UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA E MUSEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

ANA MARIA DOS SANTOS FRANCA

OS TAMBORZEIROS DE ARAÇUAÍ (MG): MEDIAÇÕES RACIAIS NA FESTA DO ROSÁRIO

Recife
2021

ANA MARIA DOS SANTOS FRANCA

OS TAMBORZEIROS DE ARAÇUAÍ (MG): MEDIAÇÕES RACIAIS NA FESTA DO ROSÁRIO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção do título de mestre/doutor em Antropologia.

Área de concentração: Correspondente ao indicado na ata de defesa

Linha de pesquisa: Religião, sociedade e cultura.

Orientador: Prof. Dr. Hugo Menezes Neto

Recife

2021

Catalogação na fonte
Bibliotecária Maria do Carmo de Paiva, CRB4-1291

F814t Franca, Ana Maria dos Santos.
Os tamborzeiros de Araçuaí (MG) : mediações raciais na Festa do Rosário / Ana Maria dos Santos Franca. – 2021.
118 f. : il. ; 30 cm.

Orientador: Prof. Dr. Hugo Menezes Neto.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Recife, 2021.
Inclui referências.

1. Antropologia. 2. Irmandades - Araçuaí (MG). 3. Rosário, Nossa Senhora do, Festa de - Araçuaí (MG). 4. Racismo. 5. Cultura popular. 6. Congadas. I. Menezes Neto, Hugo (Orientador). II. Título.

301 CDD (22. ed.) UFPE (BCFCH2022-053)

ANA MARIA DOS SANTOS FRANCA

OS TAMBORZEIROS DE ARAÇUAÍ (MG): MEDIAÇÕES RACIAIS NA FESTA DO ROSÁRIO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, como requisito para obtenção do título de Mestra em Antropologia. Área de concentração: Antropologia.

Aprovada em 10/11/2021

BANCA EXAMINADORA

_____

Prof. Dr. Hugo Menezes Neto (Orientador) Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)

_____

Profª. Drª. Ana Claudia Rodrigues da Silva (Examinadora Titular Interna) Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)

_____

Profª. Drª. Liliana de Mendonça Porto (Examinadora Titular Externa) Universidade Federal do Paraná (UFPR)

AGRADECIMENTOS

Chegar até aqui não foi nada fácil, e sozinha seria impossível. Por isso não poderia deixar de explicitar meus agradecimentos à todas e todos que viabilizaram esse trabalho.

Agradeço ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - CNPq pelo apoio material à pesquisa, concedendo bolsa por todo o período do curso. Da mesma forma, agradeço ao povo brasileiro que com sangue e suor, por meio dos impostos pagos, financiaram este trabalho. Muito obrigada!

Agradeço ao Departamento de Antropologia e Museologia (DAM) e especialmente ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) pela oportunidade. Ao meu orientador, Hugo Menezes, que aceitou me auxiliar nesse desafio que se tornou imenso diante de tantos acontecimentos históricos que permearam essa escritura. Muito obrigada!

Agradeço de forma muito especial a Bruno Vieira, meu companheiro de vida que me deu todo o suporte ao longo desse trabalho de pesquisa. Leu e releu, editou e reeditou meus rascunhos, me consolou nos momentos de angústia e acreditou em mim muito mais do que eu mesma, quando eu achava que não iria conseguir. Muito obrigada por tudo, absolutamente tudo!

Não poderia deixar de agradecer ao meu grande amigo Marlon Marcelo, que mesmo a distância foi um lugar seguro. Não poderíamos estar mais sincronizados: cursando mestrado, escrevendo dissertação e morando em terra alheia ao mesmo tempo. Seu acolhimento foi muito importante para arrefecer as angústias inerentes a esse processo.

Ao Núcleo de Estudos Afrobrasileiros e Indiodescendentes (NEABI) e o Grupo de Estudos e Pesquisa em Raça, Desigualdades e Políticas Públicas (GEPERPP), espaços de estudos que me acolheram e foram e seguem sendo lugares de cura durante esse período de pandemia. Agradeço a todos vocês na pessoa do Charles. Muito obrigada pela confiança e recepção. Vida longa ao Palabre!

Agradeço a meu irmão mais velho, Antônio, que durante meu tempo em campo me deu suporte e foi um importante assistente de pesquisa ao me introduzir aos meus interlocutores. Obrigada, mano!

Agradeço a Charles, vice-presidente da Irmandade do Rosário dos Homens Pretos de Araçuaí, por ter me concedido entrevista e por ter permitido minha presença nos espaços de ritos mesmo diante das restrições impostas pela pandemia de Covid-19.

A bênção e a graça de Dona Marimília, irmã do rosário e mãe de santo que aceitou me receber na sua sala santuário e no seu congá, me apresentando seu universo sagrado e abençoando minha força! Saravá sua força!

Por último, mas para fechar com chave de ouro (afinal, eles são os donos desse trabalho muito mais que eu mesma), agradeço aos Tamborzeiros do Rosário de Araçuaí nas pessoas de Tarcísio, meu grande assistente de pesquisa, Zé Pretinho que foi muito generoso em suas palavras e ações, Gleysla, Seu Felipe, Zé Antônio, Seu Clóvis, Antônio, Seu Pedro de Méia, Seu João Mocó, Renan, Dida, Raniere, Kelé, José Lúcio e todos os demais, encarnados e encantados que construíram e mantêm essa tradição tão importante do ponto de vista histórico

e cultural para Araçuaí e para o Brasil. Sem vocês esse trabalho não existiria. Muito obrigada pelo acolhimento e confiança. Viva os Tamborzeiros!

Agradeço a todas as pessoas, amigos, família, que se fizeram presentes em minha vida ao longo desse tempo. Cada um de vocês foi importante para o meu processo de diáspora e mestrado.

Agradeço, por fim, às forças, todas elas, que me guiam nesse mundo. Sem elas eu certamente não conseguiria atravessar esse portal. Em especial a Lélia Gonzalez, intelectual encantada que foi/é presença constante nas minhas inquietações do pensamento.

A Nossa Senhora do Rosário, que se faz presente e atuante na vida dos tamborzeiros e de seus devotos. Salve Maria!

RESUMO

O presente trabalho, resultado da pesquisa de mestrado realizada entre 2019 e 2021, tem por objetivo uma apresentação do grupo Tamborzeiros do Rosário da cidade de Araçuaí/MG bem como uma análise da festa em louvor a Nossa Senhora do Rosário promovida por eles em parceria com a Irmandade da cidade. O trabalho é tridimensional na medida em o campo apresenta três dimensões inter-relacionadas, a saber: a Irmandade, os tamborzeiros e a festa promovida por eles. O grupo musical que anima as festas do Rosário – que é comumente lido como candombe, uma das variações do congado –, realiza a festividade desde o século XIX. A partir de uma leitura que parte das relações raciais estabelecidas no Brasil, o trabalho traz a exposição de um breve histórico das Irmandades do Rosário de modo geral até se deter na Irmandade de Araçuaí. O texto busca discutir o caráter duplo dessas instituições, tanto como propiciadoras de experiências de cidadania aos seus membros (majoritariamente negros), como seu caráter de controle, tendo em vista que serviram para moldar o caráter social e segregador nas cidades onde se formaram. Detendo-se nos tamborzeiros, busca-se evidenciar as visões sobre si mesmos a partir das falas e histórias contadas por seus integrantes, evidenciando como o racismo invisibiliza as narrativas culturais presentes em manifestações afro brasileiras. Por fim, o trabalho apresenta uma etnografia da Festa do Rosário da cidade de Araçuaí evidenciando as dinâmicas raciais que localizam seus produtores dentro do evento festivo.

Palavras-chave: Tamborzeiros de Araçuaí; Irmandade do Rosário; Festa do Rosário; Racismo; Cultura popular e Congado;

ABSTRACT

This work, result of the master's research carried out between 2019 and 2021, aims at a presentation by the "Tamborzeiros do Rosário", group from the city of Araçuaí/MG/Brazil, as well as an analysis of the feast in praise of Nossa Senhora do Rosário promoted by them in partnership with the Brotherhood of the city. The work is three-dimensional insofar as the field has three interrelated dimensions, namely: the Brotherhood, the Tamborzeiros group and the party promoted by them. The musical collective that animates the Rosário festivities – which is commonly read as *candombe*, one of the variations of Brazilian *congado* – has been performing the festival since the 19th century. Based on a reading based on racial relations established in Brazil, the work presents a brief history of the "Irmandades do Rosário" (Rosario's Brotherhoods) in general until it stops at the Irmandade de Araçuaí. The text seeks to discuss the dual character of these institutions, both as providers of citizenship experiences to their members (mostly black), and their control character, considering that they served to shape the social and segregating character in the cities where they were formed. Focusing on the Tamborzeiros, it seeks to highlight the views about themselves from the speeches and stories told by their members, showing how racism makes the cultural narratives present in Afro-Brazilian manifestations invisible. Finally, the work presents ethnography of the Festa do Rosário in the city of Araçuaí showing the racial dynamics that locate its producers within the festive event.

Keywords: Tamborzeiros de Araçuaí; Rosario's Brotherhoods; Feast of the Rosary; Racism; Popular culture and Congado.

RESUMEN

El presente trabajo, fruto de la investigación del máster realizada entre 2019 y 2021, tiene como objetivo una presentación del grupo Tamborzeiros del Rosário de la ciudad de Araçuaí / MG / Brasil, así como un análisis de la fiesta en alabanza a Nossa Senhora do Rosário promovida por ellos en sociedad con la Hermandad de la ciudad. La obra es tridimensional en la medida en que el campo tiene tres dimensiones interrelacionadas, a saber: la Hermandad, los Tamborzeiros y la fiesta que promueven. El grupo musical que anima las festividades del Rosario, que comúnmente se lee como candombe, una de las variaciones del congado, lleva actuando en el festival desde el siglo XIX. A partir de una lectura basada en las relaciones raciales establecidas en Brasil, la obra presenta una breve historia de las "Irmandades do Rosário" en general hasta que se detiene en la "Irmandade de Araçuaí". El texto busca discutir el carácter dual de estas instituciones, tanto como proveedoras de experiencias ciudadanas a sus miembros (mayoritariamente negros), como su carácter de control, considerando que sirvieron para moldear el carácter social y segregante en las ciudades donde se formaron. Centrándose en los Tamborzeiros, busca resaltar las visiones sobre sí mismos a partir de los discursos e historias contadas por sus integrantes, mostrando cómo el racismo invisibiliza las narrativas culturales presentes en las manifestaciones afrobrasileñas. Finalmente, la obra presenta una etnografía de la Festa do Rosário en la ciudad de Araçuaí mostrando las dinámicas raciales que ubican a sus productores dentro del evento festivo.

Palabras – clave: Tamborzeiros de Araçuaí; Hermandad del Rosario; Fiesta del Rosario; Racismo; Cultura popular y Congado.

Exu matou um pássaro ontem,
com a pedra que arremessou hoje.

