cruzeiros, e minha mãe sempre permitia que eu também fosse em sua companhia. Quando as rezas se realizavam no largo da Matriz, a caminhada era insignificante: descíamos o beco e desembocávamos em frente à cruz. Vaza-Canudos ficava mais distante; as reuniões de fiéis eram mais numerosas e por isso me agradavam mais. Tenho também a impressão de que os devotos fossem mais entoados. Ainda hoje guardo dos cânticos a letra e a toada e só não retive as orações do Vicente, cuja má dicção, agravada pela completa falta de dentes, não permitia que se ouvissem as palavras que se seguiam ao seu *Oremus*, emitido com voz cansada e quase imperceptível.

A última reza a que assisti em Vaza-Canudos foi numa tarde do mês de janeiro. Minha mãe não me queria deixar ir, mas Didina lhe lançou um tal olhar de súplica, que a concessão foi feita, com a recomendação de que voltássemos logo que terminasse a devoção. (...)

E assim se sucediam, em melodias arrastadas ou vivas, as glórias de Jesus e ou louvores de Maria.

Logo que terminaram as rezas, onde não se esqueciam as almas do purgatório e os parentes e amigos ausentes, ou enfermos, voltamos para casa. (Salles, 1993:65)

Joaquim de Salles (1879-1962)
Se não me falha a memória (1993)

Como aparece de forma sutil no registro de Salles (1993), a associação simbólica entre as cruzes, os mortos e as almas se evidenciou durante a pesquisa, tanto pela observação de padrões católicos canônicos popularmente consagrados – especialmente o uso da cruz sobre as sepulturas nos cemitérios ou em locais onde ocorreram acidentes com mortes –, como em meio às práticas populares de proteção contra presenças indesejadas e malefícios. A presença da cruz como elemento de grande relevância simbólica na devoção ao Rosário e nas festas de Reinado também se ressaltou. Além da presença cruzeiro defronte à Igreja do Rosário do Serro, os primeiros giros dos dançantes e do Reinado, durante os três últimos dias de novena, envolvem a circulação de uma cruz de prata da Irmandade pelas casas dos festeiros, que nos dias de festa precede os cortejos do Reinado e a Procissão.

A Santa Cruz também é celebrada pela Irmandade em festa que precede a de Nossa Senhora do Rosário, demarcando o início do período de preparativos mais intensos para o Reinado. Segundo os devotos, trata-se de uma festa dedicada às almas. O tema da morte, sua elaboração, das almas, i.e. da relação entre vivos e mortos, insinuou-se como um aspecto central do processo ritual que acompanharemos.

2.2 A Festa de Santa Cruz

A Festa de Santa Cruz é agendada no sábado anterior à reunião da Mesa da Irmandade, dois meses antes da Festa de Nossa Senhora do Rosário. Muitos irmãos e irmãs do Rosário residentes em outros municípios programam-se anualmente para participarem dos dois eventos.



Figura 25: Bandeira da Santa Cruz erguida em mastro no adro da Igreja de Nossa Senhora do Rosário do Serro. (Foto: Joana Corrêa, 2015)

Em minha primeira incursão etnográfica, em 2015, Toninho, um dos chefes dos Caboclos, convidou-me para sair junto com o grupo do galpão onde realizam seus ensaios, ao pé do morro do Rosário. Cheguei cedo para presenciar o ensaio, mas os dançantes demoraram a chegar. Neste dia, como os demais grupos, a Caboclada não estava paramentada, portando apenas os instrumentos, incluindo o arco que tem efeito percussivo. Em decorrência do atraso, o ensaio foi breve e logo saímos em filas pelas ruas do Serro rumo à casa dos festeiros da Santa Cruz.

No meio do caminho, contudo encontramos com os demais grupos dançantes já reunidos, seguindo para a Igreja com os festeiros e a bandeira. Nos anos seguintes, preferi estar mais cedo na casa dos festeiros para acompanhar a chegada dos dançantes e a retirada da bandeira. Trata-se de uma estrutura de madeira simples: uma moldura com uma cruz no meio. Sobre a cruz estão fixados bocais com lâmpadas

incandescentes. A decoração do andor onde a bandeira é carregada à Igreja, feita principalmente com flores naturais ou de plástico, fica ao encargo dos festeiros. A bandeira é colocada em algum local de destaque próximo à chegada da casa para que possa ser retirada pelos dançantes, especificamente pelos Catopês, que têm a responsabilidade de conduzi-la à Igreja. Esta movimentação de retirada da bandeira na casa dos festeiros de Santa Cruz acontece durante a celebração da missa festiva e, portanto, os dançantes não podem acompanhar toda a missa.

Nos anos em que acompanhei a Festa de Santa Cruz, as bandeiras foram retiradas em casas próximas ao Largo do Rosário, dos próprios festeiros ou de pessoas de suas redes de relação que cederam a casa aos festeiros. A retirada foi sempre bem simples e rápida, sob o comando dos Catopês, que seguem para a Igreja conduzindo os festeiros e a bandeira sobre um andor. À frente seguem os demais dançantes que chegam a tempo para saída ou que se juntam pelo caminho. Caboclos vão à frente, Marujos em seguida e, por fim, os Catopês. A depender do convite dos festeiros, a banda de música do Serro também acompanha o cortejo até a Igreja.

Ao chegarem na porta da Igreja, as filas dos grupos dançantes que estão à frente afastam-se, abrindo espaço para a passagem dos festeiros da Santa Cruz acompanhados da bandeira. Caboclos abrem o espaço entre suas duas filas para acomodação das filas dos Marujos que, por sua vez, abrem passagem para os Catopês, os festeiros e a bandeira. Os dançantes aguardaram, do lado de fora da Igreja, o sinal do padre para, ao final da missa, os Catopês entrarem com a bandeira, chegando ao altar. O padre concede uma benção à bandeira, sob aplausos festivos dos participantes da missa. Uma estrondosa queima de fogos se inicia no adro da Igreja do Rosário. A solenidade da missa se dilui em alvoroço. Dançantes começam a cantar, dançar e tocar seus instrumentos simultaneamente.

Em 2015, procurei me posicionar próxima à bandeira e acompanhar sua movimentação até o local onde fica a base para o mastro, ao lado da porta de acesso principal à Igreja. Quando os festeiros chegaram portando a bandeira, o tronco de madeira que sustenta o mastro, ainda inclinado, era segurado por chefes dançantes de todos os grupos. Em volta havia uma grande movimentação e barulho. A bandeira foi encaixada no tronco para ser erguida. Contudo, houve uma certa tensão, pois não conseguiam firmar a tomada no interruptor e, portanto, as lâmpadas da bandeira de Santa Cruz não acendiam. Em meio à confusão, Seu Nelson, chefe dos Catopês, foi à sacristia da Igreja procurar por um adaptador, mas não obteve sucesso. O mastro foi

erguido sem a iluminação e estrondosos morteiros ocuparam o espaço sonoro do largo do Rosário.



Figura 26: Chefes dançantes erguendo a Bandeira da Festa de Santa Cruz em mastro próximo à entrada principal da Igreja de Nossa Senhora do Rosário (Foto: Joana Corrêa, 2015)

Acompanhei os dançantes até uma casa cedida aos festeiros, a poucos metros da Igreja, onde foi servida uma *farofa* para todos: arroz de colorido com carne desfiada, refrigerante e vinho. a poucos metros da Igreja. Os dançantes se aglomeravam na rua em frente à casa. O momento era festivo, de encontro e confraternização, em nada remetida às tensões da primeira reunião da Associação, realizada na véspera (conforme descrevi no tópico 1.5.2 do Capítulo I, ver página 88). Chefes e dançantes dos vários grupos se misturavam na rua, tocando, dançando e cantando.

Em um certo momento percebi que estava também presente o grupo Meninas de Nossa Senhora do Rosário de Milho Verde e do Serro, chefiado por Dona Aparecida. Já as conhecia das festas do Rosário de Milho Verde, pois Aparecida havia morado no distrito e lá fundou um grupo composto por algumas mulheres e muitas meninas que se chamava inicialmente Caboclinhas de Nossa Senhora do Rosário Milho Verde. Um amigo umbandista, que também frequenta as festas do distrito, certa vez havia me dito que identificava muitas das músicas cantadas pelo grupo como pontos de Umbanda. Aparecida é também responsável por uma tenda espírita no

Serro. Depois que se mudou de Milho Verde para a sede, ela reorganizou o grupo, misturando meninas das duas localidades, e desistindo da do padrão da visualidade cabocla em virtude do alto custo das plumas para confecção das fardas. Os capacetes foram substituídos por chapéus de plástico e as roupas, enfeitadas com fitas coloridas. Segundo Aparecida, seu trabalho é social, já que são meninas carentes que ela procura afastar das drogas e da criminalidade. As Diretorias da Irmandade e a Associação não vêm, contudo, com bons olhos a participação do grupo nas festas organizadas por elas, especialmente em virtude da presença de mulheres, quando o estatuto prevê que os grupos sejam compostos apenas por homem. O grupo dela só participou da Festa de Santa Cruz porque foi convidado por uma das integrantes da família festeira, muito amiga de Aparecida. Em geral o grupo Meninas do Rosário tem sua participação restrita à Festa de Nossa Senhora do Rosário Milho Verde, onde são tão bem recebidas como os demais grupos do distrito e da sede.

As Meninas do Rosário ofereceram uma dança de pau de fitas para os festeiros e depois partiram em um ônibus escolar. A rua foi se esvaziando, restando ainda um pequeno grupo de chefes e dançantes Catopês e Caboclos, muito animados. Depois que a música cessou, ficamos apenas conversando. Nelson, chefe de Catopês, bastante alegre, com um copo de vinho na mão, aproximou-se de mim e de Leo e começou uma longa conversa, com assuntos variados. Em um certo momento, demonstrou que estava ouvindo uma voz que desejava nos transmitir alguma mensagem. Começou a entremear frases dirigidas a nós com outras em que parecia conversar com “meu pai”, jogando a cabeça de lado como se tentasse ouvir melhor essa voz. Entre falas truncadas, que evitamos interromper, falou dos “meninos de Angola” e transmitiu-nos a mensagem de “meu pai”: “nosso caminho seria pleno de rosas brancas, mas para isso não deveríamos beber em copo de terceiros”. Aos poucos, Nelson deixou de ouvir a voz e seguimos nossa conversa como antes, agradecidos pelas palavras, até nos despedirmos.

A possibilidade de conversar com um mundo espiritual circundante se mostrou muito naturalizada para Nelson naquela situação. A bebida, que o deixara em estado alterado de consciência, certamente favoreceu a possibilidade de um diálogo enviesado, onde ele se posicionou como mensageiro de um cosmos que nos convidava a visitar. Percebemos dois planos semânticos, alicerçados na ideia de fidelidade, na mensagem que nos transmitia: um que dizia respeito à relação minha e de Leo, e outro à nossa relação com Nelson e seu grupo de Catopês. Neste plano, ele nos convidava a

acompanhá-los, mas nos demandava exclusividade, o que parecia confirmar meu próprio desejo de olhar a Festa e a devoção prioritariamente desde a perspectiva dos Catopês.

Na manhã seguinte, durante a Mesa da Irmandade, seu Nelson se candidatou e venceu a votação para tornar-se festeiro de Santa Cruz em 2016. Embora tenha sido sempre discreto ao abordar sua intenção, algumas vezes deixou transparecer que sua decisão fora em grande parte motivada pelo desejo de homenagear sua mãe, Dona Cesária, Rainha Conga dos Catopês, que havia falecido no ano anterior, revelando mais uma vez o curso de construção de memórias afetivas num jogo de identificações entre vivos e mortos.

Propósitos semelhantes mobilizaram os festeiros de Santa Cruz no ano seguinte, descendentes de Maria Boneca, festeira famosa, que falecera alguns anos antes. A festa foi realizada na calçada em frente à casa onde morou a falecida festeira, tendo a família se dedicado com entusiasmo à responsabilidade que assumiu. A farofa era um grande banquete com vários pratos quentes e salada, semelhante às refeições oferecidas pelos integrantes do Reinado durante a Festa do Rosário. Um pequeno palco na rua com um grupo de forró eletrônico animava os convidados após a refeição. Em uma pequeno altar montado na rua, eram prestadas homenagens à Maria Boneca, com um fotografia dela vestida Rainha do Rosário.

As almas a que se referem de modo geral quando os devotos e participantes mencionam a Festa de Santa Cruz logo se desdobram de seu sentido cosmológico mais amplo e genérico, se concretizam e se individualizam por meio de elos familiares ganhando nomes dos ancestrais diretos, corporificam-se com suas imagens trazidas por fotos e narrativas de memória, reverenciadas, na lembrança publicamente compartilhada dos entes próximos – eles também outrora atuantes naquela mesma festa! – que já se foram. A Festa de Santa Cruz é um ponto de parada, no sentido em que estabelece e fixa certas relações, e passagem no processo ritual do ciclo do Rosário que indica a reaproximação com as almas por meio de redes familiares de afeição. Há, em verdade, uma “presentificação” dessas almas não só no sua “celebração” mais ampla, como no processo de identificação dos atores com esses mortos queridos.

2.3 As famílias e os compromissos dos vivos com os mortos

No decorrer do trabalho etnográfico tornou-se evidente noção de família – compreendida aqui a partir de uma perspectiva cristã do parentesco que especialmente em Minas Gerais pode ser bastante abrangente e é profundamente celebrada. – como elemento essencial da devoção à Nossa Senhora do Rosário e de organização festiva. A própria festa de Nossa Senhora do Rosário é considerada por serranos residentes e ausentes um momento de reencontro com suas famílias. Festeiros e dançantes se entrelaçam em suas casas e grupos reforçando laços de consanguinidade e afinidade articulados pelos nomes de família que operam em um sistema de parentesco complexo⁵¹ (Abreu Filho, 1982). Nas casas do Reinado, normalmente um festeiro ou dançante ascendente, uma ou duas gerações acima, ocasionalmente já falecido, é o articulador dos núcleos familiares que se formam a partir de filhos e netos do reverenciado, que se reúnem agregando irmãos e seus próprios filhos e netos para assumirem juntos a festa entorno de um parente que compõe o Reinado do ano.

A “família cristã” – aquela que se forma pela união de um homem e uma mulher com a consagração de Deus, portanto, é idealmente indissolúvel – é zelada pela diretoria da Irmandade que, no contexto da festa, é responsável por resguardar a “tradição”, fundamentada em preceitos católicos mesmo que nem sempre afinados aos da Paróquia. O estatuto da Irmandade, em seu artigo 13, prevê como função do Presidente, ou em sua ausência do Vice-Presidente, “saber se existe entre os irmãos, alguém que não faça vida com sua esposa por amor de outra, e havendo, avisar aos juizes para o repreender, e se continuar, será expulso pela Diretoria”. Embora não tenha notícia de casos extremos como sugerido pelo estatuto – é popularmente sabido que o mineiro não gosta de se indispor em conflitos abertos – há um grupo conservador da Irmandade que discretamente procura se articular para impedir que

⁵¹ A partir de suas pesquisas com famílias de Araxá, Minas Gerais, Abreu Filho (1982) identifica o reconhecimento da consanguinidade como bilateral, ou seja, tanto a ascendência materna quanto a paterna estabelecem laços a partir da noção de transmissão do sangue familiar. O nome de família – que não deve ser confundido com a efemeridade de um sobrenome formado pela junção de dois ou mais nomes de família – indica história e tradição na articulação de diferentes gerações, perpassando a noção de raça como indicativa de procedência e precedência. Uma pessoa pode puxar determinadas características relacionadas à família do pai ou da mãe, tanto no que diz respeito às suas feições e características físicas, quando à sua personalidade e atributos morais. Contudo, a patrilinearidade atua preponderantemente na transmissão do nome de família ao longo de gerações. O nome de família herdado da mãe nem sempre é repassado aos filhos e dificilmente será transmitido aos netos, portanto, a longevidade de um nome de família está atrelada à linhagem masculina.

pessoas “desquitadas” ou “juntadas” ocupem cargos de Diretoria – aberta à renovação a cada quatro anos, permitindo-se até dois mandatos sucessivos. Contudo, são mais permissivos em relação aos que desejam ocupar postos de festeiros.

Com relação aos festeiros, a ênfase de preocupação dos responsáveis pela Irmandade volta-se para a capacidade de organização, por vezes solicitando que irmãos pertencentes a famílias reconhecidas como boas festeiras se candidatem para impedir a aclamação automática – que acontece quando há apenas um candidato – de outros ligados à famílias que protagonizaram problemas em festas em anteriores. Um bom festeiro é, desta forma, não um indivíduo destacado, mas uma pessoa que é reconhecida pelas qualidades de uma família festeira cuja reputação articula saber fazer uma boa festa – que significa fundamental comida boa e farta, conforme retomarei no capítulo IV – a um nome de família (Abreu Filho, 1982) afamado por ascendentes festeiros.

As funções de festeiros que os parentes e amigos assumem em uma festa são usadas como referências temporais para recuperar lembranças de festas anteriores. O ano numeral e linear raramente é usado para acessar essas memórias. Os relatos sobre festas antigas são permeados por frases como “no ano que *fulano* foi Rei”, “na festa em que fui Primeira Juíza”.

Durante a festa, as casas dos festeiros são enfeitadas com fotos de parentes falecidos. No dia do Primeiro Reinado, as fachadas das casas, que ficam nas ruas por onde passa a procissão com a imagem de Nossa Senhora do Rosário, são ricamente decoradas com toalhas de renda, flores, velas e imagens. É comum os moradores posicionarem, nas janelas e calçadas, fotos de parentes falecidos ou prestarem homenagens com pequenos altares vivos, compostos por crianças vestidas de anjinhos, segurando velas e fogos luminosos. Assim, tanto em meio às famílias festeiras, como dentre os devotos que apenas participam da festa reencontramos o tema da morte, e a centralidade da relação entre vivos e mortos como um dos eixos simbólicos a conduzir e conferir sentido a todo o processo ritual. As “almas” tornam-se imagens concretas a reavivarem a presença dos mortos queridos.

A devoção a Nossa Senhora do Rosário é um elo que atravessa e une as gerações de uma mesma família. A festa, tempo de orações que intensificam a fé cristã e a proximidade com o “Reino de Deus”, aproxima os devotos daqueles que já partiram. Muitas homenagens aos parentes falecidos, por vezes há mais de décadas, são prestadas durante as missas. Assim, também nos rituais oficiais da Igreja há a

possibilidade de aproximação com aqueles deixaram a “vida terrena”, e que, para os católicos, seguiram para a “vida eterna”.

Ao longo da pesquisa, o tema da morte, ou da relação entre o mundo dos vivos e dos mortos, foi se revelando fundamental para pensar a devoção e a festa de Nossa Senhora do Rosário. Os trabalhos historiográficos assinalam a relevância desse tema pelo ângulo da formação mesma das Irmandades de devotos dos santos pretos. Scarano (1975), ressalta que na versão original de 1728 do Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos do Serro a preocupação com a morte permeia a maior parte das cláusulas, assegurando aos irmãos do Rosário seus direitos quanto aos ritos de morte. Com o passar dos séculos e as reformas realizadas no texto do Compromisso (atualmente Estatuto), as cláusulas relativas à festa, antes sumárias, passaram a ocupar mais linhas e descrições que o tema da morte (Simões, 2005; Moura; 1983). Embora ainda hoje o estatuto estabeleça o comprimento de 24 missas póstumas, este número não é rigorosamente seguido, Contudo, a Diretoria da Irmandade e as famílias dos recém-falecidos zelam para que ao menos algumas homenagens nominais sejam prestadas.

Aos irmãos do Rosário em dia com suas contribuições à Irmandade também é assegurado o direito de sepultamento no cemitério que circunda, em meia lua, a Igreja do Rosário. Aqueles que já foram Reis e Rainhas têm direito ao sepultamento na área ao ar livre dos fundos, que fica atrás do altar principal. Aos Juízes e Juízas reservam-se as áreas laterais externas. Contudo, muitas vezes o critério do prestígio familiar se sobrepõe à hierarquia dos festeiros, e as famílias optam por que seus entes descansem juntos na mesma sepultura.

Marlene, zeladora da Igreja e tesoureira da Irmandade, recentemente perdeu a mãe, já idosa, de quem cuidou por toda vida. Ainda em luto, disse-me que a partir daquele momento sua vida seria sempre na Igreja, ao lado de seu pai e sua mãe, que ali estão enterrados. A continuidade entre a Igreja e o cemitério permite verdadeiramente que os vivos convivam de modo cotidiano com os seus mortos.

Os irmãos devotos fazem questão de serem enterrados no cemitério do Rosário, o que hoje tem sido um desafio para a Irmandade, já que o espaço é relativamente pequeno perante a longevidade da devoção no Serro. Irmãos falecidos em outras cidades, mesmo os que migraram e continuaram a se dedicar à festa, caso a família disponha de recursos ou de boas relações, podem ter o corpo transportado para o Serro para serem sepultados junto aos seus. Assim foi com D. Cesária, rainha Conga

que faleceu em 2015, e também com José Rabelo, grande chefe Caboclos, falecido há mais tempo, ambos velados e sepultados com esmero que fazia jus às contribuições que ofereceram em vida para a continuidade da tradição e da devoção ao Rosário. No artigo “A morte de um rei do Rosário”, Moura (1983) narra o velório e o sepultamento de um chefe dos Marujos do Serro que também chegou a ser Rei da Festa de Nossa Senhora do Rosário, falecido em 1978, em Belo Horizonte.

Devotos de Nossa Senhora do Rosários, passar a viver e trabalhar em Belo Horizonte, São Paulo e Sul de Minas, significa, igualmente, manter laços cíclicos anuais com o município de origem, onde virão homenagear sua “mãe”, visitar parentes e amigos e até “pagar a conta da venda”; daquela fração da família que aí permaneceu. Voltar é também gastar o salário, não importando se este é matéria ou representação. Em Belo Horizonte, os serranos se concentram em ilhas de vizinhanças, nos bairros operários periféricos. (...) É da conexão entre os que saem e os que ficam, é da separação física, que não se realiza como separação social, que renasce anualmente o ciclo do Rosário. É deste convívio que o sepultamento de um rei do Rosário em Serro se torna possível. E, note-se bem, não qualquer sepultamento, mas aquele que reedita, ativa e perpetua regras sociais e culturais, pertencentes ao repertório do ritual e de seus participantes, memorizando valores, inventando (ou reinventando) a prática social, afirmando a existência enquanto vida social. (Moura, 1983:234-235)

Em 2018, um jovem Catopê, de apenas 12 anos faleceu após permanecer internado por algumas semanas em um hospital em Belo Horizonte. Seu pai fora chefe dos Catopês e faleceu quando o menino ainda estava na barriga da mãe. Esperava-se que um dia ele assumiria a posição que fora do pai. Mais uma vez, como nos demais casos relatados, o corpo do foi transportado a Serro para que as homenagens fossem prestadas. Os Catopês, fardados, conduziram o caixão do velório à Igreja de Nossa Senhora do Rosário, onde uma missa de corpo presente foi celebrada pelo pároco, sob forte comoção, entre desmaios e desesperos. O padre procurou amenizar o sentimento de dor, acentuado pela inconformidade da perda precoce, com palavras sobre os mistérios do projeto de Deus. O jovem Catopê foi enterrado na mesma sepultura de seu pai no cemitério do Rosário. As coroas de flores lembravam em seus dizeres que as saudades seriam eternas.

Em reflexão sobre o Catolicismo, tendo como perspectiva seus estudos sobre o Espiritismo no Brasil, Cavalcanti (1983; 2004) chama a atenção para o aspecto indissolúvel da noção de pessoa sob o ponto de vista da doutrina cristã. Imersa em seu sistema relacional constituído especialmente pela perspectiva cristã de família, a pessoa morta não se desfaz enquanto a memória de seus descendentes puder alcançá-la, lembrando de seus bons feitos e de sua dedicação à vida familiar. Entre os seus, permanecerão ainda mais vivos depois de mortos, aqueles que se ocuparam em vida

de cultivar boas relações, tecendo motivos para deixar “saudades” e arrancar lágrimas dos que seguem na temporária vida terrena. Estes, ao lembrarem de seu ente querido, acalentam com a fé a possibilidade de reencontro na vida eterna. Brandão (1994:201) acentua que “o sentido da vida do cristão católico é a esperança do encontro dos parentes e a reconstrução *ad eternum* da família na ‘glória de Deus’”. Assim, a própria noção de família é indissolúvel perante à morte cristã.

Martins (1983:259) em um estudo sobre “ritos fúnebres da roça” ressalta que “no campo, *os ritos relativos à morte são ritos de tempo*. São ritos para evitar que a pessoa *morra antes do tempo* e são também para evitar que a pessoa *morra depois do tempo*”. Percebemos que, também sob a perspectiva cristã, a interrupção da vida antes que se cumpra o ciclo considerado natural é de tortuosa aceitação. Embora se considere a sabedoria da vontade de Deus, o afastamento prematuro daqueles com que se cultivam laços familiares é motivo de grande dor e sofrimento, sentimentos que são recorrentemente acessados por seus parentes quando são prestadas homenagens. Mesmo a morte “natural” – que assegura à pessoa a completude de um ciclo de vida – é de dolorosa aceitação. A fé na eternidade do acolhimento divino parece não ser suficiente para aplacar por completo a dor da ruptura familiar, unidade relacional fundamental na vida do católico.

No mês de agosto de 2017, a comunidade de Milho Verde sofreu com a ocorrência de duas mortes no mesmo dia. A notícia se espalhou pelo município e mesmo na sede todos falavam sobre o assunto. A primeira, de Seu Chico, um antigo Catopê, chegou pela manhã. Faleceu em casa. Apesar da idade avançada e da lucidez já comprometida, comentava-se sobre o sofrimento e arrependimento de um de seus filhos que, sabendo que o pai sentira alguma indisposição de véspera, não o conduzira prontamente a um hospital. A segunda, inesperada, envolveu um trágico acidente rodoviário de um bem sucedido comerciante que já há alguns anos havia se estabelecido na sede do município. Seu corpo foi levado a Milho Verde para ser velado na Igreja do Rosário e sepultado junto aos seus. O trânsito de carros movimentou a estrada de acesso ao distrito por toda a madrugada, até a manhã do dia seguinte. Martins (1983), em suas pesquisas entre sertanejos, ressalta que a morte fora de casa é tida como um acontecimento fora da ordem. “A moradia é o lugar da morte porque é, também, socialmente, o lugar da família, dos vizinhos, dos amigos, daqueles que podem ajudar uma pessoa a bem morrer” (Martins, 1983:263). Morrer

longe da família também implica em desordem para os serranos, acentuando a comoção perante o acontecimento indesejado.

Sob a perspectiva católica, a relação entre morte e vida é um mistério da dimensão do tempo, posto que os espaços “metageográficos” a serem percorridos pelas almas cristãs são bastante conhecidos, demarcados e ordenados. Na visão ortodoxa, a vida terrena é apenas um preparo para a vida eterna. Embora seja certo que este tempo chegará, ele é imprevisível. Quando é chegada a hora, a surpresa e o descontentamento são inevitáveis. Na cosmogonia católica clássica, as demarcações espaciais são rígidas – terra, céu, inferno, purgatório, limbo (Brandão, 1994) e, assim, o fluxo das almas é uma questão preponderantemente temporal. O tempo é irreversível, as almas não voltam, mas não se dissolvem e nem se desfazem das relações terrenas. As almas que não foram batizadas a tempo vão para limbo – cujo aspecto negativo é expresso pela ruptura da possibilidade de convívio eterno com entes familiares (Brandão, 1994). Os pecadores passarão pelo purgatório para então ganharem o céu ou o inferno. Embora a decisão caiba ao “Pai eterno”, a conduta terrena oferece aqui também alguma previsibilidade para o rumo final de um cristão, que pode ainda contar com a bondade de “Maria”, “Nossa Senhora”, “Mãe de Deus”, a intercessora, aquela que acolhe o sofrimento, os desvios, os arrependimentos e as almas pecadoras com sua compreensão .

É na passagem pelo purgatório, que aqueles que ficam podem orar para que o tempo de permanência neste ambiente de liminaridade de seu ente seja menor e para que Nossa Senhora intervenha brevemente em seu favor. O tempo entre a morte e a vida é, portanto, um momento de grande dedicação ritual para aqueles que permanecem na vida terrena, enviando orações às almas que seguem para a vida eterna. Aos poucos, com a certeza do dever cumprido e do encaminhamento, as obrigações se suavizam e as orações podem ser ocasionais, em períodos de recolhimento, festas e datas dedicadas aos finados. Embora haja os que, em suas orações diárias, peçam sempre pelas almas dos que já partiram.

Há em Milho Verde um terço semanal dedicado às almas do qual participei durante alguns meses. Realiza-se sempre às segundas, organizado por moradores não-nativos. Reunir-se em novenas e orações é uma prática que faz parte da vida cotidiana do Serro, especialmente nos distritos e comunidades rurais que não contam com missas semanais. Nessas ocasiões os falecidos próximos e queridos da comunidade também são lembrados em pedidos por suas almas.

Em conversa com Padre Maurílio – responsável, desde 2015, pela Paróquia – ele ressaltou que a Igreja hoje não se refere diretamente à concepção canônica clássica de céu, inferno e purgatório. A Igreja, compreende hoje o céu e o inferno como o metáforas de escolhas e experiências a serem enfrentadas na vida terrena. O convívio com a devoção popular no Serro permite dizer, contudo, que as perspectivas de tempo e espaço com as quais o Catolicismo se estruturou, articulando a vida terrena (temporária e imprevisível) e a vida eterna (previsível e irreversível), continuam se relacionando intensamente na experiência dos devotos por meio de uma compreensão de que há um estágio de liminaridade das almas no trânsito entre a vida terrena e o “Reino de Deus”. Estágio este que demanda ritos especiais dos que permanecem vivos na carne e no sangue.

No Serro, os velórios têm grande importância na vida social. Ir a um velório é uma obrigação para qualquer um que teve uma convivência mínima com o falecido ou tenha vínculos com seus parentes próximos. Muitos velórios e sepultamentos são anunciados em carro de som pela cidade ou na rádio local. Em 2018, eu mesma me encarreguei de ir à rádio mantida pela Prefeitura com um dos Catopês para fazer anúncio de velório e sepultamento do jovem falecido. O atual prefeito tem conquistado popularidade, entre outros motivos, “por não faltar a um velório”, enquanto seu antecessor não concedia a devida importância à frequência.

É comum velar os mortos por uma noite inteira nas salas de casas, seguindo os preceitos de que os pés sejam mantidos no sentido da porta, ou ainda em espaços próprios para os ritos de despedida construídos pelas funerárias locais. Os irmãos do Rosário têm ainda o direito de serem velados dentro da Igreja. O caixão sempre é posicionado de forma que a cabeça esteja mais próxima ao altar e os pés estejam voltados para a saída. Martins (1983) observa o quão usual é este cuidado no Brasil:

O velório deve ser feito de modo que o corpo fique com os pés em direção à porta e a cabeça em direção ao interior da casa. Luiz da Câmara Cascudo observa que a posição do morto no interior da casa é o inverso da posição de nascimento. Esse é, provavelmente, o costume mais comum e generalizado em todo país. A posição do corpo do morto é a oposta à posição do corpo do vivo. (...) No que diz respeito aos vivos, esse é um modo de não atrair a morte. No que diz respeito aos mortos, é um modo de evitar que a alma permaneça na casa, e com ela a morte. A alma deve acompanhar o corpo, embora separada dele.”(Martins, 1983:265-266)

DaMatta (1997) destaca a intensa participação dos mortos na vida social brasileira. “São entidades tipicamente relacionais e, como tal, demandam atenção e reverência. Por isso tudo, podemos entender porque no Brasil a morte mata, mas os

mortos não morrem” (DaMatta, 1997:144). Este perspicaz jogo de palavras resume a importância da morte em meio à complexa trama de sistemas religiosos e cosmologias que se entrecruzam na sociedade brasileira. A fé católica no Brasil não pode ser compreendida unicamente a partir da perspectiva dogmática da Igreja, sendo atravessada não só pelo amplo mundo simbólico do catolicismo popular como por visões particulares, por vezes mesmo idiossincráticas, configuradas por trânsitos por entre vários sistemas religiosos e ainda por simbologias e concepções de mundo que atravessam os tempos.

Nas missas do Rosário, ao longo do ano e especialmente durante a festa, quando os devotos lotam a Igreja, Padre Maurílio insistia em lembrar que o propósito da devoção a Maria é o encontro com Jesus e o acesso ao “Reino de Deus”. Ciente de que a fé e a intimidade com Nossa Senhora podem ser um desvio para o entendimento canônico dos propósitos de Deus, ele sempre enfatiza que a devoção ao Rosário deve ser compreendida como um caminho para se chegar a Jesus, cordeiro de Deus, que deu sua vida ao sacrifício em benefício dos homens, pelo bem e a comunhão de todos. A fé popular, sob a ótica da Igreja precisa de orientação, por ser demasiada aberta a combinações, sobreposições, encaixes e preenchimentos que desvirtuam os preceitos católicos. Padre Maurílio tem procurado lentamente diminuir o intenso volume de festas e procissões da cidade, fazendo com que os católicos convertam sua conduta religiosa para as orações e as missas. Em alguns casos, quando não há um forte núcleo católico por detrás das festas devocionais, tem sido bem sucedido. O maior núcleo de resistências à modelagem canônica é certamente a Irmandade do Rosário.

Dediquei-me a muitas conversas com Isaura, mulher negra de meia idade, sempre presente nos coros que acompanham a missa do Rosário. Inicialmente, minha abordagem tinha como propósito compreender como eram selecionados os cantos das missas, que em nada se assemelham àqueles entoados pelos dançantes. Isaura é integrante do Ministério dos Cantos, organizado por católicos da Paróquia, sob orientação do Padre, assim como o Ministério da Liturgia, o da Eucaristia, entre outros. Ela não participa apenas das missas celebradas na Igreja do Rosário, mas de missas em várias igrejas do Serro e também sempre está presente nas festas católicas que acontecem durante ano inteiro. Nos últimos anos sua dedicação ao Catolicismo tornou-se mais intensa. Como colaboradora da Paróquia, participa de grupos de estudos periódicos orientados pelo Padre. Sua perspectiva devocional aos poucos se remodelou, aproximando-se da doutrina católica mais canônica. Isaura, desta forma,

preferiu não se tornar irmã do Rosário. Embora não deixe de acompanhar a festa com entusiasmo, ela não quer incorrer no erro da idolatria aos Santos, que a Igreja procura conter. Sua compreensão sobre as almas também se modificou. Se antes recorria às benzeções para afastar os encostos e mau olhados, hoje não sente mais tantos medos e presenças, pois não mais acredita que as almas permaneçam em nosso mundo após a morte. É notória a tentativa dos representantes eclesiais em demarcarem contrapontos com o catolicismo popular. O vigário que recentemente, em 2016, assumiu a Paróquia de São Gonçalo do Rio das Pedras – que recobre também os distritos de Milho Verde e Três Barras – tem procurado incentivar que a própria palavra “benzer” seja substituída pela expressão “rezar juntos”.

Segundo Brandão (1994), o Catolicismo popular praticado no Centro-Sul do país convive com a possibilidade da permanência das almas junto à vida terrena, seja de forma temporária, em virtude da incompletude de um feito, seja de forma duradoura, em virtude de uma má morte. Acredita-se que os mortos podem estabelecer “relações maléficas” com os vivos e que, para evitá-las é preciso proteger-se ou inverter a intenção, tornando tais relações benéficas. No primeiro caso, o autor sugere que estão as almas em trânsito, “sobre cujo destino há dúvidas, sobretudo aquelas que aparecem em sonhos ou visões com pedidos de cumprimento de dívidas rituais para com Santos” e “‘erram’ em algum lugar da Terra enquanto a dívida não for paga” (Brandão, 1994:2008). Para essas almas, em geral de parentes próximos, basta que dediquem rezas para que se salvem e sigam seu percurso na vida eterna. No segundo caso, da permanência, constam as “almas penadas”, essas sim “potencialmente perigosas; podem, no mínimo, assombrar (assombrações) e, no limite, matar os vivos”. A estas almas é preciso dedicar “ritos de evitação; almas de mortos de “má morte”, conhecidos ou desconhecidos, são objeto de orações ou gestos devocionais (o “em-nome-do-padre”) em seus lugares de morte (santas cruzes)” (Brandão, 1994:2009). Estas almas em geral não são relacionadas a familiares e não se acredita em sua salvação, bastam os cuidados e proteções dos viventes.

O cuidado com as almas e o circuito das reciprocidades entre vivos e mortos configuram pontos cruciais de articulação entre cosmologias católicas e afrobrasileiras na conformação dos Reinados como um sistema religioso que resguarda particularidades. Nele, visões de mundo, simbologias e ritos de origem centro-africana por vezes foram ocultados sobre a rubrica do catolicismo “popular”, sempre aberto a fusões, ou reconhecidos apenas quando expressamente identificados

com a Umbanda. Contudo, no Serro, estas concepções e práticas que podem também ser reconhecidas como sabedorias afro-brasileiras que não se acomodaram plenamente naquilo que compreendemos como umbanda ou espiritismo. Circulam como memórias e transmissões geracionais antes mesmo destas formas religiosas mais modeladas se aproximarem da vida serrana. Remetem a uma compreensão do que seriam práticas mágicas de feitiçaria, ora tidas como estritamente de proteção e de cura, ora compreendidas de forma acusatória (Evans-Pritchard, 2005) também como possibilidade de transmitir um mal desejado a outrem, embora ninguém efetivamente admita disparar intencionalmente malefícios a terceiros.

2.4 Benzeções, raízes e garrafadas: práticas mágicas de proteção, limpeza e cura

A fé e a dedicação aos ritos católicos, embora predominantes entre os serranos e irmãos do Rosário, são associados a cuidados rotineiros de proteção que envolvem benzeções, rezas e uso de raízes e plantas. É marcante na região a presença de benzedoras e de raizeiros, que em geral também sabem proferir rezas relacionadas ao uso de plantas. Participei de uma mesa de conversa, durante um encontro de práticas espirituais, que reuniu cerca de cinco benzedoras e dois raizeiros dos distritos Milho Verde e São Gonçalo do Rio das Pedras. Os conhecedores acentuam a fé católica imersa em práticas reconhecidas como sabedorias populares que perpassam gerações, aprendidas com algum membro da família ou da vizinhança rural. As casas e espaços onde recebem aqueles que buscam ajuda estão sempre movimentadas.

Dentre as benzedoras e benzedores, as prescrições são diversificadas, embora componham um repertório similar. Quebranto, mau olhado, espinhela caída, cobreiro, dor de cabeça, terçol, erisipela etc – são alguns dos males identificados pelas mulheres que atendem enfermos de todas as idades. Identificado o mal, em geral associado a alguma influência negativa de ordem espiritual, as benzeções são proferidas de acordo com o diagnóstico. Para cada mal há um tipo de reza, quase sempre gravada na memória. As que tratam de males pouco usuais podem ser consultadas em registros pessoais escritos em cadernos de anotações. Há também quem busque apenas alívio espiritual por estar se sentindo “carregado”.

Algumas benzedoras utilizam elementos que complementam as rezas. Dona Coração, uma das mais procuradas benzedoras de Milho Verde, usa um copo com

água para reconhecer o mal e fazer as rezas de expurgo. O uso de folha de arruda, reconhecida como uma planta de limpeza, também é muito comum. Mas há também quem benza usando apenas as palavras e gestuais sobre o corpo de quem recebe a proteção. Dona Maria, benzedeira idosa do Morro de Areia, certa vez me benzeu fazendo diversos gestos em cruz sobre meu corpo – cabeça, testa, peito e costas. Recomendou-me retornar uma semana depois para assegurar a proteção. Seu Ildeu, um dos dançantes do Catopê do Serro, também costuma benzer fazendo sucessivas repetições do sinal da cruz.

Benzedeiras em geral não exigem agendamento prévio e tampouco cobram pelas benzeções. Recebem aqueles que procuram por ajuda a qualquer horário e justificam suas práticas como “fazer o bem”. Gomes e Pereira (1989), em *Assim se benze em Minas Gerais*, acentuam a amplitude da procura por benzeções em território mineiro e o poder de cura das palavras proferidas em combate ao mal. Os autores destacam variedade e predominância de benzeções para quebranto (mais comum em crianças) e mau olhado, como poder maléfico que partem de olhares investidos de sentimentos negativos proferidos por terceiros. Percebo, contudo, que a origem do mal em geral não é mencionada, respondendo talvez a algo difuso ou cuja a origem, mesmo que tenha partido de alguém que se supõe reconhecer não foi intencional. Sentimentos maléficos, como a inveja são compreendidos como parte da humanidade de alguém e, por vezes, sem intenção estas sentimentos são lançados a outra pessoa apenas pelo olhar ou toque. Em 2018, comecei a perder um grande volume de fios de cabelo de forma inesperada. Ao conversar com mulheres locais, tanto da sede e de Milho Verde, em busca de soluções naturais, como chás ou loções caseiras, fui surpreendida por expressivas recomendações de que pedisse para alguém benzer o meu cabelo. Compreendiam como algo corriqueiro a queda de cabelos ser fruto de um olhar de cobiça, mesmo que sem o desejo de me causar malefícios. As benzeções têm como enfoque, portanto, a proteção e a cura da pessoa, resguardando o corporal e espiritual.

A mediadora da mesa de benzedeiras e raizeiros de que participei em 2015, antes do encerramento, solicitou uma benzeção coletiva à Dona Coração. Ela, contudo, ressaltou que benzeção tem caráter individual e é orientado para um mal ou sofrimento identificado. Os ritos mágicos tais como propostos por Durkheim (2003) e Mauss (2003a) são permeados por segredos, realizados de forma isolada, sem alarde e visibilidade. Contudo, no Serro, as benzeções parecem ser mais aceitas socialmente

como práticas e tradições locais assentadas ao catolicismo popular. Mesmo sendo realizadas a partir de uma relação dual entre o/a benzedeiro/a e quem busca a cura, é comum que outras pessoas presenciem o ato de benzer. Normalmente as palavras de benzeção são pronunciadas em sussurro, embora grande parte daqueles que benzem não vejam problemas em revelá-las a quem se interessa por estes conhecimentos. Saber as palavras não implica em saber usá-las para efeito de cura, o que pressupõe uma iniciação ritual transmitida por meio da oralidade, combinada a registros e anotações, e do domínio corporal da técnica de benzer a partir de diferentes tradições.

Mauss (2003a) destaca que os ritos mágicos constituem uma espécie de linguagem que comporta, no mínimo, a representação de seu efeito. Dona Coração costuma bocejar enquanto benze caso a pessoa esteja “carregada”, ou sob efeito de algum mal. Benzer é também um rito de assepsia espiritual. O mal é um peso, algo que é acrescido ao corpo físico e espiritual, sem de fato lhe pertencer. Quando a eficácia do rito é experimentada, a pessoa se sente mais leve, descansada, limpa. Ainda segundo Dona Coração, quem benze traz o mal para si para depois dele se desfazer. Para ela o bocejo é um visível sinal da sobrecarga provocada pelo absorção em um trabalho de purificação corpo-espiritual.

Raizeiros também costumam seguir filosofia similar de prescrição materialmente desinteressada. Embora o conhecimento de plantas seja comum e corriqueiro dentre famílias de origem rural, os raizeiros dominam um repertório mais amplo de espécimes e suas aplicações. Conhecem plantas e raízes do mato – especialmente do cerrado – e cultivam outras em seus quintais. São antídotos para dor de estômago, dor de cabeça, má circulação, pressão alta, males do sangue, problemas de estômago etc. Além do uso tópico em forma de chás ou unguentos, o preparo mais comum na região são as garrafadas, que combinam folhas e raízes embebidas em cachaça, para efeito mais amplo de proteção do corpo, onde o físico e espiritual são sempre tratados de forma contígua e indissociável. O conhecimento dos raizeiros estão mais próximos do que Mauss (2003a) sugere como uma magia “apaixonada pelo concreto”, que “dedica-se a conhecer a natureza” (p. 176), reflexões que inspiraram Lévi-Strauss (1976) a pensar as ciências do concreto se formam a partir do pensamento mágico.

Seu Ivo, chefe dos Catopês de Milho Verde, é destacado por sua vizinhança no distrito, e também pelos dançantes do Congado do Serro, por ser conhecer o uso de plantas e raízes e do preparo de garrafadas. No dia do primeiro Reinado na festa do

Rosário do Serro, muitos chefes o procuram em busca de um trago do preparado que leva de Milho Verde. Seu Luizinho, também Catopê e morador do Baú, é o responsável pela proteção do grupo durante as saídas. Muitas vezes ele próprio prepara a garrafada. Todos os integrantes do grupo devem beber um gole ou, no caso dos menores, passar a mistura sobre o corpo.

Em 2017, visitei a casa de Seu Luizinho durante os preparativos para a festa do Rosário de Milho Verde, enquanto buscávamos mamão na horta para doação à rainha festeira, reconheci uma galhada frondosa de arruda. Solicitei à Sá Chica, esposa de Seu Luizinho, uma muda para plantar no meu quintal. Embora solícita, ela me recomendou pedir a Luizinho, pois segundo ela, somente quem planta a arruda pode retirar a muda, caso contrário a planta não vinga.

A casa de Seu Ivo, em Milho Verde, é cercada por um vasto quintal com hortaliças, frutíferas e plantas curativas cultivadas por ele. Embora atualmente ele não goste muito de falar sobre seus conhecimentos, participou da temporada de 2011 do programa “Um pé de quê?”, protagonizado por pela atriz Regina Casé, em um episódio dedicado à planta popularmente conhecida como “guiné”, de origem brasileira, muito usada em práticas religiosas afro-brasileiras⁵². Seu Ivo aparece no programa com os Catopês, tendo em destaque, ao seu lado, Seu Luizinho e Seu Durcelino, todos fardados, em frente à igreja de Nossa Senhora do Rosário de Milho Verde, conversando com a atriz. Em outras passagens, vestido com trajes comuns e sem os companheiros, caminha pelo cerrado identificando plantas e raízes que participam da mistura da garrafada usada para a proteção dos dançantes na Festa de Nossa Senhora do Rosário.

[Chefes fardados em frente à Igreja do Rosário de Milho Verde, com Regina Casé sentada em banco com ingredientes para preparo da garrafa]
Regina Casé – Seu Ivo, Seu Luiz e Seu Durcelino vão mostrar como é que se faz uma garrafada que é também tomada nessa festa de Nossa Senhora do Rosário, que é protetora dos negros em todo canto do Brasil. Eles são do Catopê, são mestres da guarda do Congado, não é isso? Então vamos começar do comezinho. Para fazer a garrafada, primeiro uma garrafa.
Ivo Silvério – Primeiramente eu vou demonstrar aqui é a jurema. Luizinho [e Durcelino], vocês dois já são reconhecidos. Como é que está esta planta

⁵² A primeira vez que assisti ao programa, fiquei impressionada com a desenvoltura com que seu Ivo apresenta o preparo da garrafada. Recentemente, conversando com uma antropóloga que realizava um trabalho de mestrado relacionado aos Catopês de Milho Verde e às comunidades quilombolas do Ausente e do Baú, apresentei a ela o episódio que se encontra disponível na internet. Enquanto assistíamos aos trechos de Seu Ivo, percebi em seu semblante a mesma surpresa e estranhamento que vivenciei, já que ela vinha enfrentando os limites colocados pelo segredo ressaltado pelos chefes, que diziam não poder revelar a forma de preparo.

aqui? Aqui é que é a nascente, como é a raiz dela que está aqui? Ela está aqui? Como que eu vou cortar ela?

Regina Casé – E qual é a função dessa garrafada na Festa de Nossa Senhora do Rosário?

Ivo Silvério – A proteção de Nossa Senhora do Rosário, que abençoa a cabeça de todos, que ilumina a todos na paz, no sossego, que num deixa mal nenhum que se aconteça. Entendeu? [Para Luizinho] Vê se ela [jurema] cabe aí dentro [na garrafa]?

Regina Casé – Com quem o senhor aprendeu a fazer?

Ivo Silvério – Família. Envem⁵³, é o natural, de geração em geração.

[Seu Ivo caminhando na mata]

Nós estamos aqui nesse lugar que se chama canto da Lapa. Sou o conhecedor de muitas raízes e de muitos processos de folhas. E em cima deste processo eu vou mostrar cada um pouquinho até chegar na principal que interessa [guiné]. [tempo] A jurema é essa que está aqui. A jurema é uma composição de olho gordo, inveja. Não só ela, existem várias composições. [tempo] Questão de um metro, é o canguçu branco. Cada uma dela tem a sua maldade, sua simetria, que eu não posso dizer, entendeu? Mas que é um milagre, que todos o trabalhos delas é composto em uma garrafa só. A garrafada, se ela não fizer bem, mal também ela não vai fazer.

[Novamente, chefes na Igreja do Rosário]

Ivo Silvério – [Para Luizinho] Traz o balde para mim fazendo favor.

Regina Casé – O senhor mandou buscar o quê?

Ivo Silvério – O guiné.

Regina Casé – Essa é a nossa planta de hoje. Essa agora é a mais importante aqui.

Ivo Silvério – Eu penso que sim.

Regina Casé – Quantos dias antes da festa que prepara a garrafada?

Ivo Silvério – Uai, basta que ser três dias antes da festa. Sim, agora...

Regina Casé – E todo mundo bebe ou só uns que podem beber?

Ivo Silvério – Quem num bebe, cheira. Quem num bebe, passa no pulso, coloca no seu instrumento

Regina Casé – Seu Ivo, qual o papel da guiné na garrafada, é importante?

Ivo Silvério – A guiné, cada uma raiz, ela tem um segredo de uma dar com a outra. Eu vou mostrar o segredo a hora que eu colocar a última aí, ali dentro, como que ela, eu num sei se é medo delas todas ou um orgulho, ou se é um orgulho que ela tem de todas. Eu vou mostrar aqui.

Regina Casé – Ah, que amor, quem é? É o canguçu branco?

Ivo Silvério – Ele mesmo.

Regina Casé – Ah, adivinhei! Já estou aprendendo, é pena que mulher não pode, né? Aqui tem cachaça, né?

Ivo Silvério – É, aqui tem cachaça.

Regina Casé – Então vamos recapitular, aí dentro já tem umas folhinhas de arruda, umas folhinhas de guiné, tem um pouco da casca daquele cruzeiro.

Ivo Silvério – O cruzeiro, a jurema,

Regina Casé – O cruzeiro, tem a jurema

Ivo Silvério – A arruda

Regina Casé – A arruda

Ivo Silvério – E a maria preta

Regina Casé – E maria preta

[...]

⁵³ Chamo a atenção para termo “envem”, muito comum na linguagem popular de Vale do Jequitinhonha e Norte de Minas Gerais. A expressão deriva possivelmente de “e vem” e tem significativa extensão semântica. Segundo o Dicionário do dialeto rural do Vale do Jequitinhonha, pode significar “Lugar de onde ou lugar onde”, no sentido de “encaminhar-se de um lugar para o outro em direção a quem fala ou de quem se fala” (Antunes, 2013:108). Percebo, contudo, neste fala de seu Ivo um sentido mais amplo que o de lugar que remete a um devir orientado pela tradição.

Ivo Silvério – O canguçu sempre separa. E corre para cima ou para baixo. Aqui ele está todo em cima.

Regina Casé – Isso é ótimo, é um bom sinal, que deu certo? Curioso é que nem todas estas espécies que Seu Ivo usa na garrafada foram descritas pelos viajantes, pelos naturalistas do século XIX. Mas uma que eles falam muito é a guiné.

(Um pé de quê? – Guiné, Pindorama Filmes, 2011, 05:17 – 11:07)

A forma como Seu Ivo e outros raizeiros da região se referem às plantas e raízes usadas nas garrafadas ou em outros usos direcionados acentua o poder de agência de cada uma, que por vezes se aproxima a tratamento humanizado – como o canguçu, que “tem orgulho” ou “medo” e por isso se “separa” dos demais elementos que compõem o preparo. As plantas de uso curativo e protetivo são classificadas menos por sua forma e composição material, mas a partir de uma perspectiva principalmente mágica e cosmológica, de ordem espiritual, que acentua propriedades de benção, proteção e intervenção contra olho gordo, mau olhado, inveja, etc. Mesmo as que são voltadas para a cura de enfermidades corriqueiras – como dor de cabeça ou de estômago – também são de efeito físico-espiritual, na medida em que o mal é preponderantemente pensado como causa de um distúrbio de ordem também espiritual, seja por atuação externa, seja por enfraquecimentos psíquico-afetivos.

Seu Dedeu, chefe mais velho dos Caboclos do Serro, guarda admiração pelos preparos e conhecimentos de raízes de Seu Ivo. Durante o Primeiro Reinado de 2015, sabendo de meu interesse pelo assunto, chamou-me para perto de si e mostrou uma pequena raiz, semelhante ao gengibre, que me revelou o canguçu branco. Segundo ele, a versão branca da raiz protege os dançantes de qualquer mau olhado, ajuda a manter a energia – a vitalidade durante a festa – e ainda impede os efeitos maléficos da bebida alcóolica. Há uma variação, o canguçu preto, capaz de adormecer um dançante por dias, fazendo-o perder a festa. Os usos e efeitos do canguçu e suas variedades são conhecidos entre os chefes dançantes. Pedi a Seu Dedeu uma pequena raspa do canguçu branco, mastiguei e ingeri. Embora não possa assegurar se fui beneficiada por suas atribuições, de fato consegui cumprir com disposição a longa jornada do Primeiro Reinado no ano de 2015. Muitas pessoas que acompanham a festa consomem infusões de canguçu branco em cachaça com propósitos semelhantes de proteção energética e de vitalidade.

Dentre os Catopês do Serro, dois dos dançantes de idade mais avançada são reconhecidos no grupo como benzedores conhecedores de práticas de cura e proteção espiritual. Eles, contudo, compreendem que fazem parte de linhas de trabalho

distintas. Enquanto um evoca em seus trabalhos o Espírito Santo e outros entes espirituais ligados ao catolicismo popular; o outro trabalha com uma linhagem de Caboclos – Sete Flechas e da Mata Verde. Para o que benze acionando cosmologia católica, o tipo de intervenção praticada pelo do segundo é considerada perigosa, negativa, maléfica. Enquanto que este não faz julgamentos em relação ao primeiro e aborda seu próprio trabalho com naturalidade, sem segredos, destacando também os efeitos de cura, proteção limpeza espiritual.

De forma geral, contudo, o trabalho de benzedeadas e raizeiros é fenômeno social considerado e bem aceito pelos serranos católicos, que reconhecem sua eficácia, mesmo que não tenham o hábito de consultá-los. Estes ao menos reconhecem que são que se inserem no repertório de práticas e conhecimentos tradições tradicionais locais, mineiras ou mesmo do cerrado. Há exceções, como o recente padre que ingressou na Paróquia de São Gonçalo do Rio das Pedras, e, ainda, quem trate com desprezo este sistema interpretando-o meras superstições sem efeito, o que certamente demonstra desconhecimento sobre a intensidade com que benzedeadas e raizeiros são procurados e sobre a experiência socialmente compartilhada dos benefícios que promovem. É relevante destacar que o fato das benzedeadas, garrafas e uso de plantas e raízes terem se acomodado como parte de um modo de vida envolvido pela cosmologia católica popular são pensadas como práticas e conhecimentos benéficos, e não com a sobrecarga negativa das práticas de feitiçaria que envolvem outros domínios mágicos.

2.5 Feitiços e poderes de encantamento

Em conversas especialmente com os chefes Caboclos, ouvi muitos relatos sobre poderes mágicos atribuídos aos chefes dançantes. Há casos de enfeitiçamento, como do pai de um Caboclo de Belo Horizonte que, deslumbrado com a festa do Rosário em sua primeira visita ao Serro, pegou sem autorização o reco-reco de um dos Catopês. Sob olhar severo do chefe Catopê, foi imediatamente tomado por uma sonolência e foi para a hospedagem se recolher, acordando somente dias depois. Adormecer e perder a festa é o mais relatado malefício decorrente de poderes mágicos dos chefes. Muitas vezes é atribuído à oferta proposital do canguçu preto em lugar do branco.

A comida da festa é citada como algo com o qual se deve ter cautela, por ser capaz de conduzir os enfeitiçamentos. Ouvei relatos de que muitos chefes proíbem o consumo de alimentos em casas de certos festeiros por desconfiarem de suas más intenções. Em certa ocasião passada, um chefe de marujada proibiu os dançantes de tocarem nos doces da casa de um festeiro. Um dançante que teria desobedecido a ordem não chegou a passar da porta de saída, caindo morto ainda dentro da casa.

Os mais velhos guardam muitas lembranças de pessoas, homens e mulheres, reconhecidas por serem capazes de praticar feitiços e encantamentos. Uma senhora do Largo do Rosário era famosa e temida. Há quem jure já tê-la visto transformar objetos inanimados em animais, especialmente galinhas.

Em 2017, busquei no Serro Seu Ildeu e Seu Nelson, acompanhado de seu filho Nelson Jr. e seu irmão, para uma visita a Seu Ivo, em Milho Verde, que vinha sofrendo de problemas de saúde que o impediram de participar da Festa do Rosário do Serro do ano corrente. Passamos a tarde conversando na casa de Seu Ivo, em alguns momentos com a participação de outros visitantes. Neste dia, Seu Ildeu, que normalmente é de pouca conversa, narrou com desenvoltura suas habilidades e poderes, captando a atenção de todos. Disse ele ser capaz de permitir que um homem montado a cavalo atravessasse um rio sobre as águas, dentro outros feitos e poderes que eram confirmados com reverência por Seu Nelson. Em muitos momentos da conversa, dedicavam-se a diferenciar aqueles que realmente dominam poderes de controle sobre o mundo natural e o contato com o mundo espiritual, daqueles falaciosos, narrando situações em que participaram de atividades enganosas. Nestas tarde e noite, em conversas principalmente entre homens, percebi também o quanto matar e morrer são assuntos recorrentes.

O feitiços são abordados com deferência e algum temor. Embora poucos ousem desconfiar da veracidade deste sistema mágico-religioso que parece ter sido mais operante em um passado recente, há quem o classifique em campo mais próximo da manipulação de forças perigosas, instáveis e até mesmo maléficas. Quando os feitiços são abordados a partir do poder de encantamento dos chefes Catopês inspiram maior respeitabilidade. Segundo Mauss (2003), a magia é um “tesouro ideias”, que concede “importância extrema ao conhecimento, e este é um de seus principais recursos” (p.175). Os relatos de poder mágico dos chefes movimentam o prestígio e a respeitabilidade de uma lógica de transmissão tradicional de conhecimento, deixando

subentendido que o domínio técnico da condução de um grupo agrega também forças espirituais.

2.6 Espíritas, umbandistas e candomblecistas

O envolvimento de irmãos do Rosário com religiões espíritas e afro-brasileiras surgiu ao longo da pesquisa de maneira discreta e tangencial em alguns relatos que indicavam pessoas adeptas aos trânsitos religiosos. Diferentemente de alguns grupos de Congado que conheci e de Festas de Reinado que presenciei na região metropolitana de Belo Horizonte, em que estas religiões de fato são abertamente compartilhadas com a devoção ao Rosário, no Serro há um esforço para manter domínios distintos. A diretoria da Irmandade não coíbe a participação de irmãos espíritas, umbandistas e candomblecistas na festa, contudo, redobra esforços para que elementos e práticas associados ou que remetam a religiões afro-brasileiras não se façam presentes.

Alguns Caboclos mais velhos que frequentam ou já frequentaram casas umbandistas, principalmente em Belo Horizonte, não consideram que essa participação esteja imbricada com a devoção ao Rosário. Procuram evitar misturas.

Nas conversas que travei com Seu Nelson, depois do episódio da Festa de Santa Cruz, embora ele tenha reconhecido suas experiências anteriores em terreiros, também ressaltou a distinção de domínios. Em princípio, imaginei que estivesse de alguma forma se protegendo por imaginar que eu, por também dialogar com integrantes da gestão da Irmandade, tivesse algum tipo de ressalva ou visão negativa em relação às religiões afro-brasileiras, como é bastante comum entre os serranos. Contudo, à medida que nos aproximamos, pude me posicionar em relação à minha abertura e respeito à Umbanda e ao Candomblé⁵⁴. Nossas conversas sobre o tema ficaram mais à vontade, mas mesmo assim, Seu Nelson continuou reafirmando a separação entre a experiência “de terreiro” e sua atuação como Catopê. Ele percebe “perigos” no contato com estas forças operadas com quem trabalha com a Umbanda. Algo que pode afetar e descontrolar e que, portanto, deve ser tratado com cautela. Ele afirma que para se trabalhar com estas forças deve-se saber quem procurar, pois há

⁵⁴ Embora nunca tenha feito parte de uma casa ou de uma família de terreiro, revelei a Seu Nelson que minha avó paterna participou por muitos anos, período que abarcou a minha primeira infância, de uma casa no Rio de Janeiro, onde presenciei muitas cerimônias e celebrações.

quem trabalhe para fazer o bem, e quem opere com o mal. Disse-me já ter perdido muito a cabeça por mexer com “essas coisas”.

Em diálogos com membros da Irmandade também surgiram lembranças sobre um irmão, nativo do Serro, já falecido, que havia feito a cabeça com Mãe Menininha do Gantois, em Salvador, e durante muitos anos trabalhara para uma família de grande influência política em São Paulo. Algumas pessoas me afirmaram que ele chegara a comandar uma casa de Candomblé na capital paulista. Anualmente, retornava ao Serro para participar da Festa de Nossa Senhora do Rosário e candidatava-se à festeiro com frequência, como fazem alguns membros de sua família ainda hoje. Ele aparece como rei do Rosário em um dos documentários que reuni e tinha contato mais próximo com alguns chefes dançantes. Contaram-me que, em uma festa, provavelmente na década de 1970, um destes chefes, que era umbandista, perdeu o controle sobre si e andava indomável, causando confusões em meio ao Primeiro Reinado. A única pessoa que conseguiu apartá-lo e acalmá-lo foi este irmão, por meio de algumas palavras e gestos que o despertaram de algo que parecia um transe.

Conforme relatei no primeiro capítulo, nos espaços de sociabilidade da Irmandade, as situações mais tensas de acirramento costumam ser atribuídas às tentativas de alguns irmãos de trazerem elementos de religiões afro-brasileira de forma mais explícita para o contexto festivo, que atualmente têm como principal protagonista o pesquisador Ariel Lucas da Silva. No primeiro ano em que participei mais intensamente da festa, ele apoiou a organização de um dos festeiros que também era chefe dos Caboclo mirins. Vários membros da gestão da Irmandade e Associação ficaram escandalizados com o trono Caboclo, que tinha, dentre seus componentes, um assento de madeira com a imagem de um Preto Velho esculpido. Alguns se recusaram até mesmo a entrar na casa do festeiro.

A Irmandade e Associação não permitem de forma alguma o reconhecimento do grupo liderado por Dona Aparecida como parte dos dançantes do Serro, sob a alegação principal de que é composto por mulheres, o que o estatuto da Irmandade não permite. Contudo, percebo que sua ligação com a Umbanda causa ainda mais incômodos do que o problema de gênero, especialmente por estarem visivelmente expressos nas camisas que compõe as fardas das meninas dizeres como “cobra coral”,

“caboclo sete flechas”⁵⁵ etc. Na saída da reunião da Associação de 2015, presenciei um diálogo *sui generis* entre dois integrantes da Irmandade que ocupavam cargos de gestão. Um deles, com perfil social mediano, comentou com o outro, com perfil mais popular, em sussurro, com certa indignação: “Dizem que ela atende em uma tenda espírita”. E o outro, sem perceber o tom crítico do primeiro, respondeu com entusiasmo: “É, e fica lotada, vem gente de todo lugar. Já fui várias vezes. Ela é muito boa!”.

A Tenda Espírita de Vó Catarina, onde Dona Aparecida atende às terças e quintas fica no Arraial de Cima, na entrada da sede do Serro. Ela mora na parte dos fundos da casa e atende na parte da frente, onde há uma pequena sala de espera ladeada por bancos que dá acesso a um espaço reservado onde há um altar com imagens variadas, de santos católicos e entidades umbandistas. As filas de atendimento começam a ser formar na rua por volta de 6h da manhã e pouco depois das 8h, Dona Aparecida abre as portas distribui senhas de acordo com a ordem de chegada. A espera pode ser longa, dura horas, e aos poucos, os que aguardam a vez vão ganhando mas intimidade nas conversas e compartilhando os problemas e dificuldades que os levaram até ali, o que transforma o ambiente em uma espécie de grupo terapêutico autônomo em que palavras de indignação, conforto e conselhos são compartilhados. Esta horizontalidade com a qual as dificuldades são compartilhadas em um ambiente de extrema empatia, sem julgamentos apressados ou punições, parece já ser um fator de sucesso das procuras. Os ambientes católicos hoje possuem poucos ambientes de compartilhamento afetivo íntimo e pessoal, pois os espaços de encontro e sociabilidade são mais voltados para estudos e orações.

Vó Catarina, entidade que Dona Aparecida recebe, também acolhe, dá conselhos, mostra caminhos que envolvem o cumprimento de pequenos trabalhos espirituais de limpeza e organização de forças. Quando estive lá, em 2017, aguardei por cinco horas. Na sala de espera, misturavam-se novatos como eu e frequentadores assíduos que atribuíam aos atendimentos melhoras significativas em suas vidas. Quando o relógio se aproximou do meio-dia, lamentei com meus companheiros de espera que não poderia mais permanecer em virtude do horário de saída de escola de minha filha. Uma mulher mais experiente me informou que eu não poderia sair sem avisar a entidade. Aguardei o término de uma consulta e a pessoa seguinte se

⁵⁵ Em 2017, durante a Festa do Rosário de Milho Verde, os dizeres haviam sido encobertos por adornos de fitas.

incumbiu de avisar Vó Catarina sobre minha saída. Em seguida, entrei na sala de atendimento. Vó Catarina pediu para que a pessoa da vez aguardasse um pouco mais na sala de espera. Disse que seria rápida, que apenas me benzeria, pois eu não poderia sair de lá com a carga, segundo ela muito pesada, que estava no ambiente. Nossa conversa foi breve. Ela me benzeu de longe, com palavras e gestos e me disse para retornar em breve

A maneira aberta com que Dona Aparecida, com suas Meninas de Nossa Senhora do Rosário, circula entre o catolicismo, a devoção ao Rosário e o espiritismo umbandista incomoda especialmente ao núcleo tradicional de gestão da Irmandade. No Serro, as religiões afro-brasileiras parecem não se assentar de forma cômoda como parte do sistema dos Reinados. Ocupam um lugar velado e à parte, como uma dimensão separada na vida daqueles transitam por diferentes experiências religiosas, emergindo apenas de forma pontual e justaposta em meio à devoção à Nossa Senhora do Rosário. São domínios simbólicos distintos, que embora possam ser experimentados pelas mesmas pessoas, preservam suas fronteiras e suas interações ou confluências ocorrem eventualmente por meio da agência de indivíduos. Contudo, outro aspecto fortemente associado à forma mais central de evidenciação de uma ancestralidade africana como aspecto distintivo do Congado emerge explicitamente com os cantos vissungos, que na região são entoados pelos Catopês.

2.7 Os vissungos e os mortos no Serro

No Serro – especialmente no distrito de Milho Verde, que envolve as comunidades rurais Ausente e Baú, reconhecidas como quilombolas – os vissungos são associados a cantos encomendação das almas e transporte de mortos em rede das áreas rurais até os cemitérios das vilas e núcleos urbanos. Alguns cantos dos Catopês do Serro e muitos dos cantos dos Catopês de Milho Verde se utilizam de vocabulário similar, composto por palavras não integradas ao português brasileiro e que são distinguidas por sua origem africana. Há quem se refira à própria linguagem utilizada como “vissungos”, embora Seu Ivo prefira usar a expressão “cantos vissungos” e se referir ao vocabulário como “língua dos antigos”, “língua benguela” ou ainda “dialeto africano”.

O interesse pela presença de línguas em terras mineiras despertado pelas pesquisas de Machado Filho (1985) incentivou gerações de pesquisadores –

especialmente etnomusicólogos⁵⁶ a partir dos anos 1940, linguístas⁵⁷ a partir da década de 1980 e, mais recentemente, também pesquisadores de outras áreas das ciências humanas⁵⁸ – a buscarem na região, e em outras localidades mineiras, cantos, línguas e vocabulário originários do tronco linguístico cultural banto⁵⁹.

⁵⁶ Tratando especificamente dos vissungos, a pesquisa de Machado Filho (1985) inspirou registros do etnomusicólogo Luiz Heitor Corrêa de Azevedo em viagens na década de 1940, realizados também em São João da Chapada. (Mendonça, 2007; Barros, 2013). No final década de 1970, Gehard Kubik, austríaco especialista em música africana, registrou os vissungos em Quartel do Indaiá em 1979, pesquisas no Brasil que renderam livros e artigos (Kubik, 2008). Também na década de 1970, o linguísta Mario Roberto Zágari, professor da Universidade Federal de Juiz de Fora, coordenou um grupo de pesquisadores em expedição à Milho Verde (Kubik, 1979 apup: Camp, 2010) como parte de um projeto de mapeamento de línguas faladas no Brasil. O etnomusicólogo suíço Marc-Antoine Camp, atualmente professor da Universidade Zurique, realizou pesquisas entre 1994 e 2004 em Milho Verde voltadas aos cantos vissungos que subsidiaram sua tese “Gesungene Busse: Praxis und Valorisierung der afro-brasiianischen Vissungo in der Region von Diamantina, Minas Gerais” (Universidade de Zurique, Suíça, 2006) e artigos publicados em revistas acadêmicas brasileiras (Camp 2008, 2010).

⁵⁷ À luz das pesquisas da etnolinguísta baiana Yeda Pessoa de Castro – que demonstrou a ampla participação das línguas bantos na formação do português brasileiro (Castro, 2005) – desenvolveram-se trabalhos de referência em Minas Gerais, como *Afrografias da Memória* (1997) de Leda Martins, em meio às Festas de Reinado do Jatobá e dos Arturos, e *Pé Preto, Barro Branco* de Sonia Queiroz junto à comunidade de Tabatinga, no Sul de Minas Gerais (Queiroz, 1998; 2002), ambas professoras da Faculdade de Letras da UFMG. Nesta linha, cabe destacar também, *Cafundó – A África no Brasil* (2013), pesquisa pelo linguísta Carlos Vogt, com a parceria do antropólogo Peter Fry e colaboração do historiador Robert Slenes, desenvolvida em uma comunidade rural negra no interior de São Paulo que conheceram em 1978. O contato com a língua do Cafundó acabou por lançar os autores em uma busca em território nacional por outros núcleos rurais onde línguas africanas estivessem em uso. No livro, apresentam outros contatos estabelecidos como falantes de línguas africanas aprendidas em terras mineiras e inserções em algumas localidades de Minas Gerais, como Patrocínio, no Triângulo Mineiro. Os autores chamam a atenção para a grande repercussão midiática, até mesmo internacional, da “descoberta” do Cafundó, que passa a ser tratado como um pequeno reduto africano no Brasil. Mais recentemente foram também realizadas as pesquisas em âmbito de pós-graduação “A África no Serrão-Frio - Vissungos: Uma prática social em extinção”, de Lucia Nascimento (2003) e “África Banta na Região de Diamantina: uma proposta de análise etimológica”, de Everton Machado Simões (2014).

⁵⁸ Como a já citada “Sortilégios do registro – Aires da Mata Machado, os vissungos e os negros do garimpo em Minas Gerais”, de Oswaldo Giovannini Jr. (2012) e ainda “Vissungo com Angu – histórias e memórias da produção e consumo de fubá no Alto Jequitinhonha”, de Rudá K. Andrade (2013).

⁵⁹ Segundo Castro (2015:25), “o termo banto (< “bantu”, os homens, plural de “muntu”) foi proposto por W. Bleek, em 1862, na primeira gramática comparativa do banto, para nomear a família linguística que descobrira, composta de várias línguas oriundas de um tronco comum, o protobanto, falado há três ou quatro milênios atrás. Só mais tarde é que o termo passou a ser usado pelos estudiosos de outras áreas para denominar 190.000.00 de indivíduos que habitam territórios compreendidos em toda extensão abaixo da linha do equador, correspondente a uma área de 9.000.000 km². Seus territórios englobam países da África Central, Oriental e Meridional: República Centro-Africana, Camarões, Guiné Equatorial, Gabão, Angola, Namíbia, República Popular do Congo (Congo-Brazaville), República Democrática do Congo (RDC ou Congo-Kinshasa), Zâmbia, Burundi, Ruanda, Uganda, Quênia, Malauí, Zimbábue, Botsuana, Lesoto, Moçambique, África do Sul.” Castro (2015) destaca que a proximidade entre as línguas é notória, permitindo apreensões mútuas de vocabulário e trânsitos linguísticos. As aproximações envolvem três características principais: (i) um sistema de classes que funciona por meio de prefixos, organizados em sua maioria por pares de oposição de singular/plural e diminutivo/aumentativo, comuns a cada classe de substantivo (ex: em quicongo e quimbundo, línguas que tiveram forte representatividade no Brasil, os pares de prefixos mu-/ba- e mu-/a-, respectivamente, são sempre associados a seres humanos, demarcando a diferença entre singular e plural, assim “muntu” significa “pessoa” e “bantu”, ou “antu”, seria o plural, “pessoas”); (ii) sistema vocálico em sua maioria muitos simples, com apenas 5 ou 7 timbres vocálicos, diferenciados em pela pronúncia breve/longa, totalizando 10 a 14 vogais; além da inexistência de vogais nasais; (iii) sistema tonal formado em sua

Em meio aos pesquisadores e ao interesse despertado pelos vissungos, três cantadores de vissungos foram projetados como grandes conhecedores dos cantos na região: Pedro de Alexina, de Quartel de Indaiá, comunidade quilombola e área rural de São João da Chapada, onde Machado Filho realizou seus registros; Antonio Crispim Veríssimo, do Ausente, comunidade quilombola e área rural do distrito de Milho Verde; além de Ivo Silvério da Rocha, de Milho Verde ⁶⁰.

A grande atenção já dedicada ao tema, frente à presença discreta das palavras em língua africana no cantos dos Catopês do Serro fez com que eu me afastasse dos vissungos em um primeiro momento da pesquisa de campo. Pareceu-me inicialmente uma sobrevida, ausente de significados no contexto atual da festa. No entanto, quando a importância concedida à morte e aos mortos começou a se evidenciar em meio à festa de Nossa Senhora do Rosário do Serro, percebi que precisava dedicar um olhar mais cuidadoso aos vissungos e pensá-los, para além do aspecto linguístico, como parte de uma trama simbólica complexa que se entrecruza em meio à devoção ao Rosário. Esta percepção surgiu em meados do percurso de doutoramento como uma chama que alargou os horizontes da pesquisa.

Andrade (2013), em *Vissungo com Angu*, sua pesquisa historiográfica realizada em Milho Verde, também propôs compreender a noção de vissungo para além dos cantos e do aparato linguístico, como uma cultura que se expressa permeada na vida social das comunidades negras e afrodescendentes, por meio da agricultura e da culinária (cultivo do milho, grande presença de moinhos de fubá, uso corrente do angu), do conhecimento de ervas para uso físico e espiritual (domínio da flora, cultivo de espécimes, aplicação de folhas e raízes e manipulação de garrafadas) e ainda as benzeções e pequenos ritos individuais de proteção. Talvez não seja propriamente a noção de vissungos que se alargue em todas estas dimensões, mas ela acompanha uma permanência que rege sutilmente modos de pensar e agir perpassados por tempos imemoriais, embora sempre ressignificados.

maioria por dois tons simples (Castro, 2015:32-33). Slenes (1992:50) destaca que Harry H. Johnston, “o grande estudioso das línguas bantu no final do século XIX e início do XX”, acentuava que “uma vez que se aprende uma língua bantu, não é muito difícil compreender a estrutura e até o vocabulário de outras”.

⁶⁰ Antonio Crispim, falecido em 2008, foi documentado no curta “Ausência” (2007). Com maior repercussão, Pedro de Alexina protagonizou o premiado documentário poético “Terra deu, terra come” (2010) de Rodrigo Siqueira. O Instituto Cultural Milho promoveu alguns encontros de vissungos em Milho Verde e São João da Chapada, exibindo os documentários sobre o tema e organizando rodas de conversa protagonizadas pelos mestres dos cantos vissungos.

Reconheço o risco que assumo em percorrer este caminho analítico, por poder incorrer no equívoco de abordar os vissungos a partir uma perspectiva difusionista interessada em desvendar sua suposta origem cultural ancestral africana, sobrepondo narrativas do passado sobre presente. Certamente não é este meu propósito. Meu olhar voltara-se para o reconhecimento de fundamentos de um sistema simbólico vigente e atuante, no qual as almas e os mortos parecem movimentar as relações humanas em seu cotidiano e mais intensamente durante os períodos festivos do Rosário.

Ofícios relacionados de maneiras diversas ao tema da morte foram e são desempenhados por vários chefes Catopês. Em Milho Verde, Seu Ivo Silvério e Antonio Crispim também cantavam vissungos em enterros e travessias de mortos em rede. No Serro, Raimundo “Enterrador” e Vicente “Enterrador”, chefes falecidos há alguns anos e ainda presentes na memória dos mais velhos, eram coveiros na sede do município; Seu Nelson, chefe atual, tem fama como hábil matador, destrinchador e descarnador de boi e também de porco, ofício do qual se orgulha e que redobra suas tarefas no período festivo, já que muitos festeiros o chamam para dar cabo dos animais cuja carne será servida nos grandes banquetes.

Há poucas décadas, com a precariedade das estradas e a quase inexistência de automóveis nas comunidades rurais, era comum entre moradores do Ausente e do Baú a prática de transportar defuntos em rede ou pano, amarrado a uma vara, para serem enterrados no cemitério de Igreja do Rosário em Milho Verde. Parece-me que associação de vissungos como cantos para carregar defuntos em redes aparece com maior relevância em narrativas e pesquisas relacionadas às áreas rurais do Serro do que nos registros de Machado Filho (1985) feitos em São João da Chapada. Embora o autor cite esta prática, ela figura como uma das atribuições dos vissungos em meio a tantas outras, especialmente relacionados ao trabalho na mineração e à vida cotidiana. Contudo, Pedro de Alexina, do Quartel de Indaiá, na região onde Machado Filho (1985) realizou suas pesquisas, também cantava vissungos em contextos fúnebres, contexto ressaltado no documentário “Terra deu, terra come” (2010).

Em depoimento gravado ao Museu da Pessoa (2007), Antonio Crispim relata que durante as travessias feitas para o transporte de mortos em redes do Baú ou do Auento ao cemitério de Milho Verde, os vissungos eram cantados para encaminhar a alma do morto.

Eu aprendi foi com o velho, que eu achei. É, Firmiano da Costa, Gazinho, Maué de (?), Bastião de Lia. Mais o pessoal do Baú. Que aqui o pessoal não sabe vissungo, não. Tanto que quando morria gente aqui, antigo tempo, mandavam bater no Baú lá, falar com o pessoal de lá. João Veríssimo dos Santos, o apelido era João Cuco, porque ele era baixinho. (?) você teve na pousada da neta dele. Jacira, o nome da pessoal. A Jacira é minha prima segunda. Ela é neta do João Cuco. O que acontece? (?) tirava o vissungo, (?). Era ele, Firmiano, (?), Bastião de Lia, mais (?). Eram mestres no vissungo. E o vissungo é isso. Você tem que saber tirar ele. Um tira, o outro responde. Um tira e o outro responde. E o meu tio sabia tirar e o compadre dele, respondia. Firmiano. Era o Firmiano. Era (?) no vissungo. Eu aprendi foi com ele. Porque sempre estava mandando carregar rede de lá, não é? Porque morrendo gente lá eles mandavam falar aqui em casa. Mandavam falar, nós íamos pra lá. Ele levava até o enterro. Nisso eu fui aprendendo. (Antonio Crispim Veríssimo, 1943-2008, cantor de Vissungo, natural do Ausente, em depoimento ao Museu da Pessoa, gravado em 2007, publicado em 2008)

Segundo Seu Ivo, para aliviar o peso do defunto, era comum que os carregadores batessem com uma vara no corpo morto ao longo da caminhada. E seguiam o caminho com goles de cachaça entremeando os cantos.

Os negros foram parando de cantar, motivo: vendo os mestres indo embora, aqueles que, ainda com poucos conhecimentos, tinham medo de cantar porque os brancos não gostavam de ajudar a transportar o defunto. Outros eu ouvi dizendo *Quando eu morre podem me arrastar para urubu comê, morrê, morreu! Não estou vendo nada*. Outro falava assim *Não quero cantoria comigo quando eu morre. Não quero negrada cantando comigo, me carregando e bebendo cachaça, para mim pode ser de qualquer jeito, estas cousas é bestera. Peço, quando eu morre não me coloca naqueles caixão preto, cheio de galão amarelo, com aquelas tachas amarelas, depois me amarrá no pau, batê em mim, negros não sabem de nada, morre, morreu! Não estou por nada*. Eu, Ivo Silvério da Rocha, ouvi dizer estas frases que gosto de assinalar deixando o que vi, enxerguei. Deixo escrito estas passagens, momentos que enxerguei vários dizerem, para mim falo assim: morrer é natural, sei que não estão vendo, e nem enxergando, mas nada podemos pensar nestas formas, o corpo não pode ficar sobre a terra, temos que procurar direção para que aquele corpo seja enterrado. Em urna, ou caixão, ou lençóis, mas que seja sepultado no cemitério que é o mavu [segundo nota de pé de página: cova em vissungo], como falam as lendas. Eu penso desta forma: temos que acreditar nas histórias, principalmente as lendas verdadeiras, sem mentiras, sem atrapasso [segundo nota de pé de página: mesmo que trapaça] de gerações que interferem nas palavras de uma descendência outra, de cada linguagem existiu sua lenda. (Rocha, 2015:147)

Ivo Silvério da Rocha (1943-)
Memórias de um Catopê

Elza, natural do Baú e Rainha de Festa do Rosário de Milho Verde de 2017, lembra de seus avós conversarem entre si em uma língua que ela e seus irmãos nada compreendiam. Hoje, nestas comunidades, permanecem em uso apenas algumas palavras que foram incorporadas à fala cotidiana.

A festa do rosário. A festa é o seguinte. A festa do rosário tem a dança, o Catopê é do Baú. Porque esse Catopê vem da África. Catopê não é daqui, não. Catopê é da África. Vissungo é da África. É africano. O dialeto é da África, entendeu? Isso tudo pode perguntar pra quem vocês quiserem. (?) O Catopê é do Baú. O pessoal do Baú que trouxe essa tradição. Veio da África.(...) Essa comunidade aqui é mais nova. A comunidade mais velha, de morar aqui, é a Baú. O Baú é mais velho do que o Ausente. Porque o Baú, a geração anterior do Baú, é que mais formou Ausente. A maioria dos habitantes daqui é de lá do Baú. Veio pra cá. Minha mãe não é daqui, não. Minha mãe não é nascida aqui. Minha mãe é nascida no Baú. Minha mãe. Ela é nascida é lá. (...) A minha mãe não falava. Quem falava assim mesmo, explicava, era o irmão dela. Os irmãos dela falavam. Mas a minha mãe mesmo, não. Mas os irmãos dela falavam essa língua. Falavam tudo, tudo.(Antonio Crispim Veríssimo, 1943-2008, cantador de Vissungo, natural do Ausente, em depoimento ao Museu da Pessoa, gravado em 2007, publicado em 2008)

Moradores do Baú e do Ausente afirmam que os Catopês passaram a ser conhecidos como “de Milho Verde” quando Ivo Silvério, natural e morador da sede do distrito, assumiu o posto de patrão. Sua “primeira caminhada no grupo” foi em 1961, aos 18 anos. Ficou muitos anos tocando no final da fila, trabalhando “no final do coice”, até ser convidado para contramestre e, pouco tempo depois, passou chefe (Rocha, 2015:135-136). Seu Ivo, além das habilidades de mestre, é um intelectual e pesquisador autodidata. Sua reconhecida devoção e dedicação às festas da comunidade – também participa da Folia de Reis, no mês de janeiro, e organiza a Guarda Romana durante a Semana Santa, além de sair com os Catopês em várias festividades – e seu interesse pelos vissungos fez com que buscasse “o conhecimento velho sobre as músicas e como podia dar continuidade regendo o grupo do Catopê” (Rocha, 2015:136).

Vissungo é dialeto, é cânticos⁶¹, que não é um, são vários, é música em dialeto que os negros... eles improvisaram música através de conhecimento de comunidade. Porque eu sozinho, não! Ocêis estão conversando comigo... eu tô vissungando. Nós temos que ter... uma direção entre minha pergunta pela resposta. É vissungo. Vissungo para mim tem muitas formas de a gente transmitir o que é o vissungo.

(...)

Eu dizê: Kalunga: é vissungo. Nego: é vissungo. Casa: é vissungo. Eu dizê água: é vissungo. É uma oração. O vissungo para mim, é pegar um terço e rezar todos os ternos. O vissungo para mim é o modo de pegar a ladainha de todos os santos e rezar, o vissungo parece coisa que é uma resposta do ofício. Porque: tudo que se entrosa ali está dentro da linguagem. E naquela linguagem a gente percebe a todo momento religioso, que está sempre acompanhando, por isso mesmo é um procedimento de tradição... assim,

⁶¹ Segundo Queiroz (2016), “ovissungo” em quimbundo significa genericamente “canto”. Castro (2005) também supõe derivação semelhante, expandido o campo semântico de “vissungo” também como “louvação”.

na linguagem a gente sabe prosseguir aquilo. [...] O vissungo, o que ele quer passar de conhecimento é a memória, de perceber naquela memória o que que tá acontecendo... qual é o valor que tem dentro daquela memória, que aconteceu.

(Depoimento de Ivo Silvério registrado em Contos e cantos vissungos. Instituto Milho Verde, 2011, 2a e 3a faixas. Apud: Andrade, 2013:57;55)

Por ocasião de uma palestra proferida no Museu Casa dos Ottoni, no Serro, em 2015, perguntei ao Seu Ivo se os vissungos sempre haviam sido cantados pelos Catopês na Festa de Nossa Senhora do Rosário. Em resposta, disse-me que, originalmente, eram cantigas de carregar defuntos e que foram alguns antigos mestres com quem conviveu que começaram a introduzir o “dialeto africano” nos cantos do Catopês de Milho Verde. Em uma aproximação especulativa a partir da idade atual de Seu Ivo, calculo que ele esteja se referindo a lembranças dos anos de 1950, o que apontaria para uma inserção relativamente recente dos vissungos no repertório do Congado local. Contudo, a lembrança de que os Catopês do Serro cantavam “cantigas africanas” aparece nas memórias da infância de Joaquim de Salles, vivida no Serro nos anos que antecederam a abolição da escravatura (Salles,1993:140), ou seja, em fins do século XIX. Alguns chefes mais velhos do grupo de Caboclos também se recordam de alguns nomes de antigos que sabiam falar as “língua dos negros”, embora não tenham certeza de seu uso nos cantos dos Catopês de sua infância e juventude. Desta forma, suponho que na confluência entre os vissungos e os cantos dos Catopês haja um fio tênue de memórias perpassadas por gerações, que por vezes arrefece, mas pode ser acionado pela agência de indivíduos, como próprio Seu Ivo, que por caminhos e propósitos diversos reacendem esta permanência.

Atualmente, em meio ao repertório ritual do grupo de Catopês do Serro, detalhado a mim pelo chefe Nelson Cesário, constam apenas três cantos que incluem palavras em língua de origem banto. Dois destes cantos são entoados durante os cortejos e o outro, conforme abordei brevemente na introdução, é cantado para saudar as mesas onde são servidas as refeições principais que fazem parte dos rituais da Festa de Nossa Senhora do Rosário – os cafés da manhã do sábado da Matina; os almoços e jantares do Primeiro Reinado; e os doces do Segundo Reinado. Este canto é entoado principalmente pela Rainha Conga – rainha perpétua que integra o grupo dos Catopês, antes Dona Cesária e, desde 2015, sua neta Rosiane – enquanto circundam as mesas. O canto também é usado na chegada à Igreja ou às casa dos festeiros para formação

ou entrega do Reinado. Trata-se de um dos cantos emblemáticos dos Catopês do Serro, cantado em coro por todos que participam da festa.

Emo quá, valha-me Nossa Senhora, emo quá
Emo quá, toma conta dessa festa, emo quá

Varição:

Emo quá, valha-me Nossa Senhora, emo quá
Emo quá, lá no campo do Rosário, emo quá

(Registros de pesquisa, Festa do Rosário do Serro, 2014 a 2017)

Varição:

Emo quá, Inganazambi eu sô fia (?), emo quá

Emo quá, lá no campo do Rosário, emo quá

(Cantado por Dona Cesária, rainha Conga que faleceu em janeiro de 2015 em registro feito por Daniel Magalhães, 2007. Magalhães, 2009:35)

Embora Seu Nelson Cesário Seu Milton, atuais chefes do grupo, não saibam precisar o sentido de “emo quá”, compreendem que remete a uma saudação ou a um chamado para reunir para a festa. Magalhães (2009:35) registrou também como um “pedido de licença”. Suponho que possa ter também uma remota relação com o termo “muquí” registrado no Novo Dicionário Banto do Brasil (Lopes, 2012:184) como “companheiro”, provavelmente derivado do quimbundo “mukua”. Já “Inaganazambi” foi traduzido por Dona Cesária como “Senhor Deus” (Magalhães, 2009:35).

Chamo a atenção para dois cantos em especial, um cantado pelos dos Catopês de Milho Verde e outro pelos Catopês do Serro – cujo verso principal, em negrito, confere título a esta pesquisa. Ambos contém a palavra “cuenda”, destacadamente presente nas línguas de origem banto identificadas no Brasil e com significativa potência semântica:

Erê cuenda

Cuenda...

Erê Cuenda

Oi cuenda cuenda oi camará

Oi cuenda

Vamo vê a mãe de Deus

(dos Catopês de Milho Verde)

Ô cuenda, ô cuenda

Ô cuenda, ô cuenda

Ô no Rosário tem cuenda

(dos Catopês do Serro, segundo Nelson Cesário, para cantar durante a caminhada)

Seu Nelson, embora não saiba precisar o sentido, compreende “cuenda” como “caminho” ou “passagem”. Para Seu Ivo, teria “cuenda” teria o sentido de “reunir” ou de “reunido”, associado à noção de “camará” traduzida como “companheiro” (Queiroz, 2016). Vogt e Fry (2013) identificaram na comunidade de Cafundó (SP) a

expressão “cuendar para conjenga carunga” como “morrer de morte natural”, formando um complexo semântico com “muiombar” – “morrer” e “cuipar” – “morrer de morte morrida”. Simões (2014:66), a partir de pesquisas feitas por diversos autores em outros núcleos comunitários que resguardam línguas de origem banto do Brasil, identifica ainda as seguintes continuidades semânticas: “cuendê – entrar” (São João da Chapada, MG); “cuendar – andar” (Cafundó, SP); “quendá – andar, partir, viajar” (Bahia); “ocuenda – entrar”, “uenda – andar, entrar”, e “ocucuenda – enganar” (Jatobá, MG).

A aproximação entre os vissungos e os cantos do Congado, em especial dos Catopês tornou evidente que a força do tema da morte, não apenas pela concepção católica de continuidade da vida, mas também pela via de uma ancestralidade africana sutil e de difícil apreensão, posto que não se configura como narrativa dentre os Catopês do Serro, embora marcante dentre os de Milho Verde.

2.8 Calunga grande, a morte e as águas: cantos, línguas e sentidos compartilhados como emblemas do africanismo no Congado

Conforme já aponte na introdução da tese, a presença de palavras em línguas africanas nos cantos de Congado não se restringem ao contexto serrano. Aparecem com destaque na pesquisa de Martins (1997) sobre o Reinado do Jatobá, em discos sobre o tema como *Negros do Rosário* (1992,1999) e *Congado Mineiro* (2000) e têm sido revisitadas em pesquisas coordenadas por Sonia Queiroz, professora da Faculdade de Letras da UFMG. Como desdobramento das pesquisas que vem desenvolvendo, Queiroz organizou a publicação *Vissungos do Rosário* (2016), um pequeno inventário de cantos do Congado em Minas Gerais em que figuram palavras de línguas africanas de origem banta – quimbundo, quicongo e umbundo – assinalando que este vocabulário foi resguardado por chefes e capitães dos grupos e compõe um repertório usado especialmente em contexto ritual.

Embora a seleção seja restrita – foram transcritas apenas algumas letras de cantos já gravadas por pesquisadores, parte já editada em discos e CDs – oferece uma dimensão da importância do Congado no resguardo destas línguas que se mesclaram e produziram novos significados no Brasil. Ao mesmo tempo, penso que o interesse movimentado em torno dos vissungos ao longo do século XX e continuado no século XXI recorrentemente renova e acrescenta camadas de sentido às narrativas de

valorização dos vissungos como testemunho vivo do africanismo no Congado. Os projetos e pesquisas, direta ou indiretamente, colaboram também para a continuidade do uso dos cantos e das palavras africanas como estratégias de afirmação étnica e identitária, que participam de um amplo processo de revisão e escrita da história das populações africanas e afrodescendentes na formação do Brasil.

Em artigo sobre os falantes de línguas bantos no Brasil, Slenes (1992) propõe que, muito antes dos europeus se interessarem pela presença da “África no Brasil”, teriam sido os próprios negros a perceberem a potência desta descoberta. Segundo o autor, a facilidade de comunicação entre os africanos de origem banto e a circulação mais intensa entre eles e em meio à vida de seus “senhores”, concedia aos negros uma compreensão da alteridade privilegiada. De outro lado, os negros contavam com a superficialidade do olhar dos “senhores” sobre suas visões de mundo, práticas e conhecimentos, observadas quase sempre com interesses de controle, por meio de julgamentos rápidos e obscurecidos pelo véu da certeza etnocêntrica.

E esta descoberta não se restringia apenas ao reino linguístico; estendia-se também a outras áreas culturais, inclusive à da religião. Embora a maioria dos antropólogos tenha insistido, durante o século XIX e boa parte do atual, que a unidade da África Central e Austral era apenas linguística (fato, aliás, que as diferenças institucionais e os conflitos étnicos entre os povos bantu em seu continente de origem pareciam confirmar), há razões para pensar que representantes desses povos, quando misturados e transportados ao Brasil, não demoraram muito em perceber a existência entre si de elos culturais mais profundos. (Slenes, 1992:49)

Não é possível estabelecer com precisão as origens dos africanos que chegaram ao Brasil no período colonial escravista, posto que os registros de entrada por vezes consideravam os portos de embarque no continente e não necessariamente a região ou povo de origem. Ademais, segundo Castro (2015), os africanos de procedência banto eram em geral registrados como “congos” ou “angolas”, em referência às regiões do Reino do Congo e de Angola, na África Central, que reuniam uma numerosa variedade de povos e línguas. Contudo, sabe-se que se destacaram em expressiva superioridade numérica, africanos de três povos litorâneos: os *bacongos*, falantes de *quicongo*; os *ambundos*, falantes de *quimbundo* e *ovimbundos* falantes de *umbundo* (Castro, 2015:33-35). Para o contexto desta pesquisa, cabe principalmente acentuar o quanto esta proximidade linguística pode ter favorecido trânsitos culturais, especialmente no Brasil, durante período colonial escravista. Em um cenário de longa duração história, em que africanos e afro-brasileiros estiveram sujeitos a constantes

rupturas de seus laços de parentesco e ancestralidade, em meio a travessias cruéis e à exploração exaustiva do trabalho, a capacidade de estabelecer novos laços e sociabilidades foi certamente fundamental para a sobrevivência.

Slenes (1992) propõe pensar aproximações e compartilhamentos simbólicos entre falantes da língua bantu por meio da amplitude semântica da palavra “kalunga”, que se reflete também na noção de “malungo”, formada possivelmente no contexto da escravidão por conjunções de vocábulos aproximativos de diferentes línguas africanas e que, no Brasil, assumiria a noção de “companheiros de embarcação ou sofrimento”

Seja como for, para escravos falantes desses três idiomas [kikongo, kimbundu e umbundu] , ou para povos que compartilhavam sua cultura “malungo” não teria significado apenas “meu barco” e, por extensão “camarada da mesma embarcação”, mas forçosamente também “companheiro na travessia da *kalunga*”. Ora, acontece que *kalunga* também significava a linha divisória, ou a “superfície”, que separava o mundo dos vivos daquele dos mortos; portanto, atravessar a *kalunga* (simbolicamente representada pelas águas do rio ou do mar), ou mais genericamente por qualquer tipo de água ou por uma superfície refletiva como a de um espelho) significava “morrer”, se a pessoa vinha da vida, ou renascer, se o movimento fosse no outro sentido. (Slenes, 1992:53-54)

O termo “calunga” também foi registrado por Machado Filho (1985) em *O Negro e o Garimpo em Minas Gerais*. O autor chama a atenção para o fato de que seus informantes sempre traduziram “calunga” como “mar” apesar de a maioria jamais ter visitado o litoral.

Solo
Oenda auê, a a!
Ucumbi oenda, auê, a...
Oenda auê, a a!
Ucumbi oenda, auê, no calunga

Coro – 1a vez
Ucumbi oenda, ondoró onjó
Ucumbi oenda, ondoró onjó

Coro – 2a vez
Iô vou oendá pu curimã auê
Iô vou oendá pu curimã auê

– “O Sol está entrando, vamos-nos embora para o rancho”
– “O Sol entrou, vamos para o rancho”
– “Eu vou entrar é para a minha faisqueira”.
É admirável a permanência da ideia de mar.

Perguntados, todos os informantes traduziram por *mar* a palavra *calunga*.

(...)
Ombera, tutimba
Ombera tutimba
Ô calunga, ô tomara, ô tavira

Esta melodia reproduz o canto do sabiá. Serve para pedir chuva, às vezes tão esperada nos serviços de mineração. Existe a crença de que o sabiá “quando canta” “chama a chuva”, prenuncia mudança de tempo.

Cantos e seus fundamentos ensinados por negros garimpeiros de São João da Chapada e Quartel do Indaiá, a Aires da Mata Machado Filho em 1928. seguidos de comentários do autor. Grifos meus. (Vissungos XXXIII e L, Machado Filho, 1985:85;89)

É interessante notar, contudo, que nas traduções semânticas, ou “fundamentos” (Machado Filho, 1985), destes vissungos não aparece propriamente a palavra “mar”, reforçando a percepção de Slenes (1992) sobre a extensão semântica da noção de “calunga”. Nos dois vissungos acima, a compreensão de “calunga” parece remeter à passagem ou mudança, envolvendo uma certa uma noção de tempo implicada com a percepção da natureza, seja no Sol que se põe, seja no canto do sabiá que evoca a chuva.

No glossário que acompanha os cantos de Congado com palavras em língua africana inventariados por Queiroz (2016), o termo “calunga” ou “kalunga” figura com amplitude de significados e usos, dialogando com referências diversas de pesquisadores que se dedicaram a registros de cantos do Congado e pesquisas sobre línguas de origem banta no Brasil, além de dicionários das principais línguas centro-africanas que remetem às origens daquelas encontradas aqui. Dentre os registros encontradas em vocabulários compilados por pesquisadores que se dedicaram aos falares africanos remanescentes em Minas Gerais no século XX, encontram-se os seguintes significados atribuídos: “mar”, registrado na cidade de Oliveira (Titane, 1999); “água”, em Milho Verde (Simões, 2014); “fala”, em Patrocínio (Byrd, 2005); “entidade africana”, em Alto Parnaíba/ Triângulo Mineiro (Batinga, 1994); “língua africana”, “meia língua”, em Patrocínio (Vogt e Fry, 1996); “mar”, em São João da Chapada (Machado Filho, 1943); “céu” ou “morte”, em Itaúna (Dornas Filho, 1938); “água”, em São João da Chapada (Nascimento, 2003); além da variação “carunga”, como “rio”, em Milho Verde (Vogt e Fry, 1996; Queiroz, 2016:74).

A presença simbólica do mar e das águas no cantos do Congado em Minas Gerais é de fato muito potente. Martins (1997) enfatiza a percepção de Nossa Senhora do Rosário como rainha do mar em um canto de louvação ensinado pelo falecido

capitão João Lopes, da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Jatobá, em Belo Horizonte/MG.

Anaruê
Anaruê
Okunda otunda undamba
De calunga uaiá
Anaruê
(Martins, 1997:44)

Segundo a autora, João Lopes traduziu a saudação como “Eu quero ver/ eu quero ver/ a mulher grande/ senhora das águas/ eu quero ver” (Martins, 1997:44). E apresenta ainda outros cantos que fazem alusão ao mar entoados pela guarda de Moçambique do Jatobá.

Moçambiqueiro
Na beira do mar
Saravá Nossa Senhora
Ô coroa
...
Ô sereia
Ô sereia
Saia do fundo mar
Venha brinca na areia⁶²
...
Essa gunga⁶³ na beira do mar
Balanceia
Quem mora no fundo do mar
É sereia
...
Envém do mar
Envém do mar
Povo de Nossa Senhora
Envém do mar
...
Olê Angola
Olê Angola
Essa gunga vai girá
Essa gunga vai girá
Corrê mundo
Ô corrê mar
...
Chorei, chorá
Chorei, chorá
Ai eu chorei
Pelo balanço do mar
(Martins, 1997:65-66)

⁶² Suponho que a intensa aproximação e participação da Umbanda no Congado, especialmente na região metropolitana de Belo Horizonte, tenha introduzido e ressignificado cantos relacionados à Iemanjá, também rainha do mar e sereia, em alusão à Nossa Senhora do Rosário.

⁶³ Gunga é um chocalho que caracteriza as guardas de Moçambique em Minas Gerais. Feito em geral de latas e amarrado aos tornozelos, é acionado enquanto se dança.

Rios (2006) transcreve um canto do Reinado do Rosário de Itapecerica, que enuncia a busca de proteção.

Ô Nossa Senhora me mandou recado
Ô mandou me chamar da festa do reinado
Andei, andei, andei lá no mar
Procurando agulha, eu achei dedal

(Capitão Geraldo de Nazaré Balbino,
Reinado do Rosário de Itapecerica, MG.
CD *Dos mistérios*, faixa 17, “Que beleza, louvado seja”.
Apud: Rios, 2006:73)

Para o autor “andando pelas ruas, onde estão sujeitos a forças desconhecidas, o grupo pode encontrar o que ofende – agulha – por isso ele precisa da defesa – dedal” (Rios, 2006:73). Destaco ainda que, no canto, é no mar que essa busca se realiza e também é lá que se encontra proteção.

A partir de suas pesquisas junto aos congadeiros de Oliveira, Kiddy (1998, 2001) realizou um dos principais investimentos acadêmicos de compreensão de algumas das camadas de sentido que envolvem a devoção a Nossa Senhora do Rosário no contexto de expansão do catolicismo na África. Segundo a autora, a associação de Nossa Senhora com o mar era comum desde o período medieval na Europa, sendo a Santa muitas vezes representada como *Stela Maris*. Esta associação também encontraria fácil tradução na África Central a partir da aproximação semântica de Nossa Senhora com a divindade *kalunga*, mediadora entre o mundo dos vivos e o dos mortos e espíritos ancestrais, que se separam e conectam por meio do mar. Para os católicos, Nossa Senhora é também uma mediadora, intercessora perante à Santíssima Trindade na busca da compreensão e do perdão dos homens na vida terrena e no purgatório, lugar de passagem entre o mundo dos vivos e dos mortos.

2.9 Catolicismo africanizado e outros entrecruzamentos: perspectivas historiográficas sobre o Congado e a devoção a Nossa Senhora do Rosário

Compreendo que o interesse pela busca de origens e de percursos históricos que permitam compreender formas expressivas e processos culturais no presente é algo bastante controverso no campo das Ciências Sociais. Pensar a atualidade como decorrência direta do passado remete a perspectivas evolucionistas, difusionistas e arcaístas que foram duramente criticadas por várias linhas mais recentes da

antropologia, sendo inclusive uma das divergências metodológicas que acentuou o afastamento dos estudos de folclore no processo de consolidação das Ciências Sociais no Brasil nas décadas de 1970 e 80 (Vilhena, 1997b; Cavalcanti, 2012b, 2012c). Embora a busca de origens que justifiquem historicamente a devoção a Nossa Senhora do Rosário estivesse distante do propósito de minha pesquisa, perante a longa permanência histórica desta devoção e o contingente de devotos que mobiliza em Minas Gerais, acabei me debruçando com certo fascínio sobre a leitura de uma vasta bibliografia produzida recentemente por historiadores que se dedicam ao tema.

Esta bibliografia segue duas tendências principais: em uma via, busca-se levantar documentos e registros para conhecer e repensar as tentativas e estratégias de introdução do Catolicismo na África Central por meio da colonização portuguesa, compreendendo o encontro ativo entre povos e as mediações envolvidas (Reginaldo 2005, 2009; Mello e Souza, 2006, 2009, 2016; Fromont, 2014); em outra via, procura-se subjetivar africanos e afrodescendentes em terras brasileiras, diluindo a narrativa passiva e homogênea da escravidão em novas historicidades que valorizam trajetórias e atuação de indivíduos em meio às suas estratégias de negociação e sobrevivência na sociedade escravocrata (Slenes, 1992; Marcussi, 2010, 2015; Nogueira, 2016).

Segundo Reginaldo (2005), a devoção a Nossa Senhora do Rosário, na tradição católica, está associada à aparição da Virgem ao religioso dominicano Domingos de Gusmão, no século XIII. Nesta aparição, Nossa Senhora teria ensinado a Domingos uma forma de oração por meio de um cordão de contas, o rosário, um elemento de contato físico que permitiria guiar os devotos em um conjunto de rezas orientadas, demarcando um tempo diário de dedicação à fé em Deus. O rosário teria um propósito inclusivo de alcançar àqueles que não haviam nascido na tradição católica, abraçando “infiéis” e pagãos das mais diversas origens (Mello e Souza, 2006). Em 1475, foi fundada em Colônia, na Alemanha, a primeira confraria do Rosário que se tem notícia, como estratégia para conter aos avanços da Reforma Protestante (Reginaldo, 2009).

Em Portugal, a devoção ao Rosário começou a se organizar em irmandades religiosas provavelmente em fins do século XV, período em que foi instituída Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Convento de São Domingos (Brásio, 1944). O propósito inclusivo da devoção ao Rosário favoreceu sua aproximação ao processo de conversão dos negros se intensificasse ao longo do século XVI e, aos poucos, as irmandades portuguesas foram sendo cindidas em virtude de distinções

étnicas e raciais. As irmandades de negros, especialmente relacionadas à devoção a Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, tornam-se mais comuns em Portugal a partir dos séculos XVII e XVIII (Reginaldo 2009:296).

Segundo Mello e Souza (2016), provavelmente a devoção a Nossa Senhora do Rosário foi introduzida na África Central, na passagem do século XV para o XVI, a partir das expedições enviadas de Portugal ao Reino do Congo, comandadas por Diogo Cão sob a regência de D. João II, e do Reino do Congo a Portugal, sob ordem do *mani* Congo. Luanda, no Reino de Angola, fundada em 1576 e elevada à cidade em 1605, de acordo com Reginaldo (2005:33), foi a primeira capital “europeia” no centro-africano e um importante núcleo de expansão do catolicismo para a África “portuguesa”. A autora destaca ainda que datam do início do século XVII as primeiras irmandades do Rosário fundadas na capital angolana e que a devoção à Santa foi um dos elementos principais adotados pelos jesuítas na catequese de africanos (Reginaldo, 2005:34).

Mello e Souza (2009) e Fromont (2014) acentuam que o símbolo material da cruz teria sido outro elemento importante na introdução do catolicismo na região centro-africana, especialmente no Congo nos séculos XV e XVI, figurando em relatos de época como fator de conversão com grande aceitação e adesão entre os povos locais por ser também usada na representação da cosmologia bacongá de como um que permite compreender o mundo circundante visível e invisível.

Segundo esses autores, o desenho da cruz indica o ciclo básico da vida, pensando a partir dos quatro pontos percorridos pelo sol no seu movimento circular e contínuo: o nascimento, quando desponta no horizonte; a maturidade quando alcança o ponto mais alto no céu; a morte, quando se põe do outro lado do horizonte; e a existência no mundo dos mortos, quando está no polo oposto, iluminando o mundo invisível, do qual segue seu trajeto circular para começar novo ciclo.

(...) A cruz, no pensamento bacongá, remete à ideia da vida como um ciclo contínuo semelhante ao movimento de rotação efetuado pelo sol, assim como à possibilidade de conexão entre os dois mundos, ideia expressa no que Fu-Kiau chama de cosmograma congo, no qual há uma cruz circundada por uma linha que liga suas quatro pontas umas às outras. Segundo esse pensador, o rito básico e mais simples a ser feito por todos aqueles que querem se tornar mensageiros do mundo dos mortos e condutores de seu povo ou clã, é fazer um discurso sobre uma cruz desenhada no chão. Com isso, são frisados os poderes de todo chefe de fazer a conexão entre o mundo dos vivos e o dos ancestrais e espíritos. Ao se colocar sobre a cruz, que representa o ciclo da vida humana e a divisão entre os vivos e os espíritos, o chefe afirma sua capacidade de fazer a conexão entre dois mundos e assim conduzir de maneira adequada a comunidade que governa. (Mello e Souza, 2009:337,338)

Desta primeira linha de pesquisas históricas sobre a introdução do catolicismo na África, cabe principalmente destacar para o contexto desta pesquisa que as irmandades do Rosário fundadas no Brasil possivelmente foram em sua maioria erigidas com base em um catolicismo já africanizado. Centro-africanos e missionários portugueses participaram desde processo reorganizando e fundindo na América Portuguesa instituições sociais e religiosas repletas de ambiguidades. No Brasil, a fundação de irmandades negras se inicia em fins do século XVII e princípio do século XVIII (Reginaldo, 2009). A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Ouro Preto, que data de 1711, é provavelmente a mais antiga do território mineiro (UCMG, 1974). Reginaldo (2009) ressalta que, “depois de ser compulsoriamente obrigado a atravessar o Atlântico, encontrar uma irmandade do Rosário poderia ser um conforto para muitos” (p.302).

A segunda vertente de novas abordagens historiográficas que mencionei seguem caminho similar ao de Slenes (1992) em enaltecer a potência dos encontros entre povos africanos em terras brasileiras e suas estratégias de aproximação entre si e de mediação com outras concepções de mundo. As pesquisas de Marcussi (2015) e Nogueira (2016) debruçam-se especialmente sobre calundus e práticas de cura nas Minas Gerais do século XVIII sob a perspectiva dos intercâmbios cosmológicos e trânsitos religiosos, revelando a força das doenças de feitiço e das práticas de feitiçaria no Brasil colonial. Ambos procuram refletir sobre os atritos e acomodações entre a tradição católica e a ancestralidade africana, tecendo considerações sobre a simbologia da cruz como elemento de aproximação entre as cosmologias católica e bacongá. Nogueira (2016) demonstra as ligações entre os calunduzeiros e as irmandades negras e Marcussi (2015) propõe que os calundus ofereciam resistência e cura à escravidão, supondo sua compreensão como “feitiço”, em virtude de seus males e da ruptura forçada de convívio com a ancestralidade.

De forma mais ampla, o Congado é abordado com certa ambiguidade e oscilações por seus estudiosos e praticantes. Embora prevaleça a percepção de que conformaram espaços de resistência – que permitiram resguardar no seio das irmandades religiosas constituídas no Brasil colonial práticas espirituais e línguas de ancestralidade africana –, aparece também como símbolo de conversão dos negros ao catolicismo. Leda Martins, em seu estudo sobre o Reinado de Jatobá, perfaz críticas à noção de sincretismo, “termo que traduz com frequência certa fusão de códigos distintos, em manifestações religiosas e/ou seculares, reduzindo [em sua perspectiva]

as possibilidades de apreensão de outros processos constitutivos derivados dos cruzamentos simbólicos.” (Martins, 1997:29). Para a compreensão do sistema religioso devocional dos Reinados, a autora propõe um diálogo com a noção de “encruzilhada” como um “princípio de construção retórica e metafísica, um operador semântico pulsionado de significância ostensivamente disseminado nas manifestações culturais e religiosas brasileiras de predominância nagô e naquelas matizadas pelos saberes bantos.” (Martins, 1997:28).

Nas festas de Reinado dos Arturos e de Jatobá, presenciei os cuidados de congadeiros de várias comunidades presentes ao passarem por uma encruzilhada ou um portal de acesso. Muitos giravam o corpo e atravessavam as passagens de costas, atribuindo ao movimento um sentido de proteção na caminhada. Entre as guardas de Moçambique e Congo é comum o uso sobre o corpo de dois rosários feitos de contas de lágrimas de Nossa Senhora cruzados sobre o peito.

Em Milho Verde, à frente do Reinado e do grupo de Catopês, segue um dançante denominado Embaixador que, com uma espada de ferro, risca no chão desenhos em forma de cruz pelo caminho por onde segue o cortejo. Até seu falecimento, em 2008, esta função vinha sendo desempenhada por Antonio Crispim. Seu filho, Geraldo, assumiu o posto desde então. Segundo Seu Ivo Silvério, a cruz riscada abre e fecha os caminhos (Simões, 2014:46).

De fato, a amplitude simbólica da da cruz, sob a forma de imagens e sinais, e ainda de encruzilhadas e linhas cruzadas, aparecem de forma significativa nos entrecruzamentos cosmológicos do Congado.

Capítulo III – “Eu danço é para ela”: ensaios, compromisso e devoção entre os Catopês e os Caboclos

3.1 A devoção dos dançantes

Quando chega o mês de junho, os preparativos para a Festa de Nossa Senhora do Rosário do Serro se intensificam. A gestão da Irmandade dedica-se aos cuidados com a Igreja do Rosário e às providências necessárias junto à Paróquia e à Prefeitura. A diretoria da Associação dos Congados preocupa-se com as arrecadações de alimentos e preparativos dos festeiros, além das compras necessárias para as fardas dos dançantes. A confecção dos doces dentre as famílias e apoiadores dos festeiros está a pleno vapor. Alguns festeiros realizam bazares, bingos, caldos e pequenos eventos de arrecadação de alimentos e recursos para a festa. Os chefes⁶⁴ convocam os dançantes para os ensaios de grupos, que em geral têm início na segunda quinzena.

Nas semanas que antecedem a festa, muitos irmãos do Rosário, moradores ou visitantes, tiram férias para se dedicarem aos preparativos e aproveitarem o momento de celebração, encontros e reencontros familiares e de amizade. As tramas de relações sociais, familiares e afetivas tornam-se mais evidentes e vitalizadas. Os posicionamentos assumidos por aqueles que fazem a festa se delineiam em meio a responsabilidades e apreensões. A proximidade da festa acirra tensões latentes, adormecidas durante o ano, que nestes dias de intensa agitação retornam como prenúncios de rupturas e possibilidades de novos arranjos. Há tensões dentro dos grupos. Um chefe ameaça não levar o grupo à festa se as plumas para a confecção das fardas não forem entregues a tempo. A Associação cogita impor a substituição de um chefe de conduta inadequada. A Associação e a Irmandade se ocupam de um festeiro que parece não ter capacidade de cumprir com todas as suas obrigações. Correm boatos de que um festeiro descumprirá o protocolo previsto no estatuto da Irmandade, trazendo inovações para festa. Suposições de toda ordem circulam nas conversas dentre as pequenas redes de sociabilidade que tecem a trama dos preparativos para a festa.

⁶⁴ Chefe é um termo usado pelos próprios dançantes para distinguirem aqueles que têm papel de liderança nos grupos. Alguns grupos têm categorias internas distintivas (patrão, mestre, contra-mestre, entre outras) mas o termo mais genérico e usual é “chefe”, que são todos aqueles que se posicionam entre as duas fileiras de dançantes. Por vezes também usam a expressão “chefe de meio de fila”.

Desde 2015, percebi a importância desses momentos em que a cidade já está imbuída pela festa, em clima de expectativa e dedicação. A intensa movimentação dos festeiros, dançantes e irmãos dos Rosário tornava relevante qualquer saída casual às ruas, alimentando meus cadernos de campo com novos acontecimentos, relatos e observações.