Provérbio Iorubá

SUMÁRIO

1	**INTRODUÇÃO**	**12**
2	**NOTAS SOBRE A IRMANDADE DO ROSÁRIO DOS HOMENS PRETOS DE ARAÇUAÍ**	**21**
2.1	AS IRMANDADES DO ROSÁRIO: EMPREENDIMENTO COLONIAL	22
2.2	ARAÇUAÍ: CONTROVÉRSIAS RACIAIS NA ORIGEM DA CIDADE	28
2.3	RAÇA E MEMÓRIA NA IRMANDADE DE ARAÇUAÍ	32
2.4	O DOCUMENTO DE COMPROMISSO E SUA ORIENTAÇÃO RACIAL.	36
3	**O ROSÁRIO DOS HOMENS PRETOS DE ARAÇUAÍ: DIMENSÕES HISTÓRICO-ANTROPOLÓGICAS**	**44**
3.1	NOTAS METODOLÓGICAS	44
3.2	CONGADO MINEIRO: UMA BREVE APRESENTAÇÃO	49
3.3	TAMBORZEIROS: HOMENS PRETOS DO ROSÁRIO	51
3.4	TAMBORES DO ROSÁRIO: O DITO PELO NÃO DITO	58
3.5	O MITO FUNDADOR: A TRANSMISSÃO ORAL E SUA POTÊNCIA CRIATIVA E RECRIADORA	65
3.6	NOTAS SOBRE SINCRETISMO	68
3.7	TAMBORES DO ROSÁRIO E DESSACRALIZAÇÃO DA TRADIÇÃO	74
4	**FESTA: UM OLHAR SOBRE A VIDA SOCIAL**	**78**
4.1	NÃO HÁ FÉ SEM FESTA	80
4.2	OS TAMBORES ESTÃO QUENTES	87
4.3	A FRESTA QUE SE ABRE PARA A FESTA	97
4.4	O TAMBOR E O CORPO TAMBORZEIRO (NEGRO) EM FESTA: COMUNICAÇÃO E ESTRATÉGIA DE VIDA	102
5	**CONSIDERAÇÕES FINAIS: O CONGADO MINEIRO COMO QUILOMBAGEM**	**107**
	REFERÊNCIAS	**115**

1 INTRODUÇÃO

> Os mais velhos dizem que um dia, cansado da solidão do poder, Zambiapungo, o Ser Supremo dos cultos angolo-congoleses, foi tomado pela tristeza e cogitou desistir da criação do mundo. Os inquices, seus filhos, resolveram alegrá-lo, para que a criação não fosse interrompida. Katendê, o Senhor da medicina da floresta, macerou as folhas e preparou um banho para refrescar Zâmbi. Zaratempo criou as estações do ano: o calor do verão, os dias amenos do outono, o frio do inverno e as floradas da primavera. Matamba, a dona do balé espantoso dos relâmpagos, foi a próxima a tentar alegrar o Pai maior. Vunji trouxe as crianças, que começaram a dar cambalhotas e subir nas árvores; Angorô inventou o arco-íris depois da chuvarada; Gongobira coloriu os rios com peixes coloridos; Dandalunda mostrou a força das cachoeiras. Mutalambô caçou um pássaro gigante com a sua destreza de flecheiro; Nkosi forjou ferramentas diversas; Lembarenganga preparou um cortejo de pombas, cabras e caramujos. Zâmbi agradeceu o esforço dos inquices, mas continuou triste. Finalmente restava Zazi, o Senhor do fogo. Saberia ele de alguma coisa que pudesse acabar com o banzo do Pai? Zazi consultou o oráculo para saber como alegrar Zâmbi. Seguindo as ordens do adivinho, sacrificou um bode branco, retirou a pele do bicho e repartiu a carne entre os inquices. Em seguida, usou o fogo para tornar oco o pedaço de um tronco seco da floresta. Sobre uma das extremidades do tronco oco, Zazi esticou o couro do animal e inventou Ngoma – o primeiro tambor. Zazi começou a percutir o couro com toda a força e destreza. Aluvaiá, aquele que os iorubás conheciam como Exu e os fons como Legbá, gingou ao som do tambor de Zazi. Em seguida, todos os deuses do Congo, ao batuque sincopado do Ngoma, fizeram a primeira festa na manhã do mundo. Zambiapungo alegrou-se com o fuzuê. Deu a Zazi o título de Xicarangomo – expressão oriunda do quicongo nsika (tocador) + ngoma (tambor) = o tocador de tambor – e anunciou que a criação não iria parar: que viessem crianças, mulheres e homens para escutar Ngoma, cantar, dançar e alegrar a vida. É por isso que os bacongos dizem que Ngoma, o tambor, será o pai de todos os que transgridam a dor em desafios de festa e liberdade. Sua benção, Ngoma, nosso pai tambor! Nós estamos no mundo para celebrá-lo!
>
> Luiz Antônio Simas e Marcelo D2, *Tambor, o senhor da alegria*.

O texto que segue se configura num esforço em primeiro lugar de me aproximar daquilo que talvez tenha sido minha possibilidade primeira de epifania e de explicitar articulações muitas vezes pouco evidenciadas, que seguem sendo presentes nas vidas de pessoas racializadas no Brasil: as dinâmicas do racismo. Para tanto, me (re)aproximei de uma manifestação secular que existe onde me criei, Araçuaí, cidade do Vale do Jequitinhonha, em Minas Gerais, mas que durante a minha vida lá nunca me havia sido apresentada: os Tamborzeiros do Rosário. Por razões diversas que não detalharei aqui, apesar de ter crescido numa cidade pequena, com dinâmicas comunitárias onde todos se conhecem de alguma forma, jamais, nos 19 anos em que lá morei, me encontrei com um cortejo dos homens pretos do Rosário.

Os tamborzeiros do Rosário são um grupo musical que anima a festividade em louvor à Nossa Senhora do Rosário na cidade de Araçuaí, em Minas Gerais. A predominância de instrumentos musicais tocados pelo grupo é de tambores e daí surge também seu nome: tamborzeiros. A expressão de cultura atrelada a devoção à Nossa Senhora do Rosário se expressa tradicionalmente por meio das festas realizadas pela Irmandade do Rosário existente na cidade. Apesar de nem todos os seus componentes serem associados à Irmandade do Rosário, eles se relacionam com a instituição justamente pela execução anual da festa. O grupo se conforma numa expressão de cultura que está enquadrada dentro de uma manifestação cultural chamada de congado.

Por sua vez, as festas em louvor a Nossa Senhora do Rosário – em Minas Gerais de forma especial, mas também em outros estados brasileiros e não somente na cidade de Araçuaí – mantêm estreita relação com a existência de Irmandades do Rosário, instituições presentes no Brasil desde o período colonial e que são polivalentes em sua fundação. As irmandades se conformam em um fenômeno complexo na medida em que tinham uma dupla função: tanto a de controlar, catequizar essa parcela da população nas cidades em que se faziam presentes (os povos africanos escravizados e libertos que viviam nas cidades mineiras), bem como, a partir de ressignificação do espaço pelos próprios negros escravizados, passar a exercer a função de congregação que dava aos seus integrantes não só o direito de organização enquanto classe, mas também o de participar socialmente e ritualizar por meio das festividades que promoviam. De modo que, em Araçuaí, as festas do Rosário guardam na verdade uma tripla dimensão: a Irmandade, os Tamborzeiros e a própria festa.

Ter permanecido por anos distante dessa expressão de cultura e religiosidade é um ponto de frustração na minha trajetória, o sentimento de perda é enorme. Sinto que perdi um tempo considerável da minha vida no desconhecimento e ignorância de sua existência. Ainda que neste momento eu tenha tido a oportunidade inenarrável de me aproximar desses sujeitos que constroem ano a ano sua festividade, ainda assim há algo que me falta e que me parece que nunca irei recuperar. Contudo, sigo nesse esforço de reencontro que me trouxe até aqui, nessas mal traçadas linhas. Espero, contudo, que elas possam contribuir para epifanias outras e outras...

Não me lembro ao certo qual foi a primeira vez que tive contato com um cortejo de congado, mas desconfio que tenha sido no ano de 2010, em Padre Paraíso (MG), na ocasião de

uma edição do Festival de Cultura Popular do Vale do Jequitinhonha, o Festivale[1]. Na época, me ofereci para auxiliar na organização do evento em troca de hospedagem e alimentação; e um universo se abriu para mim. Foi como se ali tivesse descoberto a cultura do "povo"[2], sua beleza, suas cores, sua profusão de sentidos, e isso me modificaria para sempre. A confluência se deu no momento em que eu fiquei incumbida de auxiliar na comissão de "cultura popular", daí tive contato com grupos distintos vindos de diversas cidades da região. Me recordo de ver uma guarda de congo subindo em sincronia a escadaria da igreja principal e as fitas dos seus capacetes pareciam dançar junto com congadeiros. Me encantei! Depois desse momento, passei a me interessar pela temática enquanto admiradora. Sempre que possível ia às festas de Congado que aconteciam em Belo Horizonte e região metropolitana, onde eu morava na época. Também frequentava eventos mais voltados ao "espetáculo", que colocavam tais manifestações no palco e, a partir disso, fui descobrindo outras expressões de cultura ligadas ao universo do que se convencionou chamar de "popular". Conheci o Maracatu, o Jongo, o Bumba-meu-boi, e sempre admirava a potência exteriorizada nas apresentações dos grupos.

Em 2010 também, iniciei meu curso de graduação em Ciências Sociais na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Entre uma disciplina obrigatória e outra, descobri que a Antropologia seria o campo no qual eu gostaria de me aprofundar. Assim, comecei a cursar todas as disciplinas disponíveis possíveis, passando por suas diversas possibilidades de investigação. Nesse período também me aproximei das discussões a respeito das relações raciais e passei então a interpretar todas as dinâmicas sociais pelas lentes da raça. No meio do curso, movida pela minha paixão pela cultura, que àquela altura já entendia como afro-brasileira, decidi tentar uma mobilidade estudantil para a Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) no intuito de conhecer de perto o maracatu nação. Foi uma experiência que me deixou com o desejo de retorno, mas que foi se arrefecendo pelo correr da vida.

Ao final da minha graduação, na ocasião de escrever minha monografia, pensei em voltar minha atenção de pesquisa a algo que já me afetava (Favret-Saada, 2005) de outras formas, as festas "populares". Me esforcei em escolher algo que pudesse se configurar num

---

[1] O Festivale é um festival que promove edições anuais nas diversas cidades da região desde 1980. A 35° edição aconteceu na cidade de Felisburgo em 2018. https://www.fecaje.org.br/festivale . Acessado em 25 de agosto de 2021.

[2] Aqui utilizo a palavra para me referir às formas culturais distintas pela classe. Povo, aqui, se remete à cultura produzida por pessoas subalternizadas pela estrutura social.

campo e foi como se algo ou alguém tivesse soprado ao meu ouvido uma lembrança de infância: na escola, em uma das primeiras séries do ensino fundamental, me lembrei que tivemos de fazer um trabalho escolar sobre um livro que contava a história da Festa do Rosário da cidade: "O Rosário dos Homens Pretos", de Francisco van der Poel, mais conhecido como Frei Chico. Como diria Juliana Corrêa (2014), "recorremos à memória de infância quando tratamos daquilo que nos é sagrado" (p. 163). E sagrado aqui nada tem a ver com religião, mas aquilo que se destaca em nossa vida como algo extraordinário. A minha epifania tardia aconteceu nesse momento. Eu sequer me recordava de que havia festa do Rosário na cidade de Araçuaí e, de repente, me lembrei não só da existência de uma festa que nunca presenciei, mas de um livro – com o qual tive contato ainda criança – que contava sua história. Parti em busca daquilo que nunca pude conhecer de perto. Procurei o livro e fui entender a Irmandade dos Homens Pretos de Araçuaí. Hoje, compreendo que meu encantamento pela descoberta tardia da Irmandade e sua festa foi tão grande que me impediu de aprofundar em discussões que se faziam necessárias já àquela época da minha pesquisa de monografia.

É importante sinalizar aqui que o livro, lançado em 1981, é o único trabalho que trata de forma específica sobre os tamborzeiros do Rosário. Recentemente, em 2018, foi lançada uma publicação chamada "Salve Maria! Os tambores do Rosário", do fotógrafo Lori Figueiró, que apresenta fotografias dos tamborzeiros e breves relatos sobre suas histórias de vida e a relação com a festa em louvor à santa de devoção. No entanto, não há trabalhos acadêmicos sobre os tamborzeiros, sua festa e consequentemente sobre a Irmandade do Rosário depois do trabalho de Poel (1981).

Anos se passaram, eu decidi retomar meus estudos e me especializar na temática que de fato me animava – e resolvi reviver o plano remoto de cursar um mestrado. O desejo de retornar a Pernambuco veio com força total, e conjuguei isso tanto com o anseio de me especializar na Antropologia como com a possibilidade de retornar ao Nordeste. Assim, tentei o processo seletivo para o mestrado em Antropologia na UFPE e eis-me aqui, escrevendo essa introdução para aquilo que veio a ser meu trabalho final, minha dissertação. Não por acaso decidi retomar a festa em Araçuaí, mas, dessa vez, detive meu olhar e ouvidos aos homens pretos de quem Frei Chico falara outrora. Eu aprofundaria minha pesquisa tendo como interlocutores principais os tamborzeiros do Rosário. Me interessei por retornar à cidade onde me criei e tentar compreender o que estava para além do óbvio que se apresenta: uma festa católica produzida por pessoas negras desde o século XIX.

Atrelados as Irmandades do Rosário nas Minas Gerais, os congados, como são conhecidos os grupos que animam as festas do Rosário e de outros santos de devoção negra (São Benedito, Santa Efigênia, Sant'Ana, Nossa Senhora das Mercês), foram bastante estudados, principalmente pelos folcloristas como, por exemplo, Saul Martins e Ayres da Mata Machado ao longo do século XX. Na perspectiva desses estudiosos, essas manifestações precisavam ser preservadas porque, a partir das mudanças sociais que viriam a se apresentar com o tempo, elas tendiam a desaparecer. O pensamento proposto pelos folcloristas acerca das expressões culturais populares acabou por ser atrelado a visões ultrapassadas do ponto de vista cultural e passaram a ser superados pelo pensamento que advinha do campo das ciências sociais, de dentro das universidades e que então, situaram as observações sobre essas manifestações dentro da categoria de pesquisa "cultura popular". Além do olhar lançado por alguns autores de forma específica para o congado mineiro, de modo geral os estudos sobre o negro e sua cultura no Brasil, sobretudo durante as primeiras décadas do século XX foram responsáveis pela construção de imagens e discursos negativos em relações às formas de cultura afro brasileiras. Tais estudos contribuíram sobremaneira para a perseguição de alguns grupos em detrimento de outros a partir de análises de estudiosos que promoveram certas hierarquizações dos repertórios culturais afro-brasileiros, ora em princípio afirmando que a presença do negro no brasil degenerava a nação, ora trazendo para o campo da cultura ideais de pureza e por isso tornando ainda mais subalternas expressões culturais " menos " africanas. Esse cenário só passa a mudar a partir do final dos anos 50 quando passaram a ser publicadas obras que se pretendiam mais interpretativas do fenômeno cultural afro brasileiro. (Rubens Silva, 2021) Apesar dos ganhos em relação às abordagens propostas pelos folcloristas, tendo inclusive substituído a forma de categorizar tais expressões, elas ainda acabaram por permanecer dentro de uma nomeação genérica e exterior a elas que deixava em segundo plano o caráter racial que as organizou e segue organizando.