Entre 2015 e 2017, ocupei residências temporárias na sede do Serro do início de junho até o encerramento da festa com o intuito de acompanhar cotidianamente os preparativos e, principalmente, os ensaios dos dançantes, sempre noturnos. Nesses três anos, Catopês, Caboclos adultos, Cabolcos mirins e Marujos, a partir de meados de junho começaram seus ensaios diários, previstos sempre para o mesmo horário, com início às 19h e término previsto para às 21h, podendo se estender até às 22h. A Caixa de Assovios, uma pequena formação de cinco a seis integrantes, não divulga amplamente seus ensaios, realizados em contexto familiar. No primeiro ano, optei por me dividir entre a participação nos ensaios dos Catopês e Caboclos adultos, com breves passagens pelos ensaios dos Caboclos Mirins. A partir do segundo ano, concentrei minha participação nos ensaios dos Catopês, retornando aos Caboclos adultos em dias de vacância. Ao longo do mês de junho, mantinha contatos regulares com chefes dos grupos para confirmar quando seria dado início aos ensaios⁶⁵, pois havia sempre um período de indefinições até a confirmação oficial da data de início, estabelecida a critério dos chefes.

Minha inserção em campo foi beneficiada pela agitação dessas redes de relações que se estabelecem durante os preparativos. Em 2015, a apreensão inicial sobre como seria recebida especialmente pelos chefes dançantes foi logo dissolvida pela receptividade e disponibilidade de todos em falarem da festa, dos grupos, de suas responsabilidades e posicionamentos. Diferentemente de outros contextos relacionados ao Congado e a práticas afro-brasileiras que abordei na introdução, os dançantes do Serro não faziam menção a uma dimensão de segredo. A devoção a Nossa Senhora do Rosário se revelou um compromisso alegre sobre qual tinham orgulho em falar. Embora reconheçam algum mistério, algo de inexplicável, na

⁶⁵ Os Catopês de Milho Verde não costumam agendar ensaios preparativos para a Festa de Nossa Senhora do Rosário do Serro, em especial pela dispersão territorial e dificuldades de locomoção dos integrantes do grupo, em sua maioria residentes nos núcleos rurais quilombolas Ausente e Baú, enquanto o chefe Seu Ivo reside no centro do distrito. Ouvi relatos de que quando havia algum apoio para que Seu Ivo se deslocasse ao Baú, ou os integrantes do Baú até Milho Verde, os ensaios eram mais regulares. Contudo, como Seu Ivo tem apresentado grandes dificuldades de locomoção desde 2017 estas ocasiões se tornaram ainda mais raras.

origem do sentimento de devoção à Nossa Senhora do Rosário, os contextos familiares e as graças alcançadas foram reiteradamente citados como motivos para o fortalecimento do vínculo do compromisso de devoção.

Menezes (2004), em pesquisa sobre os devotos de Santo Antônio, acentua que a devoção popular aos santos católicos no Brasil nos remete ao chamado e à entrega, envolvendo certas características distintivas e vínculos diretos e íntimos entre devotos e santos.

Ela implica um vínculo duradouro e permanente de uma pessoa com um santo, vínculo que envolve a fidelidade, mas não a exclusividade, pois é possível se combinar devoções. A relação é ainda marcada pela amizade, fé, confiança, gratidão e reconhecimento. E ela se expressa materialmente, tanto na linguagem do devoto, na forma de falar ao santo ou sobre o santo, como em atos de louvor que ele realiza para o santo: cantos, orações, ladainhas etc. Mas a devoção se manifesta ainda numa atitude de doação do devoto – ele se entrega ao santo, ou ao bem dos outros, por amor ao santo. Enfim, quanto mais “fervorosa” se torna uma devoção, a própria vida passa a ser lida como uma sucessão de graças do santo, e o devoto parece viver num permanente estado de graça. (Menezes, 2004: 256)

Há, contudo, algo que singulariza de forma contundente a devoção a Nossa Senhora do Rosário experimentada pelos dançantes da dos demais irmãos do Rosário: eles dançam! Sua devoção certamente se expressa tanto individualmente, no cotidiano da vida, mas particularmente por meio da dança, e também dos cantos, trazendo com isso dimensões corporais, poéticas e sonoras coletivas vivenciadas em meio a grupos bem demarcados.

Em meios às conversas com os chefes e com dançantes de variadas idades, enquanto acompanhava as dinâmicas internas de cada grupo, as parcerias e rivalidades na condução da chefia, Catopês e Caboclos várias vezes me disseram: “Eu danço para Ela”; ou ainda, “Nós dançamos para Ela”. Esta usual expressão era acionada inclusive para justificar a continuidade no grupo, apesar de todos os conflitos internos ou mesmo daqueles com outros responsáveis pela festa, que às vezes acarretam desânimo frente ao compromisso por eles assumido.

Além da característica tanto individual como coletiva da devoção a Nossa Senhora do Rosário entre os grupos que participam da festa no Serro, a presença relevante da dança –seja como elemento de agrupamento, por meio do termos “danças” ou “dançantes”, seja pelo aspecto da relação devocional – exigiu atenção à dimensão não verbal da experiência dos grupos que remete à corporalidade plena. Blacking (1994) propõe a categoria de *grupos de corpo* (*body groups*) para reunir

analiticamente “pessoas que compartilham uma linguagem comum do corpo, com ideais em comum, posturas, gestos e padrões de comunicação não verbal” (Blacking, 1984, pg. 10), ou seja, pessoas que pertencem a um mesmo *sistema primário de modelação/modelagem*. Os dançantes do Serro, como pude presenciar nos ensaios que antecedem os preparativos para festa, experimentam desde a infância essa modelagem.

Tais grupos de modelagem são formados por homens, pois em respeito ao estatuto da Irmandade, Catopês, Caboclos e Caixa de Assovios seguem como grupos exclusivamente masculinos. Embora desde a década de 1980 tenha sido integrada aos Catopês a Rainha Conga, ela não é considerada uma dançante do grupo. Somente a Marujada, conforme destaquei, permite a participação de mulheres, mudança que custou o afastamento do grupo da gestão da Irmandade e da Associação de Congadeiros.

Lonsdale (1993), na introdução de *Ritual Play in Greek Religion*, apresenta de forma sumária uma organização dos principais temas que emergem dos estudos etnográficos de dança, especialmente a partir da coletânea de artigos organizada por Paul Spencer em *Society and the dance - the Social anthropology of process and performance* (1985), destacando três contribuições principais: a necessidade de analisar a dança a partir de contextos culturais; a clareza de que não se pode compreender a dança meramente a partir das categorias e conceitos ocidentais; e a possibilidade de vislumbrar “um número finito de temas recorrentes que emergem dos estudos sobre a complexidade da dança” (Lonsdale, 1993, p. 19). De modo geral, tais estudos ressaltam experiências de intensa carga emocional, ativadoras de processos agregadores, rupturas e transfigurações, ou ainda de caráter mais ordenador da vida social⁶⁶.

Dedico-me neste capítulo a compreender a devoção dos grupos dançantes de Catopês e Caboclos em meio aos contextos dos ensaios que antecedem a festa. Em virtude da importância local concedida às variações semânticas da dança como

⁶⁶ “Dança é uma espécie de válvula de escape (teoria catártica). Dança é uma espécie de organismo de controle social para a transmissão de sentimentos (teoria homeostática). Interação na dança consolida sentimentos (variação da teoria homeostática). Dançar coletivamente conduz a um clímax emocional (teoria da auto-geração). Dança contém elementos de competição (teorias de *boundary display*). Dança é uma forma de drama ritual que reverte ou inverte temporariamente a ordem social cotidiana (teoria de Victor Turner sobre *communitas* e antiestrutura). Finalmente, dança é uma linguagem metafórica com uma estrutura delimitada que comunica padrões de comportamento não conscientemente percebidos pelos membros de uma cultura.” (Lonsdale, 1993, p. 19)

categoria relacional, tratarei prioritariamente da dimensão corporal dos grupos e da devoção. Contudo, procurarei também tecer considerações sobre os cantos, em suas dimensões poéticas e sonoras, como elementos também fundamentais da constituição da identidade grupos, da formação dos dançantes e das dinâmicas rituais festivas.

Compreendendo a dança como uma técnica do corpo (Mauss, 2003b) que, transmitida e aprendida socialmente, articula sentidos sob a forma de uma linguagem na qual a unidade mínima é o gesto. Seguindo Schmitt (2001), em seu estudo sobre a importância do gesto na sociedade medieval, interessa-me compreender o gesto como elemento dotado de permanência histórica, inserido em sistemas culturais de longa duração. Mais do que a linguagem verbal consciente, o gesto resiste ao tempo e revela camadas de significados adormecidos que se movimentam ao lado de novas semânticas.

Por meio da gestualidade é possível figurar sentimentos e, ao mesmo tempo, enriquecer a experiência sensível e o conhecimento do mundo, expresso sob a forma não verbal. O gesto é também organizador de nossa presença no mundo. Se há algo de universal na compreensão do humano, esta comunhão se encontra na linguagem gestual. A própria ação de pronunciar uma palavra é um gesto (Schmitt, 2001) que foi ganhando lugar privilegiado na trajetória de afirmação da racionalidade ocidental, sendo por vezes confundido a própria capacidade humana de se comunicar.

Compreendo que os sentidos do gesto, como os sentidos do conceitos (Durkheim, 2003), embora relativamente estáveis não podem ser universalizados. A unidade conceitual do gesto não só fundamenta o movimento, como é o próprio instrumento mínimo sem o qual não podemos sequer estabelecer um sistema de comunicação. Ainda que nos reste apenas um gesto possível, somos capazes de nos comunicar. Já paralisados, podemos compreender o mundo, mas não expressá-lo aos outros.

Susanne Langer (2003) apresenta o gesto como um *movimento vital* que é configurado em um *sistema de símbolos*. Segundo a autora “todo ser que faz gestos naturais é um centro de força vital, e seus movimentos expressivos são vistos por outros como sinais de sua volição” (Langer, 2003, p.183). É preciso, entretanto, distinguir o gesto da vida cotidiana, do gesto na dança. Principalmente em contextos de danças tradicionais e populares, há um tendência tratar os gestos como espontâneos. Dançar, contudo, é um lugar de organização ainda mais intensa do

movimento corporal, pois a dança supõe a escolha e ordenação de gestos para a produção de sentidos que não são facilmente acessíveis pela razão. Para Langer, o gesto da dança é dotado de um poder virtual: “todo movimento parece emergir de poderes situados além dos executantes”. (Langer, 2003, p.184)

A antropologia permite relativizar a dança como padrão comportamental, tratando-a como uma categoria analítica que só pode ser interpretada dentro de um determinado contexto. Deve se interessar especialmente pela “natureza não verbal dos símbolos na dança e sua eficácia na ação social” (Blacking, 1984:18). Os padrões de movimento que conformam a estrutura da dança configuram um sistema de símbolos não verbais, que só podem ser entendidos a partir de significados que lhes são atribuídos em seus diferentes contextos sociais.

Blacking (1984) chama também para atenção para o aspecto, em princípio paradoxal, da análise antropológica que se exprime na escrita etnográfica, que prescinde do gesto e se estrutura por meio de uma linguagem verbal para acessar os sentidos de um processo de simbolização eminentemente não verbal. Sem dúvida, trata-se de encontrar uma maneira de falar sobre a dança que possa apreender seus significados sem sobrepor-se a sua experiência viva. A simbolização do gesto é um processo eminentemente cultural. Nessa perspectiva, abordo neste capítulo algumas perguntas que me acompanharam ao longo da pesquisa: porque os congadeiros do Serro se autodenominam dançantes e o que significa para eles dançar? O que a compreensão da dança pode oferecer para a compreensão dos significados rituais amplos da Festa de Nossa Senhora do Rosário do Serro?

Cabe também destacar ainda que não podemos reduzir a experiência de dançar à dimensão corporal do movimento. Langer (2003) ressalta que a dança é também uma experiência que engloba uma dimensão visual, por vezes não tão clara no estudo da dança fora dos palcos. Além do espectador, Cavalcanti (2002) acentua que a visão sinestésica Merleau-Ponty é fundamental para a coordenação entre os dançantes, eles se observam entre si, regulando o coletivo do movimento. A visão é inerente à produção do movimento corporal coletivo na performance e no aprendizado. A dimensão visual se apresenta também na plasticidade, pois ressalta, no contexto estudado, a importância das “fardas”, vestimentas que identificam e distinguem cada grupo, que também serão abordadas neste capítulo.

Movimento e visão se articulam ainda uma dimensão auditiva da dança, afinal é por meio da audição que se pode seguir o ritmo da música (Radcliffe-Brown, 1965, apud: Cavalcanti, 2002). No contexto do Congado, o corpo, por meio do aprendizado técnico – no sentido estendido proposto por Mauss (2003c) – que permite o desenvolvimento e a conformação de habilidades sensíveis, entrega-se ao movimento coletivo e coordenado. Com a dança, nos aproximamos da ideia maussiana do “homem total”.

Os cantos, como unidades poético-musicais projetadas pela voz, têm um acionamento ritual coletivo fundamental na movimentação dos corpos individuais, grupais e da festa como um todo, além de serem parte essencial do processo de aprendizado devocional articulado nos ensaios. Por meio do aprendizado e do acionamento ritual, processos de modelagem social e cognitiva são articulados (Blacking, 1995). Os cantos do Congado guardam algumas similaridades em relação aos mantras, na medida em que são repertórios delimitados, com funções específicas e repetidos inúmeras vezes, fazendo que os significados sejam elaborados cognitivamente de forma mais profunda e não necessariamente no plano meramente racional da interpretação imediata de significados. Os cantos atuam no corpo físico-espiritual-afetivo e nos processos rituais compartilhados.

O aprendizado musical dos dançantes também é parte dos ensaios, embora seja muito simples, especialmente dentre os Catopês e Caboclos. Embora haja pequenos conjuntos instrumentais que se destacam entre os dançantes (em geral formados por aqueles que já têm conhecimento e habilidade), a grande maioria toca instrumentos percussivos, de fácil acompanhamento rítmico cujo efeito de acionamento em conjunto é de rápida absorção.

Nos ensaios dos dançantes, uma sociabilidade eminentemente masculina e hierárquica que se instaura. São ambientes ricos para a compreensão das particularidades da relação devocional que os dançantes estabelecem coletivamente, com Nossa Senhora do Rosário. No processo de transmissão e aprendizado há uma memória geracional que se conserva nos gestos e nos cantos. Embora os significados sejam reelaborados coletiva e individualmente, há uma preocupação em seguir uma tradição, que se expressa na busca pela continuidade de um conhecimento não verbal. O aprendizado da dança, assim como aquele dos cantos e a importância dada às fardas compõem elementos fundamentais para o desenvolvimento das performances rituais dos dançantes realizadas durante a festa.

3.2 Os Catopês do Serro: família, grupo e localidade

Os ensaios dos Catopês acontecem no bairro Lazareto, onde reside o principal núcleo familiar do grupo. Trata-se de um bairro periférico ao Centro histórico do Serro, situado em um morro vizinho ao da Igreja de Nossa Senhora do Rosário. Para acesso, partindo do Centro, é preciso cruzar o Arraial de Baixo, outro bairro popular. Após uma pequena ponte sobre histórico córrego dos Quatro Vinténs, surgem duas extensas ladeiras paralelas que são as principais vias de circulação do bairro, popularmente conhecidas como Rua Velha e Rua Nova.

Com urbanização recente, o Lazareto guarda ares rurais. Casas muradas e terrenos com construções adensadas pelo crescimento familiar misturam-se a casas com criações de galinha, quintais e hortas cuidadosamente cultivados. Homens montados a cavalo circulam pelo bairro, por vezes em trânsito para áreas rurais. Há muitos moradores, principalmente mais velhos, que frequentam regularmente suas pequenas propriedades familiares em áreas rurais, suas *roças*, onde cultivam áreas de plantio para consumo próprio.

Grande parte da família de Nelson Eugênio da Silva, principal chefe dos Catopês do Serro, espalha-se por uma mesma viela, com acesso pela Rua Velha, que os familiares chamam de Beco Dona Cesária, em homenagem à falecida Rainha, mãe de Nelson. Dona Cesária herdou o nome do pai, pois seu nome de batismo era Maria de Lourdes. Segundo Nelson, o terreno atravessado pelo beco pertencia a sua mãe e a seu pai, José Livino, antigo chefe dos Catopês. Quando conheci a casa de Dona Cesária, com paredes rosas, cercada por chão de barro batido, a construção, externamente, estava como ela a havia deixado. Nelson e seus parentes relataram que Dona Cesária, quando se candidatava à festeira, fazia questão de receber a todos em sua casa.

Sansão Felipe da Silva, conhecido com Milton ou Seu Milton, contra-mestre do grupo e filho mais velho de Dona Cesária, de união anterior ao casamento com José Livino, reside em um terreno logo no início da rua, do lado direito, com acesso por meio de uma trilha de terra. Em seguida, ladeira acima, no mesmo lado da rua, há a entrada para a casa onde residiu Dona Cesária. Nos fundos do terreno, uma pequena casa de tijolo aparente e uma cozinha externa com fogão a lenha pertencem a Nelson, onde reside sozinho, de forma intermitente, revezando a permanência em locais de trabalho temporário como vigia ou em serviços de criação e abate bovino.

Subindo a rua, ainda do lado direito, moram vários filhos e netos de Nelson. Do lado esquerdo, há a casa que pertence à família de Rosiane, neta de Dona Cesária e sobrinha dos chefes Nelson e Milton, que assumiu o posto de Rainha após o falecimento da avó em 2014. Desde que a conheci, Rosiane reside em Belo Horizonte, onde trabalha em residências familiares, ora como cuidadora de crianças, ora prestando serviços de estética. Sua mãe, que prefere ser chamada pelo apelido de Preta, morou por muitos anos em Belo Horizonte e retornou ao Serro, recentemente, entre 2016 e 2017.

Há ainda outros filhos de Nelson que moram em ruas morro acima. Trata-se de uma família numerosa, pois Dona Cesária teve vinte filhos. Somente Nelson concedeu-lhe dezoito netos, frutos de casamentos diferentes, embora hoje esteja separado. Dos filhos de Dona Cesária, somente Nelson e Milton participam diretamente como chefes dos Catopês. Já da prole de Nelson, o seguintes filhos participam do grupo: Nelson Jr. e Leonardo, preparam-se para a chefia; Wellington, Dico e Careca, como caixeiros; e Mateus, no xique-xique. Mateus, filho de Leonardo e neto de Nelson, participa ativamente dos ensaios, sendo o mais novo dos Catopês, também se prepara para a chefia. Participam dos ensaios os filhos de outro irmão mais velho de Nelson por parte de pai, Fernando, conhecido como Ioiô, falecido em 2005 e antes também chefe do grupo. O filho mais novo de Ioiô – que herdou o nome do pai, mas era chamado de Nadinho, era também um proeminente chefe. Ele nasceu logo após o falecimento pai, mas faleceu precocemente, aos 12 anos, em 2018.

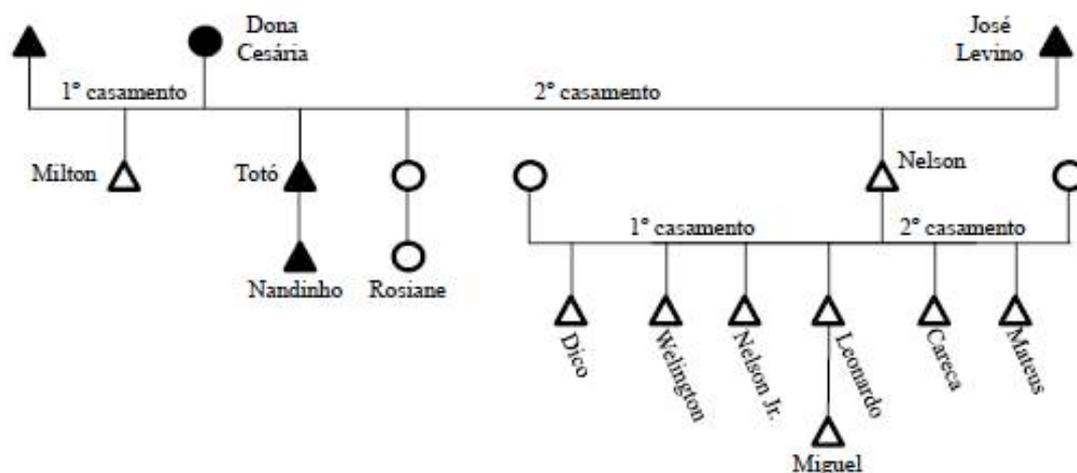


Figura 27: Representação genealógica das relações de parentesco entre rainhas e Catopês pertencentes à família de Dona Cesária, Nelson, Milton e Rosiane.

Milton e Ioiô, os irmãos de Nelson, participaram quando jovens da Marujada, e somente após a morte de José Levino retornaram aos Catopês. Nelson conviveu com o pai apenas até os três ou quatro anos, mas sempre o acompanhou. Com aproximadamente seis anos, os chefes que seguiram com o grupo, chamaram-no para tocar no meio da fila.

Em minha dissertação de mestrado sobre os circuitos contemporâneos do fandango caiçara, destaquei os arranjos familiares que se formam em meio aos grupos de cultura popular, tanto em formatos tradicionais como em novas dinâmicas acionais pelos circuitos de cultura (Corrêa, 2013). Nos contextos do Congado, famílias e grupos participantes da festa também estão profundamente vinculados. Este vínculo se confirma inclusive territorialmente, pois em geral os membros de uma mesma família e o grupo de dançantes residem em pequenos aglomerados urbanos, formando núcleos territoriais diferenciados dentro de bairros e localidades⁶⁷.

Quando conheci Nelson, ele prestava serviços regulares para uma outra família serrana proprietária de uma pousada rural, onde há um matadouro usado especialmente em momentos festivos. A família, até o falecimento do patriarca, conhecido como Guido, fora bastante envolvida com a Festa de Nossa Senhora do Rosário do Serro. Há alguns anos, afastaram-se das práticas católicas e uma das filhas tornou-se pastora evangélica. Contudo, mantiveram a prática de, no sábado da Matina da Festa do Rosário, organizarem uma farta distribuição de alimentos, roupas e cobertores às famílias mais necessitadas. Trata-se de um dos momentos preferidos de Nelson durante a Festa de Nossa Senhora do Rosário. Anualmente, ele me convidou para participar dos preparativos e acompanhar a distribuição. Juntamente com um dos filhos da proprietária, e recentemente também com um dos netos, eles encarregam-se de matar, separar os quartos e destrichar três a quatro bois para a ocasião. A atividade acontece durante a semana dos ensaios, período em que Nelson é chamado também para matar outros bois e porcos na casa de festeiros. É notório o orgulho que sente pelo conhecimento e habilidade em matar e destrichar animais de médio e grande porte.

⁶⁷ Um dos exemplos mais notórios em Minas Gerais é o dos Arturos, descendentes de Artur Camilo Silvério, que adotaram a ascendência como uma espécie de sobrenome de família, mesmo sem constar nos registros. Grande parte dos Arturos residem em um núcleo urbano formado por casas de parentes no município de Contagem. Seus renomados grupos de Congo e Moçambique são também estruturados pelas relações de parentesco articuladas pela noção de família.

As relações de Nelson com essa família são de longa data. Dona Cesária cuidou de uma das filhas dos proprietários e, anos mais tarde, as duas vieram a falecer no mesmo dia, tendo sido veladas lado a lado na Igreja do Rosário. Nelson se refere à proprietária como “madrinha”, e frequentemente destaca e agradece o inestimável apoio prestado por esta família à sua. As relações entre as duas famílias através do compadrio ressaltam as afinidades marcadas por relações sociais hierárquicas que envolvem trabalho, deveres e favores que perpassam gerações.

3.3 Os ensaios dos Catopês: a dança dos chefes, posicionamentos e liderança

Os ensaios de 2015 e 2016 aconteceram no quintal de Dona Cesária. No primeiro ano na área frontal e, no segundo ano, na antiga casa e na de Nelson. Segundo a família, era um desejo Dona Cesária a realização contínua dos ensaios em sua casa, e assim foi feito por muitos anos. Em 2017, contudo, isso foi inviabilizado por duas novas construções iniciadas no terreno da casa da antiga Rainha. Os ensaios aconteceram, então, em um terraço anexo ao bar de um amigo de Nelson, bem próximo, localizado na Rua Nova.

Dona Cesária faleceu em janeiro de 2014. Em 2015, segundo ano de ensaios sem a presença dela, o grupo estava se reestruturando, pois a antiga Rainha tinha um papel central em sua condução e organização. Os dias iniciais foram tímidos. Havia poucos integrantes, em sua maioria jovens e crianças reunidos no quintal, a céu aberto.

No primeiro dia, fui acompanhada de meu marido, Leo. Havia participado de ensaios dos Caboclos que tinham começado alguns dias antes e, mesmo já conhecendo previamente os chefes, por estar desacompanhada, alguns jovens integrantes do grupo fizeram insinuações inconvenientes, que só cessaram quando retornei acompanhada. Os ensaios são espaços eminentemente masculinos e íntimos. Poucas pessoas além dos dançantes os presenciam, em geral apenas alguns parentes e, eventualmente, pessoas ligadas à organização da Irmandade ou da Associação. Assim, entre os Catopês, comparecer acompanhada no primeiro ensaio foi providencial. Nelson nos recebeu com cordialidade e afeto e, em seguida, apresentou-nos formalmente ao grupo, falando dos propósitos de pesquisa. Éramos as únicas pessoas de fora no contexto do grupo e, mesmo nos anos posteriores, não houve nenhuma

outra ocasião em que presenciei outras pessoas de fora do bairro acompanhando os ensaios.⁶⁸

Com o passar dos dias, alguns Catopês mais velhos, residentes no próprio bairro ou em outras localidades, juntaram-se ao grupo. Dentre eles, Seu Joaquim, morador do Morro Bicentenário, a cerca de uma hora de caminhada; Juquinha, grande parceiro de Nelson, morador do bairro; e Seu Ildeu, vizinho de Nelson e benzedor de referência na localidade. O único Catopê que não esteve presente nos ensaios, mas participava regularmente do grupo durante o Primeiro Reinado e, eventualmente do Segundo, era Seu Sebastião, o mais velho de todos, que reside próximo à saída do Serro para o município de Alvorada. Nelson também convida Catopês residentes no município vizinho de Santo Antônio do Itambé para participarem da Festa. Ele mesmo vai buscá-los de automóvel.

No primeiro ano, a friagem ao cair da noite fez com que Nelson e seus filhos, após os primeiros dias, prendessem uma lona preta em estacas fincadas no quintal para cobertura dos dançantes. O ambiente dos ensaios dos Catopês contrastava com o galpão de alvenaria, bem iluminado e com banheiros, onde aconteciam os ensaios dos Caboclos, no sopé do Morro do Rosário. No ano seguinte, em 2016, a preparação do espaço para o ensaio dos Catopês foi feita com maior zelo e antecedência. Antes de iniciar, os esteios já haviam sido fixados e a lona esticada sobre uma área mais extensa do quintal.

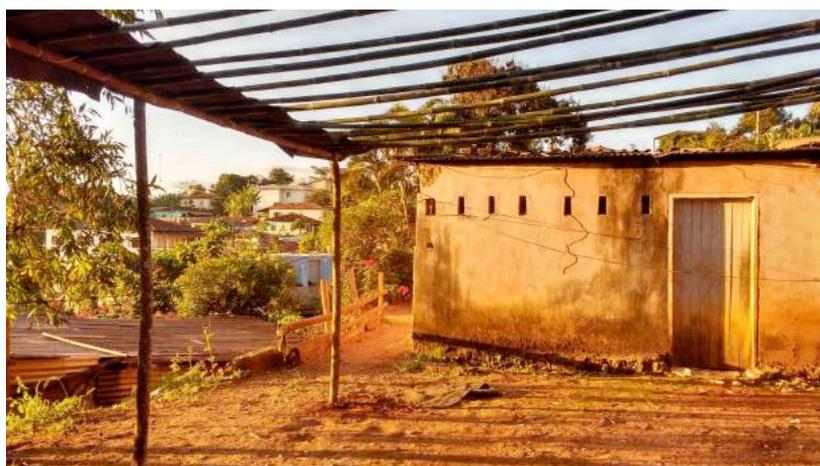


Figura 28: Preparação de cobertura para ensaio dos Catopês na casa onde morou Dona Cesária, no bairro Larareto (Foto: Joana Corrêa, 2016)

⁶⁸ Apenas Ariel Lucas, serrano de família do Arraial de Baixo, e residente em Belo Horizonte, acompanha sistematicamente o grupo, posicionando-se como integrante. Ariel realizou pesquisas sobre a festa de Nossa Senhora do Rosário do Serro para a elaboração de sua dissertação de mestrado em Cultura e Comunicação, intitulada “Cultura, festa e cidade: a Festa do Rosário do Serro - contextualizações e inflexões” (UFBA, 2013).

Certos aspectos dos ensaios seguem uma organização prescrita para a festa e gerenciadas pela gestão da Associação dos Congados. A partir da sexta-feira em que se inicia a novena de Nossa Senhora do Rosário, os lanches dos ensaios são ofertados pelo Rei e a Rainha. Em 2015, primeiro ano da pesquisa, os próprios festeiros passavam de carro mais cedo, antes da missa, para a entrega de farnéis variados, contendo quitandas, sanduíches ou bolos, além de bebidas, como refrigerantes, sucos, café, leite quente, leite achocolatado ou leite queimado (com açúcar derretido). Nos anos seguintes, foram enviados por algum auxiliar dos festeiros. Geralmente, os lanches iniciais eram considerados fracos pelos chefes e a Rainha. Um deles se incumbia então de reclamar com a diretoria da Associação, que, por sua vez, se encarregava de comunicar aos festeiros a demanda por melhoria feita pelos Catopês.

Normalmente, Nelson demorava muito a autorizar o início dos cantos e toques dos instrumentos. Depois da chegada de um certo número de dançantes, aproximadamente quinze a vinte, ele soava algumas vezes seu apito e pedia para que se organizassem em filas. Tocadores de reco-reco e xique-xique se dividiam em filas paralelas, uma defronte à outra, com instrumentos intercalados. No fundo, entre as filas, posicionavam-se os caixeiros. Todos permaneciam voltados ao centro, onde Nelson, Milton e Rosiane ocupavam seus postos com mais liberdade de movimento.

Quando estavam todos posicionados, Nelson dava início a longas falas introdutórias, por vezes dispersas, com assuntos diversificados. Muitas vezes falava de sua mãe e frequentemente enfatizava a importância do que faziam, de seu compromisso com Nossa Senhora do Rosário. O grupo mantinha-se posicionado e de modo geral atento, por vezes com um ou outro comentário ao pé de ouvido entre os componentes. Em algumas ocasiões, Milton intervinha, pedindo a Nelson para dar início ao ensaio em virtude do horário avançado.

Finalmente, quando decidia ser a hora de começarem os cantos, Nelson soava mais uma vez seu apito e todos empunhavam seus instrumentos novamente. Os reco-recos dos Catopês são feitos em bambu, artesanalmente, ou de metal, industrialmente, e tocados com vareta. Os xique-xiques, todos artesanais, têm formato de um X de madeira, com arames que ligam as extremidades e atravessam chapinhas de cerveja e refrigerante furadas ao meio e amassadas, de forma que ao serem sacudidas batem umas nas outras produzindo sonoridade de um chacoalhar metálico. As caixas são de fabricação industrial. Nelson utiliza um instrumento que chama de *tambori* ou

tamborete, uma pequena caixa quadrada, recoberta de couro animal, com alça em uma das laterais, e é tocado com uma vareta. Nelson Jr. e Leonardo, filhos de Nelson, além de Miguel, o neto, também passaram a portar e tocar tamboris quando passaram a sair fardados como chefes. Durante os Reinados, eles costumam tocar esses instrumentos sobre as mesas postas de comida quando chegam para saudá-las.

Nos ensaios, em algumas ocasiões, o início dos toques instrumentais foi precedido por orações, ao menos um Pai Nosso e uma Ave Maria e, em seguida, cantos que mencionam Nossa Senhora ou Ave Maria. As músicas dos Catopês têm cadência lenta, com predomínio do formato responsorial, com os versos principais entoados em alternância pelos chefes ou a Rainha e como resposta em coro dos demais dançantes.

A mudança de postura corporal de Nelson e Milton ao início dos cantos se destaca nos ensaios e nas saídas do grupo. Ambos cantam com o corpo todo em movimento, por meio de trejeitos sincopados e pisadas de equilíbrio. Com as costas semicurvadas e os joelhos levemente flexionados, enquanto cantam, movem-se em cadência balanceada, alternando gestos lentos e rápidos. Sua posturas e gestos revelaram modelagens corporais que, embora com mais leveza, guardam semelhanças em relação às que observei em meio a situações festivas e cursos protagonizados por outros outros capitães de Congado, especialmente de Moçambique, como Dona Isabel Cassimira (Belo Horizonte, MG). Capitã Pedrina (Oliveira, MG), Capitão Eustáquio (Justonópolis), capitães dos Arturos, dentre outros. Nelson e Milton parecem, portanto, integrar um grupo de corpo (Blacking, 1994) estendido, mesmo que sem aprendizado e convívio comum. Seus corpos em movimento acionam um repertório gestual que nas demais localidades citadas é interpretado pelos próprios congadeiros como símbolos de africanidade, embora no Serro raramente estes movimentos sejam narrativamente elaborados de forma similar.

Ao mesmo tempo, Nelson e Milton dançam e cantam com as cabeças levemente inclinadas para o alto e os braços ora semiabertos, ora elevados, com as mãos espalmadas para cima. Os gestos parecem compor uma postura de reverência e louvação, como se voltassem o corpo e a projeção da voz a Nossa Senhora do Rosário. De fato, em nossas conversas, quando mencionam a Santa, costumam agradecer-lhe pelas bênçãos recebidas, elevando os olhos e uma das mãos para o alto: “Com a graça de Nossa Senhora do Rosário”. Quando estão de chapéu, retiram-no

para o agradecimento e, em seguida, levam-no ao peito, olham para cima e curvam levemente a cabeça para baixo.

A movimentação dos chefes em dança assume uma dupla direção. Enquanto a base corporal deixa transparecer firmeza e equilíbrio – configurando um eixo para a estabilização do corpo que a ele retorna sempre após os volteios sincopados –, a parte superior, por meio da cabeça e dos braços, se eleva. A parte superior e a parte inferior do corpo, portanto, direcionam-se em linha oposta.

Os demais dançantes do grupo, por outro lado, raramente ensaiavam algum movimento corporal, apenas uma marcha ritmada para trás e para frente. Durante os ensaios, de pé, voltados ao centro, costumavam apenas tocar seus instrumentos. Nas saídas do grupo, andavam em marcha lenta. Somente os dançantes de meio de fila, além de Nelson e Milton, eventualmente Nelson Jr. e Miguel, faziam movimentos mais elaborados. Durante os ensaios, não havia qualquer ensinamento sobre dança e, raramente, Nelson fazia alguma intervenção em relação ao toque dos instrumentos. O aprendizado dos dançantes seguia o fluxo da repetição e imitação, voltado para o viés prático, sem preocupação com explicações, algo bastante recorrente em ambientes de tradição popular⁶⁹. Nelson e Milton também não falam sobre seus movimentos. “Eu danço é para Ela”, era o que tinham a me dizer.

Nos ensaios, as falas dos chefes e da Rainha voltavam-se para aspectos relacionados à organização do grupo e acordos de horário, ao compromisso e à devoção a Nossa Senhora do Rosário. Os dançantes, calados, ouviam as vozes firmes e austeras de Nelson, Rosiane e, eventualmente, de Milton: “Não se esqueçam que nós não estamos aqui para brincadeira. Nós somos os Catopês e somos os que tem mais obrigação na festa. Nosso compromisso é com Nossa Senhora do Rosário. É para Ela que nós dançamos”.

Nesses três anos em que acompanhei os ensaios, presenciei o desenvolvimento da nova Rainha, Rosiane, que ocupara o posto de sua avó a partir de 2014. Segundo relatos, sua ascensão foi controversa, pois havia um grupo da gestão da Irmandade contrário à sucessão imediata, posto que Dona Cesária havia recebido a coroação em

⁶⁹ Atuando em contextos de produção cultural e formulação de políticas públicas para o campo das culturas populares no Brasil, percebi o quanto é desafiador elaborar ações relacionadas ao processo de transmissão de conhecimentos e práticas musicais e corporais. Em geral, os recursos didáticos usados pelos chamados “mestres” são intuitivos e práticos. Tal como aprenderam, procuram ensinar: simplesmente tocando e cantando. Quando deslocados para contextos de oficinas pontuais com interessados não inseridos diretamente nos contextos expressivos em que transitam, os processos de ensino e aprendizagem ficam comprometidos diante de expectativas e arcabouços distintos.

virtude de sua dedicação à festa. Rosiane, embora ainda se sentisse por vezes insegura perante a responsabilidade assumida, vinha se empenhando em assimilar os cantos e as dinâmicas da festa. Inicialmente, disse-me que havia estudado os cantos dos Catopês a partir dos registros anteriores feitos por Ariel com a colaboração de sua avó. Contudo, Nelson mostrou-se contrariado com a forma de aprendizado, e demandou à nova Rainha que aprendesse os cantos a partir da forma que ele os entoava. Em 2015, ela estava, portanto, reaprendendo com ele cada canto. Lucas, (2014) em suas pesquisas acerca das Festas de Reinado dos Arturos e do Jatobá, chama atenção para a preponderância do modo de cantar sobre a letra do canto. Uma mesma letra, cantada sobre modos diferentes, perfaz dois cantos diferentes, tocados com diferentes cadências e usadas em distintos momentos rituais.

Festa a festa, a participação de Rosiane crescia com mais segurança, abrangendo inclusive pequenas situações de embate entre os chefes. Ela também assumiu o cuidado com os bastidores da preparação do grupo para a festa, um papel tradicional associado ao feminino, o que me pareceu fundamental, assumindo Atividades como a revisão e contagem das fardas dos dançantes, além da confecção de novos itens das indumentárias, das quais antes se ocupava sua avó, ficaram ao seu encargo. Preocupava-se também com a boa aparência e conduta dos dançantes de fila, exercendo autoridade especialmente sobre as crianças e jovens. O uso de calças compridas e sapatos fechados nos dias de obrigações dos Catopês, estabelecido pela Irmandade, era sempre enfatizado por Rosiane. Assumiu ainda a cobrança pelo zelo dos componentes das fardas – capacete, capa e peito, usadas no Primeiro e Segundo Reinado, além dos chapéus de palha e fitas brancas usadas para levantamento do mastro durante as saídas do grupo – e devolução após as obrigações.

Por sua vez, Nelson também passou por processos de transformação nesses três anos de convivência, assumindo a cada ano seu papel com mais seriedade e compromisso. Os ensaios de 2017 foram significativamente mais pontuais e organizados do que os de 2015, e isso se refletiu também na postura e firmeza do grupo durante a festa. No último dia de festa em 2017, o Segundo Reinado, Rubens, presidente da Associação dos Congadeiros, elogiou publicamente os Catopês em volta da mesa de doces de uma das casas de festeiros: “Quando uma mudança boa acontece, precisamos reconhecer. Este ano o assunto mais comentado da festa foi a organização dos Catopês. Estão todos de parabéns”. Em 2018, estavam ainda mais bem

estruturados, com o número de dançantes quase redobrados, e os filhos de Nelson, especialmente Nelson Jr. e Leonardo, firmes na conduta do grupo.

Em artigo sobre a dança da cerveja dos Azande, Evans-Pritchard (2014), ressalta a função da liderança: “a dança, como quaisquer atividades coletivas, gera necessariamente liderança, que tem como função organizar a atividade” (p.13). Dentre os Catopês, o equilíbrio entre os papéis de liderança parece ter se desorganizado com o falecimento de Dona Cesária. Contudo, com o passar nos anos, Nelson se reposicionou ao lado de Milton, e mais recentemente também dos filhos. Rosiane, de maneira complementar, conquistou mais firmeza e autonomia, elaborando seu papel dentro do grupo espelhando-se na atuação da avó, assumindo uma postura tradicionalmente feminina e maternal, de cuidado e cobrança. Contudo, ela procura não exceder certos limites, evitando trazer tensões à relação com os chefes. Sua condição feminina e jovem é também bastante delicada, sendo recorrentemente questionada pelos gestores da Irmandade e da Associação em virtude do Estatuto determinar a exclusividade de homens como dançantes. Eles alegam que Dona Cesária havia conquistado a coroa em decorrência de muitos anos de dedicação como festeira e que, Rosiane não teria percorrido uma trajetória similar de envolvimento com a Festa.

Milton parece muito confortável na posição de segundo chefe. Embora mais velho que Nelson, jamais presenciei uma situação de rivalidade entre eles. Milton aguarda seu momento de fala e, quando se contrapõe ao irmão, o faz de forma ponderada, para amenizar situações internas de discórdia. Ele parece satisfeito com sua posição e não almeja mudar de função. Em algumas situações em que Nelson se sentiu indisposto, transmitiu a Milton a condução dos ensaios. Por ser mais idoso, Milton tem por vezes dificuldade em acompanhar os longos percursos do grupo durante a Festa de Nossa Senhora do Rosário, embora raramente se ausente. Nos anos em que participei dos ensaios, ofereci-me frequentemente para conduzi-lo de carro nos deslocamentos até a Igreja e no retorno para casa após as funções.

Nelson manifestou algumas vezes sua expectativa transmitir a função de chefia a seu filho Nelson Jr., que tem sido lentamente preparado pelo pai. Embora Nelson Jr. não tenha participado com frequência dos ensaios nos últimos anos, vestia-se de chefe durante o Primeiro e o Segundo Reinado e saía no meio da fila com o grupo. Ele é um hábil artesão e costuma se envolver na confecção das fardas.

Em 2016, durante a missa de encerramento da Festa, no dia do Segundo Reinado, Nelson indispondo-se e deixou a condução do grupo com Nelson Jr. e Milton para a despedida na Igreja. Embora sempre tenham se mostrado seguros no desempenho de suas funções, a ausência de Nelson naquela ocasião provocou insegurança em relação à escolha dos cantos e à condução das funções dentro da Igreja⁷⁰. Por vezes, somente em contraste com a ausência é possível perceber a centralidade do papel de chefia. Sua conduta propicia unidade e firmeza ao grupo na execução da movimentação e no sustento dos cantos coletivos.

Durante a Mesa da Irmandade de 2018, Nelson formalizou o anúncio da transmissão da chefia para os filhos. Fez o comunicado na reunião citando apenas o nome de Nelson Jr.. A passagem gerou apreensão e expectativa sobre quais seriam os desdobramentos. O efeito, contudo, mostrou-se revigorante para o grupo. Os filhos de Nelson se reaproximaram e Leonardo, que estava afastado, também se fardou de chefe na festa de 2018. A família mobilizou o bairro e reuniu novos integrantes. De aproximadamente 20 dançantes, passaram a cerca de 40, e ainda havia mais pretendentes que não puderam entrar em virtude da quantidade de fardas disponíveis. Nelson não deixou a condução do grupo, mas procurou dividi-la com os filhos. Ele se posicionava por vezes de forma ambivalente, afirmando o orgulho de ver seu desejo realizado com os filhos reunidos à frente do grupo, mas ainda se colocando em conduta de chefia principal, o que por vezes gerava pequenos atritos internos.

A passagem de chefia e liderança no Congado e em outros contextos de cultura popular segue uma temporalidade própria de reorganização. Por vezes, em

⁷⁰ Presenciei situação semelhante com os Catopês de Milho Verde durante a Festa de Nossa Senhora do Rosário do distrito em setembro de 2017. Seu Ivo, chefe, vinha sentindo dores fortes na perna, que já haviam impedido sua participação do grupo na festa da sede do mesmo ano. Os demais chefes, Luizinho (canjinjim) e Dudu (contramestre), questionaram a ausência do grupo na primeira ocasião, pois compreendiam que a função de condução do grupo deveria ser transmitida em caso de ausência do chefe principal. Na festa do distrito, o grupo não poderia se ausentar, pois comprometeria a própria festa, dada a centralidade e importância do papel dos Catopês na formação do Reinado e demais ritos. Contudo, Seu Ivo vinha sentindo cada vez mais dores e, durante as semanas que antecederam a festa, houve um clima de apreensão em relação à participação dos Catopês. Na noite de sábado da festa, que antecede o domingo do Reinado, Luizinho e Dudu foram até a casa de Seu Ivo para receberem a chefia. Luizinho apareceu contente para o levantamento do mastro, vestindo uma farda amarela usada por Ivo. Contudo, ao chegarem para a buscar a bandeira na casa da família festeira responsável pelo mastro, só conseguiam cantar uma única música. Mostravam-se inseguros e até mesmo assustados. Toda a certeza sobre a capacidade de condução do grupo que detinham havia desaparecido. Luizinho disse a Dudu: “do jeito que está não tem como nós sairmos com o Catopê amanhã no Reinado”. No dia seguinte, durante a formação do Reinado, um dos juizes da festa ficou responsável por buscar Ivo para a retirada do Rei. Em seguida, o levou até a porta da casa da Rainha, para a formação do Reinado e depois o conduziu até a Igreja para a chegada à missa campal. A presença de Ivo era mesmo fundamental.

uma análise apressada, avalia-se equivocadamente o declínio de uma tradição popular, quando pode se tratar apenas de um momento de mudanças e reacomodações na passagem entre gerações⁷¹. Como certa vez me disse um congadeiro: “O Congado em Minas Gerais tem seus altos e baixos, seus baixos e altos. Tem hora que tá na altura, tem hora que tá pequenininho. Principalmente quando morre um sábio, fica tempo até que aquela turma dele consiga um líder, um capitão, demora.” (Waldemiro Gomes de Almeida, em entrevista concedida em 25/09/2014. Apud: Corrêa, 2008). Compreendo que este tempo está relacionado com aprendizado de saber colocar o conhecimento em ação por meio do corpo, o que envolve dança, canto, conduta de grupo e ritual. Não basta já ser dançante e conhecer os cantos. É uma técnica, no sentido total (Mauss, 2003c), que precisa ser apreendida e acrescida à técnica de dançante e à construção da liderança.

3.4 Os cantos dos Catopês

Em 2016, depois da segunda festa que acompanhei, pedi a Nelson que me ajudasse na organização dos cantos, pois tive dificuldades na compreensão das palavras. Nelson foi solícito e demonstrou interesse em organizar um livro sobre os Catopês e sua família, possivelmente inspirado pelo recente lançamento do livro *Memórias de um Catopê*, de Ivo Silvério (2015). Agendamos um encontro na pousada onde ele trabalhava e levei-lhe um caderno onde poderia registrar posteriormente suas memórias e lembranças.

Relembrar dos cantos fora do contexto dos ensaios e da festa envolveu visivelmente um desafio, confirmando minha percepção de que a memória dos cantos também ancora-se em algo de corporal, já que palavra, gesto e melodia compõem movimentos sincrônicos e integrados. Os cantos também envolvem função. É preciso saber a hora de cantar. Esse parece ser um dos atributos principais de um chefe

⁷¹ Depois de dois anos sem participarem da Festa do Serro, os Catopês de Milho Verde retornaram em 2018 sem a chefia de Seu Ivo, com dificuldades de locomoção em virtude de problemas de saúde agravados desde 2016. Luzinho e Dudu, na chefia, contaram com o apoio de um dos filhos do falecido morador do Ausente e conhecedor de vissungos Antonio Crispim,. Nilson atualmente reside na sede do Serro e é músico integrante da tradicional Banda Santíssimo Sacramento, fundada em 1909. Ele assumiu uma das caixas do grupo e cantava com firmeza e vigor,, em um estilo distinto de Seu Ivo, pois projetava a voz com mais clareza, permitindo a compreensão dos versos. Por vezes, tirava do bolso um papel de caderno com as letras transcritas e as consultava antes de iniciar um novo canto. Ele estava aprendendo, mas demonstrava firmeza. O grupo, embora estive com o número de componentes significativamente reduzido – em um movimento inverso dos Catopês do Serro – conseguiu marcar presença na festa apontando um processo de recondução de chefia.

Catopê: saber como fazer no tempo certo, em casa ocasião. Nelson dividiu organizou os cantos de acordo com as finalidades, em cada momento da festa: “para cantar durante a caminhada”, “para abrir passagem durante a caminhada”, “para cantar quando chega na Igreja”, “para cantar durante na saída das casas”, “para arrodar a mesa antes da comida”, “para agradecer a comida”, “para passagem do Primeiro para o Segundo Reinado”, além de cantos com funções específicas associadas aos diferentes componentes do Reinado.

“Onde vai parar, onde vai parar
No Rosário eu quero morar”
(para cantar durante a caminhada)

“E vem, e vem, oiá, pomba riá
Vem pelo mar, vem pelo céu
Viva Nossa Senhora do Rosário”
(para cantar na saída das casas e nas caminhadas)

“Ô cuenda, ô cuenda
Ô no Rosário tem cuenda”
(para cantar durante a caminhada)

“Passarinho beija fulô
Toma conta do jardim
Vai pedir Nossa Senhora
Para tomar conta de mim”
(para cantar quando chega na Igreja)

“Lelê catumbim
Arreda do caminho que eu quero passar
Galinha de Angola virou patuá”
(para cantar durante a caminhada)

“Ô Catopê o senhor como chama
Ô Catopê o senhor como chama
Canela de ferro
Criador de nosso rei”
(para cantar durante a caminhada)

Tira do capanguê, bota na gibeira oia lá
Minha gente venham ver, os pretinhos do Rosário”
(canto para abrir passagem durante a caminhada)

“Emo quá, ô valha-me Nossa Senhora, emo quá
Emo quá, lá no campo do Rosário, emo quá”
(canto de chegada na casa do Rei e para arrodar a mesa antes da comida)

“Primeiro Juiz, nós vamos simbora
Primeiro Juiz, nós vamos simbora
Ô semeando fulô
Pelo caminho afora”
(canto para tirar o Primeiro Juiz e outros membros do Reinado)

“Rei magangá, ô Rei magangá
Ô Rei magangá, a capota do Rei magangá”
(canto somente para o Rei)

Senhora Dona Rainha,
Dá licença d'eu 'entrá'
Para cantar no seu terreiro
E fazer a continência"
(canto somente para a chegada na casa da Rainha)

"Ave Maria, canta lá no céu
Ave Maria ela canta lá na glória"
(canto para tirar festeiros e para agradecer depois da comida)

"São Benedito, sua casa cheia
Cravo de rosa e a flor de laranjeira"
(canto para agradecer depois da comida)

"E vem São Benedito e vem saindo cá para fora
Venha receber o mártir o Rei da Glória"
(canto para agradecer depois da comida)

"Entrega, entrega ô essa coroa
Ele é o Juiz novo que veio lá da Zimboa"
(canto para passagem do Primeiro para o Segundo Reinado)

Embora o repertório de cantos possa parecer, em princípio, simples e delimitado, as combinações de uso no momento certo ampliam significativamente a complexidade da função de chefia de um grupo. Como ficou evidente em 2016, na ocasião que Nelson deixou a despedida da Igreja sob a responsabilidade de Nelson Jr e Milton, não basta saber as palavras e as melodias dos cantos. Os cantos operam como parte do ato, em uma ação que parte do corpo do líder para a condução do grupo na função certa de acordo com cada ocasião. Ao cantar, dançar e tocar seu *tambori*, Nelson movimenta e dá ritmo o grupo e movimenta a festa.

A orientação mesma de movimento está presente nos cantos: "onde vai parar", "arreda do caminho que eu quero passar", "vamos simbora", "pelo caminho afora", "dá licença d'eu 'entrá'", "vai pedir", "E vem", "venha receber", "venham ver", "cá para fora", "vem de lá" são expressões que se conjugam com o papel de movimentação e acionamento ritual desempenhado pelos Catopês. Noções relacionadas a ambientes espacialmente demarcados que remetem às oposições dentro/fora e distância/aproximação também aparecem em alguns cantos em palavras como "casa", "jardim", "campo", "terreiro", "céu", "mar", "glória", "Zimboa"

O movimento também aparece associado à evocação de Nossa Senhora do Rosário e, secundariamente a São Benedito, que aparece nos cantos de agradecimento

às mesas de comida⁷²: “No Rosário eu quero morar”, “Vem pelo mar, vem pelo céu, Viva Nossa Senhora do Rosário”, “Emo quá, ô valha-me Nossa Senhora, emo quá / Emo quá, lá no campo do Rosário, emo quá”, “Vai pedir Nossa Senhora / Para tomar conta de mim”, “E vem São Benedito e vem saindo cá para fora”, além do já citado “Ô cuenda, ô cuenda / Ô no Rosário tem cuenda” (“cuenda” teria sentido de “passagem” ou “caminho”, segundo Nelson).

Destaca-se também a menção às funções dos componentes do Reinado nos cantos – Rei, Rainha, Primeiro Juíz – que durante a festa também se movimentam a partir da condução dos Catopês, eles próprios os “canelas de ferro”.

Em pesquisa sobre a presentificação dos Santos nas Folias de Reis, Chaves (2009) destaca que os cantos, em sentido performativo, pensados a partir de contextos rituais, têm o poder de realizar e criar coisas: cantar é fazer. Assim, segundo o autor, os cantos rituais produzem presenças e interações. Quando os foliões chegam à casa de um festeiro e evocam os Santos por meio dos cantos, Eles se fazem presentes “na força da própria palavra cantada” (Chaves, 2009:244). Há uma dimensão similar de eficácia simbólica nos cantos dos Catopês em relação à presentificação de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, que retomarei no capítulo IV sobre a festa. Contudo, no contexto serrano, a dimensão gestual do canto se acentua, pois eles não somente cantam, mas “dançam para Ela”.

Ivo, à frente dos Catopês de Milho Verde, assume qualidades similares à atuação de Nelson. Sempre que fala sobre sua atuação como Catopê, costuma afirmar que sabe tudo., “uma quantidade que nem sei dizer”. E continua: “cantos dos mais antigos, na língua dos antigos, os vissungos. Sei a hora certa de cantar cada um e como é que tem que fazer cada coisa na hora certa. Já tentei ensinar, mas ninguém se interessou, ninguém quis saber. Então eu quero saber: como é que isso vai continuar?” Ivo, contudo, cultiva o segredo, prefere não ensinar. Seu modo de cantar é diferente do de Nelson, pois modifica a pronuncia, ocultando a precisão de cada palavra, especialmente quando aciona um canto menos usual, com vocabulário em língua africana. Durante a festa, antes de dar ordem para o início de um canto novo, costuma

⁷² Na tradição mais ampla do Congado em Minas Gerais, São Benedito é considerado um santo cozinheiro que, portanto, está relacionado à comida e à fartura. Em 2018 participei de uma festa dedicada ao Santo do Reinado de Justinópolis (Ribeirão das Neves/ MG) e grande parte do repertório era pautado por esta temática. No Serro. São Benedito não é celebrado em festas específicas, mas no distrito de Milho Verde a imagem do Santo sai em procissão juntamente com a de Nossa Senhora do Rosário durante a Festa celebrada no mês de setembro.

combinar algo no ouvido de Luizinho ou Dudu. Os integrantes do grupo, moradores do Baú e do Ausente, reclamam da falta de ensaios e por não saberem ao certo os cantos. Com postura austera, Ivo não permite gravações nem mesmo dos integrantes do grupo para fixação dos cantos. Nos momentos festivos, quando alguém se aproxima com microfones e gravadores, se esquiva. Caminha no meio da fila, escoltado por Luizinho e Dudu, evitando que dele se aproximem. Embora atualmente mantenha uma postura arredia, permitiu no passado gravações que tornaram conhecidas uma pequena parte dos cantos dos Catopês de Milho Verde. Alguns destes cantos foram reproduzidos por Queiroz (2016:30-32)⁷³:

Minhas perna me dói
O meu corpo me dói, iô
Os meus braço já me dói, ai
Minha cabeça me dói

Padre Nosso com Ave Maria
Securo câmera que tanazambê
Tanazambê, ah
Tanazambê, ah
Bamba jambê, ah
Bamba jambê, ah

Ô caxinganguelê
Vai-se embora com Deus
Com Deus, com Deus
Vai-se embora com Deus

Erê cuenda
Cuenda...
Erê cuenda
Oi cuenda cuenda oi camará
Oi cuenda
Vamo vê a mãe de Deus

Oi ô vange opungo quem me criô
Oi criô Maria, criô José
Vange Opungo é quem me criô
Oi criô Maria, criô José
Ererê Vange Opungo é quem me criô
Oi criô Maria, criô José

O sentido de movimento e a recorrente menção a entidades santas ou divinas também aparecem nesses cantos em “vai-se embora com Deus”, “vamos vê a mãe de Deus”, “cuenda”, “Padre Nosso”, “Ave Maria”, “Tanazambê”, “Vange Opungo”,

⁷³ “(...) ‘Minhas perna me dói’, ‘Padre Nosso africano’ e ‘Ô caxinganguelê’ – foram gravados pela equipe da Associação Cultural Cachuêra (Paulo Dias e Marcelo Manzatti) em 8 de setembro de 1997, na residência do Capitão Ivo, em Milho Verde, e constituem a faixa 1 do CD *Congado Mineiro* (Documentos Sonoros Brasileiros Acervo Cachuêra!, 1). (...) Os cantos ‘Cuenda’ e ‘Vange Opungo é quem me criô’ foram gravados por Caxi Rajão, em 2000, na Festa do Rosário do Serro, e constituem as faixas 14 e 15 do CD *Festa do Rosário – Serro- MG 1724-2000*.” (Queiroz, 2016:29)

“Maria”, “José”. No primeiro canto “Minhas perna me dói...” – apresentado por Ivo como canto de enterro, embora conste no CD *Congado Mineiro* (2000) – a menção à dor nas pernas, corpo, braços e cabeça remete ao cansaço normalmente associado à tarefa de carregar defuntos em redes por longas distâncias, mas também presente na função dos Catopês durante as festas de Nossa Senhora do Rosário. O termo “caxinguelê” foi traduzido por Ivo, segundo Queiroz (2016:79), como “morto” ou “espírito do morto”.

Traçando paralelos semânticos entre os cantos dos dois grupos de Catopês encontramos, portanto, similaridades entre o trânsito de pessoas (grupos, festeiros, participantes da festa) e a condução dos mortos, sempre tratando da mediação ou aproximação de entidades santas ou divinas. Os versos carregam muito dos sentidos e orientação da movimentação da festa cuja responsabilidade central de conduta é de fato dos Catopês, conforme abordarei no Capítulo IV.