Ainda assim, apesar das diversas contribuições que se seguiram após o fim da década de 50, voltando para a nossa questão específica, aspecto racial não é tão aprofundado em estudos antropológicos que abordam as variações do congado em Minas Gerais, observados numa dinâmica que sugere integração negra pela religião, mas que na verdade demarca o lugar reservado a essas pessoas mesmo dentro de uma festividade da qual são produtoras. Rubens Alves é um importante autor que lança olhares atentos ao aspecto racial dentro das dinâmicas do catolicismo afro brasileiro e em especial, ao congado mineiro. É inegável que hoje temos muitos trabalhos interessados em discutir gênero, por exemplo, dentro do congado, mas ainda

há escassez de material que aprofunde nas dinâmicas que a raça impõe. A escolha por essa abordagem se deu porque, ao me deparar com a literatura especializada, sobretudo historiográfica, pouco se falava sobre o quanto o racismo que está na fundação das instituições que vieram a abrigar esses coletivos culturais, segue organizando esses grupos inclusive dentro das dinâmicas festivas. O fosso se abre ainda mais quando a busca era por algo que se aproximasse dessa discussão especificamente sobre meus interlocutores, os tamborzeiros do Rosário de Araçuaí. A proveniência racial da manifestação sempre é evidenciada e acredito que seja pelo fato de que não se pode negá-la, tão aparente ela fica nos rituais organizados por esses grupos – já que seus instrumentos, formas de dança e sobremaneira a aparência física dos seus produtores evidenciam aquilo que chamamos de marca racial, mas poucos trabalhos avançam nesse sentido. Para o senso comum, de fato, visualizar uma festa do Rosário sugere mesmo uma romantização do encontro colonial, uma mistura que se dá sem violência, pela convivência. Entretanto, um olhar atento para as dinâmicas raciais verificará algo para além daquilo que se apresenta.

Importante marcar que o racismo enquanto uma forma sistemática de discriminação (Almeida, 2018) se apresenta no cotidiano de pessoas racializadas no Brasil, mas de forma velada. Ou, como nos diria Lélia Gonzalez (1988), há aqui um "racismo por denegação", que age sem se apresentar como tal, com suas dinâmicas se dando de formas pouco explícitas. Por isso, de fato não é óbvio que a violência do racismo atravessa também as manifestações e festas afro-brasileiras, sobretudo aquelas que ainda acontecem dentro da lógica do catolicismo, que tendem a ser compreendidas como assimilação e, por isso, aceitação da fé e união por meio da religião. E infelizmente, por se configurar numa forma de violência do tipo que Bourdieu (1989) categoriza como simbólica, muitas vezes não é percebida nem pelas suas vítimas, tão marcante é a negação dessa forma de discriminação.

O olhar direcionado para a superfície das festas e de seus produtores tende a se esquecer de um passado histórico de diáspora africana que dispersou os povos africanos de forma muito violenta, o que os obrigou a se reconfigurarem de forma coletiva das mais diversas maneiras numa tentativa de sobrevivência mas também de reexistência. Aproximar-se dessas expressões reconfiguradas em terras brasileiras exige uma atenção aos seus aspectos raciais, pois ainda não superamos o racismo que outrora construiu nossas relações sociais. Para pensar um fenômeno cultural resultado da interação de diversos sistemas simbólicos, foi preciso lançar mão de uma bibliografia interdisciplinar que pudesse dar conta de colaborar com as reflexões que o campo trazia. Por isso, lançamos mão do pensamento historiográfico, antropológico, estudos

linguísticos, etnomusicólogico, até leituras do campo das artes cênicas, tão vasta é a possibilidade de olhares a serem lançados sobre a temática.

Assim, na intenção de olhar de perto a festividade produzida pelos tamborzeiros do Rosário de Araçuaí, grupo compreendido por aquilo que autores como Saul Martins e Edimilson Pereira veem como uma das variações do Congado em Minas Gerais, parti em retorno para a cidade onde me criei e lancei mão, para realizar o trabalho de campo etnográfico, das ferramentas de observação participante dos momentos possíveis e também de entrevistas semiestruturadas, dada a limitação de contato interpessoal imposta pela Pandemia de Covid - 19. Importante dizer que a realização deste trabalho se dá num momento histórico de uma pandemia mundial que afetou sobremaneira a realização das festas populares, de modo que a observação e outras ferramentas metodológicas tiveram que ser adaptadas ao contexto.

Dessa forma, levando – se em consideração o contexto, coletei entrevistas de 11 interlocutores e interlocutoras que estão inseridos tanto no coletivo de tamborzeiros como na Irmandade de forma orgânica. Deste total, foram entrevistados oito tamborzeiros e uma tamborzeira, uma irmã do rosário e o vice-presidente da Irmandade do Rosário dos homens pretos de Araçuaí. Também pude observar os espaços de reuniões do grupo de tamborzeiros, bem como o ensaio que ocorreu antes da festa e os espaços rituais que foram possíveis de se realizar dado o contexto de restrição imposto pela situação pandêmica. Apesar de ter realizado a observação participante dentro de um limite que se colocou para a interrelação e para os espaços coletivos de interação dentro da festividade, foi possível estabelecer diálogos e concretizar importantes observações sobre o contexto etnográfico.

Recebi, portanto, uma nova oportunidade de me aproximar dos tamborzeiros do Rosário e de sua festa, ainda que num contexto de sociabilidade reduzida e tomando todas as precauções previstas e orientadas pelos órgãos de saúde em razão da doença que se espalhava, literalmente, pelo ar. Foram meses de muito aprendizado junto aos homens pretos do Rosário, dos quais serei eternamente grata pela acolhida que há tempos não recebia. Assim, no intuito de tornar a pesquisa melhor compreendida pelo (a) leitor (a), o trabalho segue dividido em três partes que tratarão das dimensões inter-relacionadas do campo: a Irmandade, os Tamborzeiros e a Festa.

O primeiro capítulo trata do fenômeno das Irmandades do Rosário desde a Europa, passando pela África, Brasil, Minas Gerais e chegando, por fim, na Irmandade do Rosário de Araçuaí. Este capítulo se pretende histórico na medida em que foram utilizadas referências historiográficas para pensar como se deu o surgimento de tais instituições e quais foram a

consequência da sua presença massiva no estado de Minas Gerais. Aqui apresento a Irmandade da pequena cidade de Araçuaí, seu histórico e como se encontra na atualidade, traçando alguns paralelos entre o particular e o geral com foco no que os tamborzeiros trazem de memória.

O segundo capítulo discorre sobre o Congado Mineiro, suas nomeações e especificidades, para em seguida nos determos aos Tamborzeiros de Araçuaí, lidos pela literatura especializada como uma das variações do congado, mais especificamente como candombe. Aqui temos uma discussão em torno dessa nomeação exterior ao grupo, de modo que privilegiamos o que nossos interlocutores nos apresentam como sendo sua realidade. Também expomos um breve debate a respeito de sincretismo relacionando o conceito com situações observadas no campo e relatadas por nossos interlocutores. Esse capítulo é importante porque propomos uma discussão sobre os limites do uso do termo popular para se referir às formas culturais que são, na realidade, afro-indígenas – portanto, racializadas no Brasil. Tanto as nomeações gerais sobre o congado ou mesmo as discussões a respeito de sincretismo passam por uma noção de raça na medida em que se invisibiliza sua especificidade e racialidade. Por isso, sugerimos que o tambor é um elemento que merece destaque quando nos referimos às expressões culturais afro-brasileiras, pois ele marca o caráter racial da cultura.

Por fim, no terceiro capítulo, apresentamos uma etnografia da Festa do Rosário de Araçuaí, que em razão da pandemia citada acima não pôde acontecer nos seus moldes convencionais. Traçamos um breve paralelo de como o ritual festivo se dá em tempos "normais" e como se deu em 2020. Os limites impostos pela Pandemia de Covid-19 fizeram com que, dadas as proibições colocadas pelo município no que se referia a eventos e aglomerações, os tamborzeiros e irmandade decidissem por um evento restrito quanto ao número de participantes. Grande parte dos ritos ocorreram contando apenas com a presença dos tamborzeiros e minha, basicamente, que recebi permissão tanto da Irmandade, na pessoa do seu vice presidente, como dos tamborzeiros na figura do capitão e demais participantes do grupo. A observação do campo foi viabilizada dentro das limitações sociais do momento e contexto para suscitar discussões em torno do racismo cultural e estratégias de reexistência possíveis por meio da festa. Dado o caráter racial da festividade, buscamos explicitar como ela não foi e não é somente um espaço de expressão de fé e cultura, mas um espaço de liberdade tendo em vista o racismo cotidiano e estrutural que segue aprisionando corpos negros em determinados lugares sociais. Além disso, buscamos evidenciar novamente o tambor, instrumento musical que nomeia o grupo que buscamos trabalhar, como elemento de distinção racial por excelência apresentando suas possibilidades de agência quando somado ao corpo negro dentro do campo da cultura afro-

brasileira, obviamente dando ênfase ao nosso contexto etnográfico. A junção tambor + corpo negro resulta, em nossa análise, numa forma muito elaborada de comunicação ancestral que se atualiza por meio da festa.

Importante sinalizar que este trabalho não pretende ser conclusivo mas, sim apresentar um ponto de vista outro sobre este grupo, seu contexto histórico e antropológico, a organização que se inserem e sua festividade a partir de um diálogo com eles, os tamborzeiros do rosário de Araçuaí, e com autoras e autores que elaboraram reflexões sobre a temática.

Esperamos que este trabalho possa contribuir para as discussões (sejam antropológicas ou de outros campos do conhecimento) a respeito das irmandades e seus grupos musicais, sobretudo no que se refere a evidenciar as dinâmicas raciais presentes na cultura mineira, de modo específico, e brasileira, de modo geral. E um grande **VIVA!** aos Tamborzeiros do Rosário, que seguem guardando e comunicando seus conteúdos ancestrais, ensinado de forma generosa suas formas de ver e viver o mundo.

Viva a quem resiste e reexiste pela cultura, pela fresta e pela festa!

2 NOTAS SOBRE A IRMANDADE DO ROSÁRIO DOS HOMENS PRETOS DE ARAÇUAÍ

Figura 1 - Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos homens pretos de Araçuaí.

Fonte: Arquivo pessoal

Pensar em Festas do Rosário em Minas Gerais é pensar nas instituições que primeiro as realizavam: as Irmandades do Rosário. Essas associações negras se desenvolveram por todo o país, construindo suas igrejas específicas e promovendo festividades em louvor a sua santa de devoção – mas em Minas seu florescimento foi especial. Para além de espaços de congregação religiosa, também se tornaram espaços de possibilidade de participação social para homens e mulheres que tinham sua força de trabalho explorada e sua humanidade negada. Ao longo dos séculos e em decorrência das mudanças sociais, as irmandades foram esvaziadas e, em muitos lugares, deixaram de existir. No entanto, em Minas Gerais algumas ainda estão em funcionamento e abrigando o fenômeno do catolicismo afro brasileiro.

Para pensar essas organizações, lançamos mão de bibliografias diversas, tendo em vista a complexidade que o estudo dessas instituições apresenta, ancorados numa perspectiva interdisciplinar a fim de dar conta das dimensões histórica e antropológica contidas na existência mesma dessas instituições, que remontam sua fundação ainda no período colonial e escravidão. Para apresentar o percurso histórico das irmandades, concluímos que seria mais didático dividir em três partes que vão tratar das Irmandades na África, Brasil e Minas; sobre a

história da cidade de Araçuaí e sua origem controversa; e, por fim, da Irmandade do Rosário dos Homens Pretos de Araçuaí, nos ancorando tanto nas narrativas dos tamborzeiros do Rosário, nossos interlocutores principais, como analisando os documentos existentes a respeito da instituição.

Acreditamos que essa subdivisão pode levar o leitor a caminhar conosco do macro para o microcosmo da história desse grupo em um movimento de complementaridade entre o geral e o específico. Dessa forma, a história das Irmandades do Rosário na África e no Brasil dialogam com a pequena Irmandade de Araçuaí.

2.1 AS IRMANDADES DO ROSÁRIO: EMPREENDIMENTO COLONIAL

As Irmandades do Rosário no Brasil são confrarias lidas, especialmente pela literatura historiográfica, como instâncias de sociabilidade negra (Marcelo, 2018) possíveis desde o período pré-colonial. Existem registros da sua existência a partir do século XV na Europa, sendo a mais antiga datando de 1409 com fundação na cidade de Düsseldorf, na Alemanha. Em Portugal, aparece em Lisboa no ano de 1478 e na África, mais especificamente em São Tomé, em 1526 (Poel, 2013).

Francisco Van Der Poel (2013), mais conhecido como Frei Chico, afirma que o catolicismo chegou ao Congo, Angola e Guiné na segunda metade do século XV e, junto com a fé católica, os africanos aderiram[3] à oração do rosário – uma prática religiosa que consiste basicamente numa recitação das orações de Pai Nosso e Ave Maria de maneira sequencial; a cada dez "Ave Marias" reza-se um "Pai Nosso", tendo como auxílio um colar de contas conhecido como rosário que, a depender do tamanho da conta, indica qual das duas orações deve ser recitada. A origem dessa prática vincula-se com a aparição de Nossa Senhora do Rosário para São Domingos: na ocasião, a santa entrega a ele o rosário indicando o objeto como poderoso instrumento para conversão de "hereges" – por isso, os tradicionais divulgadores da

[3] Sobre o uso da palavra *aderir* ao invés de *converter* cabe ressaltar que neste trabalho vamos trabalhar com a hipótese de que houve tradução religiosa neste primeiro contato entre portugueses e africanos. Isso significa que os africanos, após terem sido apresentados aos sistemas simbólicos e religiosos dos portugueses, tiveram sim agência na medida em que puderam reconhecer alguns elementos e transportá-los para seus conjuntos de crenças a fim de agregar e não de substituir. Isso de forma alguma pretende romantizar a violência contida no encontro colonial, que falaremos ao longo do trabalho.

fé em Nossa Senhora do Rosário foram os dominicanos. Gomes (2014) atribui a assimilação do rosário pelos africanos trazidos para o Brasil pelo seu caráter divino, já que seria responsável por fazer uma ligação direta com Deus e também pela aproximação desse objeto a outros objetos mágicos pertencentes à religiosidade africana.

A conversão de africanos de diversas etnias e diferentes regiões do continente (em grande medida compulsória e violenta) ao catolicismo foi um importante instrumento de dominação utilizado pelos colonizadores. Não devemos perder de vista, no entanto, a dimensão da resistência, sob a égide da tradução e da criatividade, inscrita na experiência dos colonizados em relação às novas práticas religiosas. Mesmo a conversão tendo acontecido antes da implementação propriamente dita do trabalho escravo no Brasil, o catolicismo vivenciado pelos africanos já continha em si elementos próprios dos seus cultos praticados anteriormente e, frequentemente, de forma simultânea (Gomes, 2002). Essa é uma característica importante da expressão da fé afro brasileira: a possibilidade de junção de elementos religiosos de vários cultos e formas religiosas sem a necessidade de anulação das características rituais ou práticas de seus cultos originários. As festas religiosas, portanto, são os lugares onde a cultura se exterioriza (Ferretti, 2007).

O surgimento dessas confrarias na África está relacionado às trocas cordiais entre Portugal e o reino do Congo, existentes antes da vinda dos portugueses ao Brasil (Gonzalez, 1987; Mello e Souza, 2002 e 2014). Nessa época, as coroações de Rei Congo, vinculadas à religiosidade católica e à fé na santa do Rosário, passaram a existir como um resultado da interação e consequente tradução entre os dois sistemas simbólicos que à época conviviam num constante intercâmbio (Mello e Souza, 2014; Poel, 2013). No Brasil, a primeira confraria de negros de que se tem registros data de 1552, fundada em Recife – foi também nessa cidade onde ocorreu a primeira coroação de Rei Congo de que se tem registro, no século XVII (Gonzalez, 1987). Tais agremiações de congregação negra se espalharam por todo o país principalmente no século XVIII, tendo em Minas Gerais uma forte concentração. Isso se deve também ao fato de a maior parte de africanos escravizados trazidos para o Brasil, especialmente para a região das Minas, ser oriunda do Congo; aqui chegando, eles se juntam em confrarias, majoritariamente nas Irmandades do Rosário (Poel, 2013).

Além desse argumento defendido por Poel (2013), outros fatos podem ter contribuído para essa proliferação e perpetuação dessas associações no estado de Minas Gerais. Um deles é a proibição de entrada neste estado de "ordens primeiras", vinculadas à Igreja de forma orgânica, que tinham o objetivo de expandir a fé católica pela colônia e não se subordinavam ao reino português (os Jesuítas, por exemplo).

De acordo com Patrício Sousa (2016), no período de seu povoamento no século XVIII, Minas se configurava num território de geração de riquezas para a coroa portuguesa pelas grandes quantidades de ouro e diamante encontrados e extraídos dali. Durante um longo período, esse estado foi visto apenas como gerador de ganhos, sem grande interesse por parte da coroa em "civilizá-lo". O interesse maior era coibir o contrabando desses minerais – como havia um conflito de poderes entre Igreja e Reino já nessa época, a Coroa pensou por bem proibir a entrada de tais ordens, a fim de manter o controle máximo possível sobre suas riquezas. Como consequência, o que se desenvolveu em Minas foi uma experiência cultural e religiosa própria que favoreceu a criação e proliferação das Irmandades ou Ordens Terceiras (ou, ainda, Ordens Leigas)[4]. Caso das Irmandades do Rosário, que foram locais de congregação primordial de pessoas negras no Estado e de promoção das festas do Rosário animadas pelo povo negro.

> Dessa maneira, como as Ordens Primeiras desenvolveram no Brasil seu trabalho principalmente na área litorânea, a maneira de vivenciar a religiosidade por parte dos portugueses que se instalaram em Minas Gerais e dos negro-africanos que a ele foram submetidos se deu através das associações religiosas de leigos. Estas associações, que se organizavam sob a forma de confrarias ou de irmandades, se constituíram numa forma de instituição que congregava fiéis e que atuava na formulação de festejos a um padroeiro e preparação de diversos outros elementos relacionados com a religião, como a construção de igrejas, ajuda aos pobres e assistência aos doentes. [...]
>
> [...] embora tenham existido em Minas irmandades e confrarias para diversos segmentos étnicos, como brancos, pardos e pretos, foram as destes últimos que ganharam mais adeptos e que mais se difundiram pelo território mineiro. Em função disso, as irmandades que de longe se tornaram mais numerosas foram a de Nossa Senhora do Rosário, santidade celebrada por negros desde a África. (Sousa, 2016, p. 52)

Importante mencionar que, no início da colonização do estado de Minas Gerais, havia basicamente dois tipos de irmandades leigas: as de brancos e as de negros, sendo as do Santíssimo Sacramento e as do Rosário a comportarem essa distinção respectivamente. Mais tarde, surgem muitas outras irmandades, incluindo aí as de pardos, mulatos, como resultado da miscigenação. Esse processo continua a promover a expansão das Irmandades que passam a crescer mais a partir de 1740, quando essas confrarias apresentam grande variedade e passam a se organizar não somente por orientação racial, mas também por diferenciações econômicas e

[4] As ordens leigas ou terceiras eram agremiações que funcionavam de maneira mais livre e que eram compostas em sua maioria por leigos, pessoas que não eram do clero oficial (ou seja, não eram padres ou bispos ligados diretamente a uma "corrente" da Igreja Católica).

profissionais. Apenas as irmandades negras não se modificam tanto ao longo do tempo (Porto, 1997, p. 61).

A função primeira das Irmandades em Minas era conversão à fé católica, religião hegemônica à época. Mas esses espaços acabaram se proliferando e ganhando outros contornos, se tornando no estado locais de incidência política e econômica. Algumas irmandades terceiras passaram a aglutinar pessoas importantes da elite mineira, concedendo até empréstimos a juros para o próprio Estado – não era o caso das irmandades negras que, apesar de em alguns casos terem acumulado algum recurso, não era nem perto do montante que as irmandades brancas possuíam. Assim, essas confrarias foram muito importantes na organização social das Minas, extrapolando sua função inicial de catequização e sacralização do processo colonizador, sendo por excelência locais de representação da estratificação social – mesmo depois do fim da estrutura que lhes possibilitou origem, elas permanecem existindo e sendo influentes nas dinâmicas das cidades em que se instalaram (Porto, 1997).

Além da desumanização, tortura e outros agravos, a destruição de laços comunitários era uma das consequências nefastas da escravidão e, ao mesmo tempo, uma estratégia colonial de dominação. Os africanos ao chegarem ao Brasil, na maioria dos casos, eram separados dos seus familiares e de outros indivíduos da sua comunidade de origem. Autores como Ayres da Mata Machado Filho (1974) afirmam que as Irmandades do Rosário funcionavam como confrarias que previam ajuda mútua entre os irmãos, especialmente com compras de cartas de alforria. Nesse sentido, a historiografia entende que as irmandades do Rosário se conformavam como uma forma de associativismo negro (Marcelo, 2018), além de locais privilegiados de participação social quando da total desmobilização de pessoas escravizadas. A escravidão tinha como método a quebra dos laços familiares com o objetivo de fragilizar as pessoas escravizadas e, consequentemente, evitar rebeliões. A reconstrução de laços se tornou um aspecto marcante das reconfigurações culturais afro brasileiras que se valiam dos espaços possíveis de negociação dentro do sistema para reviver experiências vitais outrora deixadas no seu continente de origem.

A conformação desses espaços coletivos, de vida comunitária (ainda que por meio da religião imposta), era uma saída para homens e mulheres escravizados resistirem ao processo de desumanização ancorado em violências físicas e simbólicas, no sentido de que nesses ambientes, ou frestas, estabeleciam articulações sociais e exerciam certa autonomia. Mesmo que toda a experiência fosse controlada pelo Estado e pela Igreja, as Irmandades se apresentavam como possibilidades de reafirmação da ordem tanto quanto de sua subversão – e na reconstrução do sentido de comunidade, que na perspectiva africana é

> o espirito, a luz guia da tribo; é onde as pessoas se reúnem para realizar um objetivo específico, para ajudar os outros a realizarem seu propósito e para cuidar umas das outras. O objetivo da comunidade é assegurar que cada membro seja ouvido e consiga contribuir com os dons que trouxe ao mundo, da forma apropriada. Sem essa doação a comunidade morre. E sem a comunidade, o indivíduo fica sem um espaço para contribuir. A comunidade é uma base na qual as pessoas vão compartilhar seus dons e recém as dádivas dos outros. (SOMÉ, 2003, p. 35.)

Assim, outro importante aspecto ligado à Irmandade do Rosário e a todas as outras conformações culturais resultantes do empreendimento colonial – as religiões de terreiro, por exemplo – é a produção de espaços de convivência comunitária. Neste fragmento, onde Sobonfu Somé apresenta para o ocidente a cosmovisão africana a partir do seu grupo étnico, é possível perceber a centralidade do laço comunitário na vida cotidiana. Em nossa análise, formar comunidade foi tão urgente quanto lutar pela liberdade dentro de um sistema de opressão que minava toda possibilidade de expressão do outro. Numa situação de negação de humanidade, a busca por pares ressignifica o lugar de destaque da comunidade: ainda que a comunhão com iguais se dê atravessada pela opressão, a criação e construção de saídas se torna algo menos custoso, já que nessa situação é possível negociar sua existência em conjunto.

Sobre a especificidade da religiosidade negra nas Minas Gerais, uma questão crucial para o desenvolvimento e manutenção das irmandades negras sob a égide da Igreja Católica foi justamente o afastamento geográfico do litoral, local onde as pessoas escravizadas acabavam por manter relações próximas do continente africano devido ao constante tráfico e a chegada de africanos, o que contribuía para a manutenção da religiosidade africana. Os negros situados no interior não tinham essa influência constante, o que facilitava a perpetuação das tradições negras incorporadas ao catolicismo, sobretudo por meio das festas (Porto, 1997, p. 68).