3.5 Os Caboclos: compromisso, família e amizade

Os Caboclos constituem um grupo bem mais numeroso do que os Catopês, chegando a mais de uma centena de dançantes durante os cortejos dos Reinados. A liderança do grupo é também distribuída entre vários chefes de meio de fila. Predominam entre os chefes os membros da família Rabelo, descendentes do falecido José Rabelo. Ildeu Rabelo (1936-), conhecido com Dedeu, filho de José Rabelo, é o mais velho dos chefes. Um de seus irmãos, Pedro, já falecido, também participou por anos da chefia do grupo. Marco, filho de Pedro, e Roberto, filho de Dedeu, compõem outra geração da família Rabelo em posição de chefia. Fabiano, filho de Marcos e, portanto, bisneto de José Rabelo, representa uma nova geração de chefia dentro do grupo. Seus dois filhos, ainda crianças, também participam do grupo.

A família herdou o sobrenome da ligação de seus ascendentes com a família do Barão do Serro⁷⁴. Jacinto Barão, pai de José Rabelo, teria sido escravo, posteriormente alforriado pelo Barão. A chácara do Barão do Serro, construção do século XIX, localizada na parte baixa da área central da sede, pertence ao IEPHA desde 1975, constituindo um ponto de visitação turística da cidade.

⁷⁴ José Joaquim Ferreira Rabelo (1832-1910) foi promotor público no Serro, abolicionista e republicano, tornando-se deputado pela Constituinte de 1891.

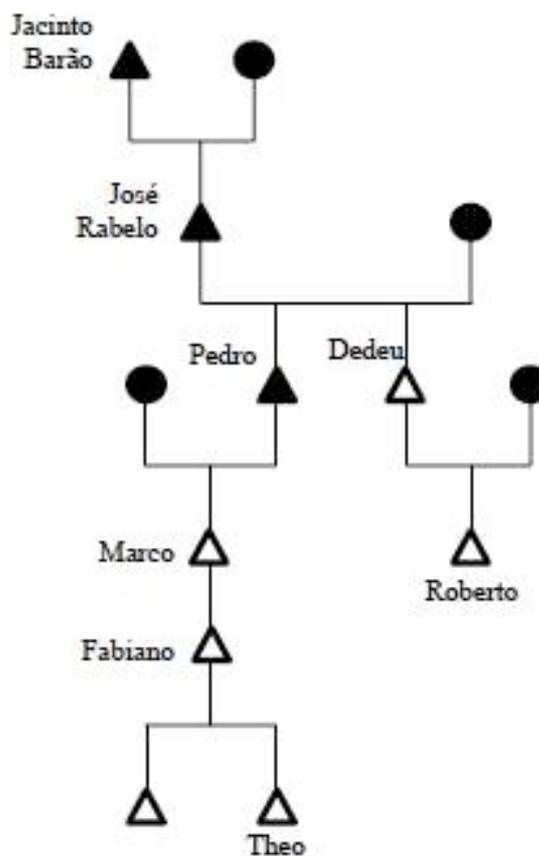


Figura 29: Representação genealógica das relações de parentesco entre dançantes da família Rabelo.

Os chefes da família Rabelo residem há muitos anos em Belo Horizonte. Segundo Dedeu, José Rabelo decidiu pela mudança quando ele e seus irmãos eram ainda meninos. Foi em busca de melhores condições de trabalho para o sustento de sua família. Antes da mudança, eles residiam em uma casa próxima à Igreja do Rosário. Com a partida da família, a casa foi mantida por alguns anos, tendo posteriormente sido ocupada por outros moradores. Os Rabelo tentaram reaver a posse, contudo tratava-se de uma propriedade informal.

Em Belo Horizonte, os Rabelo residem em terrenos contíguos em um bairro popular, seguindo lógica muito similar à da família dos Catopês. Moura (1983), em artigo sobre “A morte de um rei do Rosário”, fruto de pesquisas realizadas no Serro na década de 1980, destaca que, ao mudarem para Belo Horizonte, “os serranos se concentram em ilhas de vizinhanças, nos bairros operários periféricos” (Moura, 1983:234). Segundo Marco e Fabiano, a família mantém-se muito unida em Belo Horizonte, apoiando-se mutuamente e reunindo-se em festas e almoços quase todos os

finais de semana. Eventualmente, reúnem amigos Caboclos de Belo Horizonte e participam fardados de festas do Rosário para as quais são convidados.

Os Rabelo atuam principalmente na área de serviços. Dedeu trabalhou em construção e Marco é mestre de obras. Fabiano é instrutor de autoescola. Roberto é o único que não tem residência fixa em Belo Horizonte, pois optou por estabelecer-se fora do país. Seu vínculo de trabalho, bem como a distância, não permitem sua participação regular na festa e, portanto, não esteve presente em todos os anos que acompanhei. Já os demais, dedicam-se à festa com a firmeza de um compromisso alegre. Participam regularmente da Festa da Santa Cruz e da reunião da Irmandade, da Festa do Rosário em junho e julho e, eventualmente, do Jubileu do Rosário, realizado em outubro. Com a perda da casa no Serro, organizam-se anualmente com antecedência e alugam quartos de pensão ou casa compartilhada com outros membros da família e outros amigos Caboclos que também residem em Belo Horizonte. Eventualmente hospedam-se na casa de amigos. Dedeu frequentemente é acolhido pela família de Geraldo Bigode, outro chefe Caboclo.

Dedeu, pela descendência direta de José Rabelo e longa dedicação ao grupo, tem seu reconhecimento como chefe assegurado, embora atualmente seja o que menos frequenta ensaios. A partir do início da festa, dedica-se diariamente à novena e à missa que acontecem no mesmo horário. Algum amigo ou parente o leva até a Igreja e é sempre um dos primeiros a chegar, acomodando-se entre os bancos de frente mais próximos ao altar. No passado, em Belo Horizonte, teve mais abertura para outras práticas religiosas. No Serro, durante a festa, demonstrava afinidade com o falecido Antonio de Honorina, serrano e assíduo festeiro do Rosário, residente em São Paulo ligado, onde desempenhava papel de liderança relacionado a religiões afro-brasileiras. Atualmente, contudo, Dedeu afirma-se exclusivamente católico.

Marco, sobrinho de Dedeu, revelou com naturalidade que seu pai e outros Rabelo da geração anterior à sua frequentaram centros espíritas em Belo Horizonte. Por seus relatos, pareceu-me que ele se referia a centros umbandistas, embora não tenha mencionado diretamente. Ele, contudo, afirmou ser desde sempre católico. Trabalha o ano inteiro com o propósito de reunir recursos para apenas dois momentos de pausa: participar da Festa de Nossa Senhora do Rosário do Serro e da de Nossa Senhora de Aparecida, em Aparecida do Norte. Seu vínculo com Nossa Senhora do Rosário e Nossa Senhora Aparecida é, segundo ele, cotidiano. Especialmente com Nossa Senhora do Rosário, suas conversas são diárias, perpassam todos os momentos

de sua vida. À Ela pede proteção para ele e sua família, ajuda para resolver impasses e tomar decisões. Dia a dia, sente as graças ofertadas pelas Santas em sua vida. Sua fé não perpassa nenhuma elaboração sobre a morte. Para ele, “morreu, acabou, não tem nada”. Acredita na vida presente e seu compromisso com Nossa Senhora do Rosário é algo que expressa e realiza com notória alegria.

Braga (2015), voltando anos depois à sua experiência etnográfica entre romeiros de Padre Cícero em Juazeiro do Norte, percebeu que a dimensão de alegria estava presente em todo momento e, como pesquisador, foi difícil se desvencilhar da imagem solene e contrita que carregava sobre a devoção religiosa. Para mim, contudo, esta alegria que envolve o exercício festivo do compromisso devocional se tratava de algo esperado, pois nos circuitos de culturas populares pelos quais já havia transitado, fé e brincadeira estão profundamente articuladas.

Quando chegam no Serro, por vezes com uma semana de antecedência, os Caboclos da família Rabelo, além de se dedicarem aos ensaios e aos compromissos com a festa, verdadeiramente se divertem. Têm laços de amizade com chefes Caboclos residentes no Serro, além de Geraldo Bigode, também Bezinho, e ainda com outros “caboclos (ou chefes) de meio de fila” que também residem em Belo Horizonte, como Omar, Quinzinho, Maurílio e Daniel. Especialmente com os amigos de fora, é comum encontrá-los em bares ou reunidos em casas de festeiros amigos, bebendo, comendo e celebrando. Não apenas os vínculos familiares, como também os de amizade, movimentam a participação dos Rabelo na festa.

Em 2015, agendei um encontro na casa de Geraldo Bigode com vários chefes Caboclos ligados aos Rabelo – Dedeu, Marco, Fabiano e Roberto – e seus amigos – Bezinho, Quinzinho, Maurílio e Daniel – para exibição de documentários sobre a Festa de Nossa Senhora do Rosário que havia reunido. Exibi os filmes em ordem cronológica, iniciando pela década de 1950 – *O Serro e suas tradições* (1958) – passando pelos quatro da década de 1970⁷⁵ – citados no Capítulo I – e um mais recente – *Alforria da Percepção* (2005). A pedido deles, a toda hora precisei voltar e congelar imagens, pois reconheciam parentes, amigos e a si próprios, mais jovens ou ainda crianças, remendando suas memórias. A sessão também deu margem a

⁷⁵ Em um dos filmes de 1970, há imagens de Dedeu como chefe dos Marujos. Em outro, reconheceram Antonio de Honorina, na porta da Igreja, ao lado do padre, recebendo os dançantes em uma das cerimônias da festa.

conversas sobre músicas e ritos dos Caboclos, como a “resinga da árvore” que não é mais praticada e que gostariam de retomar.

Os membros da família Rabelo mantem por gerações o compromisso de periodicamente se candidatarem como festeiros do Rosário. Em 2013, Fabiano foi Primeiro Juiz. Em 2017, durante a Mesa da Irmandade, aprovaram a candidatura de Rainha de uma das filhas de Dedeu⁷⁶. Como os demais festeiros, trata-se de um compromisso assumido coletivamente como família.

Outro núcleo de chefia importante entre os Caboclos é constituído por Antonio José dos Santos (1966-), conhecido como Toninho, seu filho Carlos Antonio Silva Santos (1991-), conhecido por Carlinhos, e por Agnaldo de Oliveira Pereira (1984-), conhecido por Naninho, cujo pai, falecido, foi chefe Caboclo da mesma geração que Toninho. Os três residem no Serro e exercem o papel constante de chefia e acompanhamento do grupo. Ao longo do ano, são eles que respondem pelos convites de participação dos Caboclos em outras festas da região encaminhados diretamente a eles ou à diretoria da Associação. Organizam as saídas dos grupos e movimentam as convocações para o início dos ensaios do grupos durante o períodos de preparativos para a festa.

Por meio do contato com Toninho travei os primeiros diálogos sobre os Caboclos. Fui recebida por ele com entusiasmo em narrar e ofertar explicações. Toninho é casado com uma serrana e reside no município há aproximadamente 25 anos. Desde sua mudança para o Serro dança como Caboclo. Trabalha como motorista no Conselho Tutelar e nos encontramos com frequência pela sede, ocasiões em que me relatava alguma novidade ou participação próxima do grupo em uma festa vizinha. Eventualmente, no turno da noite, complementa sua renda com a venda de alimentos na entrada de um estabelecimento que oferece cursos noturnos de formação profissionalizante. Seu filho, Carlinhos, é funcionário de uma loja de insumos para animais. Naninho trabalha com mecânica e lanternagem de automóveis.

Há pequenas rivalidades entre os dois núcleos. Enquanto o primeiro se afirma pela tradição e linhagem familiar, o segundo demarca a liderança pela presença

⁷⁶ Um dos momentos mais emocionantes que vivenciei em toda a pesquisa foi a chegada do Primeiro Reinado à Igreja em 2018. Quebrando o protocolo de conduta, Dedeu se posicionou à frente do casal de Rei e Rainha para conduzir sua filha, aos prantos como tantos de nós que assistíamos, à porta da Igreja. Dedeu é muito doce e gentil e a imagem de um dançante de idade avançada fardado acrescentou ainda mais força ao seu carisma. Hoje ele é um ícone da Festa, um dos dançantes mais queridos para quem a vivencia.

regular na condução do grupo. Em nenhuma ocasião, contudo, presenciei algum conflito aberto. Durante os ensaios e momentos rituais, eles procuram equilibrar as participações e comandos. A dualidade, contudo, parece alimentar a força dos papéis de liderança fazendo com que cada chefe procure desempenhar sempre sua melhor performance.

3.6 Os ensaios dos Caboclos

Há algumas décadas, os ensaios acontecem em um amplo galpão construído na década de 1990 na parte superior do terreno da casa de uma família tradicional do Serro. O responsável pela construção foi Eni Generoso, advogado serrano, já falecido, que participou da fundação da Associação dos Congadeiros. O casarão pertence ainda à família Generoso, sendo compartilhado por vários de seus integrantes. Mara Generoso, sobrinha de Enir, é quem hoje tece os elos entre a família e os Caboclos. Em 2015 ela assumiu a vice-presidência da Associados dos Congados.

Como seu tio, Mara é entusiasta dos Caboclos e tem mais proximidade com o núcleo de chefia que reside em Serro. Quando a conheci residia em Sete Lagoas e, mesmo assim, em todos os anos que acompanhei a festa, chegou com antecedência para decorar o galpão, apoiar o restauro e confecção de novas fardas e receber os Caboclos para os ensaios. Embora não seja integrante do grupo, sua atuação tem algumas similaridades em relação ao posicionamento feminino desempenhado por Rosiane junto aos Catopês. Antes do início do compromisso dos festeiros do ano com o fornecimentos de lanches para os dançantes, ela própria se encarrega de abastecê-los nos intervalos dos ensaios.

O terreno da casa da família Generoso e do galpão estende-se em uma área em declive na base do Morro do Rosário, com acesso a duas ruas. O acesso direto à casa fica na rua de baixo e, ao galpão, na rua de cima, embora haja passagens internas que interligam os dois ambientes. O galpão onde acontece os ensaios é um grande salão em alvenaria, ladeado por janelas de madeira, com piso frio e telhas de cerâmica. No fundo há banheiros masculino e feminino. Uma escada interliga o galpão à cozinha da casa da família Generoso, onde os lanches ofertados pela família ou pelos festeiros são preparados ou requeitados. A família também cede o espaço para uso de festeiros mais próximos. Em 2015, um bingo foi realizado pela Rainha e pelo Rei, que lá também recebeu o guião da Irmandade durante o Tríduo. Anualmente, Mara oferece

um tropeiro para os Caboclos antes da saída do grupo para as visitas às casas dos festeiros durante o Segundo Reinado.

Nos três anos, o galpão esteve ricamente enfeitado para os ensaios. Em 2015 e 2016, havia fitas azuis e CDs pendurados com imagens coladas de Nossa Senhora do Rosário. Em 2017, Mara trocou a decoração em virtude de sua festa como Rainha, enfeitando com coloridos estandartes suspensos de Santos diversos, com predominância de imagens de Nossa Senhora do Rosário. Em uma das paredes, encontra-se fixado de forma permanente, um grande banner com a fotografia de José Rabelo vestido de Caboclo. Ao seu lado, há uma fotografia também em grande formato de Eni Generoso. A aproximação entre famílias serranas tradicionais – antes aristocratas, atualmente de juristas – com os Caboclos parece se atualizar no tempo, remontando amizades e afeições hierárquicas que esfumaçam as relações raciais e sociais no Brasil ao longo dos séculos.



Figura 30: Ensaio no galpão dos Caboclos (Foto: Joana Corrêa, 2015)

Os Caboclos em geral iniciam os ensaios com antecedência, em meados de junho. A chamada costuma ser anunciada na rádio local, a pedido de Toninho ou Naninho, e divulgada por meio do boca a boca. Em 2015, quando acompanhei mais intensivamente os ensaios, durante as primeiras semanas, havia preponderantemente crianças e alguns jovens dentre os dançantes, que chegavam desacompanhados, em pequenos grupos, portando seus arcos. Toninho me informou que as crianças

costumam ser mais pontuais que os jovens. Em nenhum momento, houve algum controle sobre a regularidade da presença, embora os chefes afirmem que, pouco a pouco, memorizam os rostos dos novos Caboclos que se apresentam a cada ano. Em média, quarenta dançantes participavam dos primeiros ensaios, vindo de vários bairros da sede do município. E este número crescia com a aproximação da festa, chegando a cerca de cem dançantes.

Nas semanas que precedem a festa, em geral, Naninho e Carlinhos comandam os ensaios. Toninho, embora seja um dos principais chefes, costuma se liberar dos compromissos noturnos somente às vésperas do início do período festivo. Bezinho e Geraldo Bigode, chefes de idade mais avançada que têm amizade com os da família Rabelo, também acompanham pontualmente alguns ensaios. Geraldo Bigode tornou-se chefe por influência de Eni Generoso, que disse a ele que deveria dançar no meio da fila.

Em geral os ensaios começam após a chegada do sanfoneiro, José Carlos, que se considera um colaborador do grupo. O sanfoneiro oficial, Deozete, trabalha como carreiro e só pode garantir presença durante a festa. Antes do início, todos costumavam conversar livremente, em pequenos grupos, e alguns jovens ensaiavam toques de caixa.

Ao primeiro sinal do apito de um dos chefes, os dançantes se posicionavam em duas filas, uma defronte à outra, com os chefes e músicos ao meio. Os chefes usam apitos, acionados para demarcar comandos. Os ensaios sempre começam com orações: Pai Nosso, Ave Maria e a oração a Nossa Senhora do Rosário específica do Serro. Em seguida iniciam as danças e músicas próprias dos Caboclos.

Diferentemente dos dançantes dos Catopês, os dos Caboclos dançam enquanto cantam. Já os chefes, nos ensaios apenas cantam ou observam, com o arco em riste, e quando saem pelas ruas da cidade, eles caminham em marcha veloz pelo meio das filas. Como são muitos chefes, revezam-se nos comandos. As orientações sobre a movimentação corporal têm centralidade nos ensaios dos Caboclos. Os chefes, com firmeza, exigiam sempre postura e atenção.

Os dançantes participam dos ensaios com seus arcos e o movimento da dança deve ser coordenado com a execução musical, pois o som estridente dos arcos tem efeito percussivo de acompanhamento rítmico dos cantos. Os arcos possuem uma flecha que os atravessa, com o formato de uma mão esculpida em madeira, atravessada por uma corda, cujas pontas são fixadas nas extremidades do arco.

Quando puxam a mão da flecha para si, os dançantes tensionam a corda e, ao soltarem, a flecha retorna com força contra o arco, fazendo um som de estalo no encontro entre as madeiras. A movimentação individual de cada dançantes exige fôlego e energia, Os dançantes pulam constantemente, trocando os pés, em um balanço para frente e para trás. A cada salto, acionam a flecha.

Além da movimentação individual, as filas também se movimentam. Em cada uma das extremidades das filas posicionam-se Caboclos adultos responsáveis pela condução das filas a partir de três comandos: “meia lua por fora”, “meia lua por dentro” e “meia lua ao centro”. Na “meia lua por fora” giram-nas para fora simultaneamente até que cada um volte ao mesmo lugar. Na “meia lua por dentro” o mesmo movimento é feito, contudo, o giro é para dentro. E sob o comando da “meia lua ao centro” as filas se cruzam, uma passa pelo lugar da outra, depois se cruzam novamente e todos retornam à mesma posição. Normalmente os dançantes realizam essa movimentação com muita precisão.

Os chefes atribuem a movimentação rápida e dinâmica à função de “abrir caminhos” que os Caboclos desempenham à frente dos cortejos de condução do Reinado. Enquanto os Catopês andam logo à frente, protegendo o Reinado, os Caboclos devem garantir que os caminhos se abram para a passagem do cortejo. Marco disse-me que, quando levantam os arcos em riste, desempenham essa função com ainda mais vigor. Já houve casos em que derrubaram fios de cobertura das barracas da feira montada por ocasião da Festa na Rua do Corte, por onde o cortejo passa algumas vezes. Em certas situações, os Caboclos envolvem-se em brigas com pessoas que se recusam a sair do caminho ou criam algum tipo de obstrução⁷⁷.

Há ainda movimentações dos dançantes em pares no meio da fila. Esse comando é iniciado pelos Caciquinhos, função ocupada por duas crianças que, nas filas, ficam na segunda colocação. Ao comando de um dos chefes, os dois Caciquinhos deslocam-se dançando pelo meio das filas até as extremidades opostas e cruzadas. Cada um escolhe um dançante no meio das filas e eles dançam juntos em

⁷⁷ Marco também me relatou que em ocasião recente um grupo de Caboclos de Belo Horizonte participou do Reinado da Guarda Treze de Maio, ainda sob chefia de Dona Isabel Cassimira, Rainha Conga de Minas Gerais. O cortejo, integrado por várias guardas visitantes, deslocava-se com dificuldade pelas ruas da cidade, enfrentando o tráfego de automóvel. Marco aproximou-se dos responsáveis pela organização do cortejo e sugeriu o posicionamento dos Caboclos à frente. Em princípio, a proposta foi recebida com certa desconfiança, mas diante das dificuldades, acabaram por aceitar. Eles então se posicionaram com vigor, enfrentando os automóveis e, ao final, segundo Marco, os organizadores teriam ficado gratos impressionados com a habilidade dos Caboclos de abrir passagem.

giros, segurando-se mutuamente pela cintura. Depois soltam-se e formam novamente o par para o lado oposto. Quando se soltam novamente, os Caciquinhos retornam aos seus lugares e os primeiros dançantes escolhidos escolhem novos pares, em linha cruzada.

Nas extremidades opostas aos Caciquinhos, ou seja, no final das duas filas, posicionam-se, um de cada lado, Papai Vovô e Mamãe Vovó. Zé Bigode, irmão de Geraldo Bigode, ocupa a função de Mamãe Vovó, paramentado durante a festa com vestido de chitão, uma máscara que cobre o rosto e empunha um bastão de madeira. Papai Vovô veste-se com trajes masculinos e também usa máscara e cajado. Segundo Zé Bigode, Mamãe Vovó e Papai Vovô têm a função de divertir as crianças que acompanham a festa e proteger os Caboclos, por exemplo, para que os participantes não arranquem suas plumas para levarem como lembrança, algo muito comum. Durante os ensaios e na festa, cada um se posiciona ao final de uma das duas filas, resguardando os dançantes, com a liberdade de deixarem momentaneamente o posto para perseguirem crianças e adultos. Também ouvi de um chefe Caboclo, que eles representariam o casal de índios mais velhos que deu origem à tribo, ou ainda pajés.

Durante os ensaios, havia momentos em que as filas se desfaziam e, enquanto alguns Caboclos descansavam livremente, uma parte dos dançantes ensaiava o pau de fitas. Trata-se de uma dança incorporada a várias expressões populares brasileiras. Ao centro de uma roda, um Caboclo mais velho segura um mastro com fitas coloridas presas ao topo. Cada dançante da roda segura a extremidade de um fita e, ao sinal do chefe e da música, fazem uma dança em os dançantes, de forma intercalada, giram em sentidos opostos entrecruzando-se. Enquanto dançam, a fita é trançada no topo do mastro, e, em seguida, o trançado é novamente desfeito. Os Caboclos têm especial apreço pela dança do pau de fitas. Toninho me relatou que, durante a festa, a dança é apresentada nas casas dos festeiros e no Largo do Rosário.

A partir do início da novena, os lanches para os ensaios eram enviados pelo Primeiro Juiz e Juíza. Muitos dos chefes de dança confirmaram que, no passado, os ensaios aconteciam na casa dos próprios festeiros e, portanto, o lanche era servido em agradecimento às apresentações de dança e encenações de *resingas* e embaixadas. Atualmente é encenada somente uma embaixada, entre Caboclos e Marujos, no dia do



Figura 31: Caboclos durante ensaio da dança de pau de fitas (Foto: Joana Corrêa, 2015)

Primeiro Reinado, que eventualmente é realizada no ensaio dos Caboclos.

Embora os Caboclos mirins desempenhem as mesmas danças e cantos, em nenhum momento houve ensaios casados com os dos Caboclos “adultos” (também integrados por crianças e jovens). Em 2015, os Caboclos mirins tiveram dificuldades para conseguir um espaço para os ensaios e os primeiros encontros aconteceram ao ar livre, no largo da Igreja de Santa Rita, onde fazia muito frio. Somente após alguns dias conseguiram a cessão de um espaço em um clube. Nos anos seguintes, ensaiaram na sede da Associação comercial.

3.7 Os cantos dos Caboclos

Grande parte dos cantos dos Caboclos são compostos por quadras. Alguns cantos são entoados em uníssono por todos e outros de forma responsorial, alternando chefes e dançantes. Durante os ensaios, os chefes sempre exigiam dos dançantes que soubessem as letras e cantassem em voz alta. Os Caboclos cantam com muito vigor em marcha acelerada, tal qual caminham pelas ruas durante a festa. Além da devoção

e do movimento, algumas letras são autorreferentes, abordam sua força, coragem, prazer e alegria.

Entraremos nesta casa
Com prazer e alegria
Pois dentro dela mora
O filho de Virgem Maria

Nós somos Caboclinhos
Que viemos do sertão
Nós viemos festejar
A virgem Santa Maria

Minha virgem do Rosário
Hoje é o vosso dia
Viemos festejar
A Virgem Santa Maria

O Caboclos só suspira
Pelo tempo que passou
Marcha Caboclo mestre
O que tem senhor Pantalão
Faça verá pelo mar
Berabo caboclo
A morena ficou!

Eu queria ser a ponta
Juriti lá do sertão
Marcha Caboclo mestre
Nós haveremos de embarcar
O que tem senhor pantaloão
Faça verá pelo mar
Olha os arcos, caboclo!

Minha Virgem do Rosário
Hoje é o vosso dia
Marcha caboclo mestre
Nós havemos de embarcar
O que tem senhor pantaloão
Faça verá pelo mar
Firme!

Pela água pela fonte
Pelo rio que secou
Marcha caboclo mestre
Nós haveremos de embarcar
O que tem senhor pantaloão
Faça verá pelo mar
Uni Caboclo!

Nas execuções musicais, sobressaem-se a melodia da sanfona, marca sonora dos Caboclos juntamente com o estalar percussivo dos arcos. A formação musical é complementada por batedores de caixa, que também se posicionam no meio das filas. Interessante notar que, enquanto entre os Catopês ressalta-se o som percussivo e,

dentre os Marujos, o melódico, nos Caboclos há uma fusão mais equânime entre as duas sonoridades.

3.8 Os ensaios como iniciação devocional e ritual

Os dias de ensaios avançam sobre o calendário da festa e só cessam quando tem início o Tríduo, como são chamados os últimos três dias da novena de Nossa Senhora do Rosário. Desta feita, os dançantes não participam das missas de abertura e da maior parte da novena. Mesmo quando iniciam sua participação na festa durante o Tríduo, seus compromissos com o grupo acontecem durante o momento das orações na Igreja.

Os ensaios são, portanto, momentos importantes na formação dos dançantes para o aprendizado de performances, rituais e moralidades envolvidas na Festa de Nossa Senhora do Rosário. Para além do aprendizado formal e corporal, é possível pensá-los como *locus* de aprofundamento e compartilhamento da devoção a Nossa Senhora do Rosário do Serro sob a perspectiva congadeira. Durante o período da novena, os ensaios acontecem nos mesmos horários das missas que lotam a Igreja do Rosário, portanto, é prioritariamente com os chefes, e não com os padres, que as crianças e jovens partilham orações em louvor a Santa durante o período festivo. A fé e a devoção são temas constantemente retomados pelos chefes durante os ensaios, que não se cansam de lembrar: “é para Ela que nós dançamos!”

Mauss (2003c) define a técnica como um ato tradicional e eficaz, que se configura no corpo a partir de um “sistema de montagem simbólica” engendrado pela interação social sob influencia marcantes dos processos de ensino e, ainda, pelo posicionamento social. Nos processos de aprendizagem técnica do corpo confluem fatores fisio-psico-sociológicos, similares aos que agem sobre a emoção e o inconsciente (Mauss, 2003c). No contexto do Congado, a eficácia de uma devoção aprendida fundamentalmente pelo corpo, pela dança e pela música parece ancorar a fé em algo que se realiza com alegria.

Desde muito cedo, as crianças manifestam vontade de ingressarem em algum dos grupos, especialmente na Caboclada, por vezes até mesmo sem uma referência familiar. Em alguns casos são conduzidos pelos pais e avós na primeira infância ou ainda no colo. A visualidade, a dança, a música e a alegria são fatores determinantes para o despertar do interesse que, pouco a pouco, se torna um compromisso. Durante

os ensaios, aprendem de forma integrada, por meio da linguagem corporal e dos cantos, uma atitude devocional que aprofunda os vínculos com Nossa Senhora do Rosário. O esforço físico de dançar exaustivamente levam-nos ao cansaço e à consequente superação dos limites do corpo que se convertem em experiências de entrega.

A energia que movimenta os dançantes consolida as relações intergrupais, estreitando laços familiares e de amizade. Embora partilhem dos cantos e das orações desde cedo, com a maturidade, cada um elabora individualmente seus laços de compromisso com Nossa Senhora do Rosário, combinando princípios e fundamentos religiosos. Contudo, de forma geral, “dançar para Ela” é uma oferta de agradecimento aos pedidos atendidos e bênçãos recebidas ao longo do ano. Carlinhos, um dos dançantes de ponta de fila, disse-me “passamos o ano todo pedindo para Ela, então a Festa do Rosário é o momento de agradecer mesmo, não venho para pedir”. Por outro lado, há também uma continuidade geracional, que, por meio da participação nas danças, permite ao mesmo tempo honrar e confirmar vínculos com os parentes que já faleceram, mas se dedicaram em vida a dançar para Ela.

Robbins (2011), ao abordar a Antropologia do Cristianismo, ramo da disciplina antropológica que se consolidou a partir do final década de 1990, ressalta que um dos aspectos a se observar neste campo de estudos são as conexões que se estabelecem entre o transcendental e o mundano. Na devoção a Nossa Senhora do Rosário experimentada pelos Catopês e Caboclos, a dança desempenha uma função mediadora tal qual a de Nossa Senhora do Rosário, embora haja uma hierarquia do sagrado e Ela ocupe um estatuto elevado como ente cosmológico que media o plano terreno e o plano espiritual. Eles, os dançantes, são mediadores com Ela. A dança permite que com o corpo, por meio do corpo seja celebrado o encontro entre o transcendental e o mundano.

Os gestos da dança, conforme acentua Langer (2003), diferentemente dos gestos cotidiano, são símbolos de volição que expressam uma força vital ilusória criada pela semelhança intencional do movimento. Quando aprendem a dançar, os dançantes passam a expressar uma linguagem simbólica corporal dotada de um poder virtual acionado em contextos rituais. Catopês e Caboclos acionam forças diferentes. Enquanto os primeiros dançam de forma contida e lenta como uma marcha, os segundos são enérgicos, explosivos, simbolizando o papel ritual diferenciado que ocupam. Os Caboclos projetam-se à frente, levantam poeira, contornam os cortejos,

movimentando energias para abrir caminhos. Os Catopês chegam com Ela – seja como imagem, a Cruz ou Reinado – caminham contínua e lentamente assentando forças e protegendo os elementos simbolicamente mais sagrados da Festa para os quais toda a energia devocional está voltada.

A organização social dos dançantes é perpassada pelas linhagens de parentesco. Os dançantes procuram sempre consagrar pessoas da família, seja individualmente, seja coletivamente, reverenciando lideranças que já não estão mais vivas, cuja memória viva permanece entre eles. Entre os Catopês, essa consagração da memória aparece na figura de Dona Cesária. Os Catopês a celebram vestindo camisas em sua homenagem e portando, nos cortejos, um grande *banner* com sua imagem, vestida de Rainha na festa. Já entre os Caboclos adultos, esta consagração aparece na figura de José Rabelo, cuja imagem também estampa as camisas de seus descendentes que desejam se perpetuar na chefia do grupo.

As relações dentro dos grupos se organizam por redes de consanguinidade e afinidade entre homens. Os grupos considerados tradicionais são aqueles compostos apenas por homens – a Marujada, ao se abrir para a participação de mulheres, “virou folclórica”, sob o ponto de vista da Irmandade. Contudo, a participação de mulheres em grupos no sistema dos Reinados em Minas Gerais tem sido cada vez mais ampla. Desta forma, impressiona a força com que esta tradição ainda se impõe dentre Catopês e Caboclos do Serro, pautada especialmente pelo controle da Irmandade.

Este aspecto me abriu uma questão especulativa de que a restrição da participação de mulheres possa estar ancorada em uma fundamentação católica que coloca em ação um operador simbólico que opera como uma força de controle social do que é considerado tradicional. Para além do aspecto normativo no Estatuto, parece haver subjacente à evitação da presença feminina entre os dançantes um simbolismo de pureza que, relacionado à evitação do contato com mulheres terrenas (Evas/impuras), acentua e valoriza a relação direta de contato com uma mulher divinizada por sua pureza (Maria)⁷⁸. A relação direta com uma mulher divinizada

⁷⁸ No Catolicismo canônico Deus criou o homem (Adão) e, para continuar sua criação, lhe concedeu uma mulher (Eva). A relação de contato que o homem estabelece com a mulher, por responsabilidade dela, é considerada impura. O contato entre Adão e Eva os expulsa do Paraíso. Mas a culpa recai principalmente sobre Eva, que caiu em tentação e oferece a Adão a maçã apresentada pela tentadora serpente. Ela é a maior pecadora. Assim, para enviar seu filho à terra, Deus escolhe outra mulher, isenta do contato sexual com um homem. Maria permanece virgem e pura e concebe por obra e graça do Espírito Santo. Dois formatos de relações entre seres humanos estão, portanto, representados: entre Deus e Jesus – o filho de Deus, ser divino como Ele, a ser oferecido em sacrifício pela redenção da

(Maria) parece acentuar uma continuidade hierárquica de relações dentre homens celebradas por sua pureza que os coloca em condições liminares para a atuação ritual.

3.9 Capacetes, penas, fitas e peitos: as fardas de Catopês e Caboclos



Figura 32: Conversa entre Nelson Eugênio dos Santos (à esquerda), chefe dos Catopês, e Roberto Rabelo (à direita), um dos chefes dos Caboclos, durante a Festa do Serro, em momento de encontro entre os grupos em meio aos percursos do Segundo Reinado. (Foto: Joana Corrêa, 2015.)

As *fardas* são elementos fundamentais de composição dos dançantes e de demarcação de identidade dos grupos. Os Catopês do Serro vestem-se com *capacete* de plumas, com suporte de papelão recoberto com veludo, enfeitado por correntes, missangas, pedrarias, espelhos e broches. Antes de colocá-los sobre a cabeça, posicionam um elástico com fitas coloridas de cetim que caem pelas costas até os joelhos. Cobrem-se com uma capa de tecido estampado, em geral chitão para os dançantes. Os chefes possuem capas com tons mais sóbrios, branco, azul e vermelho, algumas de cetim liso, outras enfeitadas com estampados e rendas. Sobre a roupa usam o *peito*, colete que veste pela cabeça, também enfeitados livremente com brilhos

humanidade – há a mediação por mulher que permanece virgem e sexualmente pura. Maria santificada é a mãe que intercede por toda a humanidade em nome da qual seu filho se entregou ao sacrifício da morte cruz com o qual ele se diviniza inteiramente. Entre pais e filhos, a procriação requer, obviamente o contato sexual que tornaria a mulher impura, uma mãe apenas terrena, que gera filhos apenas humanos. A primeira ordem de relações torna-se capaz de englobar a segunda: Maria, a mulher pura e santificada, intercede por todos os seres impuros e mortais.

e pedrarias e, em muitos casos, imagens de Nossa Senhora do Rosário e de parentes próximos falecidos.

As fardas dos Caboclos têm algumas similaridades com a dos Catopês. Os capacetes são também fartos penachos de plumas coloridas, que acompanham fitas de cetim. As bases dos capacetes, contudo em geral são enfeitadas com rendas e plumas finas. Sobre o corpo também usam um peito como o dos Catopês do Serro. Contudo, os Caboclos usam saio de plumas fartas preso à cintura e pequenos penachos nos pulsos e tornozelos. Os arcos também são elementos distintivos dos Caboclos, que simultaneamente se integram à dança e à música, além de comporem as fardas. Os Caboclos também pintam o rosto com batom vermelho nas bochechas, em formato de coração, traços ou letras iniciais de nomes relevantes. Alguns também usam batom sobre os lábios e grandes brincos.

Os Caboclos mirins usam fardas similares aos dos adultos. Já os Catopês de Milho Verde vestem calças e blusas de panos com cores lisas variadas, recobertos por fitas horizontais. O capacete é composto por penachos mais simples, com poucas plumas, e enfeitados com espelhos e missangas. Sobre o ombro, ao invés de capa longa, usam apenas um lenço estampado. Os Marujos de Serro usam farda branca de marinheiro com quepe ou chapéu de comandante, enquanto os de Milho Verde, que não participam da Festa do Serro, usam saio de cetim e capacetes com espelhos.

A Irmandade exige que os dançantes participem da festa usando calça comprida por debaixo da farda e calçados fechados. As fardas são usadas apenas em ocasiões festivas, sejam elas locais e a convite de outros municípios. Durante a Festa do Serro, os dançantes vestem as fardas apenas nos dias do Primeiro Reinado (domingo) e do Segundo Reinado (segunda).

Em 2015, para o dia do mastro, sábado, Rosiane e Ariel optaram por confeccionar elementos distintivos para os Catopês: uma fita branca atravessada sobre o corpo, com as pontas unidas por uma medalha de Nossa Senhora do Rosário. E, sobre a cabeça, chapéus de palha.

A preocupação dos dançantes com as fardas se intensifica no começo de ano e ainda mais a partir da Mesa da Irmandade. A diretoria da Associação dos Congados procura antecipadamente os chefes para recolher as listas de aquisições necessárias para o ano, dentre roupas e instrumentos, que é repassada à Prefeitura Municipal para aprovação de destinação orçamentária na Câmara dos Vereadores. Conforme

destaquei no Capítulo I, normalmente a liberação orçamentária é morosa, o que retarda a compra e gera atritos entre os gestores da Associação e os chefes dançantes.

O item mais aguardado são as plumas, usadas fartamente nas fardas dos Catopês e principalmente dos Caboclos. Anualmente, Nelson reclama da demora na entrega e reflete sobre a possibilidade de não levar o grupo a Festa do Rosário: “nós que somos os Catopês, o grupo de mais responsabilidade, como é que saímos na rua assim desse jeito, com as fardas sem condição de uso?”. A gestão da Associação se contrapõe, contudo, ao excesso de plumas nos capacetes dos Catopês. Ressalta que no passado não era assim e que os capacetes deveriam seguir o padrão de pequenos penachos como os que os Catopês de Milho Verde adotam.

Em 2015, as plumas não chegaram a tempo das confecções e reparos das fardas dos Catopês para a festa de Nossa Senhora do Rosário. Alguns dançantes que participaram dos ensaios ficaram sem fardas e o grupo saiu em formato reduzido. As caixas de plumas foram guardadas para o ano seguinte e, assim, em 2016, a confecção dos capacetes foi agendada com antecedência por Rosiane, aproveitando o material do ano anterior. O restauro e confecção foi organizado na pequena sala e na área frontal da casa onde residem alguns dos filhos e netos de Nelson, juntamente com a mãe e avó, sua ex-mulher. Envolvi-me em dois dias de confecção. O trabalho central consistia em abrir os antigos capacetes, separando os papelões colados, retirar as plumas envelhecidas e adicionar novas plumas.

Em 2017, o trabalho ampliou. Rosiane e Ariel organizaram uma campanha prévia de arrecadação de recursos para os Catopês por meio de redes sociais. Além de elementos para as fardas dos dançantes, solicitaram também doações de sapatos e calças, e ainda verba para compra de tecidos e contratação de costureira para a confecção do vestido da Rainha. Nos anos anteriores, Rosiane havia saído com vestidos alugados, mas havia decidido que seria melhor ter seu próprio vestido festivo, tal qual sua avó, que tinha pelo menos dois.

Rosiane organizou previamente a confecção das capas, com duas camadas de tecido, permitindo que possam ser usadas pelas duas faces. Também adquiriu novos elementos para enfeite das bases dos capacetes e peitos. Durante os dias que antecederam a festa, novos capacetes foram montados. Participei desta etapa, que envolvia o recorte de papelão segundo molde, seguido do encaixe das plumas dentre as ranhuras do papelão, usando cola para fixação. Em seguida as bases de papelão eram recobertas com tecidos colados e enfeites coloridos, que deveriam ser

preferencialmente costurados. A última leva de capacetes foi confeccionada na véspera do Primeiro Reinado e, assim, alguns enfeites foram colados.

Rosiane se encarregou da distribuição das fardas aos dançantes que, um a uma, batiam em sua casa. Ela os orientava austeramente sobre os cuidados com o uso e a obrigatoriedade de devolução após o Segundo Reinado, para que tudo fosse armazenado adequadamente por ela. Os chefes e dançantes mais velhos têm, contudo sua própria farda e guardam consigo. Embora as plumas tenham sido substituídas coletivamente, preferem realizar seu própria acabamento, inserindo elementos particulares.

Situação similar acontece dentre os Caboclos. A distribuição e devolução das fardas é tema constante nos ensaios. Como não há garantia de fardas para todos, os chefes recorrentemente afirmam que terão prioridade aqueles que se dedicam com maior compromisso aos ensaios. Relatos de situações de descuido com as fardas são constantes, especialmente uma ocasião em que um dos chefes encontrou fardas no lixo pela cidade. Os chefes enfatizam que as fardas pertencem ao grupo e devem ser guardadas no galpão após a festa. Ressaltam ainda os cuidados que têm com as próprias fardas, colocando-as ao Sol de tempos em tempos para evitar estragos.

Os chefes e dançantes adultos dos Caboclos também guardam consigo suas fardas e por vezes investem na compra de plumas para a renovação. Também adicionam seus próprios componentes. Naninho usa uma imagem em relevo de Nossa Senhora do Rosário em seu peito. Alguns Caboclos da família Rabelo usam um feixe de plumas que parte do capacete por sobre o corpo, tal qual usava José Rabelo, como elemento distintivo de chefia.

Ao vestirem as fardas os dançantes se transformam. Os capacetes de plumas dos Caboclos e Catopês concedem a eles novas proporções. Agigantam-se com o efeito das plumas sobre a cabeça, deixando-os com aparência de estatura elevada. Os Catopês tornam-se mais sérios e concentrados, enquanto os Caboclos parecem festivos e intrépidos. As pinturas de batom sobre o rosto dos Caboclos trazem algo de cômico, aproximando a aparência da alegria e do divertimento que também aparecem na música e na dança. Os personagens de fim de fila, Mamãe Vovó e Papai Vovô, também trazem humor ao grupo.

Catopês e Caboclos não atribuem significados específicos a cada um dos elemento que compõem as fardas, mas elas são certamente um elemento central tanto da feitura individual para tornar-se dançante, como para a identidade grupal, e ainda

para a composição da visualidade e da movimentação da Festa. Podemos ainda pensar que a nomenclatura adotada – farda, capacete, peito – remete tanto à função de combate como de proteção.

Um estudo historiográfico realizado por Nogueira (2016) sobre a intensa atuação de calundus⁷⁹ em Minas Gerais no século XVIII, que inclui diversas menções ao Serro, ressalta que dentre os calunduzeiros, as penas tinham uso atividades que envolviam transe e adivinhações. Segundo o autor, “o uso de penas possuía função de contato com o ‘outro mundo’, por isso aparecem de modo tão direto em ritos divinatórios” (Nogueira, 2016:348). Embora considere arriscado traçar continuidades simbólicas entre usos rituais desde a África bantu ao contexto atual do Congado em Minas Gerais, Souza (2002) observa a recorrência do uso de penachos sobre a cabeça em objetos rituais e ritos mágicos-divinatórios africanos e em festividades afro-brasileiras, mencionando especialmente Congado.

O espelho é um elemento que transita na tradição oral brasileira como capaz de rebater o mal ou vislumbrar o mundo espiritual, percebendo a presença de pessoas mortas (Casudo, 2002:215). Nogueira (2016) destaca também a associação entre água e espelho nos calundus mineiros do Século XVIII como elementos de uso em rituais de adivinhação de causas de males e doenças. Os espelhos usados nas fardas dos Catopês e Caboclos são voltado para quem os mira. Fixados aos capacetes e peitos sobressaem-se como aspectos visuais – especialmente quando refletem o brilho reluzente do Sol –, bem como à proteção.

Em relação às fitas, observo que, além de se destacarem em versões coloridas em meio aos dançantes – seja partindo das cabeças para penderem sobre as costas dos Catopês e Caboclos, seja adornando instrumentos musicais em todos os grupos –, também aparecem discretamente, apenas na cor branca, em conexão com Nossa Senhora do Rosário. Conforme narrei no capítulo anterior, durante a Festa, quando a imagem da Igreja desce do altar para o andor, fitas brancas são presas aos pés da Santa para que os devotos possam tocá-la de forma indireta, passando a extremidade livre sobre a cabeça, ou em sinal da cruz sobre o peito. O elemento distintivo das mulheres que integram a Irmandade durante todas as ocasiões é festivas e uma fita branca com usada como peitoral, como uma medalha de Nossa Senhora do Rosário ao centro.

⁷⁹ Conforme destaquei no item 2.9 do Capítulo II, tratavam-se de rituais de cura com danças, transes, batuques e magias realizados por africanos e afro-brasileiros (Marcussi, 2015; Nogueira, 2016)

3.10 Narrativas e percepções sobre os dançantes: lenda, atribuições e afetividades

Diz uma lenda histórica que em certa época Nossa Senhora do Rosário apareceu sob as águas do mar. Imediatamente, os Caboclos, já devotos da Santa Virgem através da catequese dos jesuítas, rezaram, dançaram, cantaram, tocaram seus instrumentos, para que a Santa Virgem viesse até eles. Mas Ela não veio. Em seguida, os Marujos, também devotos, foram até a praia e empreenderam sua tentativa de trazer a Virgem do Rosário até eles. Após rezarem, dançarem, cantarem, tocarem seus instrumentos, não conseguiram trazê-la. Por último, vieram os negros ou Catopês até a praia e após louvarem a Virgem do Rosário, Ela veio até eles. Por isto é que se diz que a Virgem Nossa Senhora é a protetora dos negros. (Irmandade, 1990, Cap.I,p.2)

Em torno da devoção a Nossa Senhora do Rosário por meio do Congado, reconhece-se amplamente em Minas Gerais, uma narrativa mítica acerca da aparição da Santa em águas, em geral no mar ou em um rio, ou ainda em uma ilha ou gruta. Segundo diversas versões de tal narrativa, muitos grupos tentam trazê-la para si, mas são sempre grupos de negros que, por meio de cantos e danças, conseguem atraí-la. Nossa Senhora do Rosário passa, então, a acompanhá-los e a “reinar” com eles.

No Serro, essa narrativa evoca a organização dos três grupos de dançantes – simbolicamente diferenciados e representados por aspectos étnicos e geracionais – que na narrativa mítica tentam removê-la das águas: Caboclos/Caboclada (índios/jovens), Marujos/Marujada (brancos), e Catopês (negros/velhos). São, entretanto, os Catopês que conseguem fazer com que Nossa Senhora do Rosário os acompanhe e o sucesso de sua ação simboliza ao mesmo tempo conversão e proteção. A “lenda” – termo com a qual a Irmandade, os dançantes e os serranos em geral se referem referirem às narrativas sobre a aparição de Nossa Senhora do Rosário –, é muito conhecida e corriqueiramente acionada pelos moradores e frequentadores da festa para explicar quem são os grupos e quais suas diferenças e funções nos cortejos.

A versão da lenda reproduzida acima consta registrada no estatuto da Irmandade desde a reforma realizada em 1979. Durante a procissão, realizada no dia principal da festa, a lenda é encenada pelos grupos, com leitura amplificadora logo em seguida à cerimônia de coroação da imagem de Nossa Senhora do Rosário. Todos os grupos dançantes presentes cantam ao pé da imagem e, somente após os cantos dos Catopês do Serro, a procissão segue⁸⁰, com formação semelhante aos demais cortejos

⁸⁰ Nos quatro primeiros anos em que acompanhei a festa, a partir de 2013, a coroação e a encenação da lenda ocorreram em um momento de pausa da procissão, na praça principal do município, tendo como

realizados durante a festa: Caboclos à frente, Marujos em seguida e Catopês conduzindo a imagem levada pelos de devotos, mesma ordem narrada pela lenda.

As narrativas sobre a aparição de Nossa Senhora do Rosário estão presentes em variadas versões em meio as comunidades de Reinado em Minas Gerais geralmente associadas à formação e hierarquia dos diferentes grupos congadeiros (Brandão,1985,1994; Gomes&Pereira, 2000; Lucas, 2002; Lucas&Luz, 2006). Nessas narrativas a Santa surge quase sempre nas águas – especialmente no mar e eventualmente em um rio – ou por vezes em um rochedo ou uma gruta, o que mobiliza grupos que tentam trazê-la para terra ou para uma igreja ou capela. O grupo que consegue conduzi-la ocupa sempre a posição mais prestigiosa de conduzir o Reinado e as imagens da Santas principais durante as celebrações rituais.

No Serro, embora o registro no Estatuto e a encenação durante a Festa tenham conferido à lenda um caráter normativo dos sentidos da devoção e do Congado, percebo que ainda assim ela é permeada pela dimensão mítica. Em várias conversas com dançantes, especialmente de idade mais avançada, a narrativa da aparição da Santa foi acionada com naturalidade para justificar posicionamentos e papéis. Foi por vezes também considerada como um acontecimento histórico, tal qual o que deu origem à devoção a Nossa Senhora de Aparecida no Brasil, quando em 1717 uma imagem de Nossa Senhora em terracota foi encontrada no Rio Paraíba do Sul. Muitas vezes as duas narrativas se misturam nas conversas sobre a devoção à Nossa Senhora do Rosário.

Dentre os dançantes, são os Catopês aqueles que têm mais responsabilidades durante o período festivo. Sua função no cortejo é atribuída à escolha da Santa em seguir com eles tal como diz a lenda, o que implica que sejam também tidos como responsáveis durante a festa por conduzirem-na. De acordo com Estatuto da Irmandade, “os Catopês são obrigados a acompanhar o Reinado, pois sem Catopê o Reinado não sai” (Irmandade, 1990, Cap. XI., Art. 31, p.12). Assim, durante a festa, são eles os responsáveis por buscar os festeiros que formam o Reinado em suas casas, conduzir à Igreja e levar de volta às casas. Também guiam a imagem de Nossa Senhora do Rosário, o Guião (cruz de prata) da Irmandade e as Bandeiras a serem erguidas em mastro durante as celebrações festivas, seguindo sempre à frente daqueles que efetivamente portam estes elementos em cada etapa ritual.

palco a escadaria da Igreja de Nossa Senhora do Carmo. Em 2017, voltaram a ser realizadas, como no passado, antes do início da procissão, em frente à Igreja de Nossa Senhora do Rosário.

Quando comecei a conversar com serranos sobre a Festa, curiosamente, notei que os Catopês eram alvo de frequentes ressalvas e até mal dizeres, que remetiam a suas condutas na vida social, envolvendo até mesmo supostos casos de violência e agressão em que estariam envolvidos. Apenas Dona Cesária, sua antiga Rainha, parecia estar imune a maledicências, despertando o carinho e o apreço da maioria dos serranos. Em contraponto, ouvia sempre relatos emocionados sobre a afeição dos interlocutores pelos Caboclos. Parecia haver predominantemente um certo desinteresse pelos Catopês, embora não se deixasse de reconhecer o papel fundamental que desempenham na Festa.

As narrativas memorialistas sobre o Serro e a Festa de Nossa Senhora do Rosário revelam que esse contraste entre a importância ritual dos Catopês e o desinteresse ou mesmo censura velada que lhes eram devotados não eram recentes. Indaguei-me então até que ponto as percepções atuais sobre os dançantes não estariam relacionadas sobretudo à própria natureza do lugar ritual dos Catopês na festa, e não necessariamente às pessoas que o ocupam.

No registro mais antigo disponível, Joaquim de Salles (1993) fala sobre sua infância vivida no Serro em fins do século XIX, quando a Festa de Nossa Senhora do Rosário já se destacava entre tantas festas religiosas serranas como a mais popular (1993:138). Salles atribuiu a popularidade da festa ao carisma e à animação dos Caboclos, em contraposição ao aspecto desleixado e entediante dos Catopês.

Esses *catopês*, no carnaval carioca, constituiriam nossos grupos de *sujos* pela pobreza das fantasias⁸¹. Cantavam cantigas africanas monótonas e ininteligíveis. Começavam bêbados como gambás, e à noite, tal o estado de embriaguez em que se encontravam, que se viam aqui e ali *catopês* deitados na relva ou nas sarjetas dormindo e roncando. Só despertavam no dia seguinte com o sol do meio-dia. (...) Os *marujos*, porém, vestiam-se com muita riqueza. Eram vestimentas de cetim legítimo de todas as cores, contas e vidrilhos pelo corpo todo, e os sapatinhos, de entrada rasa, eram feitos da mesma fazenda⁸². Os *caboclos* exibiam-se mas brilhantemente ainda. Capacetes de penas raras, jaquetas de seda natural, calções da mesma estofa e não eram calçados, como convinha a índios, mas, sobre os pés, plumas raríssimas os recobriam, artisticamente dispostas. Os arcos que cada um trazia eram dourados e enfeitados de fitas variadas, envernizados. Uma riqueza!.... (Salles, 1993:140)

⁸¹ Descrição significativamente da realidade atual. Nas imagens que assisti dos Catopês registrados pela filmografia produzida sobre a festa desde a década de 1950, também não identifiquei este aspecto empobrecido das vestes dos Catopês.

⁸² Percebe-se, por meio dos relatos de Salles (1993) que os marujos mudaram suas vestes, pois atualmente usam fardas brancas e quepe como de marinheiros.

As memórias de Geraldo Azevedo Freire (1997) referem-se a festas de sua infância e juventude no Serro, entre 1925 e 1930, e afinam-se com a perspectiva de Salles (1993). Em virtude da riqueza de detalhes com que descreveu os grupos, reproduzo expressiva passagem de sua obra.

Também guardo recordações da Festa do Rosário, da caboclada! Sem dúvida, a festa mais popular, nas tradições do Serro, onde se destaca o espírito de fé da nossa gente, em meio aos encantos do nosso rico folclore.

(...)

Para as danças, então, a coisa era mais significativa ainda, principalmente para os caboclos e catopês: sendo que os catopês deveriam ser, na sua maioria, quando nada, bem velhos – os “preto véio”, muitos com fama de feiticeiros... Na imaginação da meninice, confesso que morria de medo deles, com aquelas enormes cobertas às costas, capacetes com ralos penachos, batendo pequenas caixas retangulares ou tocando o “reco-reco” – um instrumento feito de pedaços de bambu bem grosso, no qual se abrem pequenos regos, servindo como peça de percussão, com o atrito de um pedaço de madeira ou de ferro roliço, cadenciadamente raspado, num vai-e-vem monótono – enquanto dançavam e requebravam, preguiçosamente!... Eu achava tudo aquilo muito triste, os catopês metiam medo. Eles tinham o privilégio de acompanhar o reinado, bem na sua frente, como lúgubres batedores, abrindo alas, com marchas e contramarchas, permeadas de requebros e mesuras. Já para os marujos, o caso se dava de modo diferente, pois eles eram marinheiros europeus. Vestes brancas, golas azuis, tudo muito bonitinho. Tocavam violas, todas enfeitadas de fitas multicores. Eles eram leves, espertinhos, dançavam lépidos e, com exceção dos chefes, eram todos mais jovens. Não metiam medo, mas também não eram muito aplaudidos. Agora os caboclos! Eles, sim, eram os encantos da meninada. Os primeiros que conheci, nas festas a que assisti! Eram grande número: trinta, quarenta, nem sei precisar. Na sua quase totalidade, homens já feitos, correndo ali pelos trinta e tantos, quarenta e até cinquenta anos, mulatos, poucos pretos⁸³. Vestiam-se de índios, mas uns índios bem enfeitados, engraçados, com enormes capacetes e largos cintos, rodeados com muitas e grandes penas de pavão, calções vermelhos e compridas meias brancas, com pulseiras e perneiras, também rodeadas de penas: muitas penas e muitas fitas! Todos gostavam, e nós, os meninos, tínhamos verdadeiros fascínio pelos caboclos!

(...)

Era, enfim, o acontecimento querido de todos os serranos, principalmente para mim, naqueles tempo inesquecíveis da minha infância e juventude – de 1925 aos primeiros anos da década de 30. Mas, nos melhores pontos de referências de minhas recordações, conservo a galhardia da caboclada, com seu magnífico porte, na animação dos festejos. (Freire, 1997: 29-33)

⁸³ Atualmente, a presença de muitos negros e mulatos é marcante tanto entre os Caboclos como entre os Catopês.

Em ambos relatos, as perspectivas expressas sobre os dançantes assemelham-se às aquelas compartilhadas ainda hoje por muitos serranos. Essas maneiras de perceber a participação e o lugar dos diferentes grupos na festa parecem ter sido de alguma forma incorporadas às narrativas encontradas na Festa atual.

Ouvi relatos similares de pessoas mais velhas sobre a feitiçaria entre os Catopês, tal como mencionado por Freire (1997), que confirmavam a mesma fama a respeito dos chefes que conheceram na infância e juventude. Ainda hoje, Ivo é reconhecido como alguém que conhece rituais diferenciados inseridos em uma tradição afro-brasileira. Sob o ponto de vista dos chefes dançantes, o conhecimento do poder das plantas e garrafadas, os feitiços e a capacidade de movimentação do mundo espiritual são quase sempre tratados com reverência. Contudo, alguns integrantes da Irmandade, especialmente os mais próximos da tradição católica, por vezes trazem essas referências de modo negativo, sob forma de temor ou grave preocupação..