Essas associações tiveram seu pleno funcionamento no estado de Minas Gerais no século XVIII e tinham como objetivo principal a realização de uma festa anual em louvor à santa de sua devoção, mas começaram a entrar em declínio a partir do século XIX. Nesse período, o processo de romanização da Igreja Católica já havia se iniciado na Europa e a separação de Igreja e governo se deu de forma definitiva a partir da proclamação da primeira república no Brasil. A romanização se tratou de uma reforma interna que a Igreja Católica sofreu a fim de conter os movimentos da reforma protestante: uniformizou suas doutrinas, centralizando o poder nas mãos do papa, bispo e vigários (Poel, 2013). Esse processo acelerou o declínio das ordens terceiras porque gerou uma indisposição da Igreja em relação a essas instituições sob alegações de que eram muito independentes e ligadas a práticas de superstição

(Kiddy, 2001). Importante salientar que os ideais de romanização iam ao encontro da nova burguesia brasileira que se modernizava de acordo com padrões europeus, rejeitando modelos medievais de religiosidade (Poel, 2013). Além disso, com a instituição da Primeira República, os ideais republicanos – que já circulavam pelo país – ganharam força, influenciando correntes de pensamento ligadas a uma evolução e a uma hierarquia racial na qual a "raça" branca era a mais evoluída. Essas ideias visavam não somente o clareamento da pele da população, mas também um processo de aculturação daquilo lido pelos intelectuais da época como "práticas antievolucionárias" (Kiddy, 2001, p. 105).

Lélia Gonzalez (1987) defende num primeiro momento, assim como Kiddy (2001), que as confrarias negras nos finais do século XIX entraram em um processo de esvaziamento devido a mudanças sociais da época. Entretanto, para a autora, as mudanças diziam respeito a um florescimento das comunidades de terreiro Nagô e Banto, que saíam de um lugar de clandestinidade mesmo frente às repressões do Estado e que agregavam pessoas cada vez mais. Por outro lado, as festas do Rosário – que aconteciam amparadas pela Igreja Católica – tornam-se profanas; mesmo sem perder seus conteúdos ritualísticos, deslocam-se para o carnaval, festa na qual os cortejos reais seriam transformados em maracatus e afoxés.

Apesar de a literatura nos fornecer esse dado do esvaziamento das irmandades em decorrência de mudanças sociais, o fato é que em Minas elas ainda são observadas em pleno funcionamento. Em algumas cidades se constituem ainda como importantes espaços de congregação pela importância da festa que promovem anualmente. Historicamente, foram responsáveis pela realização dos festejos do Rosário em Minas Gerais animados pelos grupos percussivos, majoritariamente conhecidos como grupos de Congado[5]. Essas festividades contam, comumente, com um reinado (Rei e Rainha ou Reis e Rainhas, a depender de como cada coletivo constitui sua tradição) e conformam uma experiência africana de culto aos santos católicos. O Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), em uma pesquisa em andamento com fins de patrimonialização executada por meio da superintendência de Minas Gerais, contabiliza até o momento 701 festas ativas no estado (Morais, 2019).

[5] Uma discussão mais pormenorizada a respeito dessa manifestação cultural será realizada no próximo capítulo.

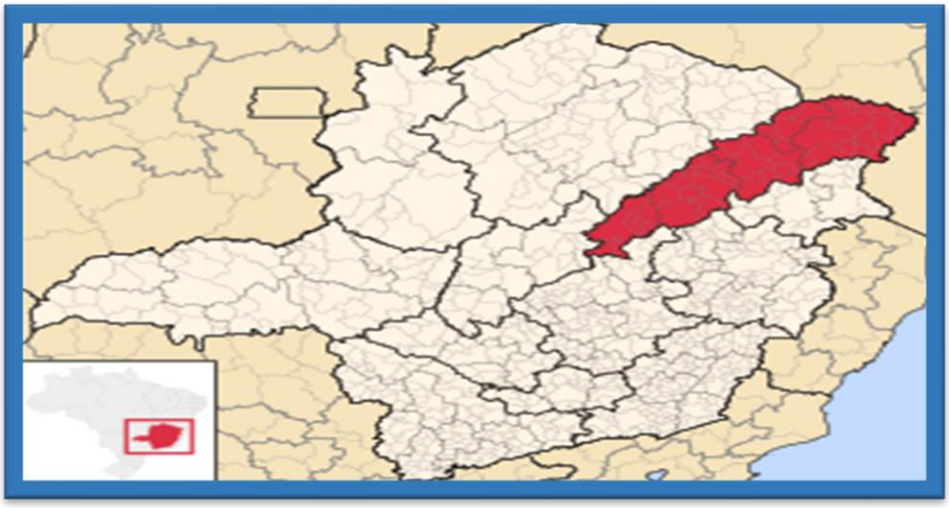
2.2 ARAÇUAÍ: CONTROVÉRSIAS RACIAIS NA ORIGEM DA CIDADE

Neste estudo, colocamos em evidência a Irmandade do Rosário de Araçuaí, município situado no Médio Vale do Rio Jequitinhonha, região nordeste de Minas Gerais (ver imagens abaixo). Para tanto, utilizaremos como interlocutores principais os tamborzeiros, que são os homens que compõem o grupo percussivo que anima as festas do Rosário na cidade.

Figura 2 - Mapa situando a localização da cidade de Araçuaí no estado de Minas Gerais. A cidade está situada no extremo nordeste de Minas.

Fonte: https://raizesds.com.br/en/projeto/sustainable-culture-at-jequitinhonha-valley2/mapa-santana-do-aracuai-mg/. Acessado em 19/01/2021.

Figura 3 - Mapa representando o Vale do Jequitinhonha, uma das doze mesorregiões de Minas Gerais



Fonte: https://madeinrubim.wordpress.com/2010/02/05/jequitinhonha/. Acessado em 24 de fevereiro de 2021.

Figura 4 - Mapa representando o Vale do Jequitinhonha, uma das doze mesorregiões de Minas Gerais.

Araçuaí possui atualmente, segundo os dados do último censo demográfico do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) de 2010, uma população de 36.013 habitantes. O maior contingente dessa população é composto de pessoas autodeclaradas pardas e pretas[6]. Antes de ser emancipada (em 1871), a cidade foi um arraial chamado Calhau[7], datado de 1830. Posteriormente, em 1857, o local passou a ser vila já com a designação de "Arassuahy", na grafia da época (Poel, 1981). A origem do nome vem das línguas indígenas da região e significa "rio das araras grandes", pois conta-se que havia grande incidência dessa ave na localidade. A cidade nasce no encontro dos rios Jequitinhonha e Araçuaí, local que hoje abriga o distrito de Itira (ou Barra do Pontal), à época uma paragem para os canoeiros que praticavam o comércio fluvial.

Figura 5 - Encontro dos rios Jequitinhonha (à esquerda) e Araçuaí (à direita) no local conhecido como Barra de Pontal.

Fonte: Arquivo pessoal.

Sobre esse início da cidade há uma controversa história. Numa das narrativas populares conta-se que a cidade foi fundada por Luciana Teixeira, dona de um prostíbulo localizado na

---

[6] Dados consultados no site do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística: https://cidades.ibge.gov.br/brasil/mg/aracuai/panorama (acessado em 19/02/2021)

[7] Nome das pedras redondas muito comuns na região e que hoje se tornou um apelido da cidade.

beira do Rio Araçuaí. No site oficial da prefeitura da cidade, a história apresentada é a de que no século XIX o padre Carlos Pereira de Moura havia fundado um arraial no encontro dos rios Araçuaí e Jequitinhonha, a atual Barra de Pontal, que servia de porto para os canoeiros que faziam o comércio por meio dos rios em toda aquela região navegável. Além de ser um local com alguma estrutura devido ao fluxo de comerciantes fluviais e à organização por parte do clérigo, havia também mulheres que ali ofereciam serviços sexuais. O padre, não tolerando essa situação por ter pretensões de fundar a partir daquele ponto uma cidade, expulsou todas as meretrizes que ali trabalhavam e estas, sem ter um destino certo a seguir, subiram o Rio Araçuaí. Alguns quilômetros acima encontraram a fazenda Boa Vista, de propriedade de Luciana Teixeira, que a elas ofereceu pouso e local de trabalho. Os canoeiros, então, subiram o rio atrás das mulheres que lhes ofereciam afagos entre uma viagem e outra e passaram a aportar na região da fazenda de Luciana.

Assim, o local cresceu dando origem ao que hoje é o município de Araçuaí[8]. A narrativa oficial, que se contrapõe à popular, usa como fonte o livro/diário "Viagem pelas províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais", do viajante botânico e naturalista francês Auguste de Saint-Hillaire. O livro é resultado de seus anos de pesquisa pelo Brasil, mais especificamente entre os anos de 1816 e 1822. Nele, o autor conta sua passagem pela casa de uma "velha mulata" de nome Luciana Teixeira, a fazenda Boa Vista, onde se hospedara na ocasião de uma festa religiosa de Pentecostes em 1817 (Poel, 1981, p. 31). Para os defensores da história oficial, o argumento se constrói a partir desse relato do viajante alegando que Luciana Teixeira era, na verdade, uma abastada fazendeira cristã. Frei Chico assegura que em suas pesquisas descobriu que Luciana Teixeira vinha de uma família com bastante prestígio na região, e alega que no ano em que Saint-Hillaire relata ter passado pela região não havia nenhum arraial chamado Calhau – a narrativa do viajante distaria 10 anos ou mais da criação do arraial (Poel, 1981). O pesquisador defende que essa história é de criação popular sem fundo na realidade. Fato é que Luciana Teixeira é o nome que se popularizou como fundadora da cidade, tendo até escola batizada em seu nome. A respeito dessa relação entre a fundação do município e o nome da mulher, Frei Chico assegura que ela era um nome importante na região e que, por não haver outro nome tão relevante como o dela, o seu acabou por ser associado ao da cidade. A fundação, nesse caso, seria de responsabilidade dos canoeiros que praticavam o comércio fluvial e que,

---

[8] https://www.aracuai.mg.gov.br/detalhe-da-materia/info/aracuai---conheca-nossa-historia-nossa-origem/6501. Acessado em 13/01/2021.

elegendo aquele porto como um local de parada, acabaram por, aos poucos, se estabelecer por lá.

Qual dessas histórias seria a verdadeira? Não há verdades, só narrativas que se cruzam, mas algumas informações dadas pelas fontes históricas nos fazem levantar questionamentos. O viajante Saint-Hillaire descreve Luciana Teixeira como uma velha mulata, dona de uma habitação muito agradável, das melhores que havia pousado até o momento. Isso nos informa que, mesmo a morada da velha senhora não estando situada no local exato da cidade de Araçuaí, já havia fazendas e povoamento na região. Outro fato curioso é mesmo a descrição étnica de Luciana, que seria uma "mulata de posses", hipótese possível a partir do relato do viajante francês que descreve sua propriedade como uma das melhores que já havia pousado. Não sabemos em que situação uma mulher com esse perfil ficou rica naquele período: tendo em vista um país colonial que se servia de mão de obra escrava, sua existência quebrava a ordem hierárquica estabelecida.

Em outra narrativa popular, Luciana era, na realidade, canoeira, como os outros homens que ganhavam a vida sobre canoas viajando pelas aguas doces da região. Sua riqueza então seria proveniente do comércio. A história contada pelo povo ainda informa que ela costumava abrigar mulheres na sua residência e também promover festas, frequentadas por homens que passavam a oferecer pagamento em troca de intimidades com as mulheres – por isso o nome de Luciana acabou sendo relacionado ao trabalho sexual[9].

Por ser uma mulher negra vivendo em pleno período colonial, a existência mesma de Luciana Teixeira e sua vinculação à fundação de uma importante cidade do Vale do Jequitinhonha se torna uma narrativa difusa que conta com memórias das mais diversas. Ora senhora de muitas posses, cristã de conduta ilibada; ora uma arguta cafetina que viu naquele porto uma oportunidade de ascender economicamente; ora uma forte canoeira que não se intimidou diante do ofício majoritariamente masculino e foi desbravar na mesma as águas traiçoeiras dos caudalosos rios da região. Fato é que Luciana Teixeira não era a única pessoa negra vivendo na região. Sobre o povoamento negro dessa porção territorial das Minas, Frei Chico, em suas pesquisas buscando a origem dos desses povos, encontrou certidões de compra e venda de negros cativos, bem como certidões de batismo de pessoas negras, todas datadas do

[9] O curta-metragem “Lucianas” apresenta a multiplicidade da narrativa sobre Luciana Teixeira: https://www.youtube.com/watch?v=mPBbokSxI4I. Acessado em 10 de fevereiro de 2021.

século XIX, entre 1832 e 1875 (Poel, 1981). Isso nos revela que naquela região houve o uso da mão de obra escrava e negra.

2.3 RAÇA E MEMÓRIA NA IRMANDADE DE ARAÇUAÍ

Em Araçuaí, as festas do Rosário ainda seguem vinculadas à Irmandade do Rosário dos Homens Pretos. Ativa há mais de 100 anos, a confraria tem sua fundação relacionada ao mais antigo documento encontrado a seu respeito: o *compromisso*, um documento que, literalmente, reza as regras de funcionamento da instituição e sua vinculação a Igreja por meio da assinatura do bispo local. O compromisso da Irmandade de Araçuaí data de 1879 – em 2021, a confraria completa oficialmente 142 anos de existência. A despeito disso, é possível que a celebração tenha se originado antes da irmandade, entre as primeiras décadas de 1800: o compromisso afirma que a congregação foi erguida em sua própria capela, já existente antes do documento; some-se a isso o fato de a memória dos tamborzeiros (como se verá a seguir) nos dizer que as festas do Rosário existiam bem antes da data da fundação da confraria e que foram iniciadas pelos homens escravizados daquela região.

Pretendemos reconstruir essa memória coletiva lançando mão da estratégia metodológica de utilizar os relatos de cursos de ação, as histórias de vida (Bertaux, 2014) dos tamborzeiros que se encontram nessa instituição maior, a irmandade. Por memória coletiva, entendemos como uma "operação coletiva dos acontecimentos e das interpretações do passado que se quer salvaguardar" e que se integra em tentativas "mais ou menos conscientes de definir e de reforçar sentimentos de pertencimento e fronteiras sociais entre coletividades de tamanhos diferentes: partidos, sindicatos, igrejas, aldeias, regiões, clãs, famílias, nações etc." (Pollack, 1989, p. 9).

Nesse sentido, a recontação dessa história passará também por aquilo que Pollack (1989) chama de enquadramento da memória, que em sua análise seria pautar a memória por pontos de referência, satisfazendo exigências de justificação (p. 9). Em linhas gerais, usaremos as histórias de vida dos tamborzeiros que se cruzam nessa instituição comum que é a irmandade para construir um enquadramento dessa memória individual, que é também coletiva, a fim de justificar análises sobre os fenômenos que se apresentam. Ancorados em Daniel Bertaux (2014), pensaremos em cursos de ação individuais para analisar um contexto particular, ainda que ali estejam presentes situações advindas de contextos mais gerais, como os atravessamentos raciais. Por mais corriqueira que tenha sido a presença de irmandades no estado de Minas, e isso se deu em função de ações coletivas, cada associação se desenvolveu em contextos

particulares e se adequaram às realidades particulares de onde se fundaram. Em consonância com Leda Martins (1997), evitaremos generalizações que excluem "as nuances de diferença observáveis entre os diversos festejos de reinado, disseminados em Minas e em outros estados" (p. 21).

O grupo de tamborzeiros do Rosário é composto majoritariamente por homens[10] que se vinculam a Irmandade por meio da festa (alguns também como irmãos) e que animam a festividade religiosa promovida anualmente pela instituição. Eles serão os nossos interlocutores principais neste trabalho. Em seus relatos, essa Irmandade existe há muito mais tempo que apenas os 142 anos comprovados pelo documento oficial. Antônio, um dos integrantes do grupo e que me concedeu entrevista, afirma que ouviu dos mais velhos que ela teria mais de 300 anos.[11] Já José Marcos, atual capitão dos tamborzeiros mirins e que, em 2020, também esteve como capitão dos adultos, afirma que foram os tamborzeiros que fundaram a irmandade e não o contrário.[12] Esse registro documental pautado pela memória nos confere um dado da realidade se nos alicerçarmos na argumentação de Gonzalez (1987) de que a Igreja, na impossibilidade de suprimir expressões culturais e religiosas populares no período colonial e imperial, acabava por integrá-las às suas agendas. O documento de compromisso reza que a Irmandade foi erguida em sua própria capela, corroborando a narrativa dos tamborzeiros de que sua existência antecede esse documento escrito pelo fato dessa Igreja já existir antes do dele.

Nesse sentido, é importante darmos mais destaque às narrativas dos sujeitos que hoje compõem esse grupo dentro dessa instituição, pois sabemos que esses relatos pautados pela memória e repassados de maneira oral acabam invisibilizados ou extintos com o passar dos tempos e em decorrência da morte dos mais velhos. No caso da Irmandade do Rosário em questão, sua fundação está totalmente vinculada ao documento de compromisso, mas na narrativa dos tamborzeiros ela foi fundada muito antes. Nosso trabalho tem como objetivo inserir esses relatos dentro de um campo de disputa discursiva onde, de maneira majoritária, a história das lutas (bem como das culturas afro brasileiras) tem permanecido em desvantagem constante diante da narrativa oficial, num cenário de explícito apagamento. Nosso compromisso

[10] Há a presença de mulheres, mas em número bem menos expressivo.

[11] Antônio, tamborzeiro em entrevista realizada em 30/08/2020.

[12] José Marcos, ou Zé Pretinho, capitão dos tamborzeiros mirins em entrevista realizada em 02/10/2020.

é de contribuir minimamente para que essas narrativas possam, ao menos, entrar oficialmente no campo dessa disputa.

Retomemos então com a história da Irmandade do Rosário de Araçuaí a partir do relato de Charles, que atualmente está no seu mandato de vice-presidente da confraria. Na entrevista que me concedeu, Charles chamou atenção para um dado arquitetônico: o fato de a igreja estar posicionada no alto de uma ladeira íngreme, de lado para a rua que lhe dá acesso – olhando a partir da parte baixa da rua, vê-se a lateral da igreja, e não sua entrada (vide imagem abaixo, do alagamento da rua que lhe dá acesso). Não havia antes dado relevância a esse detalhe. Ele afirma ter ouvido dos mais velhos que ela foi construída assim pelos escravizados porque os negros que iniciaram a tradição na cidade eram de propriedade de um fazendeiro cuja fazenda estaria, no passado, posicionada em frente à igreja. O dono das terras, na época, permitiu que seus escravizados realizassem suas festas desde que ele pudesse vigiar. Por isso a igreja foi construída de frente para a fazenda e não para a rua íngreme que lhe dá acesso[13].

Utilizando o documento memorial de Charles e os documentos de compra e venda e de batismo de pessoas escravizadas encontrados por Frei Chico (Poel, 1981), podemos inferir que as fazendas daquela região se serviram de trabalho escravo como no restante do país. Existe de fato um casarão e uma fazenda posicionados bem em frente à igreja, ao longe, e segundo outros relatos de tamborzeiros foi ali que a cidade começou de fato. Seu Clóvis, 74 anos, que também compõe o grupo, igualmente conta que no porão daquele casarão ainda estão guardados instrumentos de tortura de ferro, “da época da escravidão”. Ele afirma que teria visto tais instrumentos com seus próprios olhos e que ainda permanecem lá guardados.

A despeito da distinção étnica colocada na origem desta prática religiosa de confrarias no Brasil e em Minas Gerais de modo especial, na qual brancos e negros se congregavam em irmandades diferentes, a Irmandade do Rosário de Araçuaí, talvez por ser a única em funcionamento na cidade, alcançou um lugar de relevância na cidade e hoje é frequentada por pessoas brancas e negras. Poel(1981) chega a relatar que o fato de ter o corpo enterrado no cemitério da irmandade é considerado um motivo de orgulho e distinção e que muitas pessoas se associam ao coletivo apenas por este motivo (p.221).

Uma observação se faz relevante: o cemitério não possui um padrão de covas, possuindo jazigos familiares suntuosos cobertos por granito e bem cuidados e outros muito simples e

[13] Charles, entrevista realizada em 16/10/2020.

coletivos. Ao questionar essa distinção a alguns tamborzeiros, eles me informaram que os jazigos mais simples são próprios para receber os corpos dos tamborzeiros. Existem, inclusive, cruzes de madeira já bastante deterioradas pela ação do tempo fixadas no chão indicando que há corpos enterrados ali mas sem qualquer possibilidade de identificação. Desconfio que, se nos determos a observação sobre quem é quem em relação ás pessoas enterradas no cemitério da Irmandade e fizermos uma associação entre pessoa e jazigo, notaremos que essa distinção também seguirá uma orientação racial. Isso fica para uma próxima oportunidade de observação e pesquisa com mais tempo. E fica também a sugestão caso algum ou alguma leitora se interesse pela temática e queira aprofundar nesse aspecto.

Fato é que algumas pessoas brancas de prestígio social e econômico do município ali se congregavam, e ainda congregam, e hoje têm seus familiares enterrados no cemitério da Igreja que outrora servira para receber os corpos negros que não podiam ser enterrados junto ao dos brancos. Além disso, a igreja em si foi um lugar de acolhimento durante alguns períodos críticos, como em 1929, ocasião em que se abateu na região uma seca severa e, consequentemente, muita fome. Segundo Charles, naquela ocasião, o que foi arrecadado da Irmandade em alimentos e dinheiro para a realização da festa foi doado às famílias em situação de vulnerabilidade. A terceira narrativa data de 1979, quando houve um fenômeno natural contrário ao de 1929, mas igualmente letal: uma grande enchente que afligiu várias famílias que, perdendo suas casas pela força das águas do rio que transbordou, foram abrigadas pela Igreja. Segundo o atual vice-presidente da associação, somente nesses dois anos que não houve as festividades do Rosário, pois tanto a Irmandade quando a Igreja estavam comprometidas no auxílio das vítimas desses fenômenos naturais.

Figura 5 - Rua do Cruzeiro, alagada pela enchente de 1979. A via dá acesso à Igreja do Rosário da Irmandade dos Homens Pretos de Araçuaí. Na imagem é possível observar, ao fundo, pessoas subindo o morro a caminho da igreja, onde há uma aglomeração de pessoas próximas ao sino. Note-se que a frente da igreja está de lado da ladeira que lhe dá acesso.

Fonte: Arquivo Público de Araçuaí

Conforme veremos a frente, há uma orientação prescrita no documento de compromisso da Irmandade que dizia que a mesa diretoria deveria ser composta por pessoas brancas, o que, se seguida, fazia com que a Irmandade apesar de ser direcionada para pessoas negras, tivesse algumas pessoas brancas associadas para exercerem os cargos previstos em sua direção. Hoje essa orientação não é mais seguida, afinal ela possuía um caráter explicitamente racista o que para os dias atuais não seria bem visto nem socialmente e nem juridicamente (já que racismo no Brasil é crime previsto no código penal), mas pode ter sido o mote para a presença de pessoas brancas na Irmandade em seus primórdios o que perdura até os dias de hoje.

Importante salientar que, a presença de pessoas brancas é observada entre os irmãos associados na Irmandade, mas isso não ocorre quando observamos o grupo de tamborzeiros, majoritariamente composto por homens negros.

2.4 O DOCUMENTO DE COMPROMISSO E SUA ORIENTAÇÃO RACIAL

Ao que parece, apesar de ser um local de congregação de pessoas negras de forma majoritária em seu início, seu documento de compromisso deixava muito explícita a distinção racial que se deveria fazer entre os cargos. No caso da mesa diretora, o documento apresenta já em seu primeiro capítulo a seguinte orientação:

> Como esta Irmandade é composta pela maior parte de homens pretos, tanto captivos como livres, e ordinariamente rudes, e com pouca inteligência para o expediente da mesma, hé conveniente á dita Irmandade, que o Procurador geral Escrivão e Thezoureiro sejão brancos, ou pardos de toda CAPACIDADE e CONCEITO, para poderem bem dirigir os irmãos Mezarios a tudo que for santo, e justo, a bem do serviço de Deos e da mesma para executarem tudo a quillo, que pelo Procurador Geral, ou pela Meza lhes for determinado; e tanto estes officiaes como os mães Irmãos mesários, não pagarão anualidade alguma naquele anno em que servirem. (Poel, 1981, p. 199)

A partir desse fragmento nota-se que, apesar da possibilidade de "livre" associação permitida aos negros cativos, um lugar era designado a eles na ordem hierárquica dessa instituição. Ainda que a literatura nos traga a informação de que as irmandades do Rosário, em muitas cidades, foram um espaço de ativa participação social, essa atuação era sim direcionada hierarquicamente de acordo com a organização social da época. O fragmento é explícito em dizer que *os homens pretos eram rudes e sem inteligência*, portanto, sem capacidade de executar tarefas relacionadas à direção – o que denota o olhar de desumanização lançado a esses sujeitos no período colonial. O controle desses corpos desumanizados foi a primeira e permanente estratégia colonial para manutenção da "ordem". Exemplifique-se com a narrativa memorial dos tamborzeiros que nos revela que os primeiros homens pretos a realizarem a Festa do Rosário eram de propriedade do dono da fazenda de frente à Igreja – e que o imóvel foi posicionado estrategicamente para favorecer o domínio dos corpos daqueles homens (e mulheres, provavelmente) que ousassem romper aquela lógica, ainda que numa festa religiosa.

Sobre a coroação de Rei e Rainha e o Reinado da cidade de Araçuaí, o documento de compromisso não nos fornece qualquer informação, o que corrobora a hipótese de que estes impérios paralelos tenham sido instituídos pelos negros e absorvidos pela estrutura escravagista.