É curioso notar que atual estatuto da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Serro, cuja última reforma é de 1990, prevê que práticas associadas ao que denomina de feitiçaria devem ser coibidas pela diretoria. Conforme o artigo 13, o Presidente tem como função avisar aos Juizes para que repreendam “irmãos que façam uso de Ervas ou Feitiçarias”, podendo expulsá-los em caso de recorrência (Irmandade, 1990). Esta perspectiva corrobora as pesquisas de Maggie (1992) sobre as práticas de feitiçaria no Brasil, indicando que o medo e a tentativa de coibição expressam justamente que a crença é socialmente compartilhada também por aqueles que temem, acusam ou perseguem.

Ainda sobre o relato de Freire (1997), em se tratando da percepção de continuidade geracional entre Caboclos e Catopês, o atual Estatuto da Irmandade corrobora com a simbolização étnica-geracional: “os Catopês representam os negros e, historicamente são Caboclos em idade avançada.” (Irmandade, 1990, Cap. XI., Art. 31, p.12). Participantes da Irmandade alegam ainda que esta continuidade pode ser percebida nas semelhanças entre as vestes, já que as fardas de ambos envolvem o uso de penachos de plumas coloridas sobre a cabeça. Contudo, os laços internos de família, a simbolização étnica que diferencia os grupos (negros x índios, embora sejam todos, em sua maioria negros) e a percepção que os dançantes têm de si indicam demarcações de descontinuidades sociológicas e simbólicas entre os grupos. Há, contudo, alguns dançantes de idade mais avançada que concordam com a

perspectiva geracional. Sebastião, atualmente o mais idoso dos Catopês, disse-me ter dançado como Caboclo na juventude e na vida adulta, tendo preferido integrar-se aos Catopês quando chegou à certa idade por “dançarem mais devagar, Caboclo tem que ter muita energia”.

Percebe-se assim que, com relação aos dançantes, há múltiplos planos em que distinções e aproximações se apresentam. Especialmente os Catopês têm uma condição ambígua, conformada por pontos de vista contrastantes: há de um lado a explicitação da relevância de sua função ritual no cortejo e, de outro, aquela de seu lugar social e simbólico mais marginal nas narrativas a respeito do grupo e de seus componentes.

3.11 Seria a lenda uma versão da “fábula das três raças”?

Em ensaio antropológico sobre o racismo à brasileira, DaMatta (1987) elucida que a noção de uma “fábula das três raças” perpassa narrativas sobre o processo de formação do Brasil, seja no senso comum ou no pensamento intelectual. De acordo com o autor, a estrutura profundamente hierárquica e antiguitária, herdada do modelo social português a partir do qual se organizou a sociedade brasileira, procurou estabelecer lugares específicos para a participação racial. Tal alocação poderia ser representada como um sistema de formato triangular, tendo o “branco” no vértice superior e “negros” e “índios” nas duas pontas inferiores adjacentes. Complementarmente, a miscigenação – a representação da “mistura” entre tais elementos – desenharia uma estrela de oito pontas, criando também lugares sociais igualmente demarcados para as purezas e misturas raciais, em um modelo hierárquico representado no esquema a seguir:

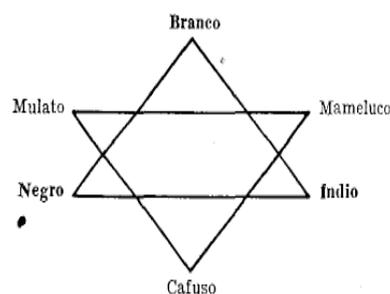


Figura 33: Representação hierárquica da relação entre as raças, “puras” e misturadas”, segundo DaMatta (1987:82)

A simbolização da mestiçagem tenderia a atenuar os conflitos sociais, criando possibilidades de trânsito e ascensão social a médio prazo a partir de uma visão positiva da miscigenação, desde que com o branco emergja como o elemento superior na diferenciação de tais cruzamentos. Contudo, especialmente no século XX, embora sincretismos e misturas tenham sido socialmente aceitos, um certo ideal de pureza se transmutou para a equivalência entre a noção de “raça” com a de “etnia” e “cultura”. A predominância dessa perspectiva, de algum modo, permeou os interesses do campo de estudos das ciências sociais no Brasil (DaMatta, 1987).

DaMatta (1987) e Dantas (1988, 1991) descreveram o impacto dessa fábula entre as camadas populares, em expressões festivas e religiões diversas.

Segundo Roberto da Matta, a “fábula das três raças” tem hoje a força e o estatuto de uma ideologia, abrangente, estando disseminada por todas as camadas sociais (Matta, 1981). Seu espraiamento entre as camadas populares pode ser observado no campo das religiões, particularmente no segmento afro-brasileiro. Aí, a temática das “etnias” aparece com vigor, através dos orixás africanos, dos caboclos, dos pretos velhos, dos senhores, dos reis, generais e personagens históricos do mundo “branco” que aí se manifestam. A Umbanda representa talvez o evento mais acabado da celebração dessa trilogia “étnica” (Ortiz, 1978; Birman, 1980; Brown, 1986). No mundo dos candomblés, se os nagôs mais puros, reivindicando para si uma ligação mais estreita com a África, em nome de sua ortodoxia, excluem os caboclos, estes são muito bem recebidos e festejados nos demais terreiros onde, junto com os orixás africanos e santos católicos, recompõem a trilogia encontrada nos torés, nos candomblés de caboclos e várias outras denominações locais, sob as quais se abrigam os cultos (Dantas, 1982). Não é este, evidentemente o lugar e o momento de fazer o inventário desta tripartição “étnica” da sociedade que é celebrada de diferentes modos, através de diversos rituais de camadas populares, nem como o tema é tratado na bibliografia sobre folclore. O que me interessa neste momento é ver como a ideia das “três raças” ou das “três etnias”, largamente trabalhada pelas elites intelectuais do país (Ortiz, 1985; Skidmore, 1976), é veiculada através dos autos, danças e folguedos folclóricos. (Dantas, 1991:48)

Embora as elites coloniais e pós-coloniais tenham considerado sempre o elemento formador “branco” no topo da pirâmide, a profunda difusão desse mito fundador pela sociedade brasileira, pelo desde ao menos meados do século XIX, certamente propiciou releituras sob perspectivas diversas. Em artigo sobre as representações dos Lambe-sujos e Caboclinhos em Laranjeiras/SE, Dantas (1991) ressaltou diversos aspectos que perpassam a encenação ritual de distinções étnicas entre negros e índios em um folguedo popular, incluindo elementos visuais remetem à oposição entre cultura e natureza, associados respectivamente a cada um dos grupos. Além da indumentária e dos objetos que portam, a diferenciação da cor da pele

aparece em destaque por meio da pintura corporal – Lambe-sujos se pintam com pigmentos pretos e Caboclinhos usam pintura vermelha, não importando qual a cor da pele dos brincantes em questão.

Creio ser plausível considerarmos a narrativa mítica sobre a aparição da Santa como uma narrativa elaborada, apropriada ou mesmo recriada por negros africanos e afro-brasileiros, em uma sociedade colonial profundamente marcada por desigualdades étnico-raciais. Nessa perspectiva, acredito que é possível compreendê-la como uma versão da fábula das três raças, descrita por DaMatta (1987). Para tanto, vale enfatizar, corroborando as hipóteses de Nogueira (2006), que, no Brasil, a cor da pele foi e talvez permaneça ainda como o fator principal de demarcação de distinções étnico-raciais. Em estudo comparativo realizado na década de 1950 acerca das relações raciais no Brasil e nos Estados Unidos, Nogueira (2006), propôs o conceito de “preconceito de marca” para pensar as distinções raciais no Brasil fundamentadas sobretudo pela aparência física das pessoas – o fenótipo – cujo traço mais evidente seria a cor da pele, ao que, em cada situação social específica, outras variáveis classificatórias, tais como a familiaridade ou proximidade sociocultural, se somariam também. Predominaria na sociedade brasileira a compreensão de que é negro quem aparenta ser negro e não necessariamente quem possui ascendência ou laços da consanguinidade com pessoas negras, como ocorre na sociedade norte-americana. A cor da pele, no Brasil, de fato é ainda hoje um elemento fundamental para compreensão da arcaica noção de “raça” e que persiste como demarcadora de diferenças.

Se levamos em conta a longa duração da Festa, entre os dançantes do Serro é relativamente recente – aproximadamente nos últimos trinta a quarenta anos – a participação de pessoas de pele branca dentro dos grupos, embora na Irmandade e no Reinado já lá estivessem (Simões, 2005). Ao longo dos séculos, os dançantes do Congado sempre foram majoritariamente de pele negra (ou não-branca) e os corpos negros são dominantes entre os Catopês, tanto do Serro quanto de Milho Verde. Os Catopês do Serro não pintam a pele com pigmentos pretos – como ocorre no Lambe-Sujo analisado por Dantas (1991) –, e jamais vi nenhum outro grupo de Congado adotar esta prática. Contudo, eles se pensam como representações de “negros”. Apenas os Caboclos usam de maneira sutil a pintura vermelha sobre o rosto, que associam à representação de “índios”.

Em minha interpretação da lenda do Serro, compreendo que os negros, simbolicamente entendidos na figuração dos Catopês como representação de si mesmos, passam a ocupar o vértice superior do triângulo das três raças proposto por DaMatta (1987), constituindo um olhar deslocado sobre o relacionamento hierárquico instaurado entre os grupos étnicos indicados. Trata-se de proposta de pensar as representações das relações étnico-raciais e sociais serranas por meio da inversão hierárquica, formulada por Dumont (2008) a partir do estudo de sociedades holísticas e totais, em que a diferença é produzida e atenuada por mecanismos de oposição e complementaridade. Por meio da experiência da Festa que busca corresponder à narrativa da lenda, viabiliza-se a centralidade do Catopês em uma etapa decisiva das condutas rituais prescritas na festa. Atenuam-se, desse modo, as distinções sociais e étnico-raciais em uma sociedade marcada por valores hierárquicos e holísticos. Segundo a narrativa, como escolhidos pela Santa em sua aparição sobre as águas, os negros resguardam para si uma posição ritual relevante, traduzida pela proximidade física com Nossa Senhora do Rosário e com elementos a ela associados: a imagem da Santa, o Reinado e a Bandeira. Frases como “os Catopês são os mais importantes”, “sem eles o Reinado não pode sair”, “sem eles a Santa não anda” são comuns dentre os dançantes. Há histórias narradas sobre tentativas mal sucedidas de retirada da Santa ou do Reinado por outros grupos que reforçam a importância do respeito à posição ritual central dos Catopês reforçada pela lenda que exerce como que um poder ritual normativo e coercitivo.

Com relação aos Marujos, podemos compreendê-los como representações do “branco” elaboradas desde um ponto de vista “negro”, ou ainda como um agregado de elementos simbólicos associados tanto ao “branco” quanto ao “negro”. Em geral são associados à navegação e principalmente ao mar, elemento cuja simbologia envolve memórias relativas à colonização portuguesa que atravessam os tempos e que, conforme já destaquei, estão amplamente presente nos cantos do Congado em Minas Gerais. O mar também pode ser entendido simbolicamente como elemento principal de contato entre o branco e o negro, e, portanto, como condutor do processo de relacionamento entre esses grupos simbolicamente distinguidos na narrativa da lenda .

Quanto aos Caboclos, acredito que, divergindo da semântica registrada nos dicionários⁸⁴ de língua portuguesa, podem ser pensados como expressão síntese da simbolização afroindígena, não apenas no contexto do Congado, mas também como personagem de várias festas populares e como entidade religiosa da Umbanda e outras religiões afro-brasileiras em todo território brasileiro⁸⁵. No Serro, a noção de “Caboclo” se evidencia como representação do índio elaborada desde um ponto de vista do negro, ou ainda como uma fusão simbólica afro-indígena.

A “lenda” parece simbolizar a mestiçagem étnico-racial a partir de um ponto de vista do negro. Nas conversas com dançantes, contudo, prevalece o seu entendimento como referindo-se à pureza de cada um dos elementos – Catopês são negros; Marujos são brancos; Caboclos são índios. É comum que um dançante possa migrar de um grupo para o outro ao longo de sua vida. Todavia, Dedeu me alertou “que estas coisas não se misturam”, com o que ele parece indicar que a participação em cada um dos grupos requer um certo tipo de conduta prescritiva, correspondente à forma da simbolização atribuída a cada um deles, e que no contexto ritual tais condutas não devem se misturar de modo a que os grupos possam permanecer distintos, complementares e corretamente posicionados na dinâmica ritual.

Com relação aos aspectos geracionais entre Caboclos e Catopês, acredito que seja possível pensar essa relação de oposição *versus* continuidade também como uma simbologia que alude à dinâmica espacial e territorial da história da colonização brasileira tal como expressa na fábula das três raças discutida por DaMatta (1987). Os Caboclos, na qualidade de índios, podem ser compreendidos como representação do “novo mundo”, das terras de chegada dos portugueses, enquanto os Catopês, como anciãos que remetem à ancestralidade das terras de origem das populações escravizadas. Assim, os Caboclos, índios e jovens, seguem sempre à frente, “abrindo caminhos” durante os cortejos festivos. Os Marujos figuram como elemento de mediação e contato entre terras e povos. São também os conhecedores dos mares, e mediam a possibilidade de retorno para as terras de origem. Os Catopês, negros e

⁸⁴ “Vocabulo brasileiro que pode ter vários significados: indígena brasileiro; mestiço de branco com índio; mulato acobreado com cabelo liso” Verbo – Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura. Vol.4. p.326. (Lisboa, 1966). No garimpo, termo também usado em referencia à cor acobrada de pedras como a jaspe e a hematita.

⁸⁵ Considero a possibilidade de que Dantas (1991), ao interpretar os Caboclinhos de Laranjeiras como mestiços de branco com índio, em virtude de se tratar de uma ideia bastante difundida tanto nos círculos acadêmicos como no senso comum pode ter incorrido no equívoco de congelar a interpretação da fábula das três raças sob sua própria ótica.

ancestrais, resguardam o lugar de uma certa pureza da ancestralidade africana como central na simbolização de origem do Congado.

Essas diversas leituras se sobrepõem umas as outras e se apresentam ativas na dinâmica festiva. É possível também pensar a narrativa mítica sob o ponto de vista de uma elite patriarcal, escravocrata e branca que participa, observa e interpreta a seu modo o Congado desde o período colonial. Para esta elite, a dupla condição de negros acentuada na simbologia dos Catopês – negros que se representam simbolicamente como negros, afirmando sua “pureza” e “origem” para o resguardo de seu lugar central na fundamentação mítico-religiosa do Congado – pode ter colaborado para intensificar o acionamento de mecanismos de distinção étnico-raciais pejorativos, que contrabalançam na realidade ordinária a inversão hierárquica operada no plano simbólico-ritual. Suponho, desta forma, que as qualidades autoatribuídas aos Catopês são potencialmente revertidas nos estigmas étnico-raciais operantes na sociedade serrana em relação aos componentes do grupo, que atingem nominalmente aqueles indivíduos que ocupam o lugar da chefia.

Capítulo IV – “Lá no campo do Rosário”: processo ritual e dinâmicas espaço-temporais da Festa de Nossa Senhora do Rosário do Serro

4.1 O tempo da Festa e do Reinado de Nossa Senhora do Rosário

4.1.1 A festa como um processo ritual

A Festa de Nossa Senhora do Rosário dura ao todo onze dias e, embora tenha me dedicado a longas jornadas durante o ciclo festivo, logo percebi que é impossível acompanhar todas as atividades, pois muitas são simultâneas e se intensificam progressivamente.

Representação do período festivo principal – Festa de Nossa Senhora do Rosário, realizada anualmente na sede do Serro, agendado a partir do primeiro domingo de julho:

SEX	SAB	DOM	SEG	TER	QUA	QUI	SEX	SAB	1º DOM de Julho	SEG
Programação oficial divulgada no folheto organizado pela Irmandade										
Repique dos sinos; Novena e Missa	Cavalgada; Missa do Homem do Campo; Novena e Missa	Novena e Missa	Novena e Missa	Novena e Missa	Novena; Missa; primeira saída da Santa Cruz (Igreja-1º Juiz) com Catopês	Novena (Tríduo); Missa; segunda saída da Santa Cruz (1º Juiz -Igreja-2º Juiz) com todos os grupos	Novena (Tríduo); Missa; e segunda saída da Santa Cruz 2º Juiz-Igreja-Rei) com todos os grupos	Matina; Curso de formação para novos irmãos, Novena (Tríduo) Missa Santa Cruz volta para Igreja; Bandeira e Levantamento do Mastro; Fogos	Primeiro Reinado; Missa solene da festa; Almoço; Missa dos Romeiros; Coroaço e Lenda; Procissão Luminosa; Jantar	Segundo Reinado; Doces; Terço dos Homens; Missa de despedida dos dançantes; Descida da Bandeira; Entrega na casa dos novos festeiros
Outas atividades associadas aos dançantes e não divulgadas no folheto										
Ensaio dos dançantes	Ensaio dos dançantes	Ensaio dos dançantes	Ensaio dos dançantes	Ensaio dos dançantes	Ensaio dos dançantes. Farofa na casa do 1º Juiz para Catopês	Farofa na casa do 2º Juiz para os dançantes	Farofa na casa do Rei para os dançantes	Distribuição de alimentos e Farofa oferecida pelas famílias de Guido e Zé de Fina. Farofa na casa do Mordomo do Mastro.	Tropeiro no galpão dos Caboclos	Farofa na casa dos festeiros do Segundo Reinado para os Catopês.

Tabela 3: Etapas e atividades rituais da Festa de Nossa Senhora do Rosário do Serro.

Este capítulo analisa a dinâmica social e simbólica das sequências festivas e da movimentação espaço-temporal como um processo ritual, tal qual proposto por Turner (2005, 2013). As etapas encadeadas e necessárias à preparação festiva se desenvolvem organicamente, uma desde as outras, evoluindo para o clímax festivo e, ao final, para seu “relaxamento” e retorno ao cotidiano com um novo ano no horizonte.

Os estudos sobre ritual e drama social de Turner (2005, 2013) iluminam a intensa movimentação simbólica acionada nos processos rituais. Cavalcanti (2013) destaca que os estudos sobre ritual desenvolvidos pelo autor, assim como os de drama e performance estruturam, três grandes campos de contribuição à antropologia. Para o autor, os rituais condensam esforços realizados sob a mobilização de preceitos morais convergentes, acionados pelas relações tecidas entre humanos e entes do mundo divino e espiritual. As etapas rituais – conformados pelas etapas sequenciais que Van Gennep (2011) denominou como separação, margem e agregação – intensificam e tensionam relações, trazendo movimento e vitalidade ao mundo social. Para Turner (2013), a margem, ou liminaridade, é a fase do processo ritual onde são mais intensamente examinados os valores e axiomas culturais que fundamentam a vida social.

O calendário da Festa de Nossa Senhora do Rosário do Serro é organizado tendo como ponto referência o primeiro domingo do mês de julho⁸⁶. Nesse dia, é fixada a celebração do Primeiro Reinado, o dia principal, que é também o décimo dia da festa. A festa, compreendida como um processo ritual, envolve, portanto, nove dias de preparação, nos quais acontecem a novena de Nossa Senhora Rosário, seguidas de missas noturnas. A preparação trata da separação progressiva dos papéis e posicionamentos mundanos para que uma novo ordenamento sagrado possa ser experimentado de forma intensa e radical. A dimensão crescente da produção de expectativas acompanha o aumento de compromissos rituais que intensificam as

⁸⁶ Simões (2005), em estudo historiográfico sobre a festa, lembra-nos, contudo, que o calendário data já sofreu modificações ao longo dos séculos. Segundo a autora, no compromisso original de 1728, há referência à 1ª oitava do Espírito Santo, ou seja oito dias após a realização da Festa do Divino Espírito Santo, em maio. No Compromisso de 1910, consta a celebração da festa no primeiro domingo de outubro e no, Estatuto de 1979, há referência a uma reforma do Compromisso que, em 1922, teria alterado a celebração da festa para 29 de junho, em virtude das fortes chuvas que aconteciam no mês de outubro. Somente na reforma do Estatuto de 1990, segundo a autora, a data teria sido fixada no primeiro domingo de julho.

dinâmica de interrelacionamento dos agentes festivos – em meio às ruas e casas e percursos – entre si e deles com o sagrado/espiritual.

O Reinado inicia seu compromisso ritual com na Festa a partir do primeiro dia de preparação festiva. Já Catopês iniciam a atividade ritual ao término do sexto dia da novena que antecede o tríduo, como são chamados os três dias finais da novena, quando os preparativos festivos se intensificam. Os demais dançantes têm suas obrigações a partir da primeira noite do tríduo. São como atores rituais entrando em cena, cada qual em seu momento, ocupando seu papel e posicionamento.

Na manhã de sábado, último dia da novena, é celebrada a Matina, momento em que começa a etapa de fartura ofertada sob a forma de comida festiva. E, na noite de sábado, ao término da novena e da missa de sábado, chega o momento de levantar a Bandeira da festa que permanece erguida em um mastro no Largo do Rosário por dois dias, até o fim da missa de despedida da festa, na noite de segunda-feira. A presença do sagrado vai se intensificando nestas sequencias que preparam para um momento de abertura em que as fronteiras entre os mundos visível e invisível se tornam mais fluidas.

O Primeiro Reinado é o ápice do processo ritual. Um dia cujo o tempo e o espaço festivo se alargam em grandes proporções por meio longas sequencias rituais que se movimentam pela cidade. A experiência de contato com o mundo sagrado e espiritual é experimentada em sua máxima intensidade.

No dia seguinte, décimo primeiro e último dia da festa, celebra-se o Segundo Reinado⁸⁷, quando a cidade começa a preparar para o fim do tempo da festa. É um dia ainda repleto de obrigações, mas suavizado por dinâmicas alegres em que coloridos doces são ofertados pelo Reinado aos dançantes e a toda cidade. Os festeiros do ano se despedem de seus papéis e os do seguinte são empossados, deixando no horizonte a continuidade do compromisso devocional e dos ciclos festivos.

Algumas das reflexões de Victor Turner sobre a importância dos rituais e o estudo das religiões em antropologia foram inspiradas por Mônica Wilson que, como ele, desenvolveu estudos de campo em meio a povos de tradição Banto na África Central. Segundo a autora, “os rituais revelam valores no seu nível mais profundo [...]

⁸⁷ Tamanha a importância da festa para vida serrana, que a segunda feira que sucede o primeiro domingo de julho é um feriado móvel do calendário da sede. As escolas suspendem ainda as aulas da terça-feira seguinte. DaMatta (1997) chama a atenção para o fato de que grandes rituais exigem um “tempo especial, vazio, sem trabalho, um feriado” (p. 53).

os homens expressam no ritual aquilo que os toca mais intensamente e, sendo a forma de expressão convencional e obrigatória, os valores do grupo é que são revelados” (Wilson, 1954:241 apud Turner, 2013:23). Para ambos, por meio do estudo dos rituais, evidenciam-se processos simbólicos que constituem a essência das relações humanas e que organizam a vida em sociedade e suas condutas diante de tudo aquilo que está no mundo circundante, seja visível ou invisível.

Os rituais promovem diferentes combinações de elementos e relações essenciais das sociedades em que se inserem, engendrando narrativas simbólicas alteradas que acentuam certos aspectos, segundo DaMatta (1997), por meio de três mecanismos principais: reforço, inversão e neutralização. No capítulo anterior, acentuamos que as representações e posicionamentos ocupados pelos grupos dos dançantes destacam uma inversões das relações étnico-raciais durante os processos festivos rituais que parecem contribuir cotidianamente para a neutralização de certas tensões sociais demarcadas pelo componente racial, embora, também reforcem certos estigmas especialmente concentrados junto aos integrantes dos Catopês. Há contudo, outros operadores simbólicos que constituem eixos de sentido fundamentais da Festa de Nossa Senhora do Rosário que procuraremos percorrer e elucidar ao longo deste capítulo.

4.1.2 O tempo social /cronológico e o tempo cosmológico da festa

Na semana que antecede o início da programação oficial da Festa de Nossa Senhora do Rosário do Serro, é comum encontrar os gestores da Irmandade, da Associação de Congadeiros e os festeiros circulando pelas ruas do centro às voltas com providências e preparativos. Belos cartazes, elaborados anualmente pela Irmandade, sempre com a imagem de Nossa Senhora do Rosário da Igreja do Serro em destaque, começam a ser vistos em estabelecimentos públicos e comerciais por todo o município. A Irmandade também se encarrega de produzir um vistoso folheto com a programação facilmente encontrado para consulta em paredes, portas e murais.

A capa do folheto elaborado pela Irmandade em geral acompanha a programação visual feita para o cartaz. Na capa, uma fotografia da Imagem de Nossa Senhora do Rosário do Serro, acompanhada do nome da “Festa de Nossa Senhora do Rosário” e as datas de início e fim da festa, seguidos de “Paróquia de Nossa Senhora da Conceição do Serro (MG)”. Em 2015, houve uma alteração no formato e o folheto

foi confeccionado em menor dimensão com os seguintes dizeres sobre a longevidade da festa na capa: “287 anos difundindo a fé e a devoção à Mãe do Rosário”⁸⁸ (2015). A alteração foi criticada, e em 2016, foi retomado o ampliado e vistoso formato.

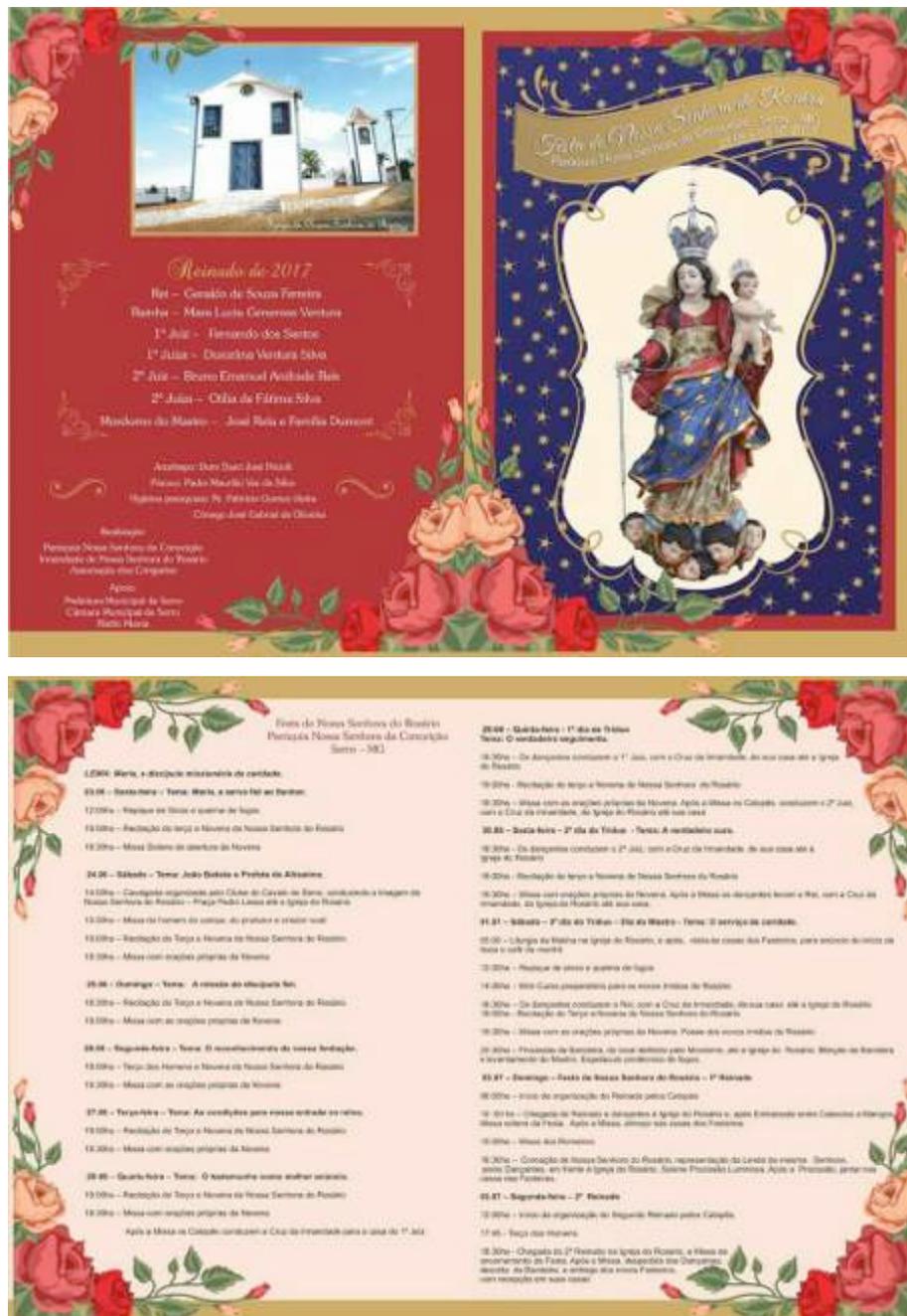


Figura 34: Frente e verso (acima) e interior (abaixo) do folheto de programação da Festa de Nossa Senhora do Rosário do Serro de 2017.

⁸⁸ Percebo aqui uma tentativa de destacar também um tempo histórico da festa que, no entanto, por ser considerado algo impreciso e de menor relevância, foi descartado no ano anterior. DaMatta (1997) destaca que as festas de cronologia cíclica como o carnaval – e no caso aqui estudado a Festa de Nossa Senhora do Rosário, o tempo cósmico se sobrepõe à perspectiva histórica.

No verso, constam os nomes dos festeiros informados na seguinte ordem: Rei, Rainha, Primeiro Juiz, Primeira Juíza, Segundo Juiz, Segunda Juíza e Mordomos do Mastro; seguidos dos nomes do Arcebispo, do Pároco e dos Padres. Consta ainda a realização, sempre ao encargo da Paróquia Nossa Senhora da Conceição, da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e da Associação dos Congados. E, por fim, os apoiadores, como a Prefeitura Municipal do Serro e a Câmara Municipal do Serro. Os principais agentes e incentivadores da festa estão ali reunidos.

No interior do folheto, além da programação, há um lema em destaque, que se desmembra em nove temas, um para cada dia da novena. Segundo os gestores da Irmandade, os lemas e temas são definidos pelo pároco. Os lemas celebram Maria e envolvem referências à sua conduta exemplar como inspiração para vida dos católicos: “Com Maria, celebramos a alegria e a fé dos 300 anos de Nossa Paróquia” (2013), “Sob o olhar de Nossa Senhora do Rosário vamos a Jesus” (2014), “Em Maria buscamos força para uma vida no amor” (2015), “Senhora do Rosário, nosso modelo de Santidade” (2016), “Maria, a discípula missionária da caridade” (2017). Os temas seguem uma linha similar e pautam a homilia dos Padres a cada um dos dias de missa que acompanha a novena.

A programação é organizada a partir de dias e horários. Além das mudanças de lemas e temas, houve pouca variação nos itens da programação entre os anos de 2013 e 2017. As informações do folheto são centradas na divulgação das atividades que acontecem na Igreja e mencionam apenas genericamente as refeições nas casas dos festeiros. Não há referências específicas aos endereços dos espaços onde anualmente são estabelecidas as casas de cada membro do Reinado. Organizado sob a perspectiva da Irmandade, o folheto tem como propósito demarcar o ritmo temporal dos acontecimentos, informando principalmente o horário de cada atividade.

O tempo social e cronológico zelosamente informado e controlado pela gestão da Irmandade aponta para outras dimensões do tempo como aspecto de ordem cosmológica especialmente relevante das festas católicas populares. Em um sentido mais amplo, as festas são unidades temporais demarcadoras de um calendário cíclico e previsível. São preparadas e aguardadas anualmente. As festas de Reinado de Nossa Senhora do Rosário se configuram como ritos de calendário (Van Gennep, 2011; Turner, 2013), que mobilizam grandes grupos sociais ou mesmo sociedades inteiras. Cavalcanti (2006), em pesquisas sobre o Carnaval carioca, destaca “a necessidade de preencher o fluxo do tempo com um sentido coletivo e partilhado” (op.cit., p.235). No

avanço inexorável do tempo linear, o Carnaval, assim como as demais festas de calendário, são “um referencial de reconhecimento, um elo de continuidade, um padrão cultural de comportamento e organização” (op.cit., p. 235) para os grupos que o promovem. Em festas religiosas e devocionais, o aspecto da repetição que caracteriza esse tipo de processo ritual é ainda mais acentuado, pois não há expectativa de inovação e surpresa. Ao contrário, valoriza-se a permanência. Embora mudanças sempre aconteçam gradualmente no decorrer dos anos, elas são mais controladas e negociadas.

Por outro lado, em um sentido mais restrito, pensadas em sua completude como processos rituais tradicionais, as festas instauram uma totalidade. Cada festa demarca seu próprio tempo, em contraponto ao tempo cotidiano. Trata-se de uma sequência ritual de acontecimentos encadeados e programados que intensificam a experiência da passagem do tempo extraordinário e condensam a sociabilidade nos espaços demarcados para os encontros. Quanto mais adensadas as atividades festivas, mais a percepção do tempo se altera. O tempo intensificado parece alargado pela dinâmica de numerosos acontecimentos encadeados. Os dias e as noites se expandem em meio ao trabalho da festa (Leal, 2016), às etapas rituais e aos encontros sociais. O tempo ritual é, portanto, experimentado não pela ordem cronológica dos acontecimentos, mas ao ritmo da intensidade das emoções vivenciadas pela experiência afetiva que perpassa memórias de vida, relações familiares e de amizade, fé e alegria articuladas pela devoção.

Gonçalves e Contins (2009), em artigo sobre as Festas do Divino Espírito Santo, ressaltam que o tempo das festas demarca alterações espaciais, comportamentais, emocionais e fisiológicas, e aumentam as trocas simbólicas entre humanos. Objetos materiais participam deste tempo como importantes demarcadores e mediadores simbólicos. As relações sociais e hierarquias momentaneamente se refazem, ou até mesmo se invertem.

Festas de caráter religioso podem ser compreendidas como processos rituais em que grupos sociais se voltam com maior atenção aos ordenamentos cosmológicos que perfazem o cotidiano de forma mais sutil. No tempo da festa, o mundo invisível – dos seres santificados, das divindades, dos mortos, das almas – é intensamente evocado e celebrado, tornando-se radicalmente mais próximo, presentificado. A preparação dos espaços, os objetos rituais, as cerimônias, as indumentárias próprias, as performances, a comida, tudo é reordenado e simbolizado abrindo fendas espaços-

temporais onde o supramundano se faz momentaneamente presente e até mesmo visível.

A comida se destacou também como elemento essencial que articula relações prestações e contraprestações (Mauss, 2003b) dentre os diversos agentes dos domínios sociais e cosmológicos da Festa por meio da dádiva da fartura. Em torno da comida festiva movimenta-se um amplo e complexo sistema culinário (Gonçalves e Contins, 2009) que envolve a obtenção de gêneros alimentícios, a seleção de cardápios coerentes com contexto festivo, o preparo e a forma de servir a comida, o consumo e a comensalidade em situações rituais.

Neste capítulo, procuro compreender como os rituais católicos, canônicos e populares, encontram-se com o catolicismo negro e africanizado ampliando perspectivas sobre o mundo espiritual. Este último é permeado por cosmologias de tradição banto resguardadas de forma não-verbal especialmente nas performances dos dançantes. O tempo e o espaço da festa e do Reinado de Nossa Senhora do Rosário instauram um intenso encontro simbólico entre tradições religiosas e rituais que se entrecruzam e se sobrepõem, de forma complexa, tensa, ambivalente, e por vezes complementar. Percorrendo os ritos festivos, procuro perceber como diferentes cosmologias se fazem simbolicamente presentes nas dinâmicas espaço-temporais da festa.

4.1.3 O repique dos sinos e a separação dos tempos

*Já bate o sino, bate na catedral
E o som penetra todos os portais*
(Versos da composição “Paixão e fé”,
de Tavinho Moura e Fernando Brant)

A primeira atividade que consta no programa da festa é o repique dos sinos da Igreja de Nossa Senhora do Rosário, ao meio dia da data de início da novena. Em 2015, caminhei até Igreja, por volta das 11h30, animada com o início de uma nova etapa da pesquisa etnográfica. Para minha decepção, havia menos de dez pessoas no Largo do Rosário, descansando em um dia corriqueiro. Apenas um outro presente parecia, como eu, estar lá em virtude do “acontecimento”: um homem que filmava a torre dos sinos a partir do Largo do Rosário para fins de documentação do

“patrimônio imaterial” do Serro como forma de contrapartida às atividades de uma mineradora que atua na região.

Os sinos repicaram por cinco ou dez minutos, enquanto um encarregado soltava tiros de morteiro no Largo. Compreendi que não era uma cerimônia cujo foco fosse o local de sua realização, no caso o Largo do Rosário. Os toques do sino e os estouros de morteiro ecoavam por toda a cidade, demarcando o início do tempo da festa. Nos anos seguintes, em novos posicionamentos, percebi que de suas casas, de seus locais de trabalho, das ruas, os serranos e visitantes que chegavam para a festa reconheciam o repique do sino do Rosário e se alegravam o início de um tempo aguardado.

Em artigo intitulado “Sons do tempo: usos sociais e simbólicos do sino na cultura popular”, Costa (2008) desenvolve um vasto inventário de abordagem antropológica sobre a tradição sineira em Portugal, destacando que “no universo das relações sociais, o sino tem sido objecto constante de discursos de poder e de tensões políticas, meio de afirmação de identidades e recursos de memória colectiva” (op.cit, p.81). O autor enfatiza ainda uso dos sinos, especialmente em sociedades rurais, como modo de organização e representação do tempo cronológico. No Brasil, em muitas cidades, também é comum ouvir os badalos do sino, hoje automatizados, como sinalizadores da contagem das horas. Costa (2008) acentua que o sino, em sociedades rurais tradicionais em Portugal, é usado também como indicador meteorológico e como instrumento divinatório, popularmente conhecido como “voz de Deus”, para o controle e restauração da ordem cósmica.

O repique dos sinos reverencia uma antiga tradição de comunicação religiosa. O toque dos sinos de Minas Gerais foi reconhecido em 2009 como bem do patrimônio imaterial brasileiro pelo IPHAN. Em toda a região das Minas, os badalos são prenúncios da vida cerimonial católica. Há toques para festas, missas, casamentos e velórios. O repicar dos sinos é um aviso de missas e épocas festivas. Quando os sinos tocam em momento inesperado, a preocupação se espalha, pois vislumbra-se um anúncio fúnebre.

E pelo toque do sino em finados, ao longo, já se sabia que havia falecido um irmão do Rosário ou do Carmo ou do Santíssimo [...] os sonoros carrilhões eram a música das cidades. A matriz tocava e o Carmo respondia. Conhecia-se o morto pelo repicar do sino. Ao ouvi-lo, diziam: “morreu um irmão das Mercês” (SALLES, 2007:64-119 apud IPHAN, 2009:24)

O inventário “O toque dos sinos em Minas Gerais”, realizado pelo IPHAN (2009) em nove municípios – São João Del Rei, Tiradentes, Ouro Preto, Mariana, Congonhas do Campo, Catas Altas, Sabará, Diamantina e Serro –, enfatiza que o conhecimento dos toques dos sinos é transmitido de forma popular. Durante as pesquisas realizadas, a maior parte das paróquias locais não se mostrava preocupada com a continuidade desse conhecimento. Atualmente muitas Igrejas possuem potentes caixas de som que ecoam músicas religiosas ou badaladas eletrônicas, previamente gravadas, que ressoam em horários programados. As pesquisas no Serro, realizadas em 2007 e 2008, identificaram declínio substancial do toque de sinos na sede municipal, em contraposição à sua prática intensa nos distritos de Milho Verde e São Gonçalo do Rio das Pedras. Em comparação com as demais cidades mineiras, a pesquisa indica que no Serro era onde havia maior reconhecimento dos significados dos toques em meio à população local (IPHAN, 2009).

Na época em que a pesquisa foi realizada, a atual torre da Igreja de Nossa Senhora do Rosário do Serro ainda não havia sido construída, mas constava como uma das preocupações prioritárias da Irmandade. Em Milho Verde, contudo, foram identificados sineiros de várias gerações e destacados especialmente dois deles: Vavá, caixeiro do grupo de Catopê local, responsável pelos badalos da Igreja Matriz de Nossa Senhora do Prazeres, e Geraldo Miúdo, chefe dos Marujos locais, responsável pelo sino da Igreja de Nossa Senhora do Rosário (IPHAN, 2009). Costa (2008) também chama atenção para o conhecimento e uso predominantemente popular dos sinos em Portugal, destacando que pautam momentos recorrentes de divergências com representantes das instituições canônicas do Catolicismo. Segundo o autor, as performances dos sineiros organizam códigos locais de conduta e simbolização religiosa, que se distinguem e diferenciam, inscrevendo tradições próprias de localidades e municípios.

O som dos sinos é uma potência de expansão da Igreja como templo de convergência de uma comunidade religiosa. Seus tons e frequências se sobrepõem em camadas de vibração. A reverberação cria sensações de continuidade, na medida em que envolve tudo ao seu redor em uma mesma frequência. Rouget (1993), em estudo sobre música e possessão no Candomblé – cuja base rítmica é composta por tambores e pelo som metálico dos sinos do agogô – assinala que a vibração sonora intensa altera o estado de consciência. No Budismo, os sons do sino tibetano são usados como símbolos da impermanência – transitoriedade da existência e a certeza da morte

(Nina, 2006) – e suas vibrações são acionadas para iniciar e/ou finalizar práticas de meditação e yoga, auxiliando a conexão entre os domínios materiais e espirituais.

Os sons dos sinos das Igrejas católicas são chamados que atravessam as barreiras dos ambientes circunscritos da vida cotidiana e “penetram todos os portais”. Portais, contudo, que não são apenas mundanos, pois do alto das torres e campanários, os sinos miram o Céu, lugar da mais alta hierarquia sagrada na cosmologia católica, onde as boas almas se encontram com Deus. As potentes ondas sonoras de suas badaladas ecoam na Terra e no Céu. Suas vibrações se expandem e retraem a partir da Igreja, epicentro da comunhão, convocando ao encontro vivos, mortos, almas e divindades.

O repique dos sinos do Largo do Rosário, acompanhado dos morteiros, anunciava o início do tempo festivo ocupava sonoramente toda a cidade. Nesse tempo extraordinário que se iniciava, os festeiros e participantes da festa passariam a assumir papéis e estatutos redefinidos. Durante os onze dias de festa, os sinos da Igreja do Rosário badalam em vários momentos, assim como os estouros de fogos, para anunciar passagens, chegadas e partidas, começos e términos das diversas sequencias rituais. Os sinos e os fogos são os símbolos sonoros de mais largo alcance da festa pela cidade.

4.2 A preparação festiva

4.2.1 A novena e a recitação do terço: Nossa Senhora, o rosário e os mistérios da vida e da morte de/em Cristo

Durante o período da novena que se segue, acontecem diariamente na Igreja orações do terço conduzidas pelos irmãos do Rosário, seguidas de missas celebradas pelo padre da Paróquia de Nossa Senhora da Conceição do Serro e muitos outros convidados. Os irmãos do Rosário e participantes da festa lotam a Igreja. É preciso chegar cedo para conseguir um assento. Muitos acompanham as atividades de pé, espalhados por todos os espaços livres entre corredores e bancos e amontoam-se nos acessos laterais e principal da Igreja.

A partir do início da festa, assim como em outras ocasiões relacionadas às atividades da Irmandade, é fácil reconhecer quem são os irmãos e irmãs do Rosário, pois usam acessórios distintivos: para homens, opa branca (espécie de colete) e, para

as mulheres, uma fita branca sobre os ombros, costurada com uma medalha de Nossa Senhora do Rosário fazendo o arremate no peitoral. Os membros da Irmandade se espalham pela Igreja e muitos se envolvem nas tarefas de organização e arrecadação dos recursos para a festa.

As novenas são atividades muito usuais relacionadas ao catolicismo popular. Em geral são praticadas coletivamente em louvação a um Santo ou Santa, durante os preparativos para festividades ou em períodos imediatamente anteriores aos seus dias previstos no calendário católico. Sua eficácia é fartamente experimentada pelos católicos, que, em conversas corriqueiras, relacionam alguma graça alcançada aos efeitos de uma novena cumprida. Não há necessidade de participação de eclesiásticos na condução de novenas, mas sua popularidade é tão significativa dentre os fiéis que é comum que padres as realizem em programas de rádio e televisão. Uma jovem anfitriã, que me cedeu hospedagem durante a festa de 2016, assegurou-me que perdeu o medo de conduzir automóveis graças a uma novena seguida por sua mãe, em benefício da filha, orientada por um padre em uma estação de rádio católica.

As novenas também podem ser feitas individualmente por um fiel que se dedica por nove dias às rezas de terço e leituras relacionadas a um ente santificado com propósitos de processos de cura, proteção para si e para terceiros, pedidos diversos ou mesmo em agradecimento a uma graça já alcançada. Nestes casos, não precisam estar associadas ao calendário de celebração dos dias Santos. Em geral a escolha do Santo ou Santa está relacionada ao potencial de atuação em relação à graça que se pede.

As novenas, individuais ou coletivas, de forma geral, se iniciam com a recitação do terço. Embora as recitações de terço sejam largamente adotadas na tradição católica, sua realização durante a Festa de Nossa Senhora do Rosário assume um significado especial. Os terços são versões reduzidas (tradicionalmente, a terça parte) dos rosários de contas, cuja introdução no Catolicismo é associada à aparição de Nossa Senhora a Domingos Gusmão, no século XIII (Reginaldo, 2005). Segundo a tradição cristã canônica, Nossa Senhora é uma só: Maria Santíssima, mãe de Jesus. Suas diferentes versões e imagens – Nossa Senhora de Aparecida, Nossa Senhora de Fátima, Nossa Senhora da Conceição etc – são atribuídas a suas aparições em momentos diversos da história do Catolicismo. Contudo, em apreensões e reinterpretções populares, as diversas aparições de Nossa Senhora têm agências distintas, configuram uma noção de pessoa muito peculiar, multiplicada e distribuída

em suas várias versões de si mesma. Tal qual a noção de pessoa fractal, concebida por Wagner (2011) revisitando suas pesquisas na melanésia, a concepção de Nossa Senhora se reflete em auto-semelhança em diferentes situações relacionais.

Nossa Senhora do Rosário teria aparecido a Domingos Gusmão – canonizado como São Domingos – para ensinar-lhe a fazer orações guiadas por um colar de contas, fechado com a Santa Cruz, a ser difundido dentre os fiéis, para que dimensionassem suas obrigações religiosas acompanhando as rezas com as mãos, com vistas a ampliar a popularidade da religião Católica. Cada conta representa uma oração.

Reginaldo (2009), em seus estudos historiográficos sobre a introdução da devoção ao Rosário pelos portugueses na África Central, esclarece que a primeira confraria do Rosário de que se tem registro foi fundada em 1475, em Colônia, na Alemanha, com viés de combate aos avanços da Reforma Protestante. As louvações à Virgem do Rosário se organizaram como uma proposta inclusiva, abraçando “infiéis” e pagãos das mais diversas origens.

A devoção ao rosário cresceu, então, quando a Igreja se sentia fraca e a apontava para uma disposição combativa. O método de oração proposto pelo rosário valorizava, ao lado da repetição das ave-marias, a meditação, restabelecendo a contemplação interior. A Virgem e o rosário foram, portanto, armas em um tempo em que, cada vez mais, os católicos pareciam acreditar na exterioridade da fé e na compra de indulgências para alcançar a salvação. (SOUZA, 2001, p.5)

Nossa Senhora de Fátima é considerada uma segunda aparição de Nossa Senhora do Rosário, já no século XX, em 1917, na freguesia de Fátima, em Portugal, por isso canonizada como Nossa Senhora do Rosário de Fátima, embora não seja comum essa associação em meio ao catolicismo popular. Sua imagem com as mãos unidas em oração é, contudo, diversa da imagem de Nossa Senhora do Rosário relativa à primeira aparição a São Domingos. O rosário é, portanto, o principal elemento simbólico distintivo da imagem de Nossa Senhora do Rosário. Ela o segura em suas mãos, de braços abertos, oferecendo-o aos fiéis.

Recitar um terço é percorrer um pequeno caminho diário em direção ao Reino de Deus. Sua força como elemento religioso reside na repetição, que não deve ser feita de forma mecânica e automática, mas profundamente contemplativa. Para a Igreja Católica, o rosário deve ser rezado para a contemplação dos mistérios da vida de Cristo – anúncio da encarnação, nascimento, adolescência, missão na vida pública, paixão, morte, ressurreição e ascensão (Tomassi, 2002). Consagrados no século XVI

como 15 mistérios, foram concebidos em grupos de cinco, chamados de “gozosos”, “dolorosos” e “gloriosos”. Cada conjunto de dez contas para orações de Ave-marias⁸⁹ e de uma conta para oração de um Pai-nosso⁹⁰ dedica-se à contemplação de um dos mistérios. Tradicionalmente a volta completa do colar do rosário envolvia três conjuntos de cinco mistérios, totalizando 150 contas para orações de Ave-marias e 10 contas para as orações de Pai-nosso, além das contas separadas entre a imagem de Nossa Senhora e a Santa Cruz. As 150 contas remetem ainda aos 150 salmos de David, cujos cânticos teriam sido progressivamente substituídos por orações (Gabriel, 1975).

Um terço, portanto, permite a contemplação de um dos conjuntos de cinco mistérios. Em 2002, o Papa João Paulo II, acrescentou um quarto conjunto de cinco mistérios, denominados “luminosos”, ou “mistérios de luz” e, assim, o terço passou a ser, em verdade, um quarto de um rosário completo. Atualmente, os mistérios a serem contemplados são organizados, simplificada e, da seguinte forma (Tomassi, 2002):

Mistérios Gozosos	1º – Anunciação do Anjo Gabriel a Maria
	2º – Visita de Maria a sua prima Isabel
	3º – Nascimento de Jesus
	4º – Apresentação de Jesus no Templo
	5º – Encontro de Jesus no Templo
Mistérios Luminosos	1º – Batismo no rio Jordão
	2º – Primeiro milagre de Jesus nas Bodas de Caná
	3º – Anúncio do Reino com o convite à conversão
	4º – Transfiguração de Jesus no Monte Tabor
	5º – Instituição da Eucaristia
Mistérios Dolorosos	1º – Agonia de Jesus no Horto das Oliveiras
	2º – Flagelação de Jesus
	3º – Coroação de espinhos
	4º – Subida dolorosa de Jesus ao Calvário
	5º – Crucificação, sofrimento e morte de Jesus
Mistérios Gloriosos	1º – Ressurreição de Jesus
	2º – Ascensão de Jesus ao Céu
	3º – Vinda do Espírito Santo sobre Nossa Senhora e os apóstolos
	4º – Assunção gloriosa de Nossa Senhora ao Céu
	5º – Coroação de Nossa Senhora como Rainha do Céu e da Terra

Tabela 4: Mistérios a serem contemplados durante a reza do terço.

⁸⁹ “Ave-maria cheia de graça / o Senhor é convosco / Bendita sois vós entre as mulheres / Bendito é o fruto do Vosso ventre / Santa Maria mãe de Deus / Rogai por nós pecadores / Agora e na hora de nossa morte / Amém.”

⁹⁰ “Pai-nosso que estás no Céu / Santificado seja o Vosso nome / Venha a nós o Vosso Reino / Seja feita a Vossa vontade / Assim na Terra como no Céu / O pão nosso de cada dia nos dai hoje / Perdoai as nossas ofensas / Assim como nós perdoamos a quem nos tem ofendido / Não nos deixei cair em tentação / E livrai-nos do mal / Amém”

Ao iniciar o terço, são feitos os sinais da Santa Cruz pronunciados com os dizeres “pelo sinal da Santa Cruz, livrai-nos Deus Nosso Senhor de Nossos inimigos” e “em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo”, seguidos de oração de oferecimento e intenções. E, com a mão sobre a Cruz do terço, faz-se a oração ao credo, que é certamente a versão mais condensada dos principais fundamentos da cosmologia católica:

Creio em Deus Pai, todo poderoso, criador do céu e da terra, e em Jesus Cristo seu único Filho, Nosso Senhor, que foi concebido pelo poder do Espírito Santo, nasceu da Virgem Maria, padeceu sob Pôncio Pilatos, foi crucificado, morto e sepultado, desceu à mansão dos mortos, ressuscitou ao terceiro dia, subiu aos céus e está sentado à direita de Deus Pai todo poderoso, donde há de vir a julgar os vivos e os mortos; creio no Espírito Santo, na santa Igreja Católica, na comunhão dos santos, na remissão dos pecados, na Ressurreição da carne e na vida eterna. Amém

Cada uma das dez contas de Ave-Maria representa uma pequena passagem de um mistério (Gabriel, 1975). Entre um mistério e outro – ou a cada dez Ave-Marias – reza-se um Pai-Nosso, seguido de um Glória ao Pai (“Glória ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo. Como era no princípio, agora e sempre. Amém!”) e a Jaculatória (“Ó meu Jesus, perdoai-nos, livrai-nos do fogo do inferno, levai as almas todas para o céu e socorrei principalmente as que mais precisarem.”). Encerra-se a recitação com um Salve Rainha, que juntamente com as orações de Ave-Maria, celebra Nossa Senhora:

Salve Rainha, Mãe de misericórdia, vida e doçura, esperança nossa Salve!
A vós bradamos, os degredados filhos de Eva; a vós suspiramos gemendo e chorando neste vale de lágrimas. Eia, pois, advogada nossa esses vossos olhos misericordiosos a nós volvei, e depois deste desterro nos mostrai-nos a Jesus, bendito fruto do vosso ventre, ó Clemente, ó Piedosa, ó Doce, sempre Virgem Maria. Rogai por nós, Santa Mãe de Deus, para que sejamos dignos das promessas de Cristo. Amém

Em meios às redes de evangelização do Catolicismo, são editados folhetos, livretos e páginas na internet dedicados a orientar os católicos quanto à recitação do terço. Em conversas com católicos, é notório que aqueles que se dedicam às práticas canônicas da Igreja – por exemplo, os que participam dos Ministérios da Paróquia do Serro – são os que melhor sabem explicar os significados do terço. Os demais frequentemente se confundem em relação à quantidade, ordem e compreensão dos mistérios. Embora os católicos praticantes saibam amplamente as condutas corporais e as orações que devem ser realizadas, o terço pode ser recitado com propósitos individuais diversos da contemplação dos mistérios proposta pela Igreja Católica. Contudo, a simbologia das contas do terço como passos da vida de Cristo, mito fundador da Igreja Católica, é algo potente e socialmente compartilhado.

Rezar um terço é como seguir o caminho de Cristo ao Reino de Deus, sob às bênçãos de Nossa Senhora. A caminhada se inicia com declaração de fé e compromisso aos cânones do Catolicismo: Deus Pai, criação, Céu, Terra, Jesus Cristo, Espírito Santo, Virgem Maria, padecimento, crucificação, morte e ressurreição de Cristo, julgamento dos vivos e dos mortos, Igreja Católica, comunhão dos santos, na remissão dos pecados, ressurreição da carne e vida eterna. Em seguida, os passos da vida de Cristo e da fundação da Igreja são simbolicamente contemplados, de forma consciente ou subliminar, nas orações à Ave-maria – que remetem também às graças de Nossa Senhora, sua inspiração (“bendita”) e capacidade de interseção na vida e na morte (“rogai por nós”) – e ao Pai-nosso – que enaltecem a união da família em Deus (“santificado seja o vosso nome”), a moral e boa conduta (“venha a nós o Vosso Reino”), as regras e leis divinas (“seja feita a Vossa vontade”), a proveniência (“O pão nosso de cada dia nos dai hoje), o perdão e a salvação. A Santíssima Trindade é convocada a cada mistério para saudação à tradição e à continuidade da Igreja Católica (“como era no princípio, agora e sempre”) e as almas são lembradas com pedidos de salvação (“Levai as almas todas para o Céu”). Por fim, Nossa Senhora é saudada como Rainha misericordiosa e compreensiva (“clemente”, “piedosa”), diante das imperfeições (“degredados filhos de Eva⁹¹”) e sofrimentos humanos (“vale de lágrimas”), e também como intercessora (“advogada”) pela salvação (“que sejamos dignos das promessas de Cristo”).

O terço é popularmente rezado pelos católicos com propósitos de superação de dificuldades, proteção e realizações na vida terrena, bem como pela salvação das almas dos que já partiram e da própria alma na hora da morte. A recitação do terço pode ser pensada como um pequeno rito para sanar aflições, alcançar graças e buscar elevação espiritual. A etapa de separação reside nos gestos da Santa Cruz e nas orações iniciais de fé e compromisso, quando o católico se distancia de seus papéis cotidianos para se tornar servo de Deus. Na fase marginal ou liminar, deve se submeter à incessante repetição de orações como uma penitência e provação para reverenciar e alcançar a vida de/em Cristo. Por fim, a agregação: ao saudar Nossa Senhora como Rainha, aproxima-se, por evocação, do Reino dos Céus, sob as graças de Maria.

⁹¹ Chamo a atenção para a responsabilidade concedida ao papel feminino na oposição entre Maria, “mãe misericordiosa”, intercessora pela salvação de seus filhos, e Eva, mãe pecadora, culpada pela degeneração e sofrimento dos seus.

Durante a novena da Festa de Nossa Senhora do Rosário, a recitação do terço é conduzida por irmãos do Rosário, que chegam mais cedo para dar início ao trabalho litúrgico. Em seguida, prosseguem com a leitura de liturgias que celebram diferentes temas e passagens da vida de Nossa Senhora, intercalando leituras, hinos e cantos. As liturgias constam em impressos vendidos por editoras católicas e distribuídos pela Diocese de Diamantina à suas Paróquias. Assim, mesmo conduzidas por leigos, as novenas se alinham a preceitos canônicos da Igreja Católica.

4.2.2 O início das obrigações do Reinado: condição ritual de humildade e servidão

Antes do final da liturgia, membros da Irmandade comprometidos com a organização da festa começam a circular agitados pela sacristia e pela área externa da Igreja para assegurar que todos os preparativos para o início da missa sejam cumpridos, garantindo a pontualidade do horário estabelecido. O primeiro dia da festa corresponde também ao início das obrigações dos festeiros do Reinado. Diariamente, antes da missa, devem se dispor no acesso principal da Igreja para a formação de um cortejo que percorre o corredor central até o altar. Trata-se de um começo solene, conduzido por um representante da Diretoria da Irmandade, que segue à frente portando uma grandiosa Cruz de prata, seguido por cortejo composto pelos padres e pelo Reinado. A disposição dos integrantes (Diretoria da Irmandade – Padres/Igreja Católica – Reinado/irmãos do Rosário) é emblemática da hierarquia que a própria Irmandade formula para a Igreja de Nossa Senhora do Rosário. Os dançantes, neste momento, não participam, já que estão reunidos em seus ensaios.