> A coroação dos reis negros, incorporada pelo sistema escravocrata, como modo de controle dos africanos e de seus descendentes, é apropriada pelo próprio negro que, por meio dela, reterritorializa formas ancestrais de organização social e ritual. Os festejos do Rosário (...) alastraram-se pelos territórios brasileiros, já imprimidos de conotações e resoluções que rompem a ordem escravocrata e os códigos ocidentais (...). (Martins, 1997, p. 37)

A ideia mesma de um reino formado por pessoas negras dentro da ordem escravocrata já e transgressora em si mesma, ainda que tais reinos só fossem instituídos e apresentados de maneira pública na ocasião das festas religiosas. Entretanto, a figura do Rei e rainha congas remontam a ideia de liderança presente na cultura africana. Em nossa hipótese, o sistema escravagista colonial e imperial por meio de suas instituições de poder, neste caso a Igreja, se

apropria dessa instituição com a finalidade de manter controle sobre elas. Em outras irmandades, rei e rainha exercem poder de organização, o que infelizmente não se observa em Araçuaí.

Poel (1981) acredita que a ausência de citação dos dois principais elementos negros neste documento, o Reinado e os tamborzeiros, se dá pelo fato de o texto ser de origem portuguesa – o autor verificou que esse mesmo texto está presente no Compromisso da Irmandade de Minas Novas, outra cidade da região do Jequitinhonha, com poucas diferenças. Um texto europeu com ausência dos elementos fundamentais nas Irmandades de Minas, a presença de pessoas negras, sugere que a instituição de reinos negros no Brasil foi um elemento que, notadamente, marca o caráter racial de constituição de poder paralelo no período colonial e imperial. Embora, como explicitado por Leda Martins (1997) acima, o Estado e a Igreja fizeram uso dessa instituição para controlar as pessoas escravizadas, esse espaço se constituiu como uma fresta no sistema escravagista onde essas pessoas puderam não só ritualizar, mas incidir socialmente por meio de suas festas que hoje estão caminhando para se tornarem patrimônio cultural.

A tentativa da Igreja Católica em destruir os sistemas religiosos africanos não foi eficaz tendo em vista que os escravizados praticaram uma operação muito sofisticada de tradução de sistemas simbólicos, incorporando às suas crenças elementos do catolicismo que poderiam ser traduzidos para suas simbologias (Moura, 1992). Essa tradução foi uma estratégia de resistência cultural na medida em que, mesmo diante de um conflito cultural severo, os negros conseguiram não só manter suas crenças, como perpetuá-las até os dias de hoje.

Em seguida ao capítulo I, o capítulo II do Compromisso trata de "Juízes Maiores", que seriam responsáveis por custear a festa a cada ano. Nessa parte, o documento orienta que, caso o Juiz maior fosse branco ou pardo, que a Juíza seja negra, e vice-versa, a fim de “evitar controvérsias” (Poel, 1981, p. 199). Essa orientação se transfigurou como forma de normativa para a escolha do rei e rainha festeiros, pois a norma é que sempre que um dos dois for negro, o outro seja branco. Em Araçuaí há uma especificidade não muito observada em outros grupos que animam as festas do Rosário em Minas Gerais. Lá não há rei congo e rainha conga, título geralmente vitalício “e de linhagem tradicional no congado” (Martins, 1997, p. 47). O que ocorre é a coroação dos reis festeiros que a cada ano financiam a festividade em louvor à santa. No documento de Compromisso, quem tem por obrigação custear a festa são os Juízes maiores, o que reforça que houve uma transfiguração da orientação sobre o componente étnico desses cargos para a escolha de Rei e Rainha festeiros que segue como normativa até os dias de hoje.

O reinado, ou seja, a instituição e coroação de Reis e Rainhas atrelada à devoção a Nossa Senhora do Rosário, é um traço característico dessas Irmandades. Como dito, a primeira coroação registrada no Brasil ocorre em Recife no século XVII, em 1674, demonstrando que essa prática religiosa, que é também recriadora de uma sociabilidade ancestral, se instituiu em larga escala no país. Para os povos bantos, recriadores da tradição do Reinado e Congado nas Minas Gerais, o existir só recebe sentido se feito em comunidade e em consonância com ensinamentos ancestrais. Por isso,

> Esses festejos reatualizam todo um saber filosófico banto, para quem a força vital se recria no movimento que mantém ligados o presente e o passado, o descendente e seus antepassados, num gesto sagrado que funda a própria existência da comunidade. (Martins, 1997, p. 36)

A figura do Rei e Rainha Congos não existe hoje nos festejos do Rosário de Araçuaí. Com isso, o rei e rainha na vigência dos seus mandatos não exercem poderes de organização, pois isso fica na alçada de quem ocupa a presidência da irmandade. De acordo com o entrevistado Charles, entre as atribuições do/a presidente está a organização da festa e isso inclui: cuidar da decoração da igreja, organizar a produção da comida que constitui o banquete final, organizar toda a cerimônia em si. Além disso, a pessoa que ocupa o cargo de presidente propõe e facilita as reuniões da irmandade e organiza as demandas internas. O detentor desse cargo tem o direito de intervir em conflitos entre os irmãos a fim de solucioná-los e, nas experiências de observação durante as reuniões dos tamborzeiros, é a figura constituída pelo poder de sanção: por mais que os tamborzeiros realizem suas reuniões em separado da irmandade, todas as decisões são apresentadas ao presidente para que ele possa dar seu aval. No caso da pesquisa em questão, foi ele, Charles, como vice-presidente, que me deu aval para participar dos espaços de observação.

Nesse sentido, apesar de haver um reinado dentro das festividades do Rosário de Araçuaí (como em grande parte de Minas), ele não institui um poder no nível de organização social. O rei e rainha festeiros são aqueles que dispõem ou ao menos tem de, por responsabilidade, prover com recursos materiais a festividade. São, portanto, as pessoas incumbidas de financiar a festa. Recebem as honras no festejo, mas não no cotidiano.

Conforme explicitado acima, o festejo, seus tamborzeiros e a capela do Rosário já existiam antes do documento de compromisso da Irmandade, o que sinaliza que a coroação e a instituição do Reinado poderiam existir também aos moldes africanos como em muitos grupos das Minas Gerais. A Igreja tentou a todo custo esvaziar de sentido os ritos africanos a fim de

que o catolicismo se imiscuísse dentro das crenças negras e as tornassem formas de catolicismo popular. Mas ela fracassou nessa feita, já que muitos conteúdos simbólicos religiosos atravessaram os séculos, venceram o açoite e chegaram até a atualidade (Moura, 1992). Para além disso, a organização dos negros dentro dessas instituições foi inclusive incentivada pela Coroa: além de facilitarem o controle religioso sobre esses corpos, também desobrigava os senhores dos cuidados de morte com seus escravizados, já que, uma vez vinculado a uma irmandade, esse cuidado ficava a cargo da instituição (Porto, 1997).

Porém, a depender do contexto social, geográfico e cultural, em algumas localidades a imposição religiosa, em certa medida, saiu vitoriosa ao conseguir desfazer algumas instituições africanas. No caso de Araçuaí, isso pode ter acontecido porque saiu de cena o reinado congo para entrar reis e rainhas festeiros apenas, que apenas têm como função o financiamento da festa, sem nenhum compromisso com a linhagem ancestral – em vários reinados pelo estado, o reinado congo segue tal ascendência. O rei e rainha são escolhidos anualmente de acordo com a disponibilidade dos irmãos associados à Irmandade. Quem se dispõe a ser rei e rainha geralmente ocupa o cargo seguindo uma ordem de chegada de quem se dispôs primeiro. Em alguns casos, como me narrou Antônio, existem convites. Por exemplo, no ano em que foi coroado, ele fez o convite à mulher que foi sua companheira de coroa. Ao que parece, nem sempre os "eleitos" ao cargo estão na listagem de interesse, o que também corrobora a ideia de que não há qualquer sequência dirigida por linhagem ou algo que remeta à ancestralidade, mas com quem, naquele ano, tem condições materiais de financiamento.

Se por um lado houve um esvaziamento de sentido – já que a dinâmica social fez com que rei e rainha conga deixassem de existir –, por outro houve uma reordenação que fez possível a continuidade da tradição. Ao longo do documento de Compromisso vemos como em diversos momentos esse duplo movimento é observado. A mudança e consequente perda acabam por possibilitar sua continuidade, o que reforça o fato de que, a todo tempo, os africanos trazidos para o Brasil estiveram negociando sua humanidade por meio de acordos simbólicos e os afro-brasileiros seguem hoje fazendo o mesmo movimento a fim de dar continuidade aos seus conteúdos culturais. A própria situação da diáspora africana – a dispersão dos povos africanos pelo mundo em função da escravidão imposta pelos impérios e colonialidades – propiciou esse movimento de mudança cultural. Isso acabou por fomentar uma dinâmica de carga e perda das culturas africanas, que assegura a modernidade das formas culturais (Hall, 2003). Melhor dizendo: se por um lado existem perdas simbólicas, por outro existem também acréscimos ou, na nossa leitura, traduções simbólicas que conferem carga e que garantem sua continuidade e atualidade através dos séculos. A falta do rei e rainha conga destrói a existência desse poder

real paralelo, mas a figura do rei e rainha festeiros possibilitam o financiamento e execução anual da festa que tem por finalidade atualizar o tempo sagrado. Posto isso, cabe dizer que as práticas culturais e religiosas são dinâmicas e experimentam as mudanças impostas pelo tempo/espaço a fim de que possam atravessar os tempos.

> A insistência no aspecto da ascensão da modernidade em detrimento da tradição não nos permite enxergar outras possibilidades que saltam aos olhos: a festa é e será sempre atual para aqueles que dela participam. Uma tradição religiosa festiva é vivida por mais de cem anos e, simultaneamente, vem estabelecendo um diálogo permanente com a contemporaneidade. (...) Eventos festivos modificam-se, tomam outra forma, mas o mecanismo que possibilita o acontecimento da festa é permanente. (CORREA, 2009, p. 32)

Enquanto um aspecto importante da organização social se perde (os reis e rainhas conga), a Irmandade de Araçuaí institui, por meio dos tamborzeiros, outros poderes paralelos em maior ou menor grau – caso do capitão do tambor, figura que organiza o grupo de tamborzeiros e a quem eles devem respeito e consideração.

A irmandade acabou sendo lida como um local de congregação exclusivo de pessoas de cor negra, apesar do documento de compromisso localizar os pretos como pessoas intelectualmente incapazes de exercerem funções administrativas da confraria e embora o documento reze que seja uma congregação sob a tutela de pessoas brancas e "de toda capacidade e conceito". Se levarmos em conta que falamos de uma organização social e religiosa de pessoas negras dentro de um período em que a desumanização desses indivíduos era aceita e reforçada a fim de que servissem de mão de obra escrava, podemos também inferir por quais motivos ela havia de ser composta por pessoas brancas nos seus cargos de diretoria. Pensando no contexto social, seria muito perigoso que pessoas subjugadas dentro da estrutura de poder pudessem ter um local tão autônomo de organização coletiva. Nesse sentido, lemos essa inserção de pessoas brancas dentro de uma instituição negra como mais uma estratégia de controle colonial.

Por falar nisso, há um documento complementar ao compromisso, com a função de simplificá-lo no seu entendimento. Redigido em 1942 por Dom José de Haas, à época frei em Araçuaí, os *estatutos* da irmandade são uma espécie de regimento de funcionamento da associação, e eles atualmente são mais conhecidos do que o Compromisso de 1879. Os estatutos são mais sucintos, porém também não fazem menção ao reinado, somente à execução da festa como obrigação religiosa do coletivo. De modo geral, esse documento serve de orientação para o funcionamento da confraria, ressaltando o fato de que ele sinaliza quais pessoas não podem fazer parte da irmandade:

> os que pertencem a seitas ou sociedades condenadas pela igreja, como são: maçons, espíritas, protestantes, etc.; nem tão pouco devem alistar-se pessoas que vivem amigadas, amasiadas ou unidas só pelo contrato civil, nem pessoas de má vida. (Poel, 1981, p. 212)

Esse trecho dos estatutos aparece logo no primeiro capítulo e a partir dele não é possível inferir com segurança quais pessoas não poderiam fazer parte da irmandade como associados, pois algumas das proibições inscritas nesse documento não são explícitas. O que constituiria, em 1942, uma "pessoa de má vida"? Na verdade, o que em 1942 é tido como "má vida"? Esse documento é elaborado pouco mais de 50 anos após a abolição da escravidão no Brasil e até os dias de hoje os efeitos desse período são notados, pois pessoas negras ainda figuram como as que têm menor renda, menor grau de instrução escolar, são as que estão alocadas nos postos de trabalho lidos como subempregos e ainda são as pessoas que engordam os índices de trabalho informal no Brasil[14]. Fazem mais de 130 anos de abolição. Em 1942, no interior do Brasil, como as pessoas negras viviam? Elas, na tentativa de sobreviver, podiam se dar ao luxo de se casarem na Igreja? Quem, em 1942, levava uma vida lida como má? Esses são questionamentos que instigam o percurso desse trabalho a fim de localizarmos quem são os homens pretos que hoje fazem parte desse coletivo.