Os membros do Reinado ingressam na Igreja em pares: o casal de Primeiro Juiz e Juíza à frente, seguido dos Segundo Juiz e Juíza e, por fim, o Rei e Rainha. Durante o período festivo são dispostas seis cadeiras adornadas em um palanque de madeira elevado, junto ao altar. O Reinado acompanha, portanto, as missas sob os olhos de todos, e espera-se que seus membros se portem de forma respeitosa e contrita. Quando algum festeiro, em virtude de compromisso irrevogável não pode comparecer à composição do Reinado para a missa, deve assegurar que um membro de sua família o represente momentaneamente. Em uma ocasião, em 2016, um dos Juízes descumpriu sua obrigação de participar da missa sem ter se ocupado de enviar

alguém para representá-lo. A ausência de um festeiro e incompletude do Reinado causou constrangimento e foi alvo de comentários.

Enquanto participam das missas, as famílias e ajudantes dos integrantes do Reinado devem garantir a devida entrega dos lanches que têm obrigação de servir aos dançantes nos ensaios a partir do primeiro dia da novena. Em algumas ocasiões, presenciei os próprios festeiros entregarem às pressas farnéis nos ensaios dos Catopês antes de seguirem apressados para o início da missa.

As obrigações de alimentar os dançantes e de permanecer em postura contrita diante dos participantes da missa indicam um estatuto ritual de humildade e servidão que deve ser assumido pelos membros do Reinado antes de se tornarem dignos de portarem as coroas, mantos, cetros e bastões resguardados com zelo pela Irmandade. Gluckman (2011), em uma reinterpretação da etnografia de Kuper (2014) sobre um ritual de realeza entre os Suazi, acentua momentos em que Rei é insultado e caminha nu dentre seus súditos. Para o autor, a subordinação ritual seria uma contenção simbólica do poder real que ressaltaria a finalidade primeira de sua própria condição: “o rei é servo de seus súditos” (Gluckman, 2011:31). Embora o Reinado de Nossa Senhora do Rosário no Serro, diferentemente do Rei Suazi, não represente uma condição política, mas somente espiritual, a ênfase na servidão é também notória. O Reinado do Serro serve à Nossa Senhora do Rosário, em nome de todos os irmãos e participantes da festa.

Dentre os componentes do Reinado predominam significativamente festeiros e famílias de camadas populares, em grande parte famílias de origem rural ou compostas majoritariamente por trabalhadores das áreas de serviços. As famílias de maior poder aquisitivo que colaboram regularmente com a festa em geral se posicionam na condição de mordomos do mastro, único posto de festeiro que não exige filiação à Irmandade. Eventualmente há um ou outro festeiro no Reinado pertencente a famílias de camadas médias ou até mesmo de reconhecidas posses e/ou poder político, como Mara Generoso, integrante da família proprietária do galpão de ensaio dos Caboclos, que foi Primeira Juíza em 2013 e, em 2017, tornou-se Rainha. O vínculo entre famílias serranas tradicionais, de origem popular e abastadas, reflete-se também nas tramas sociais da festa. Contudo, o Reinado é formado prioritariamente por famílias populares, com predominância de componentes de pele negra dos mais diversificados tons.

Neste sentido, é possível analisar a condição do Reinado também com uma perspectiva inversa do ritual de realeza suazi, a partir do que Turner (2005) formulou como rito de inversão de status, tal qual DaMatta (1997) também acentua. Para o autor, “uma variante comum desse tipo de ritual é aquela em que os inferiores simulam a posição e o estilo de vida dos superiores, chegando algumas vezes ao ponto de se organizarem numa hierarquia que é uma imitação da hierarquia secular” (op.cit: 156). Na fase liminar de um ritual, “os mais fortes tornam-se mais fracos; os fracos agem como se fossem fortes” (idem).

O Reinado do Serro não se acomoda plenamente em nenhum dos dois tratamentos analíticos propostos Gluckman (2013) e Turner (2005) e, ao mesmo tempo, se aproxima das duas perspectivas. Por um lado, são pessoas de origem popular que vivenciam dias de realeza de cunho espiritual, simbolicamente reunidas a partir da coroa da Rainha Mãe, Nossa Senhora. Nessa condição, alcançam visibilidade e prestígio social e ocupam posicionamentos religiosos de destaque. Por outro lado, para reinarem com Nossa Senhora do Rosário, assumem obrigações de conduta, submetem-se a caminhadas extenuantes e, principalmente, comprometem-se com a arrecadação de recursos e meios para preparar e servir a comida da festa aos dançantes em atividade ritual e banquetes a toda cidade.

A partir do início da novena, os festeiros experimentam gradativamente o aumento de seus compromissos. Devem servir primeiramente apenas os dançantes de um dos grupos; em seguida os festeiros homens passam a servir Catopês e, a partir da Matina, tornam-se responsáveis por banquetes abertos a toda cidade, assegurando, portanto, a fartura da festa. Ao mesmo tempo, servem a Nossa Senhora do Rosário, durante as missas e caminhadas, com entrega e contrição diante de todos, em obrigações e percursos que se tornam progressivamente mais extensos e cansativos. A ambivalência ritual da experiência coletiva do Reinado – entre o objetivo de elevação social e espiritual, e a prática de condutas de humildade e servidão – acentua sua condição liminar no período festivo.

4.2.3 As missas e os temas: perspectivas canônicas da devoção a Nossa Senhora

As missas no Serro têm relevância especial. Em grande parte das festas de Reinado em Minas Gerais, a participação de ritos canônicos da Igreja Católica é consideravelmente menor. Raramente as novenas são seguidas de missas e, muitas

vezes, há somente uma missa festiva, celebrada no dia principal, como acontece por exemplo em Milho Verde e nos demais distritos do Serro. Especialmente na região metropolitana de Belo Horizonte, as Irmandades são bastante integradas às lideranças de Congado e, frequentemente, há atritos com representantes das Paróquias locais que, por vezes, resistem em reconhecer os Reinados como celebrações católicas. No Serro, contudo, a quantidade de missas celebradas – ao todo doze durante a festa – somadas às liturgias – novena e matina –, avolumam e concedem maior pompa aos acontecimentos festivos celebrados na Igreja do Rosário. As numerosas missas acentuam o viés católico da festa do Serro, menos como um propósito da Paróquia do que como reafirmação da importância da Irmandade na organização festiva local, que procura sempre assegurar o lugar de destaque da festa para o município. Conforme acentua DaMatta (1997), os sistemas rituais variam ao sabor dos grupos envolvidos em sua organização e produção discursiva, criando dinâmicas “de contaminação total ou de equilíbrio” (op.cit:77). No Serro, o atual quadro de gestão da Irmandade esforça-se para acentuar a perspectiva preponderantemente católica sobre a Festa do Rosário e o Congado.

Durante a novena, após o cortejo de entrada, começa propriamente a missa. Nos três anos em que acompanhei a festa, de 2015 a 2017, havia sempre mais de um padre presente, chegando a uma dezena em algumas ocasiões. Luiz Claudio, presidente da Irmandade desde 2015, estava sempre à frente da organização, proferindo algumas palavras durante a missa. Integrantes dos Ministérios da Liturgia e da Música também participavam intensamente das missas, em leituras e cantos de louvor. Por vezes, as liturgias e os cantos eram conduzidos por grupos católicos específicos, de alguma localidade diversa, sempre anunciados em microfone. Todas as noites em que consegui acompanhar as missas fiquei sempre impressionada com a complexidade da organização e com o volume de pessoas que participam das celebrações. A precisão com que os papéis eram desempenhados, sem falhas e lacunas, era surpreendente.

A autonomia da Paróquia – desde 2014 sob os cuidados de Padre Maurílio –, reserva-se à definição dos lemas e temas da festa, aos convites feitos a outros sacerdotes e, naturalmente, à condução das missas. Os padres convidados recebem da Irmandade recursos a título de ajuda de custo para deslocamento. Mesmo a organização do altar é, por vezes, alvo de subliminares rivalidades. Presenciei situações em que mudanças de posicionamento do mobiliário religioso feitas pelos

padres, sem consentimento da diretoria, foram desfeitas sem grandes cerimônias por alguém da Irmandade.

Segundo Isaura, uma das representantes do Ministério da Música e ativa participante das festas do Serro, Padre Maurílio dedica-se a reuniões periódicas com os coordenadores dos Ministérios e estes reúnem semanalmente com os participantes que estudam liturgias e músicas de livretos religiosos indicados pelo Padre e pela Arquidiocese.

Uma missa é composta por pequenas passagens, organizadas em quatro partes, ensinadas aos católicos que cumprem as etapas esperadas de iniciação religiosa ainda na infância – especialmente o catecismo preparatório para Primeira Comunhão. As partes de uma missa, na seguinte ordem, consistem em:

Ritos Iniciais	Entrada do celebrante
	Saudação
	Ato penitencial
	Glória a Deus
	Oração de Coleta / Oremos
Liturgia da Palavra	Primeira Leitura
	Segunda Leitura
	Salmo responsorial
	Aclamação
	Evangelho
	Homilia
	Profissão de fé / Credo
	Oração da assembleia ou da comunidade
Liturgia Eucarística ou Sacramental	Oferendas / Ofertas
	Santo
	Eucaristia / Consagração do pão e do vinho
	Orações pela Igreja
	Por Cristo, com Cristo em Cristo
	Pai nosso
	A paz
	Fração do pão
	Cordeiro de Deus
	Comunhão
Ritos Finais	Avisos
	Bençãos

Tabela 5: Etapas e passagens rituais de uma missa.

Tecerei apenas algumas reflexões mais amplas sobre os significados e propósitos das missas, sem me deter em cada passagem, exceto aquelas que permitem reflexões específicas sobre o Serro e a festa. Assim como a recitação do terço, a missa também pode ser compreendida com um ritual, contudo, mais enfaticamente coletivo, cujo propósito é celebrar a comunhão dos católicos no Reino de Deus. DaMatta

(1997) destaca que uma missa envolve perspectivas de neutralização e reforço e também de inversão.

Realmente, na missa estão acentuadas as relações de reforço de uma ordem preestabelecida (por meio de oposições fundamentais entre Deus/homens, oficiante/fiéis, altar/local do público, objetos cuja manipulação é exclusiva / objetos cuja manipulação é inclusiva), mas também ocorre um conjunto de relações em que as relações são invertidas: Deus desce até os homens, os homens sobem até Deus; objetos sagrados são incorporados aos fiéis; há um local apropriado para a confusão de categorias etc. A consequência é, paradoxalmente, a conjunção na disjunção, e o resultado é uma evitação que se manifesta num conjunto de gestos controlados. Mas é preciso observar que esses dois momentos estão gramaticalmente relacionados: a inversão vem depois do reforço. Somente depois que se acentua a posição de pecador a comunhão é realizada e o perdão, concedido! (DaMatta, 1997:83-84)

O momento mais importante da missa, ápice do ritual, é a eucaristia. A Eucaristia alude à Última Ceia de Jesus, na qual pão e vinho transformaram-se em seu corpo e sangue. A organização do altar em que a missa é celebrada simboliza uma ceia. Lá estão a mesa, o vinho em cálice e o pão, representado pela hóstia. Quando o católico recebe a hóstia para comungar, está recebendo Jesus dentro de si, em um momento de intensa liminaridade, no qual a condição humana se funde com a condição divina. Na Eucaristia, sacrifício e partilha estão representados na ingestão da hóstia com elemento de simbolização do corpo de Cristo. Jesus foi Cordeiro de Deus pela salvação dos católicos e, ao ingerirem seu corpo, os católicos celebram a comunhão (retomarei este ponto no item 4.12).

A homilia, celebrada durante a Liturgia da Palavra, é o momento de maior liberdade de um padre em uma missa, passagem em que profere palavras em acordo com sua leitura pessoal dos cânones católicos. Padres são identificados por suas diferentes abordagens em uma homilia. Quando um católico menciona gostar da missa celebrada por um determinado padre, está se reportando principalmente aos temas tratados e formas de abordagem no momento da homilia. Há padres que são afinados com os preceitos canônicos e celebram homilias em tom solene, há os que aplicam verdadeiros sermões de forma ríspida, há os que procuram adotar uma linguagem coloquial para uma comunicação popular, há os que gostam de narrar parábolas de efeito moral e também os que se utilizam frequentemente do humor como forma de ganharem a atenção, roubando risos dos participantes.

Durante os dias de novena, é comum ouvir os participantes da festa comentarem entre si quem será o padre celebrante da noite. Padres que já foram

responsáveis pela Paróquia do Serro despertam saudosismos, os naturais do Serro inspiram orgulho, e os de nacionalidade diversa, curiosidade. Já participaram das missas da Festa de Nossa Senhora do Rosário do Serro padres europeus, indianos e de países africanos. Espera-se que os celebrantes convidados pelo pároco respeitem os temas definidos pelo anfitrião. Contudo, não posso precisar se este princípio é fielmente seguido, uma vez que acompanhei apenas ocasionalmente algumas missas durante as novenas.

Lemas:	Temas:
2013 “Com Maria, celebramos alegria e fé dos 300 anos de Nossa Paróquia”	28/06: Celebrar os 300 anos com um tempo de paz e justiça
	29/06: Celebrar os 300 anos com um tempo de perdão
	30/06: Celebrar os 300 anos com um tempo de graça
	01/07: Celebrar os 300 anos com um tempo de reconciliação
	02/07: Celebrar os 300 anos com um tempo de compromisso
	03/07: Celebrar os 300 anos com um tempo de partilha dos dons
	04/07: Celebrar os 300 anos com um tempo de fé
	05/07: Celebrar os 300 anos com um tempo de misericórdia
	06/07: Celebrar os 300 anos com um tempo de gratuidade
	07/07: Celebrar os 300 anos reafirmando a devoção ao Rosário de Maria
	08/07: Celebrar os 300 anos com o brilho, as cores, a música e as danças da tradição Congadeira
2014 “Sob o olhar de Nossa Senhora do Rosário vamos a Jesus”	27/06: Com Maria, Jesus nos ensina como acolher o Reino”
	28/06: “A exemplo de Pedro, reconhecemos Cristo como Filho de Deus Vivo
	28/06: “Pedro e São Paulo pilares da fé”
	29/06: “Experiências para seguir Jesus: prontidão, disposição”
	30/06: “A fé nos garante a presença protetora de Jesus”
	01/07: A fé nos garante a presença protetora de Jesus”
	02/07: “Não há lugar para o maligno no coração de quem tem Deus:
	03/07: “Bem aventurada aquela que acreditou”
	04/07: “Como Maria, sigamos a Jesus Misericordioso”
	05/07: “Através de Maria, busquemos Jesus manso e humilde de coração”
	06/07: “Sob o olhar de Nossa Senhora do Rosário vamos a Jesus”
07/07: “Maria intercessora dos pobres e humildes junto a Jesus”	
2015 “Em Maria buscamos força para uma vida no amor	26/06: “Maria – modelo de humanidade”
	27/06: “Maria – serva fiel”
	28/06: “Maria a Rainha da Paz”
	29/06: “Maria a primeira discípula”
	30/06: “Maria feliz porque acreditou”
	01/07: “Maria – Exemplo de escuta”
	02/07: “Maria corredentora da humanidade”
	03/07: “Maria – servidora no silêncio”
04/07: “Maria a intercessora primeira”	
2016 “Senhora do Rosário, nosso modelo de Santidade”	24/06: “Missão de João Batista, nossa missão”
	25/06: “Humildade e confiança: condições para a ação de Deus
	26/06: “Maria, a seguidora sem reservas
	27/06: “A vocação Cristã”
	28/06: “O seguimento exige coragem”
	29/06: “A libertação trazida por Jesus”
	30/06: “A cura que gera compromisso”
01/07: “Do coração do Jesus para o coração do irmão”	

2017 “Maria, a discípula missionária da caridade”	02/07: “A verdadeira religião”
	23/06: “Maria, a serva fiel do Senhor”
	24/06: “João Batista o Profeta do Altíssimo”
	25/06: “A missão do discípulo fiel”
	26/06: “O reconhecimento da nossa limitação”
	27/06: “As condições para nossa entrada no reino”
	28/06: “O testemunho como melhor anúncio”
	29/06: “O verdadeiro seguimento”
	30/06: “A verdadeira cura”
	01/07: “O serviço da caridade”

Tabela 6: Lemas e temas das Festas de Nossa Senhora do Rosário do Serro de 2013 a 2017.

Padre Maurílio é responsável desde 2014 pela definição dos lemas e temas da Festa de Nossa Senhora do Rosário. Seu propósito missionário é afirmar que a devoção a Nossa Senhora do Rosário é um caminho para Jesus. No primeiro ano em que esteve à frente da Paróquia no período da Festa de Nossa Senhora do Rosário, enfatizou sua perspectiva com o lema: “Sob o olhar de Nossa Senhora do Rosário vamos a Jesus”. Em 2015, priorizou o exemplo de Maria na definição do lema e dos temas. Já em 2016 e 2017, os temas se abriram em fundamentos mais amplos do Catolicismo.

Outra passagem que me chamou a atenção durante as missas da novena que pude presenciar foi o momento dedicado às orações da comunidade. Embora nas missas católicas as preces possam envolver pedidos diversificados, no período da novena festiva de Nossa Senhora do Rosário, havia preponderantemente famílias enlutadas prestando homenagens aos seus saudosos parentes. As homenagens eram direcionadas tanto a pedidos de salvação relativos a partidas recentes, como a falas sobre saudades eternas de parentes falecidos até mesmo há décadas. As famílias, reunidas no púlpito lateral do altar, emocionavam-se, choravam e confortavam-se enfatizando a certeza dos propósitos de Deus e da acolhida Nossa Senhora àqueles que partiram e que, em algum momento, reencontrarão no Reino do Céu.

As preparações festivas para os membros do Reinado, irmãos do Rosário que não são dançantes e outros participantes da festa se realizam em ambientes profundamente católicos, nos terços celebrados pela Irmandade e nas missas. A perspectiva católica canônica tem, portanto, uma presença marcante na elaboração da devoção a Nossa Senhora do Rosário para muitos serranos sem, contudo, suprimir o elo íntimo e cotidiano com Santa. Ela, em suas imagens, está presente de forma impressionante nas casas – salas, quartos e em pequenos oratórios nos quintais –, nos estabelecimentos comerciais, em roupas e pequenos utensílios.

4.3 A atuação ritual dos dançantes nas preparações festivas

4.3.1 O Tríduo, a Cruz da Irmandade e o início das obrigações dos Catopês e dançantes

Os últimos três dias da Novena são chamados de Tríduo. Segundo me relatou Ari, vice-presidente da Irmandade, o Tríduo é destacado no calendário festivo, em meio à novena, como incentivo aos devotos que porventura não tenham conseguido acompanhar os dias anteriores, acentuando que a participação de todos nos momentos finais é benvinda e esperada. Os serranos se sentem cumprindo seus deveres com Nossa Senhora do Rosário quando conseguem participar ao menos dos últimos dias da novena.

As obrigações dos dançantes também têm início a partir do cerimonial mantido pela Irmandade relacionado ao Tríduo. Os Catopês são os primeiros a iniciarem seus compromissos, o que acentua a importância do grupo na hierarquia festiva dos dançantes. A obrigação dos Catopês começa na quarta-feira que precede o início do Tríduo. Nesse dia, têm a responsabilidade de se apresentarem à porta de Igreja antes do término da missa, e, ao final, devem entrar na Igreja cantando e tocando para buscarem o Reinado no altar. Quando começa o Tríduo, a Caixa de Assovios se junta aos Catopês. Apesar da autonomia de chefia, unem-se instrumentalmente durante a festa, especialmente nos dias de Reinado, incorporando o assovio das flautas à sonoridade rítmica dos Catopês.

Para começarem suas obrigações, os Catopês marcam um horário um pouco mais cedo que o dos ensaios para se reunirem na quarta-feira, sempre no mesmo local onde se realizam os ensaios. Nelson, Milton e Rosiane se encarregam neste dia de falas mais firmes sobre a conduta esperada e o compromisso de todos perante a festa e Nossa Senhora do Rosário. Os atrasos são especialmente repreendidos, pois, no dia seguinte, o horário programado exige maior rigor, uma vez que suas obrigações começam antes mesmo da missa. Neste dia, contudo, basta que cheguem um pouco antes do final da missa. Reunido o grupo, saem juntos de seu bairro, caminhando com vigor. Na subida do morro do Rosário, quando se aproximam da Igreja, começam a cantar:

“Emo quá, ô valha-me Nossa Senhora, emo quá
Emo quá, lá no campo do Rosário, emo quá”
“Emo quá, ô valha-me Nossa Senhora, emo quá

Emo quá, toma conta dessa festa, emo quá”

Em geral, chegam antes do término da missa e aguardam sentados nas escadas do acesso principal até que os ritos finais se anunciem. Os chefes e a Rainha reúnem novamente o grupo, e enquanto os participantes da missa se cumprimentam na “Paz de Cristo”, os Catopês adentram à Igreja. O Primeiro Juiz os aguarda ao centro do altar, cercado pelos demais componentes do Reinado e integrantes da Irmandade, portando uma grande Cruz de prata, que pertence à Irmandade desde tempos. O Catopês se aproximam para *tirar* o Primeiro Juiz, e, cantando, ajoelham-se diante do Reinado e ao altar.

“Ave Maria, canta lá no céu
Ave Maria ela canta lá na glória”

Ao se levantarem, iniciam o canto que dá início ao movimento de saída da Igreja:

Primeiro Juiz, nós vamos simbora
Primeiro Juiz, nós vamos simbora
 Ô semeando fulô
Pelo caminho afora”



Figura 35: Catopês tiram Primeiro Juiz com a Cruz após a missa festiva (Foto: Joana Corrêa, 2016).

Com os Catopês à frente, o Reinado segue pelas ruas, conduzindo o Primeiro Juiz que porta a Cruz. Frente à grandiosidade do público que participa das missas, são poucos os que seguem o cortejo, o que, contudo, não é verdadeiramente esperado. Os Catopês devem levar o Primeiro Juiz até sua casa, onde sua família e ajudantes

aguardam a todos com uma *farofa*. A obrigação do festeiro é servir unicamente aos Catopês, embora fique a seu critério ampliar o convite aos demais participantes para se servirem, desde que os Catopês sejam os primeiros a serem servidos. Após a alimentação, o grupo deve cantar em agradecimento e a Cruz permanece na casa do festeiro até a noite seguinte, quando os Catopês devem buscá-lo para conduzi-lo à Igreja antes do início da missa.

Em 2015, o Primeiro Juiz era também um dos chefes dos Caboclos mirins, José Luiz. Nos primeiros dias de novena, havia uma apreensão de que Nelson, chefe dos Catopês, não o quisesse *tirar*, em virtude de desagrvos que tiveram durante o processo de eleição da Associação, dois meses antes. Os dirigentes da Irmandade e Associação mostravam-se preocupados. Na véspera da saída da Cruz da Igreja, tomei a liberdade de perguntar a Nelson se o que falavam seria mesmo verdade e ele me respondeu com naturalidade que, de modo algum, deixaria de cumprir com sua obrigação, pois seu compromisso era com Nossa Senhora do Rosário.

Naquele ano, embora não fosse obrigação do grupo, os Caboclos mirins aguardaram o Reinado na saída da Igreja. Atendiam ao convite de seu chefe José Luiz. Na saída da Igreja, os Caboclos mirins se posicionaram no cortejo à frente dos Catopês. O Reinado não estava completo, salvo engano, apenas a Primeira Juíza e o Segundo Juiz acompanharam José Luiz durante o cortejo. Rubens também estava junto, já que é obrigação do presidente da Associação acompanhar todos os percursos dos dançantes e do Reinado durante a festa, o que de fato se repetiu nos dias e anos seguintes, por vezes revezando a função com a vice-presidente Mara ou, eventualmente, contando com o suporte de Zara para estarem ambos ausentes.

Seguimos até a casa de José Luiz, onde sua família aguardava a chegada do cortejo com as portas da garagem aberta e uma mesa armada com uma grande panela e algumas bebidas. Alguns parentes dos dançantes e devotos também acompanharam o cortejo. A maior parte das pessoas ficou na rua e José Luiz pediu que todos aguardassem a entrada dos Catopês, que, junto à mesa, cantaram mais algumas vezes o canto “Emo quá”. Em seguida, foram servidos pelo próprio Juiz, com a ajuda de sua família.

Somente após os Catopês serem servidos, os Caboclos mirins entraram e cantaram também, para depois serem servidos. Por fim, todos os demais presentes foram servidos. A *farofa* nesta ocasião consistia em arroz de forno. Havia refrigerantes e algumas bebidas alcoólicas, como vinho e cachaça. Após a refeição, os

Catopês cantaram em agradecimento e, aos poucos, todos se dispersaram. Nelson combinou com José Luiz o horário para buscá-lo no dia seguinte e a Cruz permaneceu na casa de José Luiz.

No dia seguinte, o primeiro dia do Tríduo, os Catopês chegaram à casa de José Luiz um pouco mais tarde do que o previsto, acarretando no atraso da chegada do cortejo à missa, que só pode ser iniciada com a entrada da Cruz. O atraso gerou profunda indignação nos dirigentes da Irmandade, acentuando o olhar crítico sobre os Catopês diante do que consideravam grave desrespeito com a Festa de forma mais ampla. Todas as vezes que os Catopês atrasam são severamente criticados pelos dirigentes da Irmandade e da Associação por não estarem cumprindo fielmente o compromisso com os horários estabelecidos regidos pelo programa da festa.

No primeiro dia do Tríduo, após a missa, a saída do cortejo tem o Segundo Juiz à frente. Os demais grupos de dançantes, especialmente Caboclos adultos e Marujos. Nos dias do Tríduo não há mais ensaios e, portanto, os dançantes podem acompanhar a missa. Contudo, a grande maioria aguarda o término da missa do lado de fora da Igreja, espalhados ou em pequenos grupos pelo Largo do Rosário. Alguns dançantes ficam nos bares do entorno.

Ao sinal de encerramento da missa, todos os grupos se posicionam na porta principal da Igreja, mas somente os Catopês entram e seguem até o altar para retirada do festeiro. Quando o cortejo sai da Igreja, Caboclos e Marujos, respectivamente, se posicionam à frente dos Catopês e do Reinado, e todos seguem a caminhada até a casa do Segundo Juiz. Servir aos demais dançantes não configura também neste dia uma obrigação do festeiro. Os Caboclos e Marujos muitas vezes retornam da porta da casa do festeiro sem participarem da *farofa*. Contudo, se o convite é previamente feito pelo festeiro, que deve avisar aos chefes com alguma antecedência, será considerado desfeita não participar e haverá comentários e especulações sobre desagrvos anteriores entre chefes e festeiro.

Em 2015, segui o cortejo até a casa da família do Segundo Juiz Luciano, a mais distante do Centro dentre os festeiros de todos os anos que participei da festa. Luciano reside em Belo Horizonte e trabalha como garçom em um famoso restaurante da tradicional família serrana Nunes Clementino, fundado pela matriarca Dona Lucinha, que empresta seu nome ao estabelecimento. A “festa” do Segundo Juiz foi comandada por sua mãe, Maria Augusta, devota e animada irmã do Rosário, que já passou por todos os postos femininos do Reinado em festas anteriores. Maria Augusta

mora no mesmo bairro de Nelson e a maior parte dos Catopês, no alto da Rua Nova, exigindo fôlego do cortejo para a subida, após terem descido todas as ladeiras do Morro do Rosário até o Arraial de Baixo.

Como não havia espaço para todos dentro da casa, os familiares de Luciano ficaram na porta controlando a entrada, para garantir que somente o Reinado, os dançantes e integrantes da Irmandade e da Associação tivessem acesso ao interior da casa. Nelson me puxou para dentro, junto com os Catopês. Os demais grupos de dançantes retornaram da porta da casa, pois, em princípio, a *farofa* seria apenas para os Catopês e o Reinado. Contudo, havia alguns Caboclos dentro da casa. A *farofa* servida pela família de Luciano era de grande fartura, além de caldos, havia pães e salgados caseiros. Seus parentes circulavam com bandejas de comida e refrigerante a todo tempo, procurando assegurar que os presentes estivessem bem servidos. Alguns familiares também saíram à rua para servir a vizinhança que aguardava com expectativa do lado de fora. As festas da família de Maria Augusta são muito consideradas, dada a fartura da comida e a variedade de gêneros, saborosamente preparados.

Na primeira noite do Tríduo, a Cruz permanece na casa do Segundo Juiz e, mais uma vez, no dia seguinte, apenas os Catopês têm obrigação de buscá-lo antes da missa. Depois da missa, todos os dançantes se reúnem novamente para levarem o Rei até sua casa, onde é a sua vez de oferecer a *farofa*.

Em 2015, o Rei preferiu não receber em sua casa, cujo espaço seria pequeno, e pediu à Mara para usar o galpão onde ensaiam os Caboclos. Na chegada houve um momento de grande tensão. Por se tratar do espaço de ensaio dos Caboclos adultos, o grupo também entrou no salão, formando uma grande roda, com os Catopês e o Reinado ao centro. Os Catopês tocaram e cantaram primeiro, mas quando os Caboclos começaram a cantar, Nelson puxou seu grupo em retirada, causando alvoroço. Todos comentavam espantados: “Nelson está indo embora!”. Dirigentes da Associação, da Irmandade e o próprio Rei, entre outros presentes, se posicionaram próximos à saída, cercando Nelson para que ele não se retirasse. Todos falavam simultaneamente “O que é isso, Nelson?”, “Deixe o grupo comer”, “Vai embora por quê?”. Nelson apenas balançava a cabeça em movimento negativo e falava coisas que eu não conseguia compreender.

Os Caboclos pararam de tocar e Marco, o mais aguerrido dos chefes, aproximou-se furioso de Nelson. Os dois começaram uma nervosa discussão, mas os

que estavam em volta logo os afastaram. Nelson, por fim, recuou e o grupo foi servido do caldo oferecido pelo Rei. Em conversa posterior, Nelson alegou que os Caboclos sequer tinham o direito de estarem lá, mas curioso que não se ofendeu com a participação dos Caboclos mirins na casa do Primeiro Juiz José Luiz. O que parece tê-lo de fato irritado na *farofa* do Rei foi o fato dos Caboclos estarem tocando mais do que o necessário, como se quisessem se sobrepor aos Catopês. Tensões como essas são comuns entre os grupos e colaboram para manter o papel de cada um. Em geral logo as diferenças se desfazem. Os chefes costumam se cumprimentar sempre com muito entusiasmo quando não estão envolvidos em situações pontuais de conflito.



Figura 36: entrega da Cruz na casa do Rei durante o Tríduo (Foto: Joana Corrêa, 2015).

A Cruz permanece com o Rei para ser novamente retirada pelos Catopês na noite de sábado, último dia da Novena e do Tríduo, e retornar à Igreja. Nos dias que seguem, o Primeiro e o Segundo Reinado (domingo e segunda), a Cruz acompanhará sempre o Reinado e estará também à frente da procissão luminosa.

Os atuais dirigentes desconhecem a origem da Cruz e a resguardam como algo que atravessa os tempos acentuando a longevidade e a tradição da Irmandade. As

visitas da Cruz às casas dos homens do Reinado acentuam gradativamente a condição ritual de cada festeiro por meio do compromisso de portarem e resguardarem algo valorosamente sagrado e emblemático de todos os irmãos do Rosário. A Cruz assume durante a procissão a posição frontal, guiando a principal a caminhada religiosa em devoção à Nossa Senhora do Rosário.

Quando o Primeiro Juiz recebe a Cruz na Igreja e a conduz à sua casa, a festa começa de fato sua expansão pela cidade sob a forma de “giros”, termo também usual na região norte de Minas Gerais em contextos de festas católicas populares que circulam espacialmente. Pereira (2009), em pesquisa sobre folias de Reis no município de Urucuaia enfatiza que os giros são intensos processos de expansão e contração simbólica e espacial que contribuem para “estabelecer mediações entre inúmeros domínios do mundo social e cosmológico” (op/cit. 15). Ao mesmo tempo que alargam os limites dos festejos, também atraem devotos e objetos de valor ritual para as proximidades das casas daqueles que são responsáveis pela festa. Na Festa do Serro, a Cruz traça simbolicamente um caminho – uma linha de continuidade – entre a Igreja e a casa do festeiro⁹². Para tanto, é o próprio festeiro que deve portá-la, suportando seu peso. Em 2017, como o Rei possuía idade avançada, seu filho conduziu a Cruz em sua posição.

São os dançantes ritualmente responsáveis pelo alargamento e movimentação da festa pela cidade. A principal responsabilidade de condução dos giros da festa é, contudo fundamentalmente dos Catopês. Eles devem *tirar* e levar de volta a Cruz, a imagem de Nossa Senhora do Rosário e o Reinado, que seguem sempre atrás do grupo⁹³. São também o ponto de contato e mediação com os demais grupos dançantes, que se organizam e posicionam a partir dos Catopês, à sua frente. A dança dos Congados é um movimento que se realiza em percursos.

⁹² Embora atualmente nem sempre o local onde é servida a *farofa* seja mantido durante a matina e o Primeiro Reinado, quando os festeiros costumam assumir temporariamente uma escola.

⁹³ Nos cortejos da Festa do Rosário de Milho Verde, os Catopês locais, embora também sejam responsáveis por tirar o Reinado, caminham atrás da corte festiva. À frente do Reinado segue o embaixador que, com uma espada, risca linhas cruzadas no chão. Quando participam da Festa do Serro, os Catopês de Milho ocupam a mesma posição ritual de sua festa, seguindo sempre atrás do Reinado.

4.3.2 A Feira e a Matina: início do período festivo de alegria e fatura

A alvorada de sábado é um dos momentos mais aguardados da festa. Embora ainda seja uma preparação para o Reinado, com a celebração da Matina, é um ritual mais festivo, que começa na Igreja com um pedido de licença a Nossa Senhora do Rosário para o início da festa e segue com os primeiros banquetes festivos nas casas dos festeiros abertos a todos. A novena e o tríduo envolvem momentos preparatórios, com alguma contenção de alegria e com a oferta de alimentação reservada aos dançantes. Contudo, a partir da madrugada de sexta para sábado, que antecede o último dia da novena e do tríduo, um comportamento mais alegre toma conta da cidade.

Ao longo dos dias de novena, uma grande feira se instala na Rua do Corte, na parte alta da cidade, estendendo-se pela longa via até as proximidades do Largo do Rosário. Os feirantes são vendedores que circulam por festas religiosas por meses a fio, seguindo calendários festivos em roteiros próprios. São independentes e não circulam necessariamente juntos, embora grande parte dos que chegam ao Serro venham de uma feira organizada durante o Jubileu de Nossa Senhora da Conceição, no município vizinho de Conceição do Mato Dentro. Chegam em caminhões e montam estruturas de pequeno, médio e grande porte ao longo da Rua do Corte, onde passam todos os dias e noites. Muitos dormem nas próprias barracas. Vendem produtos como roupas, calçados, ferramentas e utensílios domésticos feitos com materiais de baixa qualidade e de curta durabilidade. Há também barracas e carros de comidas e bebidas. Salgados e doces em porções generosas que espalham cheiros de fritura e açúcar pelas ruas. Bebidas alcóolicas variadas são expostas em meio a alucinadas luzes coloridas e caixas de som a todo volume.

Os dirigentes da Irmandade guardam ressalvas acerca da feira, pois, em parte, consideram que desvirtua os propósitos festivos. No passado, a organização da feira era de responsabilidade da Irmandade e contribuía para a arrecadação de fundos para a Festa. Contudo, já há alguns anos a Prefeitura se responsabiliza pela distribuição e cobrança do uso dos espaços pelos feirantes.

Na noite da sexta-feira que antecede a Matina, a área de alimentação e bebidas da feira se torna um grande baile ao ar livre. Cruzar a rua é tarefa complexa em meio a um mar de gente alcoolizada, dançando alegremente músicas de estilo popular executadas em som mecânico com volume excessivamente amplificado. Muitos

serranos e visitantes se arrumam com a intenção de passar toda a noite na rua e seguirem diretamente para a Matina. Algumas famílias fazem também festas em casa com este propósito.

Por volta das 4h30, sob neblina e fracas luzes amarelas dispostas em gambiarras, começam a chegar pessoas de toda parte ao Largo do Rosário. Com as portas da Igreja ainda cerradas, a pequena multidão se aglomera na escadaria de acesso principal. Um pouco antes das 5h, os integrantes da Caixa de Assovios, com a participação de caixeiros e da Rainha dos Catopês, assumem seus postos à porta da Igreja. Dirigentes da Irmandade são responsáveis pela leitura da liturgia impressa no estatuto da Irmandade, que “explica” os sentidos da Matina, afirmando que a Caixa de Assovios representa os “gemidos dos negros no cativeiro ou senzala”, como uma metanarrativa ordenadora que me causa sempre algum desconforme, embora seja amplamente aceita e adotada pelos serranos.

Após a leitura, a Caixa de Assovios entoia três vezes o canto de “Ave maria” que também integra o repertório dos Catopês. Um representante da Irmandade, já posicionado no interior da Igreja, abre lentamente a porta. Com as luzes internas ainda apagadas, a Caixa de Assovios entra na Igreja, seguida por todos. Enquanto seus integrantes percorrem o interior da Igreja até o altar, as luzes são pouco a pouco acessas. É um momento de significativa comoção. A liturgia da Matina envolve preces e pedidos de autorização religiosa para o início da festa.

Somente o Primeiro Juiz tem a obrigação de estar presente na liturgia da Matina. Segundo o estatuto da Irmandade, o Primeiro Juiz assume no Reinado a função de organização da festa, o que na prática, entretanto, não se verifica. Em 2016, o Primeiro Juiz eleito tinha apenas 16 anos e nenhuma condição de tratar de qualquer assunto relativo à organização da festa, que efetivamente é assumida pela gestão da Irmandade e da Associação.

A cerimônia da Matina é conduzida pelos presidentes da Irmandade e da Associação e pelo Pároco. Há sempre muitas pessoas visivelmente bêbadas entre os presentes, o que é motivo de reclamação por parte dos celebrantes. Os propósitos religiosos são acentuados. Padre Maurílio costuma enfatizar a festa como momento de oração e preces, embora seja visível que a alegria e a comoção preponderem.⁹⁴

⁹⁴ Segundo Ari, ex-presidente da Irmandade, o Jubileu de Nossa Senhora do Rosário, celebrado no mês de outubro com novena e missas, foi instituído há algumas décadas com o propósito de dedicar a Nossa Senhora do Rosário um período somente de orações, em contraposição à festa celebrada em julho.

Após a liturgia, a Caixa de Assovios e a Rainha seguem em cortejo pela cidade, quase sempre atravessando a Rua do Corte, em meio às barracas com lonas cerradas. Pelo caminho, agregam outros tantos participantes alegres que, com garrafas e latas de bebida, estão na rua desde a noite anterior. Os bêbados por vezes importunam os tocadores e são afastados pelos demais integrantes do cortejo.

O cortejo circula pelas casas dos festeiros, que o espera com fartíssimos cafés da manhã servidos a todos os participantes. Devido ao grande número de pessoas que acompanham a festa, há alguns anos a Irmandade e a Associação conseguiram que algumas escolas fossem cedidas para esses momentos de alimentação coletiva voltados a toda a cidade. Assim, cada festeiro pode assumir a responsabilidade por uma escola que será como que a sua casa durante os dias principais da festa, no sábado e no domingo, podendo também ser usada pelo respectivo festeiro na segunda-feira do Segundo Reinado. O próprio festeiro é responsável por levar sua equipe, cozinhar, cuidar da escola e entregá-la em perfeito estado após a festa. Embora seja raro, ainda há festeiros que preferem receber todos em sua própria casa, mesmo nesses dias de maior movimentação.

Como a maioria dos festeiros prefere assumir uma escola e, neste dia, a ordem ritual⁹⁵ de formação do Reinado não é considerada fundamental para o estabelecimento da ordem do cortejo, o percurso foi bastante similar nos três anos em que acompanhei a festa. Da Rua do Corte, o cortejo segue até uma escola localizada nos fundos da Igreja de Santa Rita. Depois circunda o Largo da Igreja de Santa Rita, passando em frente à Igreja do Carmo para chegar a outra escola, localizada nos fundos da Igreja Matriz de Nossa Senhora da Conceição. Em seguida, desce uma ladeira para chegar à terceira escola, que fica praticamente em frente à Igreja Matriz. Por fim, desce a ladeira da Igreja Matriz de onde se avista a frente da Igreja de Bom Jesus dos Matosinhos e, na parte mais baixa do centro histórico, vira à direita para acesso a uma creche. De lá, segue para outra creche no Bairro Lazareto. Quando algum festeiro opta por assumir um local diferenciado, pequenos ajustes são feitos ao percurso.

A fachada das escolas – que a partir da manhã de sábado já passam a ser chamadas de casas dos festeiros – ou das próprias casas são sempre decoradas com

⁹⁵ Nos dias do Primeiro e do Segundo Reinado, há uma ordem ritual para a visita às casas dos festeiros com o intuito de formação do Reinado: Primeiro Juiz, Primeira Juíza, Segundo Juiz, Segunda Juíza, Rei e Rainha.

bandeirinhas coloridas. Além de enfeitarem, são demarcadores dos espaços festivos do Reinado, que podem ser pesados como pontos de convergência e dispersão que desenham os trajeto da festa pela cidade. Em 2015 e 2016, as bandeirinhas seguiam um mesmo padrão, com imagens de Nossa Senhora do Rosário, atravessadas sobre as ruas. em 2017, cada festeiro foi responsável pela própria decoração e muitos adotaram Bandeiras juninas coloridas. Na área externa, há também outros elementos decorativos, a critério dos festeiros, como impressões em grandes dimensões com fotos dos dançantes, dos próprios festeiros ou seus familiares vestidos com trajes do Reinado ou de dançantes em festas anteriores.

Em cada escola, a Matina é recebida com uma farta mesa de café com bolos, pães e outras quitandas, além de decorações variadas a critério dos festeiros, incluindo sempre imagens de Nossa Senhora do Rosário. Antes que todos comecem a se servir, a Rainha Conga e a Caixa de Assovios circundam a mesa várias vezes repetindo um mesmo canto em homenagem à Nossa Senhora do Rosário conhecido como *Emo quá*.

Emo quá, valha-me Nossa Senhora, Emo-quá
Emo quá, lá no campo do Rosário, Emo quá
Emo quá, valha-me Nossa Senhora, Emo quá
Emo quá, ô toma conta desta festa, Emo quá

Em seguida, todos são autorizados a se servirem nas bandejas postas à mesa e em outras que circulam por toda parte, com apoio de muitos parentes e colaboradores dos festeiros. Muitos integrantes da Irmandade que acompanham o cortejo também se prontificam em servir os participantes, portando bandejas e cestas fartas de quitandas. Há sempre caldos e bebidas quentes, ofertadas em mesas laterais. A comida parece nunca acabar! Embora cause desconforto a alguns festeiros e dirigentes da Irmandade, há muitos participantes que chegam com sacolas plásticas para levarem matulas para casa.

A comida servida nas casas dos festeiros do Reinado durante a Matina – envolve geralmente itens muito similares. Eventualmente alguns festeiros optam por incrementar com algo diferenciado. Assim foi na casa de Maria Augusta, na Rua Nova, em 2015, quando seu filho Luciano foi Segundo Juiz. A mesa estava posta ao ar livre, em um amplo quintal nos fundos, com árvores, horta e lagos para criação de peixes, uma dimensão imperceptível para quem vê a casa a partir da rua. No meio de um dos lagos havia uma imagem de Nossa Senhora do Rosário sob uma mesa. Também havia fotos dela e de sua mãe, já falecida, vestidas de Rainha festeira do

Rosário. Ela circulava orgulhosa entre os participantes e todos comentavam que era o melhor café da manhã que há muito não se via, com uma variedade impressionante de gêneros. Além dos usuais, havia goiabada com queijo, bolos de sabores sortidos e uma mesa inteira servida com fatias de melancia.



Figura 37: Café da manhã na casa (escola) da Segunda Juíza Marta Catopês, Caixa de Assovios e Rainha Conga circundando a mesa (Foto: Joana Corrêa, 2015).



Figura 38: Café da manhã na casa de Maria Augusta, mãe do Segundo Juiz Luciano (Foto: Joana Corrêa, 2015).

Em cada casa, depois de um certo tempo, quando todos já comeram fartamente, a mesa é repostada com mais simplicidade e os participantes não devem se servir da nova leva oferta de comida entorno da qual serão feitos os agradecimentos., Para agradecer, a mesa não pode estar vazia. A Caixa de Assovios e a Rainha voltam a circundar a mesa, dessa vez com dois cantos em louvor a São Benedito: “São Benedito, tua casa cheira / Cravos e rosas e flor de laranjeira” e “E vem São Benedito, e vem saindo cá para fora. Venha receber o mártir, o rei da glória”. Nesse segundo momento, festeiros, familiares e quem mais desejar pode também circular a mesa, formando uma roda que caminha lentamente, com todos dançando discretamente.

Ao longo do trajeto, o cortejo fica cada vez menor, abandonado pelos que já se fartaram ou cansaram. Apenas a Caixa de Assovios e a Rainha têm obrigação de seguirem até o final. Depois da última casa de festeiro, o cortejo diminuído segue para uma *farofa* ofertada pelas famílias de dois famosos festeiros já falecidos, Guido e Zé

de Fina (José Mourão), em uma pousada gerenciada por viúva e filhos do primeiro. Embora não conste na programação oficial da Irmandade, a Caixa de Assobios participa do almoço como parte de seu compromisso com a festa, com as famílias e, especialmente com Nelson, chefe dos Catopês.

A família de Nelson tem laços estreitos com as famílias ofertantes do almoço. Quando o conheci, ele trabalhava regularmente na pousada e trata a proprietária, viúva de Guido, por “madrinha”. Na entrada da pousada, há um matadouro que pertencia a outra família, de Zé de Fina. Em entrevista a Magalhães (2009), concedida em 2009, Jadir Canela afirma que a Matina deve encerrar “onde foi o corte”, ou seja, onde “eles matavam o boi” (Magalhães, 2009:144).

Nelson passa os dias anteriores à Matina envolvido com o abate de dois a quatro bois cujas partes são distribuídas aos pobres, juntamente com alimentos não perecíveis, roupas e cobertores, ao alvorecer de sábado. Famílias rurais e de bairros populares formam uma grande fila durante a madrugada, na entrada da pousada, aguardando o momento da distribuição.

Atendendo ao convite de Nelson, em 2016, desliguei-me mais cedo do cortejo da Matina para acompanhar o início da distribuição de alimentos, sob frio e chuva fina. As famílias promotoras, seus convidados e hóspedes acompanhavam do alto de uma varanda coberta as filas se reorganizarem a partir da porta de acesso do portão principal, com alguma confusão entre os participantes, que trocavam acusações sobre desrespeito da ordem de chegada. Acalmado o tumulto inicial, voluntariei-me para a distribuição de pão e café com leite aos que aguardavam nas filas. Observar distintos conjuntos de famílias – ofertantes e populares – destacados espacialmente, embora reunidos pela distribuição de alimentos diferenciados, pareceu-me um preciso retrato da noção de caridade como demarcadora de relações hierárquicas em sociedades católicas tradicionais.

Enquanto na Matina a partilha de alimentos é servida pelas famílias dos festeiros, que se misturam à multidão, na distribuição ofertada pelas duas famílias na pousada as relações hierárquicas se mantinham visíveis. A caridade é diferente da partilha, reafirma a distância social, pois o que é ofertado às famílias pobres não é o mesmo que do que se desfruta. Quando a Caixa de Assobios chega para a *farofa*, em geral a distribuição já foi encerrada. Partilham então do almoço, quase sempre um arroz com carne servido em salão dentro da pousada, apenas para pessoas que de alguma forma foram convidadas para a ocasião.

4.3.3. A Bandeira, o mastro e o fim da preparação: a *farofa* dos dançantes e a anunciação do Reinado

Na noite de sábado, ao término da novena e da missa de sábado, chega o momento de levantar a Bandeira de Nossa Senhora do Rosário. A Bandeira consiste em uma imagem da Santa envolvida por uma moldura. Ela é preparada pelos mordomos do mastro, que podem decorá-la com fitas, flores e luzes.



Figura 39: Bandeira de Nossa Senhora do Rosário. Foto: Joana Corrêa, 2016.



Figura 40: Catopês tirando a Bandeira na casa do mordomo do mastro. Foto: Joana Corrêa, 2016.

Após a entrega da Cruz e do Rei na Igreja, durante a missa, os mordomos do mastro oferecem uma *farofa* aos dançantes, não necessariamente no local onde está a Bandeira. Em 2015, a farofa foi oferecida no Salão Paroquial, enquanto a Bandeira aguardava na garagem de acesso à casa dos festeiros na Rua do Corte. No ano seguinte, a família festeira serviu a *farofa* em sua casa, na parte baixa do morro do Rosário, e a Bandeira estava logo na entrada, recebendo a todos. Em 2017, a *farofa* foi servida na Associação Comercial e a Bandeira também estava no local. De forma geral, são famílias ricas e não necessariamente ligadas à Irmandade que oferecem as refeições.

Um dançante comentou em uma ocasião que, quanto mais rica e tradicional a família, mais simples e sem gosto costuma ser a *farofa*. De fato, em 2016, quando o festeiro do mastro foi um pedreiro afortunado pela loteria, a *farofa* foi um grande jantar, com vários gêneros, equivalente às refeições servidas pelas festeiros. Nos outros anos, foi servido apenas um prato de arroz de forno. A fartura, embora seja o principal fator de avaliação dos festeiros, não é o único aspecto analisado. Espera-se sabor e cuidado no preparo. A qualidade da comida é também diacrítico que hierarquiza as famílias festeiras, avaliadas por aqueles que usufruem dos momentos da comensalidade. Parece-me que as famílias mais inseridas na tradição festiva e devocional são aquelas que mais se preocupam em ofertar a melhor comida, a partir de todos os aspectos que estão em jogo – preparo, frescor, sabor, variedade, limpeza, apresentação e, principalmente, fartura (Gonçalves e Contins, 2009).

A *farofa* oferecida pelos mordomos do mastro é a única refeição da festa partilhada por todos os grupos de dançantes simultaneamente em um mesmo local. Os dançantes chegam já em grupos formados, com seus elementos distintivos – arcos para os Caboclos, espadas para os marujos, fitas brancas e chapéus de palha para os Catopês, além dos instrumentos musicais – e logo se organizam em filas. São servidos pelas famílias e ajudantes dos mordomos com agilidade, pois têm um pouco menos do tempo de duração da missa para servirem de 300 a 500 pessoas enfileiradas.

Em 2015, a Bandeira estava especialmente adornada. Quando cheguei com os Catopês na casa dos mordomos do mastro para buscá-la, deparamo-nos com uma esplendorosa imagem iluminada de Nossa Senhora do Rosário, rodeada de flores azuis e brancas. A Bandeira esperava pelos dançantes na garagem da casa da família Melo, festeiros do ano, em meio à confusão da Rua do Corte. Enquanto aguardávamos a saída, não havia como desviar os olhos da imagem. Catopês e outras pessoas que se juntavam para acompanhar a procissão da Bandeira, aproximavam-se da imagem e tocavam as rosas, orando, pedindo ou agradecendo. Alguns se ajoelhavam em preces.

Nos anos seguintes, como a Bandeira já estava no local da *farofa*, a todo momento, dançantes e acompanhantes se aproximavam, fazendo pedidos, tocando as fitas que saíam da Bandeira e ajoelhando-se diante da imagem. Nestes momentos, as relações que se estabelecem de cada pessoa diretamente com a Bandeira, sem perpassarem relações grupais. Os chefes dançantes em geral dedicam considerável tempo às suas preces individuais diante dela.

Somente na hora de tirar a Bandeira para levá-la à Igreja, os Catopês se posicionam como grupo. Os mordomos, com ajuda de alguns dançantes reúnem-se ao redor do andor para elevar a Bandeira. Neste momento, todos os grupos de dançantes estão cantando, tocando e dançando pela rua. Além dos cinco grupos de Congado locais – Catopês, Caixa de Assovios, Caboclos, Caboclos mirins e Marujos – fica a critério dos mordomos convidarem outros grupos e viabilizarem sua participação. Em todos os anos que participei, a Banda Sinfônica da cidade acompanhou os cortejos da Bandeira da casa dos mordomos até a Igreja.

A procissão da Bandeira é guiada pelos Catopês e Caixa de Assovios e segue da casa do mordomo rumo à Igreja. Durante o cortejo, a movimentação dos Caboclos é intensa. As filas se movimentam englobando os dançantes dos demais grupos, dançando lateralmente por toda a extensão do cortejo para traz e para frente. Ao chegarem na Igreja, do lado de fora, as duas filas dos Caboclos se afastam para, a entrada das filas de Marujos, que, por sua vez, se abrem para a passagem dos Catopês com a Caixa de Assovios seguidos da Bandeira. Caboclos e Marujos foram um corredor que liga a rua à porta da igreja para a passagem dos Catopês. Estes, juntamente com os mordomos, ao final da missa, conduzem a Bandeira até o altar para receber as bênçãos do padre.

Nas noites do Mastro, o Largo do Rosário fica repleto de pessoas. À saída da Igreja, a Bandeira é fixada a um mastro e erguida em local diferente da Bandeira da Santa Cruz. A Bandeira de Nossa Senhora do Rosário, fica do outro lado da rua que perpassa área frontal da Igreja. Próxima a ela, está a Cruz fixa, com as armas de Cristo, que fica de frente para a porta de acesso principal.

A presença de Bandeiras nas festas de Reinado é significativa. Na festa dos Arturos de que participei em 2016, na noite anterior ao Reinado, várias Bandeiras, de diferentes Santos, foram erguidas dentro da comunidade, em pequenos terreiros de frente a diversas casas. No dia do Reinado, as Bandeiras foram levadas à Igreja de Nossa Senhora do Rosário que fica fora da comunidade, e erguidas no pátio lateral. Garcia (2009), em pesquisas sobre o Reinado de Justinópolis, destaca que a Bandeira é uma anunciação. Segundo a autora, “as bandeiras consagram o local sagrado, compondo o cenário festivo, elas também anunciam o motivo da festa, seja circulando nas mãos de quem tem o papel de conduzi-las, seja fixadas nos mastros erguidos nos terreiros” (op.cit:51).

No Serro, embora haja apenas uma Bandeira festiva, de Nossa Senhora do Rosário, a Bandeira é também um anúncio do Reinado. Anúncio em sua maior parte feito fora da Igreja, sob responsabilidade dos dançantes. A Bandeira é erguida com grande entusiasmo pelos chefes dançantes, em um momento em que o Largo do Rosário é tomado por música, dança e alegria. Assim que o mastro é erguido, sob aplausos e comoção, inicia-se um grandioso espetáculo pirotécnico, com uma variedade impressionante de cores e formas no céu. O espetáculo se encerra quando um *banner* com a Imagem de Nossa Senhora do Rosário se abre com guirlandas luminosas.

O dia de sábado é o último e mais intenso dia preparativo. O levantamento da Bandeira e os fogos marcam o fim das etapas de preparação depois de nove dias de movimentação crescente da Festa e participação progressiva de seus agentes, alterando as dinâmicas espaço-temporais da cidade. Reinado e dançantes, por meio de várias combinações e relações estão imbuídos de seus papéis e posicionamentos.

4.4 Primeiro Reinado: um dia fora do tempo

4.4.1 Liminaridade e fractalidade

O domingo é verdadeiramente o dia da Festa, em que os dançantes e o Reinado circulam paramentados pelas ruas e quando a programação festiva se avoluma em sequências rituais que conduzem os participantes a experiências devocionais e religiosas intensas. O Primeiro Reinado seria propriamente o que Van Gennep (2011) denomina como fase limiar ou margem de um processo ritual, momento da passagem ou transição entre a separação e a agregação. Turner (2005, 2013) dedicou-se especialmente à compreensão dessa condição de *liminaridade* que estabelece esse momento especial como simultaneamente dentro e fora do tempo, no qual as pessoas que o atravessam se despejam de seus atributos usuais para se reposicionarem em condições humanas universalmente compartilhadas ou situações ou fases obscuras da vida social. Na Festa do Rosário do Serro, a liminaridade atinge seu ápice no dia do Primeiro Reinado, quando é vivenciada com muita intensidade a experiência festiva de aproximação com o mundo espiritual. Seguindo o interesse de Turner (2013) pela potência simbólica da fase liminar, dedicarei especial atenção à descrição das sequências rituais realizadas neste dia, a elas acrescentando a noção de

fractalidade. O conceito de fractal foi cunhado na década de 1970 pelo matemático franco-polonês Benoit Mandelbrot⁹⁶ desafiando a perspectiva de linearidade uniforme da geometria euclidiana, uma das bases do pensamento matemático ocidental. Na antropologia, Roy Wagner (2011), na década de 1990, em uma revisão analítica de seus estudos sobre a noção de pessoa entre os melanésios, adotou a noção de fractal em contraposição às ideias de singularidade e pluralidade; aquilo que não é soma nem parte, mas fração auto-refletida de um conjunto relacional.⁹⁷ Proponho adotar a noção de fractalidade também para pensar operações simbólicas em processos rituais que, além de romperem e alargarem o tempo dentro do próprio tempo cronológico, redimensionam a experiência vivenciada de espacialidade. Nessa perspectiva, acentuarei o aspecto de iteração e a dimensão fragmentária de pequenos rituais que integram um processo ritual mais amplo e ainda a multiplicação de símbolos por auto-semelhança.⁹⁸

Turner (2013), em análise sobre um ritual da vida e da morte dentre os *ndembu* – povo do noroeste da atual Zâmbia que se alinha ao tronco linguístico banto – destaca que a importância dada ao simbolismo espacial, acentuadamente presente na organização ritual. Dentre os *ndembu*, a circularidade do espaço ritual é demarcada e dentro dela se posicionam elementos simbólicos que evocam, canalizam e domesticam emoções poderosas (op.cit, 53). O autor identifica que as oposições e

⁹⁶ Mandelbrot elaborou um novo modelo teórico para compreender as rugosidades que formam a espacialidade do mundo visível. Um fractal é composto por movimentações que se multiplicam por iteração e auto-semelhança, criando uma dimensionalidade fragmentária. A fractalidade abrange o alargamento espacial a partir da replicação por similaridade, por meio de mudanças de escala, em operações conceitualmente infinitas. Um fractal, quanto mais se expande, proporcionalmente ocupa menos espaço. O impacto desta formulação se refletiu sobre várias áreas de conhecimento – geografia, física, biologia, genética, computação, astronomia, artes etc – e ainda sobre correntes religiosas da abarcadas pela chamada “nova era”, expandindo possibilidades de compreensão intelectual e espiritual do mundo.

⁹⁷ Nas palavras do autor, “uma pessoa fractal nunca é uma unidade em relação a um agregado, ou um agregado em relação a uma unidade, mas sempre uma entidade cujas relações estão integralmente implicadas” (Wagner, 2011).

⁹⁸ No campo da antropologia, termos emprestados da geometria sempre estiveram fartamente presentes como metáforas das relações humanas e sociais, estruturas de pensamento, visões cosmológicas e ontologias. Embora a noção de fractal tenha lentamente captado minha análise, resisti inicialmente em adotá-la por não estar nominalmente presente na experiência etnográfica. Há uma tendência na antropologia contemporânea, envolta por processos de autocritica e propósitos de descolonização do pensamento ocidental, em priorizar a adoção de modelos de pensamento nativo, testando-os inclusive para a expansão de conceituações analíticas de mundo. Em meio aos estudos de cultura e religiosidade relacionados à diáspora africana esta postura tem se colocado de forma ainda mais acentuada. Contudo, fiquei mais confortável em incorporar esta noção à análise do material de campo quando me deparei com as pesquisas de etnomatemática acerca da intensa presença de fractais em padrões gráficos e arquitetônicos de sociedades africanas tradicionais, compreendidas como tecnologias amplamente compartilhadas na constituição de lógicas de pensamento e visões de mundo (Eglash, 1999; Cunha Jr. 2004, 2017).

combinações – organizadas por meio de deslocamentos, polissemia, condensação e a polarização interna entre o polo moral, de ordem normativa que determina valores sociais, e o polo sensorial, onde se conjugam emoções e associações inconscientes – produzem a potência da multivocalidade dos símbolos (Turner, 2005; Cavalcanti, 2012).

A noção de fractalidade ritual e simbólica aponta caminhos para pensar mais amplamente o próprio sistema dos Reinados em Minas Gerais, em cuja diversidade de expressões se percebem similiaridades formando uma totalidade fractal com suas variadas partes em iteração.

4.4.2 A formação do Reinado

Os Catopês se reúnem antes da luz do dia no bairro Lazareto , em local combinado na noite anterior, em geral o mesmo dos ensaios. Eles são os primeiros a iniciarem os giros para formação do Reinado, por volta das seis da manhã. Nesse dia, saem juntamente com a Caixa de Assovios.

Os integrantes do Reinado também despertam cedo para se prepararem para a chegada dos Catopês. No dia anterior, os festeiros retiram na Igreja, com os dirigentes da Irmandade, os objetos da Irmandade que correspondem aos seus posicionamentos. Para o Rei e a Rainha, são entregues coroas, cetros e suntuosos mantos (capas) de veludo vermelho com flores bordadas. Para os Juizes e Juízas, bastões. Cada festeiro do Reinado recebe ainda um guarda-Sol ornado e uma bandeira com a imagem de Nossa Senhora do Rosário, que devem ser portados por seus mordomos (uma para cada festeiro, responsável pelo guarda-Sol) e bandeireiras (duas para cada festeiro, responsáveis por segurarem juntas a bandeira aberta) convidados pelos próprios festeiros, desde o ano anterior, quando são empossados no Segundo Reinado. O Rei e a Rainha, além de um mordomo e duas bandeireiras, devem convidar ainda quatro mucamas cada um, responsáveis por carregarem suas capas, para que não se arrastem pelas ruas no cortejo. Os trajes, penteados e maquiagem do Reinado e seus ajudantes são de responsabilidade de cada festeiro, embora haja orientações específicas no estatuto da Irmandade que devem ser observadas⁹⁹.

⁹⁹ Em 2015, o posto de Primeiro Juiz foi ocupado por um chefe dos Caboclos Mirins, que, diferentemente do que manda o protocolo da Irmandade, não estava de terno. Ele optou por usar seu peitoral de Caboclo e a face pintada de batom como costumam fazer os Caboclos nos dias da festa. Os

Art. 29 – Toda pessoa que participar do Reinado deverá estar “decentemente” vestida. As do sexo masculino, com gravata e paletó. As do sexo feminino, não poderão usar roupas com mangas curtas, decotadas e saias curtas. O Presidente da Irmandade fiscalizará o Reinado e se encontrar pessoas usando trajes não permitidos, ordenará que tais pessoas não participem do Reinado, sendo imediatamente substituídas por qualquer irmão ou irmã do Rosário. Posteriormente, convocará uma Assembleia Geral, para que a mesma expulse tais pessoas da Irmandade, se forem irmãos.

As roupas e os modelos do Reinado deverão seguir a linha dos Reinados antigos em virtude dos usos e costumes.

O Rei e a Rainha deverão usar capas e coroas, carregar os cetros e, segundo a tradição, serem acompanhados das mucambas (*sic*).

Os Juízes e Juízas deverão usar roupas brancas ou fitas, e carregarem suas varas.

Todos deverão ter a seu lado a bandeira de Nossa Senhora do Rosário e o Reinado, a do Vaticano, do Brasil, da Cidade do Serro e da Irmandade, se possível.

A bandeira de Nossa Senhora do Rosário deverá ter, obrigatoriamente, as cores azul e branca, e a “efígie” de Nossa Senhora do Rosário ao centro. O Rei e a Rainha, os Juízes e Juízas deverão ter os seus “mordomos”, para carregarem as “umbelas”.

Se possível, as vestimentas do Reinado deverão ser em cores azul e branca. (Estatuto da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Serro, 1990:11)

Cada festeiro aguarda a chegada dos Catopês em sua casa (escola) preparada para a Festa, em trono especialmente ornado para a ocasião, incluindo cadeiras suficientes para receber progressivamente todos os festeiros do Reinado. Os Catopês, com a Caixa de Assovios incorporada, passam na casa de cada um, na seguinte ordem: Primeiro Juiz, Primeira Juíza, Segundo Juiz, Segunda Juíza, Rei e Rainha. Assim, o trono do Primeiro Juiz, precisa de apenas uma cadeira e o da Rainha, seis.

Segundo os dirigentes da Irmandade, enquanto os percursos da Matina seguem um roteiro lógico, de forma a encurtar a caminhada, o Reinado deve ser formado a partir da ordem cerimonial. As caminhadas nesse dia podem envolver, portanto, idas e vindas, em longas travessias, subindo e descendo as ladeiras irregulares de pedras lisas do Serro, o que torna a jornada significativamente cansativa. Não são muitas as pessoas que acompanham toda a caminhada, em geral se avolumam apenas a partir das últimas casas do Reinado.

demais membros do Reinado vestiam-se a rigor. Quando chegamos à casa da Segunda Juíza, percebi que o presidente da Irmandade havia se afastado com outros dirigentes e conversavam reservadamente. Imaginei que falavam sobre os trajes do Primeiro Juiz e que tinham a intenção de destituir o Primeiro Juiz do Reinado. Contudo, ponderaram que haveria muita confusão se tentassem algo contra festeiro Caboclo. Os dirigentes, contudo, se mostraram indignados, não apenas com o traje, mas especialmente com o trono Caboclo do Primeiro Juiz. O trono tinha formato de oca de palha, repleto de elementos das vestes de Caboclos, e a cadeira do trono foi substituída por banco de madeira esculpido que remetia à imagem de um “preto velho”.

Os Catopês seguem pelas ruas entoando os cantos que Nelson demarcou como “de caminhada”, conforme descrevi no capítulo III. Ao se aproximarem da casa de um festeiro, começam a cantar “Ave Maria, canta lá no céu, Ave Maria ela canta lá na glória”. Os festeiros os aguardam sentados e o grupo se encaminha ao trono. Os demais festeiros que já estão em caminhada se sentam em cadeiras dispostas ao lado do festeiro da casa. Em seguida, há uma pequena pausa. Eventualmente as famílias dos festeiros oferecem água, café e quitandas para os dançantes, mas não se trata de uma obrigação ritual e, portanto, não há ritos específicos para saudação e agradecimento à comida oferecida. O café é oferecido informalmente por gentileza do festeiro ou solicitado por algum dos chefes do grupo, em geral pela Rainha Conga Rosiane. Como saem em caminhada no alvorecer, os Catopês costumam sair sem fazer o desjejum.

Durante a pausa, é comum ver famílias, amigos e participantes da festa se juntarem aos festeiros no trono para algumas fotografias. Os dirigentes da Associação e da Irmandade que acompanham o cortejo permanecem em atitude de atenção e trabalho. Por vezes são eles que solicitam água e quitandas aos festeiros, especialmente quando demandados pelo grupo. Sua principal tarefa, contudo, é assegurar o bom andamento das etapas de formação do Reinado, garantindo que os festeiros sejam *tirados* na ordem ritual, se juntando à caminhada conforme os Catopês percorrem em ordem predeterminada as suas casas – começando pelo Primeiro Juiz e terminando com a Rainha –, e que cheguem à Igreja no horário previsto para a missa festiva. Quase sempre são os dirigentes da Associação que acionam os chefes dos Catopês para retomarem a função e darem sequência ao Reinado.

O momento de *tirar* os festeiros, quando os Catopês os buscam a partir do trono, é sempre de comoção. Antes da saída do Reinado da casa, os festeiros tomam novamente seus assentos e os Catopês se aproximam do trono. Ao comando do apito de Nelson, ajoelham-se e, com a atenção voltada especialmente ao festeiro da casa, de forma sóbria, entoam mais algumas vezes o canto da Ave Maria. O festeiro da casa, seja homem ou mulher, quase sempre chora, arrancando também lágrimas de seus familiares.

Os festeiros falam de sua emoção a partir de um sentimento de proximidade com Nossa Senhora do Rosário e, em alguns casos, também, com algum familiar já falecido que fora igualmente devoto e festeiro. Lembram-se da mãe, do pai, de um dos avós e, por meio da aproximação com Nossa Senhora do Rosário, desempenham

uma espécie de mediação entre os familiares mortos e os vivos, já que os que estão presentes também acabam por compartilhar do mesmo sentimento, reconhecendo no festeiro do Reinado aqueles que já se foram. Assim como Turner (2013) reconheceu entre os *ndembu* durante a realização do ritual do *Isoma*¹⁰⁰, a totalidade da pessoa do festeiro, especialmente quando se coloca na posição do Reinado, “acha-se existencialmente implicada nas questões da vida e da morte” (op.cit, 54).



Figura 41: Catopês e Caixa de Assovios “tirando” o Rei. Foto: Joana Corrêa, 2018.

Quando Nelson inicia o canto de retirada – “(posto do Reinado) vamos s’imbora (2x)/ Ô semeando fulô / Pelo caminho afora” – todos se levantam. O ritmo acelera e uma alegria emocionada se instaura. Lágrimas se misturam com sorrisos. Todos cantam e tocam com mais vigor. O Reinado se reorganiza no posicionamento para a movimentação do cortejo e parte para a próxima casa, sempre com os Catopês à frente. A sequência segue de forma iterativa – a cada repetição um novo festeiro e

¹⁰⁰ No capítulo “Planos de classificação de um ritual de vida e morte”, de *O Processo Ritual* (Turner, 2013) o autor analisa o *Isoma*, um ritual de mulheres que opera sobre a relação com os espíritos ancestrais.

seus auxiliares – três para cada Juiz e Juíza e sete para Rei e Rainha – se somam ao cortejo, até a última casa quando estará completo.¹⁰¹



Figura 42: Primeiro Reinado completo no trono da Rainha. Foto: Joana Corrêa, 2016.

4.4.3 Os giros dos Catopês na formação do Reinado

Os trajetos para a formação do Reinado podem ser exaustivos. Por seguirem uma ordem ritual, formando uma complexa e variada combinação de percursos. Na manhã do Primeiro Reinado, até a chegada da casa da Rainha, os Catopês são os únicos dançantes a conduzirem os festeiros. Em seus trajetos, eles perpassam as principais igrejas da cidade – Matriz de Nossa Senhora da Conceição, Nossa Senhora do Carmo, Santa Rita e Bom Jesus dos Matosinhos – como se as envolvessem pela festa, espalhando a devoção à Nossa Senhora do Rosário por todo o Serro.

Os traçados criam novas combinações espaciais, por meio de uma circulação enigmática e repetitiva, que a altera a percepção dimensional do espaço. Nos giros, a cidade, como espaço festivo ritual, expande-se a partir de si mesma como um fractal, a partir dos trajetos desenhados pelos Catopês na formação do Reinado.

¹⁰¹ Eventualmente dois festeiros se agregam em uma mesma casa. Em 2015, como o Rei e a Rainha eram um casal, eles cumpriram com suas obrigações de festeiros juntos em uma mesma casa. Em 2018, os Segundos Juiz e Juíza, mesmo não constituindo um casal, também optaram por partilhar uma casa e todas as atribuições relativas à comida ofertada.

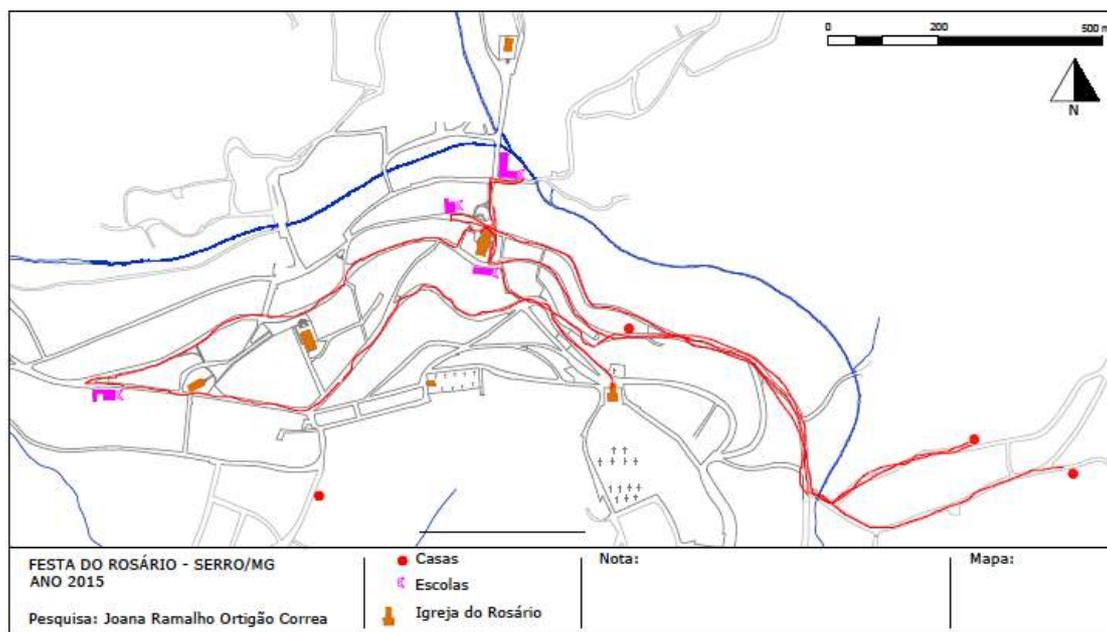


Figura 43: Traçado de formação do Reinado em 2015.

Os Catopês de Milho Verde participam há muitos anos da festa Serro, embora em 2017 tenham se ausentado em virtude de problemas de saúde do chefe Ivo Silvério. Os dirigentes da Associação combinam previamente um café para recebê-los na casa de um dos festeiros e, em seguida, eles saem em busca do Reinado. Em 2016 firmei minha atenção no momento do encontro entre dos Catopês de Milho Verde com os do Serro, seguindo com o cortejo do Reinado. Embora estivessem tocando ritmos e entoando cantos tão distintos, foi verdadeiramente impressionante perceber a harmonia do fluxo do encaixe de posicionamentos no cortejo. Todos pareciam saber precisamente os seus lugares. Os Catopês de Milho Verde caminham sempre atrás do Reinado, no mesmo posicionamento que seguem na festa de Nossa Senhora do Rosário de Milho Verde.

4.4.4 A Embaixada dos Marujos e Caboclos

Os demais grupos de dançantes, Marujos e Caboclos, iniciam seu compromisso no Primeiro Reinado somente a partir da casa da Rainha. Marujos e Caboclos, contudo, não entram na casa. Após a entrada dos Catopês na última casa, durante a pausa que antecede o momento de *tirar* a Rainha para a formação completa do Reinado, encenam uma performance nas ruas chamada de Embaixada. Os chefes Caboclos elaboram a Embaixada como um duelo entre os dois grupos.

A performance é preparada com o posicionamento dos grupos em oposição. Caboclos se ocupam um lado da rua e os Marujos, o outro. Quando os chefes se aproximam tem início a encenação, em geral capitaneada por Toninho, dos Caboclos adultos, e Joaquim, chefe dos Marujos. Os dois se confrontam a partir do seguinte diálogo, que sabem de cor e também se encontra registrado no estatuto da Irmandade:

Marujo: Ho ! lá da fragata!
Caboclo: Ho! lá da fortaleza!
Marujo: de onde vieste?
Caboclo: De Montes Claros.
Marujo: Que trouxeste?
Caboclo: tonéis .
Marujo: Quantos dias de viagem?
Caboclo: 25 dias e meio.
Marujo: Diz-me caboclo, de peito a peito, de face a face, o que fazes com seus anais, todos de flecha e arco na mão?
Caboclo: Sou um dos fiéis permanentes, venho visitar a Virgem Senhora para ser devoto pra sempre, Tupã,Tupã, por S. Pedro e S. Paulo, peça a Jesus Cristo que não me deixe morrer sem a água do batismo. Para me purificar nessa praça sem perigo, Junto a mim trago virgem Santa Maria, Para me livrar dos meus inimigos.
Marujo: Liberdade



Figura 44: Embaixada entre Marujos e Caboclos. Foto: Joana Corrêa, 2015

Findo o breve diálogo, os dançantes dos dois lados correm uns em direção aos outros, encenando uma batalha, Caboclos com arcos empunhados e Marujos com as espadas. Durante a batalha, os Marujos capturam um ou dois caciquinhos dos Caboclos e Caboclos mirins, colocando-o em uma pequena barca de pano. Após um breve tempo, sob o comando dos chefes, a batalha cessa e todos se cumprimentam. Os caciquinhos permanecem capturados na barca dos Marujos para a formação do cortejo completo do Primeiro Reinado. Santos (2011) ao abordar as performances festivas de Caboclinhos e Lambe Sujos em Embaixadas realizadas durante a Festa de Laranjeiras (SE), acentua que a dramatização de conflitos em contextos rituais tematiza e elabora elementos fundamentais da própria sociedade. Neste primeiro movimento embaixada durante o Primeiro Reinado da Festa do Serro, a própria história serrana de conquista de territórios e conflitos entre bandeirantes e povos indígenas é encenada no duelo entre Marujos e Caboclos. Os Marujos capturam os justamente as crianças, levadas para dentro do grupo, apontando para a apropriação do futuro através da conversão e dominação cultural.

4.4.5 O cortejo completo do Primeiro Reinado

Quando os Catopês tiram a Rainha e saem com ela de sua casa, o Reinado está completo e também os demais grupos de dançantes se reúnem ao cortejo, formando uma extensa marcha de cores que se movimenta pela paisagem do Serro. Embora a maioria das pessoas que se interessam e participam da festa aguardem a chegada do Reinado no Largo do Rosário, um considerável contingente caminha com o cortejo ou aguarda nas janelas e calçadas sua passagem.

Caboclos adultos marcham à frente por vezes movimentando as filas pelas laterais em sentido oposto e retornando de volta à frente. Em seguida, Caboclos mirins, com movimentações semelhantes. Logo atrás, os Marujos. Em seguida, caminham os Catopês do Serro, seguidos do Reinado e, ao final da fila, nas ocasiões em que estiveram presentes, Catopês de Milho Verde.

A disposição interna do Reinado se estrutura a partir do seguinte posicionamento: à frente, o casal de Primeiro Juiz e Primeira Juíza, cada um com um mordomo portando um guarda-sol ao lado e as duas bandeireiras com a imagem de Nossa Senhora do Rosário aberta. Em seguida, o casal de Segundo Juiz e Segunda Juíza, com a mesma disposição de mordomos, bandeireiras. Por fim, Rei e Rainha,

que além de andarem ladeados por mordomos e bandeireiras, caminham cada qual com quatro mucamas, por detrás, segurando suas capas.



Figura 45: Primeiro Reinado completo a caminho da Igreja. Foto: Joana Corrêa, 2016.

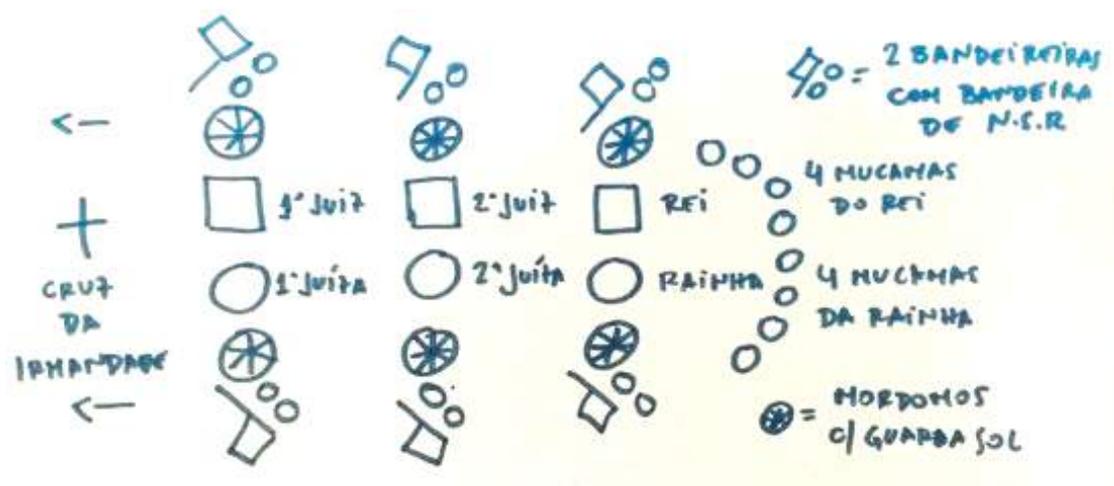


Figura 46: Imagem gráfica da disposição do Reinado.

Há, portanto, nesta disposição, um modelo de hierarquia crescente dos festeiros do centro para as extremidades. O casal mais importante é o último a ser formado e segue ao final da fila. O segundo casal mais importante é o primeiro a ser formado e caminha à frente do Reinado. O terceiro par é o segundo a ser tirado e segue entre os outros dois no cortejo. Contudo, há também uma dimensão de auto-

semelhança fractal na disposição dos conjuntos formados pelos festeiros e seu séquito, que formam seis pequenos núcleos refletidos em pares.

Retomando a compreensão da função de festeiro como um posicionamento ocupado por pessoas interligadas a suas famílias, vislumbramos que, nesse mapa relacional fixo do Reinado, circulam, ano a ano, pessoas e famílias populares e, eventualmente de camadas médias. Internamente a cada família, seus integrantes também costumam a estabelecer consensualmente uma rotatividade que estabelece quem, a cada ciclo, ocupará um posicionamento como festeiro do Reinado. Além da dimensão espacial – o cortejo reunido em diversas etapas similares em iterados movimentos pela cidade – , o Reinado envolve uma dimensão temporal cíclica e contínua, pois essas famílias, sempre presentes através de seus variados integrantes, estabelecem múltiplas conexões com seus ascendentes mortos durante a festa. Quando os festeiros são *tirados* pelos Catopês para a formação do Reinado, estas relações se intensificam e atingem um ápice. Assim, enquanto caminha em cortejo, cada festeiro no Reinado representa não somente um posicionamento ritual, como também presentifica uma teia de relações de parentesco entre pessoas vivas e mortas. Esse momento ritual fortemente emotivo é instaurado pela aproximação dos devotos com Nossa Senhora do Rosário, e essa aproximação intensa e crítica é mediada pelos Catopês.

Os Catopês estão no centro nevrálgico desta teia complexa de mediações rituais que articula também os demais grupos de dançantes. Quando os Catopês caminham, movimentam esta trama relacional formada a partir de múltiplas e simultâneas dimensões: hierarquias, circularidades e auto-semelhanças. O espaço-tempo da festa se expande de forma autocontida, em ramas e fendas, rugosidades dimensionais que ampliam a sensibilidade dos devotos e alteram o estado de consciência especialmente de festeiros e dançantes. Ao mesmo tempo formadores e mediadores desta trama, os componentes do Reinado e dos Congados vivenciam acentuadamente a condição de liminaridade propiciada por esse momento ritual.

Ao se movimentarem com seus corpos dançantes pelas ruas da cidade, os Catopês e demais dançantes articulam a dimensão espacial da festa com dimensões temporais cósmicas. Eles colocam pessoas – vivas, almas, divinas – e coisas sagradas em movimento pela cidade. Instaura-se com eles uma dinâmica de relações entre vivos e mortos que tanto remete à perspectiva cosmológica afro-brasileira – formulada por vezes com “tradição banto” –, como àquela católica popular, nas quais coexistem

e comunicam-se em múltiplas dimensões espaço-temporais o mundo visível e invisível¹⁰². Quando os dançantes giram, criam uma nova espacialidade, rugosa, que permite que estes dois mundos se permeiem intensamente. Assim, os dançantes e, especialmente os Catopês que estabelecem o maior contato corporal com a imagem da santa, mediam com suas danças as relações com o mundo espiritual circundante. Os dançantes abrem caminhos, guardam e protegem a todos os devotos.

4.4.6 Chegada dos dançantes e do Reinado à Igreja

Quando o cortejo se aproxima do Largo do Rosário, por volta das 10h da manhã, este já está lotado de pessoas, de forma que se torna difícil transitar e circular por entre os vários acontecimentos que envolvem os dançantes. Em 2015 e 2017, optei por seguir com os Catopês e o Reinado. Em 2017, direcionei minha atenção ao desfecho da Embaixada de Marujos e Caboclos.

Os Catopês e o Reinado seguem diretamente para o interior da Igreja, onde a imagem de Nossa Senhora do Rosário já se encontra, fora do altar, ricamente adornada sobre um andor posicionado na área central da Igreja. Reverenciam a imagem e saem pela porta lateral para deixarem os seis festeiros do Reinado no palanque externo de onde o pároco celebra a missa festiva campal. Os Catopês de Milho Verde, como não têm o compromisso de conduzir o Reinado ao altar festivo, em geral, permanecem por mais tempo diante da imagem. Quando saem da Igreja, jamais dão as costas à Nossa Senhora do Rosário, caminham de trás para frente, com as faces voltadas para a imagem e o altar, reverência muito comum em meio as guardas de Reinados da capital mineira.

Enquanto isso, do lado de fora da Igreja, Caboclos e Marujos terminam a Embaixada com a devolução dos Caciquinhos a suas filas. Embora atualmente a Embaixada seja racionalmente justificada como algo que apenas dá continuidade a uma tradição, sem maiores elaborações verbais, ela é encenada com entusiasmo. Analiticamente, é possível identificar dois espectros simbólicos que a permeiam. Marujos e Caboclos encenam, duelando, suas diferenças e, capturando os Caciquinhos, estabelecem um ponto de contato entre si. Por outro lado, parece haver

¹⁰² Embora os espíritas kardecistas também formulem a convivência de pessoas vivas e almas, elaboram que planos diferentes de convívio energético e vibratório, acionado de acervo com o estado emocional da pessoa viva.

também algo relacionado à ruptura de continuidade geracional na captura dos Caciquinhos. Nas filas dos Caboclos, os Caciquinhos ocupam a posição frontal e, nas extremidades opostas, posicionam-se os dois personagens velhos, Papai Vovô e Mamãe Vovó. Assim, essa disposição de personagens altera a linha de continuidade geracional.

Logo após a entrega do Reinado e a Embaixada, os chefes dos dançantes, predominantemente Caboclos e Catopês, buscam o andor de Nossa do Rosário e o levam para o Largo. Na passagem da Igreja à rua, sob as flores do andor se forma um leito de plumas coloridas feito pela junção de tantos capacetes de dançantes. Em alguns anos, a imagem foi posicionada sob um suporte próximo à Cruz das armas de Cristo do Largo, em outros, próximo ao palanque onde é celebrada a missa, e ,em 2008, na escada de acesso à entrada principal da Igreja. Os dirigentes da Irmandade se preocupam sempre em deixar a imagem elevada, pois muita gente anseia por tocá-la. Alguns devotos espalham fotos pelo andor em agradecimento a graças recebidas pela cura de um parente ou pedido alcançado.

Durante a longa missa, de cerca de horas de duração, enquanto os devotos se apinham no Largo do Rosário sob sol escaldante, os dançantes se dispersam. A Irmandade providencia grandes toldos, armados no Largo do Rosário, para proporcionar sombra aos participantes. Há sempre um carro distribuindo água potável gratuitamente para minimizar os efeitos do calor.



Figura 47: Adro da Igreja de Nossa Senhora do Rosário do Serro durante a missa campal do Primeiro Reinado. Foto: Joana Corrêa, 2018.

Os chefes normalmente não acompanham a missa. Nelson costuma beber algo em um bar próximo ou aguardar na calçada da casa de algum conhecido morador do

Rosário. Os chefes Caboclos se reúnem animados em um bar na lateral da Igreja, com o mesmo clima de descontração e diversão que os destaca dentre os demais dançantes. Os sanfoneiros dos Caboclos, José Carlos e Deozete, tocam músicas de repertório variado, cantadas pelos chefes. O clima é sempre um tanto quanto carnavalesco, contrastando com a solenidade da missa celebrada a poucos metros dali. Estar com eles nessas ocasiões rendeu sempre conversas generosas sobre os significados de ser Caboclo e da devoção ao Rosário. Vestidos de Caboclo no Primeiro Reinado, eles estão todos especialmente tomados de emoção e alegria. As diferenças e rivalidades internas parecem ficar momentaneamente suspensas.

Após a missa, os dançantes invadem em fluxo novamente o Largo do Rosário. Os chefes levam o andor para dentro da Igreja. Caboclos dançam o pau de fitas e Marujos encenam duelos de espadas, dançados por pares dentro de uma roda aberta por eles. Os Catopês se reúnem para buscarem o Reinado no palanque paroquial. Adentram novamente à Igreja pela porta lateral para saírem de volta à rua pela porta central. O cortejo completo se reconfigura momentaneamente para logo adiante se desfazer. Repentinamente os grupos se separam em uma ladeira e cada qual segue para a casa do festeiro responsável por sua alimentação.



Figura 48: Adro da Igreja de Nossa Senhora do Rosário do Serro ao final da missa campal do Primeiro Reinado. Foto: Joana Corrêa, 2016.

4.4.7 Almoços oferecidos pelos festeiros do Reinado

Os Caboclos, adultos e mirins, almoçam na casa do Primeiro Juiz. Os Marujos, seguem para a casa do Segundo Juiz. Os Catopês e o Reinado caminham juntos para a casa do Rei, onde uma mesa posta em forma de banquete, com carnes variadas, leitões inteiros assados, arroz, feijão, farofa e saladas os aguarda sempre. Muitos pratos, talheres e copos estão dispostos em todo contorno da mesa.

Ao entrarem na casa, os Catopês levam o Reinado ao trono e, em seguida, o Reinado se encaminha à mesa onde a comida está servida. Juntamente com dirigentes da Irmandade e da Associação que os acompanham, os festeiros e seus acompanhantes se sentam ao redor da mesa. Os Catopês permanecem no mesmo ambiente, embora não tomem assento. As famílias e ajudantes dos festeiros da casa servem-nos um a um e os Catopês comem espalhados pelos cantos, sentados em bancos, degraus ou mesmo no chão.

Como todo o Reinado deve comer em comunhão na casa do Rei, os Juízes não participam do almoço de suas próprias casas, onde suas famílias e colaboradores servem os Caboclos e os Marujos. Embora os festeiros sejam responsáveis pela comida da festa, no Primeiro Reinado, quem serve os dançantes são as famílias dos festeiros, ao passo que o Reinado encontra a mesa posta para se servir com fartura.



Figura 49: Almoço do Primeiro Reinado
Foto: Joana Corrêa, 2018.

Enquanto isso, uma imensa fila se forma, saindo da casa pela rua afora. Todos os serranos e visitantes podem escolher a casa de qualquer um dos festeiros para o almoço. Há casas que servem entre mil e dois mil pratos. Em todas as casas é, contudo, dada prioridade aos dançantes, servidos em ambientes separados dos demais participantes da Festa.

Na casa do Rei, por volta de 14h, todos já estão terminando seus pratos. Até às 16h há então uma pausa para descanso, que alguns desfrutam no próprio local do banquete e outros em suas casas. Os Juízes do Reinado, em geral, vão se reunir com suas famílias nas casas onde são servidos seus almoços junto com os demais dançantes. Enquanto isso, na Igreja, é realizada uma segunda missa, também do lado fora, dedicada aos romeiros.¹⁰³

4.4.8 Procissão luminosa, coroação e encenação da lenda de Nossa Senhora do Rosário

Findo o intervalo, por volta das 16h, os festeiros do Reinado se agrupam novamente no torno do Rei e são *tirados* pelos Catopês. Do lado de fora, Caboclos e Marujos os aguardam para a reorganização do cortejo. É sempre impressionante ver a movimentação contínua das filas de dançantes até formarem a organização esperada. O cortejo segue então de volta à Igreja, chegando ao final da missa dos romeiros para dar início à Procissão Luminosa.

Na chegada, os dançantes entram na Igreja para reverenciar o andor com a imagem de Nossa Senhora do Rosário. São parte fundamental das atividades que envolvem a procissão Luminosa a coroação de Nossa Senhora do Rosário e a encenação da lenda de Nossa Senhora do Rosário. Em 2013 e 2015, assisti a coroação e a encenação na Praça João Pinheiro, na escadaria da Igreja do Carmo, em um momento de pausa durante a procissão. Contudo, a partir de 2016, voltaram a ser realizadas no Largo da Igreja do Rosário antes do início da procissão, como fora em festas passadas.

¹⁰³ Eu não participei da missa em nenhuma das ocasiões, pois sempre precisei da pausa para conseguir seguir até o final da longa jornada.

A coroação é sempre organizada por um grupo institucional que se voluntaria ano a ano – em geral composto por mulheres ligadas a uma escola, creche ou projeto socioeducacional, que se apresentam como suas representantes. Crianças vestidas de anjo se posicionam por trás do andor da imagem situada em degraus mais altos ou no palanque paroquial desde onde são celebradas as missas campais. Uma mulher lê no microfone passagens da vida de Maria, por vezes com intervenções encenadas. Em passagem sobre a coroação de Maria e sua elevação ao Reino de Deus, um dos anjos coloca a coroa, que pertence à imagem, de volta sobre a cabeça de Nossa Senhora do Rosário, sob aplausos emocionados.

Em seguida, Rubens, dirigente da Associação, inicia a leitura da lenda de Nossa Senhora do Rosário, conforme a redação que consta no estatuto da Irmandade.

Diz uma lenda histórica que em certa época Nossa Senhora do Rosário apareceu sob as águas do mar. Imediatamente os Caboclos, já devotos da Santa Virgem através da catequese dos Jesuítas, rezaram, dançaram, cantaram e tocaram seus instrumentos, para que a Santa Virgem viesse até eles. Mas Ela não veio. Em seguida, os Marujos, também devotos, foram até a praia e empreenderam sua tentativa de trazer a Virgem do Rosário até eles. Após rezarem, dançarem, cantarem, tocarem seus instrumentos, não conseguiram trazê-la. Por último vieram os Negros ou Catopês até a praia e após louvarem a Virgem do Rosário, Ela veio até eles. Por isto é que se diz que a Virgem Nossa Senhora do Rosário é a protetora dos negros. Em razão disto, é que todos os anos, na praça principal da Cidade do Serro, os dançantes são orientados a representar tal lenda.” (Estatuto da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Serro, 1990:2)

A leitura é entremeada por danças e cantos de cada grupo. Eles se aproximam da Santa representando a tentativa de movê-la. Um chefe de cada grupo canta ao microfone, respondido ou acompanhando em coro pelos demais. Primeiro os Caboclos, adultos e mirins, depois os Marujos, em seguida os Catopês de Milho Verde e, por fim os do Serro. Somente após os cantos do Catopês do Serro, a procissão inicia (ou segue) seu curso.

Ano a ano, a procissão se dispõe da seguintes forma: Cruz da Irmandade à frente, em seguida Caboclos adultos, Caboclos Mirins, Marujos, Catopês do Serro, Reinado, Catopês de Milho Verde (quando presentes) e andor de Nossa Senhora do Rosário. Os devotos formaram duas filas, uma de cada lado dos dançantes e, após a imagem, uma grande multidão caminha de forma mais livre.

Durante o percurso, os dançantes cantam ou tocam alternadamente. Alguns devotos que seguem atrás do andor oram e cantam coletivamente, guiados por integrantes dos Ministérios. Irmãos e devotos distribuem ou vendem velas aos que

acompanham a procissão. As velas acesas formam a bela imagem de uma caminhada luminosa sob a noite que avança lentamente.

Muitos devotos percorrem a procissão descalços, segurando os sapatos nas mãos, em cumprimento a promessas e graças recebidas. As casas, ao longo percurso, são enfeitadas pelos moradores. Janelas ou mesas nas calçadas são forradas por toalhas de mesa rendadas (no caso dos sobrados localizados no Centro), ou estampadas (no caso das casas mais simples no percurso que segue pelo morro do Rosário e Arraial de baixo). Imagens sacras são levadas para os parapeitos ou mesas posicionadas do lado de fora nas portas de entrada, cercadas por arranjos florais e luminosos. Muitas casas exibem fotografias com imagens de entes queridos que já partiram, alguns usando fardas de dançante. Há também decorações vivas, formadas por crianças vestidas de anjos. Entre cantos e silêncios, morteiros e fogos luminosos irrompem o céu noturno.

A procissão faz um único e longo giro pela cidade. Parte da Igreja do Rosário por uma via que vai se distanciando do Centro ao descer o Morro do Rosário até o Arraial de Baixo. Segue em contorno a caminho do Centro pela via mais baixa, que passa defronte à Igreja Matriz de Nossa Senhora da Conceição, de onde se avista a Igreja de Bom Jesus dos Matozinhos à direita. Sobe para a via que atravessa a cidade em plano intermediário, chegando à Praça João Pinheiro, central, onde está localizada a Igreja de Nossa Senhora do Carmo. Sobe então em direção à Rua do Corte, que atravessa a cidade no plano mais alto, contornando a Igreja de Santa Rita, e percorre toda a feira para voltar finalmente à Igreja de Nossa Senhora do Rosário. A procissão em seu giro reverencia, portanto, todas as igrejas do circuito urbano, envolvendo também a cidade em seu trajeto luminoso.

A alegria festiva é substituída pelos cantos coletivos ou pela oração individual dos que seguem o percurso e, ainda, pela comoção familiar daqueles que, reunidos em suas casas abertas para homenagens a algum ente falecido, aguardam a passagem da procissão e especialmente da imagem de Nossa Senhora do Rosário. Quem segue na procissão experimenta a percepção de deslocamento do trajeto físico para um outro nível de realidade, como se uma força conduzisse individual e coletivamente a todos. A atitude é de contrição. Os dançantes não dançam, apenas cantam eventualmente se forma mais contida. O sentimento é de grande aproximação íntima com Nossa Senhora do Rosário. Todos parecem estar ali vivenciando o contato direto com a presença da santa que se justapõe à dimensão espacial do percurso pela cidade. Cada

vela acesa, carregada à frente do peito, é uma chama que traz a presença de Nossa Senhora ao coração. As janelas abertas, convidam a Santa para entrar nas casas. A procissão é um momento de contato intenso com o mundo divino e espiritual, como se um portal se abrisse no tempo e no espaço permitindo um diálogo íntimo dos devotos com Nossa Senhora do Rosário e com os parentes mortos que acreditam estarem acolhidos pela Santa no Reino de Deus. Nesse momento ritual parece haver uma “neutralização” máxima que suspende as hierarquias sociais e étnicas pois todos estão iguais como mortais – condição humana básica – perante a Santa que a todos protege e que intercede pelos seus mortos e que por eles intercederá na hora da morte. Durante a procissão, instaura-se efetivamente uma *communitas*, ou o sentimento dela (DaMatta, 1997).

Na chegada da procissão de volta à Igreja, a situação se modifica e somente os Catopês e o Reinado entram na Igreja para a entrega da imagem. Os demais grupos aguardam do lado de fora, no extenso adro da Igreja, dançando e cantando. A alternância entre o silêncio e os cantos contidos dá lugar novamente aos cantos simultâneos e emocionados. Os estouros de fogos se intensificam. Quando os Catopês saem novamente da Igreja, conduzindo o Reinado, o cortejo completo se reúne ainda momentaneamente para logo se separar. Cada grupo segue então para as casas das festeiras, onde são servidos os jantares.

4.4.9 Jantares oferecidos pelas festeiras do Reinado

Mais uma vez, Caboclos seguem para a casa da Primeira Juíza e Marujos para a casa da Segunda Juíza. As obrigações dos Marujos e Caboclos com o Primeiro Reinado se encerram neste momento. Nem todos os integrantes jantam nas casas de festeiras, embora os chefes insistam que se trata de um compromisso e consideram uma desfeita pessoal que os dançantes não prestigiem a janta.

Os Catopês e o Reinado jantam na casa da Rainha, onde chegam repetindo mesmo gesto ritual acompanhado com o canto de “Ave Maria canta lá no céu” de levar o Reinado ao trono. Durante a janta, o olhar de cansaço toma conta dos festeiros, bandeireiras, mucamas e mordomos. Alguns Catopês mais jovens são dispensados, embora o grupo ainda tenha compromisso com a entrega do Reinado após o jantar. A janta é curta para que os que seguem não esmoreçam.

4.4.10 Entrega do Reinado

A entrega do Reinado não segue ordem ritual e tem sido reduzida a cada ano. Em 2015, cada festeiro foi entregue em sua casa, mas a partir 2016 foram entregues em pares, nas casas mais próximas. O cortejo caminha reduzido, com festeiros, Catopês e um dos dirigentes da Associação, que tem obrigação de acompanhá-los. Exaustos, seguem céleres para encerrarem logo seu compromisso. Em 2017, uma Juíza abandonou o Reinado a partir do jantar da casa da Rainha e foi severamente criticada. O Reinado deve ser entregue pelos Catopês, que levam os festeiros até os tronos das casas.

No fim da jornada, após tantas etapas rituais e longos percursos pela cidade, a sensação que pude experimentar junto com eles é a de perda da noção cronológica do tempo e da experiência apenas física da espaço. A memória racional mal alcança tudo o que se passou e por onde se andou em um dia tão intenso, estendido e alargado de significados. O corpo pleno vivenciou entretanto uma memorável e profunda experiência de presentificação do mundo espiritual. A devoção acolhe e apazigua o cansaço. O sentimento que percebi compartilhado entre os Catopês era o de que haviam cumprido a parte mais valiosa e desafiadora de seu compromisso com Nossa Senhora do Rosário.

4.5 Segundo Reinado: “entrega essa coroa”

4.5.1 Os doces a passagem dos Reinados

A jornada de segunda-feira começa um pouco mais tarde, por volta de 12h. Os dançantes saem novamente às ruas fardados. A responsabilidade maior mais uma vez recai sobre os Catopês e a Caixa de Assovios. Eles devem formar o Segundo Reinado, visitando as casas dos festeiros do Primeiro Reinado. Em suas casas, estes os aguardam acompanhados dos festeiros equivalentes do ano seguinte. A sequência das visitas mais uma vez é considerada relevante, seguindo a mesma lógica da formação de posições do Reinado: Primeiro Juiz, Primeira Juíza, Segundo Juiz, Segunda Juíza, Rei e Rainha.

No dia do Segundo Reinado, os festeiros do Primeiro Reinado devem receber os grupos em suas casas e escolas com fartas mesas de doces. Diferentemente do dia

anterior, os festeiros do Primeiro Reinado permanecem durante todo o tempo em suas casas e, portanto, podem recepcionar todos os grupos. Enquanto os Catopês devem seguir a ordem pré-estabelecida, os Caboclos e Marujos podem escolher livremente a sequência de casas a visitar, devendo, contudo, passar por todas.

Cada festeiro chega a produzir e encomendar mais de dez mil doces. Em 2015, o casal formado pela Rainha e pelo Rei reuniu cerca de cinquenta mil doces. As mesas são ricamente decoradas, algumas com motivos específicos que remetem a cada grupo que os visitam, como plumas para os Caboclos, motivos náuticos para os Marujos, por exemplo. Algumas casas optam por já deixarem as mesas previamente preparadas em salas diferentes das escolas. Outras remontam a mesa a cada entrada e saída dos grupos.



Figura 50: Mesa de doces em casa de festeiro. Foto: Joana Corrêa, 2018

Em todos os anos, segui a maior parte do tempo com os Catopês e a Caixa de Assovio para a formação do Segundo Reinado. A entrada nas casas é uma algazarra. Crianças se apinham nos portões esperando uma brecha para conseguirem entrar juntamente com os Catopês. O grupo e o Reinado são espremidos pela pequena multidão. Em geral, depois que conseguem entrar, Nelson e Rosiane se posicionam na

entrada, junto com alguém da família organizadora e apontam para os que os estão acompanhando. Os que não conseguem furar a barreira se contentam em continuar aguardando a distribuição de doces em saquinhos do lado de fora do portão. Segundo os dirigentes da Irmandade, até pouco tempo atrás, os doces ficavam apenas nas mesas. Contudo, a participação, especialmente de crianças, no Segundo Reinado cresceu tanto que, nos dias de hoje, grande parte dos festeiros opta por restringir a entrada e distribuir saquinhos de doces para as crianças que aguardam do lado de fora.

A cada casa, os festeiros do Primeiro Reinado aguardam os Catopês no trono para serem saudados. Em seguida, Os Catopês são convidados para seguirem até a mesa dos doces, circundada da mesma forma como fazem nas mesas da Matina. Somente depois que Nelson, Milton ou Rosiane dão o sinal, os dançantes e seus convidados podem se servir.

Muitos dançantes, mesmo adultos, portam sacolas plásticas para encherem de doces para levar a pedido de filhos, netos, esposa etc. A mesa, contudo, não pode ser completamente esvaziada. Rosiane sempre frisa severamente o respeito à regra antes que todos comecem a se servir. Por vezes, contudo, os doces acabam e, quando os chefes dão ordem para que todos parem de comer, bandejas mais modestas são recolocas sobre as mesas. Os Catopês fazem novamente louvações, cantando as mesmas músicas para São Benedito que cantaram na Matina. É comum ver os festeiros da casa e suas familiares caírem em lágrimas enquanto circundam a mesa junto com os chefes Catopês e a Rainha.

O Reinado volta então ao trono, onde mais uma vez é saudado. Os Catopês se ajoelham cantando e quando cantam “entrega esta coroa”, o festeiro do Primeiro Reinado que está na casa passa ao do Segundo, seu bastão ou cetro/capa/caroa. As novas bandeireiras e mordomos também assumem as bandeiras e guardas-sol. A comoção é novamente intensa. O festeiro do ano se despede sempre emocionado, e os festeiros do Segundo Reinado seguem com os dançantes para a próxima casa.

Embora eu tenha acompanhado quase todo o tempo os Catopês, ano a ano, combinei com os Caboclos adultos de acompanhá-los em ao menos uma das casas para a partilha de um leitão. Em cada casa por onde passam, os Caboclos recebem um leitão assado inteiro que é rasgado em pedaços, com as mãos, pelo Papai Vovô e Mamãe Vovó, e distribuído aos chefes e dançantes. Os chefes Caboclos sempre narram com orgulho a partilha do leitão e me convidam a participar com eles em uma das casas. Retomarei este ponto no item 4.6.2.

4.5.2 A missa de despedida da Festa

Formado o Segundo Reinado, os Catopês o conduzem ao altar da Igreja do Rosário, onde mais uma vez os festeiros do Primeiro Reinado os aguardam para uma segunda celebração da passagem entre os Reinados. A agregação dos festeiros do Primeiro Reinado a sua condição cotidiana é feita, portanto em dois momentos. O primeiro, em meio à família, em sua casa festiva e, em seguida, confirmada no altar da Igreja, diante de todos os participantes da festa. O ciclo se fecha com a abertura de um novo ciclo de compromissos de festeiros com o Reinado.

A missa de encerramento da festa é considerada como a missa dos dançantes.¹⁰⁴ Neste dia, um a um, os grupos entram na Igreja, cantando e dançando com vigor. Cada um se aproxima da imagem da Santa, ainda sobre o andor e tem um longo tempo para cantar e tocar. Os grupos entram na Igreja para *fazerem a despedida* da festa. São, portanto, os dançantes os responsáveis pelo encerramento da festa.

4.5.3 As entregas da Bandeira e do Segundo Reinado

Logo após a missa, o mastro é *derrubado* pelos Caboclos adultos no Largo do Rosário e a Bandeira é novamente conduzida ao altar, nas mãos dos mordomos do mastro do ano, para receber as bênçãos do padre, e entregá-la aos mordomos do ano seguinte. Como os Catopês estão comprometidos com a entrega do Segundo Reinado, a responsabilidade de levar a Bandeira à casa dos novos mordomos do ano seguinte é dos Caboclos. Lá são recebidos com uma *farofa*.

Os Catopês, depois da missa, seguem conduzindo os integrantes do Segundo Reinado de volta às suas casas. A entrega em geral é aos pares, em locais previamente combinados que não necessariamente as escolas. As famílias aguardam a chegada dos

¹⁰⁴ Há algumas controvérsias sobre este aspecto, pois há quem conte que a missa campal de domingo, do Primeiro Reinado, teria sido por muitos anos uma Missa Conga, com grande participação dos grupos de congado, conforme acontece em vários Reinados da região centro mineira desde a criação deste formato na década de 1970 por meio da parceria entre estudiosos de folclore e congadeiros (Giovannini Jr. 2012). Contudo, nos anos que acompanhei entre 2012 e 2017 a participação dos dançantes foi muito pontual, sempre antes ou no final, e não durante a missa. Em 2018, a diretoria da Associação dos Congados retomou a responsabilidade de organização da missa dominical que estava antes aos cuidados de outros grupos da Irmandade. A proposta era retomar a ideia de uma Missa Conga. A gestão da Associação acordou previamente com os chefes dos grupos as entradas e cantos a serem entoados no decorrer da Missa. Escolheram os cantos mais afinados com a perspectiva católica canônica e a participação foi pontual e controlada. De fato o dia que os dançantes ocupam com força e presença ritual a Igreja é a segunda, durante a missa de despedida.

festeiros do Segundo Reinado com uma *farofa* especialmente preparada para os Catopês. Em geral, ao chegarem na última casa, os presentes demoram a se dispersarem, comem e bebem, prolongando a Festa para além de seu almejado fim. Algumas famílias convidam os demais chefes para celebrarem juntos e a noite avança alegremente, em um ambiente de confraternização.

Considerando a sequência de fases de um processo ritual tal como proposto por Turner (2013), o Segundo Reinado é um dia de reagregação, quando gradativamente os posicionamentos são reordenados. Os festeiros do Primeiro Reinado, em meios às suas famílias, despem-se de seus papéis, entregando suas responsabilidades para que os festeiros que darão continuidade à próxima Festa que se anuncia no horizonte. Para os Marujos e Caboclos é ainda um dia de muita diversão. A passagem pelas casas para receberem os doces é sempre motivo de festa. Alguns festeiros oferecem ainda bebidas para os chefes e os grupos dançam e cantam. Confirmando mais uma vez a importância do posicionamento ritual dos Catopês, são eles ainda os que têm a mais longa jornada de compromissos, desde a formação do Segundo Reinado a partir de 12h até a entrega dos novos festeiros que só termina depois das 22h, por vezes se estendendo até a meia-noite. De toda sorte, há um resfriamento em relação do dia anterior e o movimento de término não é total, já que os ciclos festivos nunca se fecham por completo, sobrepõem-se ano a ano de modo contínuo.

4.6 A comida como dádiva

Os pares semânticos servir/comer e sacrificio/partilha constituem eixos simbólicos fundamentais que perpassam a Festa, em diferentes momentos e formatos rituais. As maneiras diversas como se apresentam criam diferentes relações entre os agentes festivos e acentuam também uma lógica simbólica de natureza fractal de iteração e similaridade ao ampliarem a importância da comida e da comensalidade na Festa. Por meio destas combinações, emerge um terceiro sentido relacional que permite pensar a comida da Festa como inscrita no circuito da dádiva (Mauss, 2003) no qual o dar e receber, aparentemente voluntários e no entanto obrigatórios, movimentam ainda o terceiro imperativo: retribuir. Não se come apenas por comer, mas porque aquela comida faz bem, é a comida de Nossa Senhora do Rosário. A

comida é a dádiva que articula e movimenta grande parte das relações festivas e cosmológicas entre os mundos visível e invisível no Reinado.

4.6.1 Entre quitandas, *farofas* e doces: fartura, tempo e renovação

A comida servida pelos festeiros aos dançantes, ao Reinado e aos participantes da festa envolve uma combinação complexa de relações e compromissos que se refletem amplamente no contexto festivo a partir de uma dualidade síntese conformada por servir/comer. Esta dualidade também está presente simbolicamente nas missas, celebradas diariamente durante a festa. Conforme acentuei, as missas católicas remontam à Última Ceia, momento da vida de Jesus, onde o pão e o vinho são partilhados. O Evangelho de Lucas narra também uma discussão realizada durante a Santa Ceia entre os discípulos de Jesus sobre a importância da lealdade e da servidão:

Surge também entre eles uma discussão: qual deles seria o maior. E Jesus disse-lhes: “Os reis dos pagãos dominam como senhores, e os que exercem sobre eles autoridade chamam-se benfeitores. Que não seja assim entre vós; mas o que entre vós é maior, torne-se como o último; o que governa seja como o servo. Pois qual é o maior: o que está sentado à mesa ou o que serve? Não é aquele que está sentado à mesa? Todavia, eu estou no meio de vós como aquele que serve. E vós tendes permanecido comigo nas minhas provações; eu, pois, disponho do reino a vosso favor, para que comais e bebais à minha mesa no meu reino e vos senteis em tronos, para julgar as doze tribos de Israel. (Bíblia, Evangelho de Lucas 21-22, Discussão entre os discípulos, 1982: 1378-1379)

Servir alimentos para alguém comer é um símbolo potente que perpassa vários dos momentos rituais da festa. A noção de fractalidade novamente se mostra rentável para pensar este aspecto da iteração simbólica composta pelas combinações servir/comer na Festa de Nossa Senhora do Rosário. A alimentação conforma elos de relações entre diversos posicionamentos festivos. O simbolismo servir/comer se alastra reiteradamente, conformando variações lógicas que guardam similaridades ordenadas por princípios de simultaneidade x sequencialidade e separação x agregação.

Refeições servidas durante a Festa	Momento festivo	Obrigação de servir	Compromisso de comer
Lanche	Ensaaios durante a novena	Festeiros (simultaneamente)	Dançantes (separadamente)
Farofa	Tríduo	Festeiros homens (sequencialmente)	Catop�s
<u>Café da manh�</u>	Matina (sábado)	Festeiros (sequencialmente)	Caixa de Assovios e participantes da festa
Farofa	Mastro (sábado)	Mordomo do Mastro	Dançantes (reunidos)
<u>Almoço</u>	Primeiro Reinado (domingo)	Festeiros homens (simultaneamente)	Dançantes e Reinado (separadamente) + participantes da festa
<u>Jantar</u>	Primeiro Reinado (domingo)	Festeiras mulheres (simultaneamente)	Dançantes e Reinado (separadamente) + participantes da festa
<u>Doces</u>	Segundo Reinado (segunda)	Festeiros homens (sequencialmente e simultaneamente)	Dançantes e Reinado (separadamente) + participantes da festa
Farofa	Segundo Reinado (segunda)	Festeiros do Segundo Reinado (sequencialmente) e Mordomos do ano Seguinte (simultaneamente)	Catop�s+Reinado e Caboclos Adultos (separadamente)

Tabela 7: esquema do sistema culinário da comida da Festa.

As refeições festivas mais importantes – aquelas que são servidas a todos os participantes da festa –, reunidas, pontuam os dias da jornada ritual e compõem elas mesmas uma jornada ritual específica, de natureza alimentar: café da manhã, almoço, jantar e sobremesa (os doces). A jornada alimentar começa no sábado e termina na segunda, envolve os três dias principais da festa e como que duplica a dinâmica de preparação, intensificação e relaxamento; os banquetes mais intensos e fartos ocorrem no dia central. A sobreposição de cada dia alimentar sobre os três dias de instauração do Reinado estende e unifica a temporalidade ritual da festa.

A fartura é um elemento relevante na alimentação das festas de Reinado. Mario de Andrade, em um ensaio inaugural sobre os Congos no Brasil, publicado na década de 1930, destaca a fartura tecida a partir da compreensão de que os Congos envolveriam uma “simbólica mágica de luta entre o princípio sobrenatural benéfico e o maléfico” (Andrade, 2002:379). Para ele, os Congos são “profundamente banhados

de religiosidade, não apenas católica, mas feiticista [sic.]” (op.cit., 373) e resguardam liturgias derivadas dos princípios de sociedades tradicionais que tomavam o Rei como “contra-representante divino da vida e da prosperidade tribal” (op.cit., 372). De fato, há registros de que a festa de Reinado do Serro, bem como de outras localidades mineira, como Oliveira, eram realizadas em períodos imediatamente sequencias às épocas de colheita agrícola.

O Reinado e sua família devem servir com fartura. A comida não pode acabar e as mesas são repostas para os agradecimentos. No Primeiro Reinado, a fartura da festa atinge seu ápice. Filas enormes se formam nas casas e a cozinha não para até que todos estejam servidos e satisfeitos. Quando necessário, cozinham improvisadamente o que estiver à disposição dentre os farnéis de alimentos reunidos por cada festeiro. Faltar comida é o pesadelo das famílias festeiras. Fazer sobrar é uma obrigação.

No Segundo Reinado, dois ciclos se renovam. Em relação ao calendário das Festas do Rosário, a sobreposição entre o ciclo festivo do ano corrente e o do ano seguinte – que começa dois meses antes, com a eleição de novos festeiros na Mesa da Irmandade – é encerrada com a formação do Segundo Reinado. A passagem é, sutil, já que um Reinado dá lugar ao outro. Os doces trazem cor e alegria para este dia de despedidas e recomeço.

Em uma perspectiva mais abrangente, os doces renovam também os ciclos geracionais de interesse pela Festa. O Segundo Reinado é um dia especialmente voltado para as crianças. Elas circulam alegremente pelas ruas. Os doces reforçam o desejo dos pequenos em acompanharem seus pais dançantes nas jornadas. Também atraem novas crianças para ingressarem em grupos de dançantes no ano seguinte e poderem frequentar livremente as casas dos festeiros. Criam ainda memórias afetivas da festa que se perpetuam na vida adulta. Após grandes banquetes de cafés da manhã, almoços e jantares, a longevidade geracional da festa se renova na sobremesa.

4.6.2 Cordeiro de Deus, bois e porcos: sobre sacrifícios e partilhas

Cordeiro de Deus que livrai os pecados do mundo
tende piedade de nós.
(trecho das missas católicas)

Nas missas da Igreja do Rosário, ouvi algumas vezes Padre Maurilio acentuar que Jesus foi Cordeiro de Deus, sacrificado em nome da humanidade para livrar os

pecados do mundo. A partir do sacrifício do próprio filho, Deus libertou os católicos do sacrifício animal, condenado como prática pela Igreja. O corpo e o sangue de Jesus são partilhados na missa – Santa Ceia – sob a forma simbólica de pão e vinho.

Durante a refeição, Jesus tomou o pão, benzeu-o, partiu-o e o deu aos discípulos, dizendo: “Tomai e comei, isto é meu corpo.” Tomou depois o cálice, rendeu graças e deu-lho, dizendo: “Bebei dele todos, porque isto é meu sangue, o sangue da Nova Aliança, derramado por muitos homens em remissão aos pecados. (Bíblia, Evangelho Segundo Mateus, v.26, 1982:1317)

Embora o Catolicismo canônico condene o sacrifício animal como oferta a entes divinos, na tradição popular, os animais de festa estão amplamente presentes em festas católicas (Pereira, 2012). Na Festa do Serro, os festeiros ganham animais ainda vivos para serem abatidos e cozidos como parte dos banquetes festivos. Mauss e Hubert (2005) definem a natureza do sacrifício como simbolizando metonimicamente a união efêmera entre os mundos sagrados e profanos operada pela destruição de uma vítima, abatida como que pela própria intensidade desse momentâneo contato que sacraliza a vítima, ela mesma tornando-se uma incorporação do princípio sagrado que será então partilhado. O que há de comum nos sacrifícios, realizados durante a Festa e ainda no simbolismo do sacrifício de Jesus, é que o corpo da vítima é amplamente partilhado por ingestão.

A carne, especialmente de boi, é considerada nobre e o principal alimento das refeições da Festa. Sem *mistura*, como é popularmente chamada, não há almoço e janta, pois é necessário que haja o sabor e a sustança da carne misturada às demais comidas. Muitas vezes o próprio Nelson, chefe dos Catopês é convidado para matar, esquartejar e descarnar os animais doados aos festeiros. Pereira (2012) chama a atenção para os perigos da carne crua, “entidade liminar entre o animal vivo e o alimento pronto” (op.cit., 72). A carne precisa ser manipulada com cautela e de modo prescrito, especialmente em ocasiões festivas. As carnes partilhadas, oferecidas nos banquetes festivos e *farofas*, são cozidas; e em outros momentos também cruas, como durante a distribuição aos pobres na manhã de sábado realizada com a ativa participação de Nelson.



Figuras 51 e 52: Nelson e as carnes de boi para distribuição. Fotos: Joana Corrêa, 2016.

No Segundo Reinado, o porco também aparece como um animal sacrificado e partilhado. Conforme mencionei, em todas as casas é ofertado um leitão assado para os Caboclos durante a recepção dos doces. Os porcos na simbologia católica são símbolo de impureza e, segundo o Evangelho de Marcos , aos porcos Jesus encaminhou demônios e espíritos maléficos para serem eliminados no mar. Embora a grande maioria dos cristãos ignore tal restrição bíblica, a condição impura do animal é bastante popular. Os leitões sacrificados para os Caboclos, um em cada casa, são servidos no último dia da festa. A partilha é manipulada pelo casal Papai Vovô e Mamãe Vovó, que além de simbolizarem os mais velhos dos Caboclos, também são interpretados pelos próprios Caboclos como xamãs ou guias espirituais dos índios. Durante os Reinados, eles não só divertem como assustam as crianças. A partilha do porco entre os Caboclos – aqueles que abrem caminhos – parece envolver um forte componente de limpeza espiritual.

A liminaridade envolve perigos (Turner, 2009). Quando o festeiro encerra seu compromisso com a festa, sua primeira agregação à condição cotidiana é feita durante a distribuição dos doces, momento em que entrega a coroa e permanece em sua casa, com a família, enquanto o Segundo Reinado segue com os Catopês. A intensa experiência de aproximação com o mundo invisível deixa brechas aos perigos. Embora atualmente a oferta do leitão não seja obrigatória, é feita em respeito à tradição da festa e considerada importante tanto pelos festeiros como pelos Caboclos.

A oferta e o cozimento do leitão pela família do festeiros parece neutralizar possíveis malefícios trazidos por eventuais olhares invejosos. Uma interpretação possível é que o leitão parece emergir como uma forma de atrair as energias negativas recebidas durante a festa, especialmente mau olhados. O festeiro, afinal, expõe-se publicamente, esteve rodeado de olhares e, conforme demonstrei no Capítulo II, no

Serro é amplamente compartilhada mesmo sem querer uma pessoa pode provocar algo de ruim.. lançado pelo olhar. O porco teria a função de atrair tais olhares malévolos. O mal ficaria como que simbolicamente contido no animal sacrificado e é logo eliminado com a partilha da carne pelos Caboclos. O porco é rasgado pelas mãos de Pai Vovô e Mamãe Vovó e, é também com as mãos que os Caboclos o devoram. Sua selvageria aproxima-os de uma condição de natureza e reafirma sua força espiritual de abertura dos caminhos para os devotos.



Figura 53: Partilha do leitão dos Caboclos no dia do Segundo Reinado. Foto: Joana Corrêa, 2016.

Considerações finais – Caminhos do Rosário

Tudo que já foi, é o começo do que vai vir, toda a hora a gente está num cômputo.

(...)

Mas a gente quer Céu é porque quer um fim: mas um fim com depois dele a gente tudo vendo.

(Guimarães Rosa, *Grande Sertão: Veredas*)

No Rosário tem “cuenda”. No Rosário tem passagem. No Rosário tem caminho. Caminho para percorrer a vida. Caminho para permear o invisível. Caminho para seguir da vida para a morte e começar outra vida. Caminho é uma categoria que condensa sentidos diversos que fundamentam de forma iterada a devoção a Nossa Senhora do Rosário. Polissêmica, a noção de caminho é um símbolo fractal que perpassa todo campo semântico do Rosário, multiplicado em unidades de sentido que guardam conexões e similaridades entre si, formando a totalidade festiva abarcada pela devoção.

Segundo a compreensão católica da vida terrena da pessoa, caminho pode ser compreendido como um percurso linear e diacrônico, embora possa ser tortuoso, entre vida e morte. Do ponto de vista da eternidade da alma, o percurso da vida terrena é curto e sujeito a provações de toda ordem. Contudo, a experiência coletiva de calendário ritual, que se repete a cada ano, preenche de emoções e afetos a caminhada, aquecendo e movimentando sentidos coletivos. O caráter ritual cíclico do calendário coletivo, oferece a cada pessoa muitas oportunidades de aceitação da palavra, do corpo e do sangue divino. Temos então outra unidade de sentido formada pela compreensão do caminho percorrido por Jesus, contido no rosário de contas. Seu caminho é um fio condutor que deve ser refeito diariamente para guiar as escolhas dos melhores percursos e o enfretamentos de desafios e barreiras.

Um terceiro sentido de caminho entrelaça a vida, a morte e a possibilidade de continuidade da alma. A transitoriedade da vida terrena é de ordem espacial, experimentada no mundo criado por Deus, em uma breve passagem do tempo. Com a morte, o corpo descansa na terra e a alma, elemento essencial da noção de pessoa no catolicismo, em meio à sua rede relacional, é eternizada. Para os católicos, a alma segue em busca de seu caminho nos domínios celestiais, podendo seguir um novo percurso linear até a determinação de seu espaço cósmico definitivo. Quanto melhor

guiada pelos caminhos de Jesus tiver sido a experiência da vida terrena, mais rapidamente a alma alcançará o seu lugar na eternidade. A partir de então, a morte se torna a dissolução do tempo terreno e a fixação da alma no espaço celestial. A morte é, portanto, compreendida apenas como passagem para a vida eterna.

Na devoção a Nossa Senhora do Rosário no Serro, a perspectiva católica é acentuada por meio da notável ação social da Irmandade sobre Festa e todo o calendário ritual que organiza junto à Igreja do Rosário. Contudo, concepções de vida e morte permeadas por cosmologias afro-brasileiras constituem presenças sutis e subliminares que participam do campo semântico do Rosário. A noção de caminho configura ela mesma um lugar de compromisso entre tradições culturais diversas que se tensionam e se acomodam no Rosário.

Para as cosmologias africanas associadas aos povos do grupo linguístico banto e para aquelas afro-brasileiras da umbanda, do candomblé e outras formas religiosas, os caminhos são circulares e comunicantes, neles vida e morte convivem de maneira sincrônica e, por vezes, intensa. Os limites de separação e proteção espiritual entre vivos e mortos podem ser tênues e demandam cuidados permanentes. Os percursos de uma pessoa na vida terrena podem sofrer constantes influências das almas, que atrapalham, desviam. Morte e vida constituem temporalidades e espacialidades instáveis e inconstantes. É possível, em certas circunstâncias, cruzar estas fronteiras diversas vezes, e retornar à vida cotidiana.

No Rosário essas cosmologias católicas e afro-brasileiras se entrecruzam intensamente sendo agenciadas e elaboradas de acordo com perspectivas e trajetórias individuais. A devoção pode ser simultaneamente um elo de fé que ilumina a caminhada da vida – tal qual a imagem de Nossa Senhora do Rosário que guia a procissão luminosa – como também está expressa nas diversas formas de proteção que ajudam a estabelecer os limites tênues de separação entre os vivos e as almas em um mundo que coabitam.

O rosário de lágrimas de Nossa Senhora cruzado sobre o peito – elemento de uso obrigatório para congadeiros de vários Reinados em Minas Gerais, embora não seja adotado no Serro – é um símbolo muito representativo destes entrecruzamentos simbólicos. O caminho de Jesus, contido no rosário, é usado sobre o corpo como elemento de proteção espiritual. No Serro, contudo, esses simbolismos entrecruzados estão fortemente representados na atuação ritual dos dançantes. Os sentidos e diferentes formas de posicionamento de Caboclos e Catopês entre si, com os Marujos,

e em relação aos demais elementos/grupos da Festa de Nossa Senhora do Rosário do Serro – Reinado, Irmandade, Associação, Igreja/Paróquia e devotos de forma geral – movimentam as dinâmicas da devoção a Nossa Senhora do Rosário e das práticas culturais do Congado em contextos festivos de celebração de um catolicismo popular e africanizado, nos quais tradição, devoção e diversão estão profundamente imbricados.

Os dançantes são aqueles que abrem, percorrem e protegem os caminhos. Os Caboclos caminham para a frente, abrindo a passagem, e também contornando o cortejo, desobstruindo o espaço circundante. Eles são ágeis, fortes e incansáveis, movimentam e dissipam energias.

A posição de inversão hierárquica ocupada pelos Catopês – responsáveis por resguardar e conduzir os objetos e elementos relacionados a Nossa Senhora do Rosário, tal qual a imagem da Santa, a Bandeira da Festa, a Cruz e o Reinado – os leva a enfrentar as mais longas caminhadas e as mais extenuantes jornadas. Sua condição de prestígio, compromisso e sacrifício está contida nos caminhos reais que percorrem ao longo do processo ritual. Trata-se de um jogo de oposições complementares, no qual os que ocupam posicionamento de menos prestígio na hierarquia étnico-social tornam-se no contexto ritual os mais importantes e sagrados elementos ao protegerem o que há de mais elevado na hierarquia cósmica-celestial.

Na dimensão de organização espacial da Festa, os Catopês formam um campo de proteção para que o Reinado e os elementos que simbolizam o Rosário possam transitar pela cidade a partir da Igreja, mais especificamente, do altar, principal ponto de referência ao qual a imagem deve retornar. Todos os ritos festivos partem e/ou convergem de/para o altar de Nossa Senhora do Rosário. Ao longo da novena, o Reinado é diariamente conduzido ao altar. Durante o tríduo, os festeiros e a Cruz seguem do altar para as casas e das casas para o altar. Nos dias principais da Festa, os membros do Reinado são conduzidos de suas casas para o altar e do altar de volta para suas casas. A Bandeira da Festa de Santa Cruz e Bandeira de Nossa Senhora do Rosário também seguem das casas dos festeiros para o altar, para então serem erguidas no mastro. Quando o mastro é tombado, as Bandeiras passam novamente pelo altar para então serem conduzida às casas do festeiro e do mordomo do ano seguinte. A imagem de Nossa Senhora do Rosário, durante a procissão, também sai do altar para, depois de um giro pela cidade, retornar ao altar.

As casas dos festeiros definem, portanto, pontos de expansão da festa pela cidade. São espacialmente demarcadas por bandeiras e enfeites e singularizadas por ritos de entrada e principalmente de saída desempenhados pelo Catopês. Os Catopês, guiados pelos Caboclos que lhes abrem caminhos, são então os responsáveis por *tirar* os elementos associados a Nossa Senhora do Rosário e movimentá-las, conduzindo-as pelos caminhos que conectam o altar da Igreja a todos os demais pontos de referência da festa. Por meio da ação ritual protagonizada pelos Catopês se conforma uma complexa e variada combinação de percursos pelos quais se espalha a celebração da devoção a Nossa Senhora do Rosário pela cidade. Os trajetos criam, cada um deles, unidades fractais sobre o espaço da cidade, alargando em múltiplas dimensões a percepção do espaço festivo.

Especialmente no dia do Primeiro Reinado, ápice do processo ritual que configura uma situação especial de liminaridade, o plano terreno parece se desenhar em ordenamentos muito similares aos planos cósmicos que se entrecruzam na devoção ao Rosário. Os espaços ritualmente demarcados – as casas e a Igreja – se assemelham à também demarcada separação da espacialidade cosmológica católica – terra, purgatório, limbo, inferno e céu . Assim como na configuração da concepção de vida e morte católica, também na Festa os caminhos são percorridos no decorrer do tempo. A ênfase dada pela Irmandade ao controle da passagem do tempo da Festa acentua esta percepção. Os espaços estão demarcados e o importante é percorrê-los corretamente, no tempo devido e apropriado à simbolização a ser simultaneamente acionada. Há também uma hierarquia entre as casas e as Igrejas que pode ser pensada como correspondendo à hierarquia cosmológica dos espaços de eternidade católicos. A Igreja representa simbolicamente o Céu divino: é para lá que todos os caminhos devem convergir.

Já sob a perspectiva cosmológica afro-brasileira, ou de um catolicismo africanizado, é o trânsito por entre os múltiplos espaços rituais que se acentua. Os Catopês – apoiados pelos demais dançantes – são os protagonistas da movimentação pelo espaço da Festa. Eles conduzem os fluxos e os canais de contato simbólicos por meio do movimento das danças em iterados e similares percursos, fazendo convergir as qualidades simbólicas do tempo ritualizado com aquelas atribuídas aos diferentes espaços e locais da cidade. Tempo e espaço se misturam então em uma unidade vivida na experiência dos devotos, abrindo as porosidades das fronteiras entre o visível e o

invisível. Tudo fica ainda mais próximo e perigoso e, portanto, precisa ser ainda mais controlado.

Enquanto os Catopês *tiram* e caminham resguardando e protegendo o Reinado e os objetos relacionados a Nossa Senhora do Rosário, os Caboclos vão sempre à frente, enérgicos, abrindo caminhos para a passagem dos demais dançantes. Os dançantes em cortejo se organizam em um formato similar, sempre em duas filas paralelas, com seus chefes e músicos ao meio. As filas dos Caboclos são, contudo, as que mais se movimentam, com giros para fora, para dentro e cruzados (meia lua por fora, meia lua por dentro e meia lua ao centro) e com troca de integrantes de uma fila para a outra. Conforme procurei descrever, em várias ocasiões durante a Festa, quando os dançantes chegam à Igreja, os Caboclos abrem espaço entre suas duas filas, para comportarem os Marujos, que se posicionam por dentro dos Caboclos. As duas filas dos Marujos, assim reposicionadas, também se afastam para que aconteça então a passagem dos Catopês e do Reinado pelo interior da formação dos grupos. Assim é que Catopês e Reinado entram na Igreja tendo percorrido, antes, do lado de fora, como que um corredor formado pelos demais dançantes.

Conforme dizem as letras de seus cantos, os Catopês abençoam e protegem, já os Caboclos entram nas casas e na Igreja “com prazer e alegria”, tal qual as letras de algumas de suas músicas. Os Caboclos são numerosos, chegando a cerca de cem dançantes, que ainda se juntam ao outro grupo de Caboclos mirins, formando um grande e alegre cordão colorido. Eles pintam o rosto e a boca com batom, em pinturas que dizem remeter ao elemento indígena, mas muitas vezes envolvem corações e as letras iniciais de seus próprios nomes. Embora a participação envolva um prazer individual e uma alegria coletiva e festiva em forma de brincadeira, ela não deixa de seguir o propósito da devoção a Nossa Senhora do Rosário.

O desenho hierárquico que correlaciona os grupos de dançantes merece atenção. A condução da Bandeira de Nossa Senhora do Rosário após a missa de despedida é o único momento da Festa em que os Caboclos se tornam responsáveis por protegerem e guiarem um elemento relativo ao Rosário. Neste momento, os Catopês seguem com o Segundo Reinado de volta às suas casas. A transmissão da responsabilidade aos Caboclos confirma uma continuidade hierárquica direta entre esses dois grupos, já que a tarefa não é passada aos Marujos. Esta continuidade segue os mesmos moldes do posicionamento hierárquico do Reinado: os mais importantes ao final (Rei e Rainha / Catopês); os que ocupam a segunda posição hierárquica à

frente (Primeiros Juiz e Juíza / Caboclos) e os que ocupam a terceira posição ao centro (Segundo Juiz e Juíza/ Marujos). Essa configuração de posições rituais segue uma lógica muito peculiar, distinta da ordenação direta, com a qual estamos acostumados a imaginar a representação de hierarquias. A representação de posições corresponde à lógica do movimento sempre de dentro para fora, ou de fora para dentro, e que também está presente na imagem autocontida das filas dos grupos de dançantes que se abrem, uma por dentro da outra, para a passagem dos Catopês, do Reinado e dos demais elementos que simbolizam Nossa Senhora do Rosário.

Relação entre as hierarquias rituais e o posicionamento espacial no cortejo em movimento pelas ruas durante os Reinados:

Importância intermediária	Menor importância	Maior importância
Primeira posição na fila do cortejo	Segunda posição na fila do cortejo	Terceira posição na fila do cortejo
Primeiros Juiz e Juíza	Segundos Juiz e Juíza	Rei e Rainha
Caboclos (étnico-social e ritualmente intermediários)	Marujos (maior prestígio étnico-social x menor importância ritual)	Catopês (menor prestígio étnico-social x maior importância ritual)

Relação entre as hierarquias rituais e o posicionamento espacial as aberturas de fila quando o cortejo vai adentrar algum espaço ritual:

Importância intermediária	Menor importância	Maior importância
Posição externa	Posição intermediária	Posição interna (atravessa pelo passa meio)
Caboclos	Marujos	Catopês, Reinado, Bandeiras, Cruz e Imagem de Nossa Senhora do Rosário

As sequências espaciais da festa estão permeadas por sentidos abertura, limpeza e proteção espiritual. O papel ritual dos Caboclos de abrir os caminhos é também de proteção do conjunto. Eles protegem todo o cortejo formado por dançantes

e Reinado. Enquanto os Catopês são responsáveis pela centralidade do contato com plano espiritual, contidas nos elementos simbólicos que expressam a presentificação de Nossa Senhora do Rosário: Reinado, Bandeira, Cruz e, principalmente, a imagem. Ela está em toda parte, mas há uma convergência do sentimento de presentificação na imagem de Nossa Senhora do Rosário da Igreja. Durante a Festa, tudo se movimenta para que Ela possa sair da Igreja, protegida, e circular durante a procissão espalhando sua luz e sua pela cidade.

Do ponto de vista de sua sequência temporal, o processo ritual da Festa de Nossa Senhora do Rosário também segue uma lógica que não é nem linear, nem meramente circular. Penso na imagem de um ouroboros¹⁰⁵, um círculo autocontido, em eterno retorno. Os principais momentos rituais se concentram exatamente no período de sobreposição de dois meses, em que o Segundo Reinado é escolhido, enquanto o Primeiro Reinado está cada vez mais envolto pelas preparações festivas até o ápice ritual. Um ciclo festivo começa quando o outro entra em sua fase mais intensa, em um crescente no qual o clímax precede o breve o encerramento. Um Reinado engloba o outro, sem que a linha do tempo e do espaço entre os dois ciclos jamais se feche. O movimento é o de uma espiral, que retorna trazendo sempre algo novo. Forma, assim, uma dança – para Ela – que simboliza a dádiva constituída pelo tripé cosmológico de representação da vida no Rosário como um caminho formado por nascimento, morte e ressurreição.

¹⁰⁵ O ouroboros, também chamado de oróboro é o símbolo consagrado da Alquimia, cuja representação mais comum é uma serpente ou dragão, desenhados sob a forma de um círculo em que a cabeça que devora o próprio rabo, formando, assim, um microcosmo pela conjunção dos opostos, do mais alto ao mais baixo, e vice-versa (Lima e Silva, 2003:23). A Alquimia é considerada uma “filosofia hermética, doutrina espiritual, arte sagrada ou ciência oculta” (op.cit.:22) e embrião da química moderna criada no século XVIII.

Referências bibliográficas

- ABREU FILHO, Ovídio. **Parentesco e Identidade Social**. Anuário Antropológico, Rio de Janeiro, v. 1, p. 47-67, 1982.
- ABREU, Martha. **O império do Divino**: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro: 1830-1900. Rio de Janeiro: Record, 1999.
- ABREU, Regina; LIMA FILHO, Manuel Ferreira. A trajetória do GT de Patrimônios e Museus da Associação Brasileira de Antropologia. Em: TAMASO, Izabela; LIMA FILHO, Manuel Ferreira (orgs.), **Antropologia e patrimônio cultural**: trajetórias e conceitos. Brasília: ABA Publicações, 2012, pp.25-57.
- ALBERGARIA, Daniel. **Ações rituais e narrativas míticas dos ternos de Congado em Minas Gerais**: esquema festivo, relações e especificidades. Trabalho apresentado na 29ª Reunião Brasileira de Antropologia. Natal/RN, Agosto, 2014.
- ALMEIDA, Renato. **Inteligência do Folclore**. Rio de Janeiro: Editora Americana; Brasília: Instituto Nacional do Livro/MEC, 1974.
- ALVARENGA, Oneyda. **Música Popular Brasileira**. São Paulo: Editora Globo, 1960.
- ANDRADE, Mario. “Os Congos”. Em: ANDRADE, Mario. **Danças Dramáticas no Brasil**. Organizada por Oneida Alverenga. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 2002. P. 365-392.
- ANDRADE, Mario. **O Turista Aprendiz**. Brasília: IPHAN, 2015.
- ANDRADE, Rudá K., **Vissungo com Angu**. Histórias e memórias da produção e consumo de fubá no Alto Jequitinhonha. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2013.
- BARROS, Felipe. (2013). **Música, etnografia e arquivo nos anos 40**: Luiz Heitor Corrêa de Azevedo e suas viagens a Goiás (1942), Ceará (1943) e Minas Gerais (1944). Rio de Janeiro: Multifoco, 2013.
- BECKER, Howard S. Mundos artísticos e tipos sociais. In: VELHO, Gilberto (org.) **Arte e Sociedade** - Ensaios de Sociologia da *Arte*. Rio de Janeiro, Zahar, 1978
- BECKER, Howard S. **Uma teoria da ação coletiva**. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.
- BITTER, Daniel. **A Bandeira e a Máscara**: a circulação de objetos rituais nas folias de reis. Rio de Janeiro: 7Letras, 2010.
- BLACKING, John. **Dance** – A Multicultural Perspective. “Dance as cultural system and human capability: an anthropological perspective”, 1984.
- BLACKING, John. Música, cultura e experiência. **Cadernos de campo** : revista dos alunos de pós-graduação em Antropologia Social da USP / Vol. 16, n. 16. São Paulo : Departamento de Antropologia/FFLCH/USP, jan/dez 2007. p. 201-218
- BORGES, Célia Maia. **Escravos e libertos nas Irmandades do Rosário**: devoção e solidariedade em Minas Gerais – séculos XVIII e XIX. Juiz de Fora: UFJF, 2005.
- BOSHI, Caio Cesar. **Os Leigos e o Poder**: Irmandades Leigos e Política Colonizadora em Minas Gerais. São Paulo: Editora Ática, 1986.
- BRAGA, Antônio. A Pedra, a Informante e o Etnógrafo: ou sobre quando as expectativas das nossas idas a campo não se realizam. **Relig. soc.**, Rio de Janeiro , v. 35, n. 1, p. 44-62, June 2015 . Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872015000100044&lng=en&nrm=iso>. access on 23 Nov. 2017.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. “A alma do outro. Identidade, alteridade e sincretismo na

ética das relações de reciprocidade entre vivos e mortos em religiões do Brasil. **Somos Águas Puras**. Campinas, SP: Ed. Papirus, 1994.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A Festa do Santo Preto**. Rio de Janeiro: Funarte, Goiania: Universidade Federal de Goiás, 1985.

BRÁSIO, Antonio. **Os Pretos em Portugal**. Lisboa: Divisão de Publicações e Biblioteca. Acervo Geral da Colônia, 1944.

CANDIDO, Antonio. **Os parceiros do Rio Bonito**. São Paulo, Duas Cidades, 1975.

CAMP, Marc-Antoine. **Gesungene busse: praxis und Valorisierung der afro-brasilianischen vissungo in der Region von Diamantina**. Tese de Doutorado, Faculdade de Filosofia da Universidade de Zurique, Suíça, 2006.

CAMP, Marc-Antoine. Quem tem autorização para cantar o cântico ritual? Nota sobre o status legal da música tradicional. **Revista USP**, São Paulo n.77, p. 76-89, março/maio 2008 Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/13657/15475>. Acesso em 25/02/2008.

CAMP, Marc-Antoine. A língua cantada do vissungo. **LARevista**, bolletin n° 72 – 2010. Societé Suisse des Américanistes / Schweizerische Amerikanisten – Gesell. 71-77. Disponível em: http://www.sag-ssa.ch/bssa/pdf/bssa72_08.pdf. Acesso em 25/02/2018.

CARNEIRO, Edison. **Dinâmica do Folclore**. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1965.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1984.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Revista Brasileira de Folclore** Ano I / n. 1 Setembro/dezembro de 1961.

CASTRO, Yeda Pessoa de. **A proximidade entre o português arcaico e as línguas do grupo banto resultou no português que falamos hoje**. Entrevista à Revista de História, 2015. Disponível em: <http://www.revistadehistoria.com.br/secao/entrevista/yeda-pessoa-de-castro>. Aceso em 12/12/2017.

CASTRO, Yeda Pessoa de. **Falares africanos na Bahia**. Um vocabulário afro-brasileiro. 2ª Edição. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, Topbooks, 2005.

CAVALCANTI, Maria Laura V. C. **O mundo invisível**. Cosmologia, Sistema Ritual e Noção de Pessoa no Espiritismo. Rio de Janeiro: Zahar Ed. 1983.

CAVALCANTI, Maria Laura V. C. Vida e morte no espiritismo kardecista. **Religião&Sociedade** – Vol.1 – Rio de Janeiro: ISER, 1997. p.11-27.

CAVALCANTI, Maria Laura V. C. Cultura e ritual: trajetórias e passagens. In: Everardo Rocha. (Org.). **Cultura e Imaginário**. 1 ed. V. 1, pp. 59-68. Rio de Janeiro: Ed. Mauad, 1998.

CAVALCANTI, Maria Laura V. C. **Carnaval Carioca: dos bastidores ao desfile**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2006a.

CAVALCANTI, Maria Laura V. C. **Tema e Variantes do Mito: sobre a morte e a ressurreição do boi**. Mana, 2006b.

CAVALCANTI, M.L & GONÇALVES, J.R.S. (Orgs.). **As festas e os dias: ritos e sociabilidades festivas**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2008.

CAVALCANTI, Maria Laura V. C. “Por uma antropologia dos Estudos de Folclore”. In: CAVALCANTI, Maria Laura V. de Castro. (org) **Reconhecimentos – Antropologia, Folclore e Cultura Popular**. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2012a.

CAVALCANTI, Maria Laura V. C. “Tempo e narrativa nos folguedos do boi. A ilusão do arcaísmo nos estudos de folclore”. In: CAVALCANTI, Maria Laura V. de Castro. (org) **Reconhecimentos – Antropologia, Folclore e Cultura Popular**. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2012b.

CAVALCANTI, Maria Laura V. de Castro; VILHENA, Luiz Rodolfo P.; BARROS, Myriam Lins; ARAÚJO, Silvana Micelli; MELLO e SOUZA, Marina. “Os estudos de folclore no Brasil” In: CAVALCANTI, Maria Laura V. de Castro. (org) **Reconhecimentos – Antropologia, Folclore e Cultura Popular**. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2012c.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. DRAMA, RITUAL E PERFORMANCE EM VICTOR TURNER. **Sociol. Antropol.**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 6, p. 411-440, Dec. 2013. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2238-38752013000600411&lng=en&nrm=iso>. access on 10 Aug. 2017.

CAVALCANTI, Maria Laura V. de Castro. Os Bastidores da festa: trabalho, performance e experiência. Mesa Redonda 27 da 30ª Reunião Brasileira de Antropologia. João Pessoa, 2016. <http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/30rba/index.php?id=93>. Acesso em 10/05/2018.

CHAVES, Wagner Neves Diniz. “**Recebeis meu bom Jesus com sua nobre folia**”: reflexões sobre a eficácia do canto nas folias norte mineiras do alto-médio São Francisco. Textos escolhidos de cultura e arte populares, Rio de Janeiro, v.3, n.1, p.81-99, 2006.

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2011.

CORRÊA, Joana. “**Eu danço para Ela**”: performance e devoção entre Catopês e Caboclos na Festa de Nossa Senhora do Rosário do Serro. Qualificação de Doutorado apresentada Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2015. Mimeo.

CORRÊA, Joana. **Um conceito estratégico: as culturas populares no âmbito das políticas públicas de cultura no Brasil**. In: FRADE, Cásia et al. (Org.) Políticas públicas de Cultura do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: UERJ, Decult, 2012. P.41-57

CORRÊA, Joana. **Vamos fazer um fandango: arranjos familiares e sentidos de pertencimento em um dinâmico mundo social**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: 2013.

CORRÊA, Joana. A construção social do fandango como expressão cultural popular e tema de estudos de folclore. Revista de **Sociologia&Antropologia**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 2, p. 407-445, Aug. 2016.

CORRÊA, Joana. Um certo capitão Edson Tomas: agência e liderança no Congado Mineiro. Em: CAVALCANTI, Maria Laura; CORRÊA, Joana (orgs.). **Enlaces**. Estudos de Folclore e Culturas Populares. Rio de Janeiro: CNFCP/IPHAN, 2018 (no prelo).

CORRÊA, Villas-Boas. **Casos da Fazenda do Retiro**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

COSTA Paulo Ferreira da. Sons do tempo: usos sociais e simbólicos do sino na cultura popular. Em: L. Sebastian (org), **Subsídios para a História da Fundação Sineira em Portugal: do sino medieval da Igreja de São Pedro de Coruche à Actualidade**, CMC, Museu Municipal de Coruche, 2008, p. 79-108.

COUTO, Mia. **Antes de nascer o mundo**. São Paulo: Cia das Letras, 2016.

CUNHA Jr., Henrique. Afroetnomatemática, África e Afrodescendência. **Temas em Educação**, v. 13, p. 83-95, 2004.

- CUNHA Jr., Henrique. Afroetnomatemática: da filosofia africana ao ensino de matemática pela arte. **Revista ABPN**, v. 22, p. 170-122, 2017.
- DALGLISH, Lalada. **Noivas da seca**: cerâmica popular do Vale do Jequitinhonha. São Paulo: Editora UNESP, 2006.
- DAMATTA, Roberto. **Carnavais, malandros e heróis**: por uma sociologia do dilema brasileiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.
- DAMATTA, Roberto. “Digressão: A *Fábula das Três Raças*, ou o Problema do Racismo à Brasileira”. **Relativizando: uma introdução à Antropologia Social**, Rio de Janeiro: Rocco, 1987.p.58-85.
- DAMATTA, Roberto. “A morte nas sociedades relacionais: reflexões a partir do caso brasileiro”. *A casa & a rua*. 5ª edição. Rio de Janeiro: Rocco, 1997. p.121-144.
- DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó Nagô e Papai Branco: Usos e Abusos da África no Brasil**. Rio de Janeiro : Oraal, 1988.
- DANTAS, Beatriz Góis. O jogo da memória: dos registros das lembranças às representações sobre as etnias no Lambe-sujoxCaboclinho. In: NASCIMENTO, Braulio. Estudos de folclore em homenagem a Manuel Diegues Júnior. Rio de Janeiro: Comissão de Folclore; Maceió: Instituto Arnon de Mello, 1991. p.47-58.
- DAWSEY, John. “Victor Turner e a antropologia da experiência”. **Cadernos de Campo**, São Paulo, n. 13, ano 14, p. 163-176, 2005.
- DURKHEIM, Émile; MAUSS, Marcel. “Algumas formas primitivas de classificação” In: MAUSS, Marcel. **Ensaio de Sociologia**. Ed Perspectiva. São Paulo. 1981.
- DURKHEIM, Emile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. SP: Martins Fontes, 1996.
- EGLASH, Ron. African fractals: modern computing and indigenous design. New Brunswick: Rutgers University Press, 1999.
- ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. **Os estabelecidos e os outsiders**: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- EVANS-PRITCHARD, Edward Evan .**Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.
- EVANS-PRITCHARD, Edward Evan . A Dança. Em: Cavalcanti, Maria Laura. **Ritual e Performance**. 4 Estudos Clássicos. Rio de Janeiro: 7Letras, 2014.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. **Cadernos de Campo**. N.13 155-161. 2013.
- FERNANDES, Natália A. M., A política cultural à época da ditadura militar. **Contemporânea** v/3, n.1, jan-jun 2013 p173-192.
- FORTES, Meyer. “Festivais rituais e coesão social no interior da Costa do Ouro”. **Cadernos de Tradução n. 2**. Núcleo de Estudos Ritual e Sociabilidades Urbanas (RISU), DAC/IFCS/UFRJ.
- FRAZER, James. **O Ramo de Ouro**. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1982
- FREIRE, Geraldo de Azevedo. **Caminhos da Memória**. Belo Horizonte: Mazza edições, 1997.
- FROMONT, Cécile. **The Art of Conversion**. Chistian visual culture in the Kingdom of Kongo. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2014.
- FRY, Peter; VOGT, Carlos. **Cafundó: A África no Brasil**. Linguagem e Sociedade. Com a colaboração de Robert W. Slenes. 2ª edição. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2013.
- FURTADO, Junia Ferreira. O Livro da Capa Verde. O regimento diamantino de 1771 e a vida do distrito diamantino no período da Real Extração. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte:

PPGH/UFMG, 2008.

GABRIEL, Rui. **Como rezar o terço**. São Paulo, Ed. Católica: 1975.

GARCIA, Juliana Corrêa. **De reinados e de reisados**: festa, vida social e experiência coletiva em Justinópolis/MG. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Universidade Federal de Minas Gerais, 2009.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro, Editora Guanabara Koogan, 1989.

GEERTZ, C. **O Saber Local**: novos ensaios em antropologia interpretativa. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

GIOVANNINI JR., Oswaldo. **Sortilégios do registro**: Aires da Mata Machado, os cantos vissungos e os negros do garimpo em Minas Gerais. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: 2012.

GIOVANNINI JR., Oswaldo. Ressonâncias e circularidades nas Festas do Rosário em Minas Gerais. Em: CAVALCANTI, Maria Laura; CORRÊA, Joana (orgs.). **Enlaces**. Estudos de Folclore e Culturas Populares. Rio de Janeiro: CNFCP/IPHAN, 2018 (no prelo).

GLUCKMANN, Max. Gossip and Scandal. Papers in Honor of Melville J. Herskovits. **Current Anthropology**, 4/3, p. 307-316, 1963.

GLUCKMANN, Max. Rituais de rebelião no sudeste da África. Tradução de Ítalo Marconi. Cadernos de Antropologia. Brasília: UnB, 2011.

GOMES, Núbia Pereira de Magalhães; PEREIRA, Edimilson de Almeida. **Assim se Benze em Minas Gerais**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 1989.

GOMES, Núbia Pereira de Magalhães; PEREIRA, Edimilson de Almeida. **Negras raízes mineiras**: os Arturos. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2000.

GONÇALVES, José Reginaldo S.; CONTINS, Marcia. A escassez e a fartura: categorias cosmológicas e subjetividade nas festas do divino espírito santo entre imigrantes açorianos no Rio de Janeiro. Em: CAVALCANTI, Maria Laura V.C; GONÇALVES, José Reginaldo S.. **As festas e os dias**: ritos e sociabilidades festivas. Rio de Janeiro: Contracapa, 2009. p.11-35.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. O patrimônio como categoria de pensamento. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mario (Org.). **Memória e patrimônio**: ensaios contemporâneos. Rio de Janeiro: DP&A; Faperj; Unirio, 2003. p. 21-29

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. "As transformações do patrimônio: da retórica da perda à reconstrução permanente". Em: TAMASO, Izabela; LIMA FILHO, Manuel Ferreira (orgs.), **Antropologia e patrimônio cultural**: trajetórias e conceitos. Brasília: ABA Publicações, 2012. pp. 59-74.

HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva**. São Paulo: Vértice, Revista dos Tribunais, 1990.

IBGE, Censo Demográfico, 2010, Serro. Consulta em : <http://www.cidades.ibge.gov.br/xtras/temas.php?lang=&codmun=316710&idtema=91&search=minas-gerais|serro|censo-demografico-2010:-resultados-da-amostra-religiao>. Acesso em 20/04/2015.

IPHAN. O toque dos sinos em Minas Gerais. Dossiê descritivo. Brasília, 2009. Disponível em: [http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Dossie%20toque%20dos%20sinos\(1\).pdf](http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Dossie%20toque%20dos%20sinos(1).pdf) Acesso em 14/05/2017.

- KIDDY, Elizabeth. **Comunity and Devotion: The Brotherhoods of Our Lady of the Rosary of the Blacks, Minas Gerais, Brazil.** Ph.D.diss., University of New México, 1998.
- KIDDY, Elizabeth. **Progresso e religiosidade: Irmandades do Rosário em Minas Gerais, 1889-1960.** Revista Tempo, Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro n.12, 2001, p. 93-112.
- KRENAK, Ailton. Genocídio e resgate dos "Botocudo". **Estud. av.**, São Paulo, v.23, n. 65, p. 193-204, 2009 Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-40142009000100014> Acesso em 14/06/2018.
- KUBIK, Gerhard. Pesquisa musical africana dos dois lados do Atlântico: algumas reflexões pessoais. Tradução Tiago de Oliveira Pinto. Revista USP São Paulo n. 77 março/maio 2008, p. 90-97. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/download/13658/15476> Acesso em 10/03/2018.
- KUPER, Hilda. Um ritual de realeza entre os suazi. Em: Cavalcanti, Maria Laura V. C., **Ritual e Performance: 4 estudos clássicos.** Rio de Janeiro: Letras, 2014. p. 59-101.
- LANGER, Susanne. **Sentimento e Forma.** SP: Ed. Perspectiva, 2003.
- LEAL, João. "Uma festa dentro da festa": os bastidores e o trabalho da festa. Comunicação oral apresentada à Mesa Redonda 27 da 30ª Reunião Brasileira de Antropologia. João Pessoa, 2016. <http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/30rba/index.php?id=93>. Acesso em 10/05/2018.
- LEAL, João. **As festas do Divino Espírito Santo nos Açores: um estudo de Antropologia Social,** Lisboa, Publicações D. Quixote, 1994.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Mito e Significado.** Lisboa: Capa Edições, 1987.
- LEVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem.** São Paulo, Companhia Editora Nacional/Edusp, 1970
- LIMA, Tatiana; SILVA, Marília. Alquimia, Ocultismo, Maçonaria: o ouro e o simbolismo hermético dos cadinhos (séculos XVIII e XIX). **Anais do Museu Paulista.** São Paulo. N. Sér. v. 8/9. p. 9-54 (2000-2001). Editado em 2003.
- LONDSDALE, Steven. **Dance and ritual play in greek religion.** The John Hopkins University Press, 1993.
- LOPES, Nei. **Novo Dicionário Banto do Brasil.** 2ª Edição revista e atualizada. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.
- LUCAS, Glaura, LUZ, José Bonifácio. **Cantando e Reinando com os Arturos.** Belo Horizonte: Ed/ Rona, 2006.
- LUCAS, Glaura. **Os sons do rosário: o congado mineiro dos Arturos e Jatobá.** Belo Horizonte, Editora da UFMG, 2014.
- LUCAS, Glaura. **Vamo fazê maravilha!': avaliação estético-ritual das performances do Reinado pelos congadeiros.** Per musi [online]. 2011, n.24, pp.62-66. ISSN 1517-7599. <http://dx.doi.org/10.1590/S1517-75992011000200008>.
- MACGAFFEY, Wyatt, Célia Maia. **The Ritual Person as Subject or Object in Ancient Greece and Central Africa.** Electronic Antiquity: Communicating the Classic. Volume XII, Number 1. November, 2008. Disponível em: <https://scholar.lib.vt.edu/ejournals/EIAnt/V12N1/>
- MACHADO FILHO, Aires da Mata. **Arraial do Tijuco, cidade Diamantina.** Belo Horizonte: Itatiaia, São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1980.
- MACHADO FILHO, Aires da Mata. **O negro e o garimpo em Minas Gerais.** Belo Horizonte: Ed. Itatiaia: São Paulo; Ed. Da Universidade de São Paulo, 1985.

MAGALHÃES, Daniel. Emo'qua. Em: SAMPAIO, Neide Freitas (org.) **Vissungos Cantos afro-descendentes em Minas Gerais** 2ª ed. rev. aum. Edições Viva Voz Belo Horizonte 2009b.

MAGALHÃES, Daniel. **Pipiruí e Caixa de Assovio**: tocadores de pífanos e caixas nas festas de reinado. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Música da UFMG, 2009a.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental**: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia. São Paulo: Abril Cultural, 1984

MARCUSSI, Alexandre Almeida. **Cativeiro e Cura**. Experiências religiosas da escravidão atlântica nos calundus de Luzia Pinta, séculos XVII-XVIII. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2015.

MARCUSSI, Alexandre Almeida. **Diagonais do Afeto**: Teorias do Intercâmbio Cultural nos estudos da Diáspora Africana. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2010.

MARTINS, José De Souza. "A morte e o morto: tempo e espaço nos ritos fúnebres da roça." Em: MARTINS, José De Souza (org.). **A morte e os mortos na sociedade brasileira**. São Paulo: Huicitec, 1993. p. 258-269.

MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da memória**: o Reinado no Jatobá. São Paulo: perspectiva: Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997 .

MARTINS, Saul. **Folclore brasileiro – Minas Gerais**. Rio de Janeiro: MEC/ SEC/ Funarte/ Instituto Nacional do Folclore; Belo Horizonte: Editora UFMG, 1981.

MASCELANI, Ângela. **Caminhos da arte popular**. O vale do. Jequitinhonha. Rio de Janeiro: Museu /Casa do Pontal, 2008.

MAUSS, Marcel. Esboço de uma teoria geral da magia. In: **Sociologia e Antropologia**. SP: Cosac&Naify, 2003.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. In: **Sociologia e Antropologia**. SP: Cosac&Naify, 2003. p. 183-314.

MAUSS, Marcel. Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de eu. In: **Sociologia e Antropologia**. SP: Cosac&Naify, 2003.

MAUSS, Marcel. As técnicas do Corpo. In: **Sociologia e Antropologia**. SP: Cosac&Naify, 2003.

MAUSS, Marcel, HUBERT, Hubert. **Sobre o sacrifício**. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac&Naify, 2005

MENCARELLI, Fernando. Coroas negras na República: Rito, Teatro e Folclore. In: BIÃO, Antonio; PEREIRA, Antonio; CAJAÍBA, Luis Claudio; PITOMBO, Renata (orgs.). **Temas em Contemporaneidade**, Imaginário e Teatralidade. São Paulo: Annablume; Salvador: GIPE-CIR, 2000 (p.69-79)

MENDONÇA, Cecília de. **A Coleção Luiz Heitor Corrêa de Azevedo**: música, memória e patrimônio. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Memória Social/Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, 2007.

MENEZES, Renata. **A Dinâmica do Sagrado**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

MIRANDA. Aluizio Ribeiro. **Serro, Três Séculos de História**. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1972.

MOURA, Margarida. A Morte de um Reino do Rosário. Em: MARTINS, José de Souza

- (org.). **A morte e os mortos na sociedade brasileira**. São Paulo: Huicitec, 1983.
- NASCIMENTO, Lucia Valéria do. **A África no Serro Frio**. Vissungos: uma prática social em extinção. Dissertação de Mestrado em Estudos Linguísticos apresentada à Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte: 2013.
- NOGUEIRA, André Luis de Lima. **Entre cirurgiões, tambores e ervas**: calunduzeiros e curadores ilegais em ação nas Minas Gerais (século XVIII). 1ª Edição. Rio de Janeiro: Garamont, 2016.
- NOGUEIRA, Oracy. “Morte e faixa etária – os anjinhos” Em: MARTINS, José De Souza (org.). **A morte e os mortos na sociedade brasileira**. São Paulo: Huicitec, 1993. p. 258-269.
- NOGUEIRA, Oracy. **Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem**: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. Tempo Social Revista de Sociologia da USP v.19, n.1. São Paulo, 2006.
- ORTIZ, Renato. **Românticos e folcloristas**. São Paulo: Olho d’Água, 1992.
- PEIRANO, Mariza (org.). **O dito e o feito**: ensaios de antropologia dos rituais. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- PEREIRA, Luena. **Religião e parentesco entre os bakongo de Luanda**. Revista Afro-Ásia n.47. 2013 p.11-41
- PEREIRA, Luzimar. **Os giros do sagrado**. Um estudo etnográfico sobre as folias em Uruçuia, MG. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2011.
- PEREIRA, Luzimar. Os sacrifícios da carne: a morte do gado e a produção dos banquetes nas folias de Uruçuia, MG. **Religião e Sociedade**, v. 32, p. 71-96, 2012.
- PEREIRA, Marcelo. **Arturos**: olhos do Rosário. Belo Horizonte: Mazza, 1990.
- PREFEITURA Municipal do Serro. **Processo de Registro de Bens Imateriais na Esfera Municipal – Celebrações – Festa de Nossa Senhora do Rosário do Serro**. Serro (MG): Deliberação Normativa Vigente 01/2006.
- QUEIROZ, Sonia (org). **Vissungos do Rosário**. Cantos da tradição banto em Minas. 3ª Edição revista e ampliada. Faculdade de Letras/UFMG: Belo Horizonte, 2016.
- QUEIROZ, Sonia. **Pé preto no barro branco**. A língua dos negros da Tabatinga. Belo Horizonte, Ed.UFMG, 1998..
- QUEIROZ, Sonia. **Remanescentes culturais africanos no Brasil**. Belo Horizonte: Revista Aletria, 2002. P.48-60. Disponível <http://letras.ufmg.br/poslist>.
- RAMOS, Arthur. O folclore negro do Brasil. São Paulo: Martinsfontes, 2007.
- RAPCHAN, Eliane Sebeika. **Negros e africanos em Minas Gerais**: construções e narrativas folclóricas. Tese de Doutorado em Filosofia e Ciências Humanas / Unicamp. Campinas: 2000.
- REGINALDO, Lucilene. “**A África em Portugal**”: devoções, irmandades e escravidão no Reino de Portugal, século XVIII. HISTÓRIA, São Paulo, 28 (1): 2009
- REGINALDO, Lucilene. **Os rosários dos angolas**: irmandades negras, experiências escravas e identidades africanas na Bahia setecentista. Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2005.
- RIOS, Sebastião. **Os cantos da Festa do Reinado de Nossa Senhora do Rosário e da Folia de Reis**. Sociedade e Cultura, vol.9, num.1, janeiro-junho. Universidade Federal de Goiás, 2006. P.65-76.
- ROCHA, Ivo Silvério. **Memórias de um Catopê**. Serro: Sempre Viva Editorial, 2015.

ROSA, Guimarães. “Minas Gerais”. Em: **Ave, Palavra**. José Olympio Editora: Rio de Janeiro, 1970. p.245-250.

ROSA, Guimarães. **Grande Sertão: Veredas**. José Olympio Editora: Rio de Janeiro, 1956.

RUBIÃO, Fernanda Pires. **Os Negros do Rosário: Memórias, Identidades e Tradições no Congado de Oliveira (1950-2009)**. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da UFF. Niterói: 2010.

SALLES, Joaquim de. **Se não me falha a Memória**. São Paulo: Instituto Moreira Salles, 1993.

SAMPAIO, Neide Freitas (org.) **Vissungos Cantos afro-descendentes em Minas Gerais** 2ª ed. rev. aum. Edições Viva Voz Belo Horizonte 2009.

SANTOS, Carlos Roberto Moreira dos. **Congada e Reinado: história religiosa da irmandade negra em Jequitibá, MG**. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2011.

SAYÃO, Thiago Juliano. **As heranças do Rosário: associativismo operário e o silêncio da identidade étnico-racial no pós-abolição, Laguna (SC)**. Revista Brasileira de História, 35(69), 131-154 (2015).

SCARANO, Julita : **Devoção e Escravidão: A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos do Distrito Diamantino no século XVIII - 2ª ed.** São Paulo : ed Nacional, 1975.

SCHMITT, Jean-Claude **Le corps, lês rites, lês rêves, le temps**. Essais d’anthropologie médiévale. Paris: Ed. Gallimard, 2001.

SENNA, Nelson C. de. **Notas Bibliográficas com indicação não só dos estudos e trabalhos escritos, com ainda das obras e livros publicados**. s/data.

SENNA, Nelson C. de. **Synthese Biographica do Escriptor e Publicista Brasileiro**. Belo Horizonte, 1945

SESC Nacional. **Jongos Vissungos e Lundus**. Programa do espetáculo do Grupo Cultural Jongo da Serrinha. Circuito Sonora Brasil. Rio de Janeiro, 2001.

SILVA, Ana Teles. **Na trincheira do folclore: intelectuais, cultura popular e formação da brasilidade 1981-1982**. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: 2015.

SILVA, Dario A.F. **Memória sobre o Serro antigo**.2008

Silva, Rubens A. Chico Rei Congo do Brasil. Em: SILVA, Vagner Gonçalves (org.). **Memória Afro-brasileira**. Imaginário, cotidiano e poder. São Paulo: Selo Negro Edições, 2007.

SIMÕES, Everton Machado. **A África Banta na região de Diamantina: uma proposta de análise etimológica**. Dissertação de mestrado apresentada ao programa de Pós-Graduação em Semiótica Linguística Geral da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2014.

SIMÕES, Maria do Rosário. **A fé que move a festa, a festa que move a fé**. Monografia apresentada ao curso de Pós-Graduação em Docência do Ensino Superior das Faculdades Unidas do Norte de Minas. Montes Claros (MG), 2005.

SLENES, Roberto. **Malungo, ngoma vem! África coberta e descoberta do Brasil**. São Paulo, Revista da USP, 1992. DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i12p48-67>

SOARES, Ana Lorym. **Revista Brasileira de Folclore: intelectuais, folclore e políticas culturais (1961-1976)**. Dissertação de Mestrado em História apresentada à Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2010.

- SOUZA, José Moreira. **Cidades: momentos e processos**: Serro e Diamantina na formação do Norte Mineiro no século XIX. São Paulo, Marco Zero , ANPOCS, 1993.
- SOUZA, Maria Eremita. **Aconteceu no Serro**. Belo Horizonte: BDMG Cultura, 1999.
- SOUZA, Maria Eremita. **Cópia de documentos sobre a primeira Rainha da Festa do Serro**. Mimeo disponível na Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Serro, 1996.
- SOUZA, Marina de Mello e. **Paraty. A cidade e as festas**. Rio de Janeiro: Ouro sobre azul, 2008.
- SOUZA, Marina Mello e. **Reis Negros no Brasil Escravista**. História da Festa de Coroação de Rei Congo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.
- SOUZA, Marina de Mello e. **A segunda conversão ao catolicismo da Rainha Njinga – c.1657**. Texto integram dos Anias do XIX Encontro Regional de História: Poder, Violência e Exclusão. ANPUH/SP-USP. São Paulo, 2008.
- SOUZA, Marina de Mello e. “Crucifixos centro-africanos: um estudo sobre traduções simbólicas”. Em: ALGRANTI, Leila Mezan; MEGIANI, Ana Paula (orgs.) **O Império por escrito**. Formas de transmissão da cultura letrada no mundo ibérico (séc. XVI-XIX). São Paulo: Alameda, 2009. p.333-354.
- SOUZA, Marina de Mello e. **O Cristianismo Congo e as Relações Atlânticas**. Rev.hist. (São Paulo), n.175, p 451-463, jul.dez., 2016. <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-9141.rh.2016.115.126>.
- SPENCER, Paul (org.). **Society and the dance – The Social anthropology of process and performance**. Cambridge University Press, 1985.
- TAMASO, Izabela; LIMA FILHO, Manuel Ferreira. Algumas reflexões sobre patrimônio cultural brasileiro (2008-2010). Em: TAMASO, Izabela; LIMA FILHO, Manuel Ferreira (orgs.), **Antropologia e patrimônio cultural: trajetórias e conceitos**. Brasília: ABA Publicações, 2012 pp.9-21.
- THORNTON, John K. **A África e os africanos na formação do mundo atlântico (1400-1800)**. Rio de Janeiro: Ed. Campus/ Elvievier, 2004.
- TINHORÃO, José Ramos. **Festa de negro em devoção de branco: do carnaval na procissão ao teatro no círio**. São Paulo: Ed. UNESP, 2012.
- TINHORÃO, José Ramos. **Os negros em Portugal: uma presença silenciosa**. Lisboa: Editorial Caminho, 1997.
- TINHORÃO, José Ramos. **Os sons dos negros no Brasil: cantos, danças, folguedos – origens**. São Paulo: Editora 34, 2008.
- TOMASSI, João. **A contemplação dos mistérios**. Folheto impresso, 2002
- TORRES, Monica. **Catopê de Bocaiúva – Vale do Jequitinhonha (MG): dança, música, fé e resistência**. Monografia apresentada para conclusão do Curso Livre de Folclore e Cultura Popular do CNPCP/IPHAN. Rio de Janeiro, 2000.
- TURNER, Victor. **Floresta dos símbolos: aspectos do ritual Ndembu**. Niterói: EdUFF, 2005.
- TURNER, Victor. **O processo ritual: estrutura e anti-estrutura**. Petrópolis: Vozes, 2013.
- UNIVERSIDADE Católica de Minas Gerais. **Introdução ao Estudo do Congado**. Trabalho realizado por uma equipe interdisciplinar organizado pelo Centro de Extensão em convênio com a Secretaria de Estado de Educação de Minas Gerais. Belo Horizonte, 1974.
- VAN DER POEL, Frei Francisco. **O Rosário dos Homes Pretos**. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1981.

VAN GENNEP, Arnold. **Os ritos de passagem**. Coleção Antropologia. Petrópolis: Vozes, 2011.

VASCONCELOS, Agripa. **Chico Rei**. 4. ed. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 2002.

VASCONCELOS, Diogo de. **História antiga das Minas Gerais**. 4. ed. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 1999.

VILHENA, Luís Rodolfo. “África na Tradição das Ciências Sociais no Brasil”. **Ensaio de Antropologia**. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 1997a. P.127-166.

VILHENA, Luís Rodolfo. **Projeto e Missão: o movimento folclórico brasileiro 1947-1964**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas; Funarte, 1997b.

WILSON, Monica. “Ritual e simbolismo entre os nyakyusa”. Em: CAVALCANTI, Maria Laura (org.). **Ritual e Performance**

WAGNER, Roy. The Fractal Person. In: Marilyn Strathern e Maurice Godelier (org.). **Big Men and Great Men: Personifications of Power in Melanesia**. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. Tradução em Ponto Urbe – Revista de Antropologia Urbana da USP, n.8, 2011. Disponível em: <https://journals.openedition.org/pontourbe/173>. Acesso em 20/01/2018.

WOORTMANN, K. & WOORTMANN, E. **O trabalho da terra**. Brasília, Ed. UnB, 1997.

Entrevista realizada pela autora:

ALMEIDA, Waldemiro Gomes de. Entrevista concedida em 25/09/2014, em Belo Horizonte (MG), a José Moreira de Souza e Joana Corrêa.

Entrevista citada:

Antônio Crispim Veríssimo. A história de um cantador de vissungos. Projeto Memórias dos Brasileiros. Museu da Pessoa. Depoimento gravado no Ausente, Serro/MG, em 04/08/2007. Publicado em 06/05/2008. Disponível em <http://www.museudapessoa.net/pt/conteudo/historia/a-historia-de-um-cantador-de-vissungos-44632>. Acesso em 13/09/2017.