O que é possível observar hoje é que os irmãos associados não necessariamente são de maioria negra e nem essa era uma premissa colocada e elencada como critério nos estatutos de 1942, já que neste documento a orientação é de que a associação seria composta por católicos de ambos os sexos, sendo este o único e principal critério. Somando-se isso à proibição de associação de pessoas lidas como não católicas e de "má vida", talvez as pessoas negras vivendo no Brasil de 50 anos de pós-abolição não se sentiram convidadas a se associarem. Todavia, continuaram animando as festas em louvor a Nossa Senhora do Rosário por meio do grupo de tamborzeiros, composto hoje em dia quase que exclusivamente por homens negros. Um detalhe muito relevante à análise é o fato de que, ainda hoje, nem todos os tamborzeiros fazem parte da irmandade – o que corrobora nossa análise a respeito da composição racial da confraria. Para os homens negros, ao que parece, há um lugar reservado e é o de animador da festa.

Zé Pretinho, o capitão dos tamborzeiros mirins, diz que esse é um desafio atual, fazer com que os tamborzeiros se congreguem também na irmandade. Segundo ele, o que impede tal vinculação são as obrigações adjacentes. Para ser filiado à congregação, o indivíduo deve

---

[14] https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-sala-de-imprensa/2013-agencia-de-noticias/releases/25989-pretos-ou-pardos-estao-mais-escolarizados-mas-desigualdade-em-relacao-aos-brancos-permanece

participar das reuniões bem como das atividades religiosas: reza do terço às segundas-feiras e aos sábados. Além disso, o associado deve pagar uma quantia mensal que é destinada às despesas de manutenção da Irmandade.

Apesar dos esvaziamentos e extinções de Irmandades observadas no Brasil e mesmo em Minas Gerais ao longo do tempo, a de Araçuaí ainda está em pleno funcionamento e executando anualmente a Festa do Rosário. Os tamborzeiros, em nossa hipótese, são a peça chave que possibilitam essa continuidade bem como a manutenção dos ritos relacionados à festividade. Suas histórias de vida e suas narrativas conformam nossa matéria principal de análise e é o que segue no próximo capítulo.

3 O ROSÁRIO DOS HOMENS PRETOS DE ARAÇUAÍ: DIMENSÕES HISTÓRICO-ANTROPOLÓGICAS

Apresentamos no capítulo anterior um breve panorama histórico do que foram as Irmandades do Rosário, em especial sua peculiar presença no estado de Minas Gerais, dando ênfase à Irmandade que compõe o campo de pesquisa observado neste trabalho.

Neste capítulo, propomos um aprofundamento à dimensão intrínseca das Irmandades mineiras: o congado e de modo particular sua variação, o candombe, para que possamos focar nos nossos interlocutores principais: os tamborzeiros do Rosário de Araçuaí. Para tanto traremos aqui, numa perspectiva interdisciplinar (em função da nossa matéria ser mesmo um local de convergência de interesses de pesquisa de diversos campos do saber), autoras e autores diversos que se debruçaram sobre essa temática e, de maneira especial, os relatos gentilmente cedidos por nossos interlocutores em campo.

Pretendemos também explicitar nosso ponto de vista em relação à nomeação da tradição encontrada em Araçuaí, a fim de não colaborar com apagamentos viabilizados por um olhar colonial que ainda persiste dentro dos estudos de manifestações culturais subalternizadas. Também explicitamos nossa intenção por observar e analisar essa manifestação cultural a partir das lentes das relações raciais, num movimento de nomear corretamente nosso campo e sua dinâmica cultural como uma expressão de cultura afro brasileira com suas especificidades próprias.

3.1 NOTAS METODOLÓGICAS

A cultura é “a mente do homem, seu corpo, sua evolução, origens, instrumentos, arte ou grupos, não simplesmente em si mesmos, mas como elementos ou aspectos de um padrão geral ou de um todo” (Wagner, 2012, p. 37). É nossa matéria de análise principal por ser esse todo que organiza socialmente os grupos humanos. O trabalho antropológico construiu historicamente uma exigência metodológica: o "estar lá" com os interlocutores por um longo período de tempo, vivendo intensamente a experiência cultural do "outro" e colocando em perspectiva a alteridade.

Desde o começo do século XX, com Malinowski em “Os Argonautas do Pacífico Ocidental” em 1922 na Europa, e Franz Boas na América do Norte, a orientação e método era o *trabalho de campo*. O/a pesquisador/a precisava viver como um “nativo” naquele território cultural e geograficamente distantes de seu lugar e de sua cultura por tempo considerável, às

vezes anos – quanto mais tempo, mais legitimidade tinha o resultado final. Ao longo de décadas, muito já foi discutido acerca da possibilidade de se apreender o ponto de vista do nativo (Geertz, 1998), desse encontro de longa convivência com os interlocutores e a cultura analisada. Nas últimas décadas do século XX, os/as antropólogos/as passam a estudar suas próprias sociedades, lançando mão da ideia de alteridade para pensar analiticamente sistemas simbólicos compartilhados entre pesquisadores/as e "nativos[15]", borrando as então divisões clássicas de observador e observado, de perto e longe (Magnani, 2002), de eu e o outro.

No Brasil, a antropologia urbana é uma linha de pesquisa que abriga o pensamento de autores como Gilberto Velho e José Guilherme Cantor Magnani. É o campo em que podemos visualizar esse movimento de desconstruir paradigmas e ampliar a atuação da Antropologia, uma vez que permite ao/a antropólogo/a lançar um olhar analítico sobre seu meio cultural, destacando discussões a respeito do quanto é legítimo analisar nossa cultura. Com isso, deixa-se de deter o olhar exclusivamente para o "outro", o distante, e os antropólogos e antropólogas passam a ver a si mesmos/as. As ideias de que antropólogos/as também são produtos de um meio social e de uma cultura, que as ciências sociais precisam questionar as premissas científicas de imparcialidade e neutralidade, que a Antropologia é a ciência a ser feita não necessariamente sobre as pessoas, mas com as pessoas permeiam a minha produção na medida em que adentro um campo que já conhecia por ter crescido na cidade, por compartilhar certos códigos culturais e por ainda possuir relações e vínculos com moradores de Araçuaí.

Desse modo, o desafio era "estranhar o familiar" em alguma medida. Uma tarefa árdua, já que o contexto da pesquisa é familiar a mim, mas necessário e ainda rico de sentidos para a discussão antropológica. O estranhamento é uma condição para a produção do conhecimento antropológico. Como um tipo de ferramenta a ser utilizada no campo, o estranhamento auxilia

> [n]uma atitude de estranhamento e/ou exterioridade por parte do pesquisador em relação ao objeto, a qual provém da influência de sua cultura de origem e dos esquemas conceituais de que está armado e que não é descartada pelo fato de estar em contato com outra cultura e outras explicações, as chamadas "teorias nativas". Na verdade, essa co-presença, a atenção em ambas é que acaba provocando a ambiguidade, a possibilidade de uma solução não prevista, um olhar descentrado, uma saída inesperada. (Magnani, 2002, p. 16)

[15] Aqui utilizamos esse termo em seu significado estrito, em referência àqueles que nasceram e se naturalizaram em determinado local.

Apesar de o autor se referir a um contexto em que o/a pesquisador/a se depara com uma cultura diferente da sua, eu, pesquisadora de uma realidade relativamente próxima, que já conhecia previamente a Festa de Nossa Senhora do Rosário de Araçuaí e os tamborzeiros, descobri que pouco sabia sobre esse grupo o qual fui instada a me aproximar. Realizei minha monografia de graduação em Ciências Sociais com base na Irmandade do Rosário e, à época, minhas inquietações eram outras. Ao adentrar no campo, dessa vez na pesquisa de mestrado, decidi atentar para o que se configurava no núcleo de memória do grupo, os tamborzeiros. Apesar de saber de antemão que as irmandades negras foram lugares de organização social de negros no Brasil (e de modo especial em Minas Gerais), na minha experiência em Araçuaí, ao entrar novamente no campo, pude perceber como a organização separava em certa medida os tamborzeiros da irmandade. Apesar de estarem organizados dentro da Irmandade, animando uma festa cujo preparo é de responsabilidade da confraria, a sua localização dentro dessa organização é limitada.

Fui ao campo interessada na dimensão racial do fenômeno festivo, algo que eu intuía, mas que me foi explicitado quando me deparei com a realidade em que a distinção racial não só funda a expressão cultural e religiosa, mas também organiza a festa do Rosário até os dias de hoje. O campo se desenhou como um local onde três dimensões se inter-relacionam, mas aparecem autônomas em si mesmas - a Irmandade, os Tamborzeiros e a festa do Rosário. Essas dimensões interagem por intermédio da mediação de diversos símbolos, elementos e trânsitos, como a fé na santa homenageada tanto pela Irmandade como pela festa; o tambor como um elo que liga os tamborzeiros à santa (por isso existe a irmandade erguida em sua homenagem); e, por fim e mais importante, a raça – que atrela essas dimensões e as conformam em espaços de resguardo da identidade.

Assim, ir para o campo em Araçuaí não foi ir ao encontro do desconhecido na totalidade. Contudo, fui interpelada e convidada a observar a realidade para além daquilo que se apresentou de fora. Atentar para aquilo que se delineou como um foco de pesquisa, a saber, a dimensão racial que permeia o campo e o organiza. Isso se impôs ao meu trabalho como antropóloga em formação na medida em que Araçuaí é a cidade em que me criei e tive que praticar constantemente o estranhamento nos espaços em que já estava familiarizada. Portanto, não foi um recurso difícil de ser acionado no espaço do campo especificamente, já que no período em que morei lá (de um ano de idade até os 19), numa cidade pequena, nunca havia detido a atenção aos homens pretos do Rosário. No final da graduação, pesquisei brevemente a Irmandade com foco nessa organização sem, no entanto, me atentar aos tamborzeiros de forma central. Por esse

motivo, o estranhamento foi natural tendo em vista que o foco da minha pesquisa, meus interlocutores principais, se mostraram um ambiente de fato desconhecido para mim.

Essa aventura de me tornar antropóloga dentro de um contexto social previamente conhecido fez com que eu partisse ao campo com algumas vantagens; se eu fosse totalmente forasteira, não as teria. Todavia, cabe ressaltar que eu já me encontrava fora da cidade há 15 anos, tendo tido pouco ou nenhum contato com meus interlocutores seja ao longo do tempo em que morei lá, seja quando lá estive a passeio ou na pesquisa da monografia. Como se trata de uma cidade de pequeno porte, situada no interior de Minas Gerais – onde as relações comunitárias ainda se impõem ao individualismo experimentado nas grandes cidades –, meu acesso aos interlocutores se deu por meio de pessoas próximas. Assim, meu grande assistente de pesquisa foi meu irmão mais velho, Antônio, que por sorte ou destino tem como colega de trabalho um "xará", que é tamborzeiro do Rosário e aceitou me conceder a primeira entrevista do campo. A partir dessa entrevista, Antônio tamborzeiro me convidou para uma reunião do grupo e desde então iniciei minha interlocução com os demais componentes, vivenciando espaços de interação importantes.

Um fato importante se impôs à população humana da Terra e se configurou como um imponderável à investida ao campo e, consequentemente, à observação prevista: em 2020, um novo vírus passou a circular no mundo, o *Sars-CoV-2*, e o que era uma doença nova – a COVID-19, descoberta na China, mais especificamente na cidade de Wuhan – passou a ser uma pandemia global ao se espalhar por todo o planeta, apresentando alta letalidade. Fatalmente a Covid-19 chegou ao Brasil e a seus interiores. A forma principal de contágio se dá pelas vias aéreas e mucosas, bem como pelo contato com pessoas e superfícies contaminadas. Por isso, a principal recomendação da Organização Mundial da Saúde (OMS) para prevenção do contágio foi o isolamento social[16]. O mundo entrou em colapso e os planos foram adiados. Face o adiamento da partida para o campo e, quando lá, da notícia da suspensão da festividade anual realizada pelo grupo, foi necessário repensar a metodologia principal de trabalho. Por isso, optamos por investir em entrevistas semiestruturadas, pois não haveria muitos momentos próprios ao contato, observação e interlocução. A coleta dos relatos dos interlocutores de forma

---

16 https://g1.globo.com/bemestar/stories/2021/03/11/um-ano-de-pandemia-os-fatos-que-marcaram-a-crise-sanitaria-do-novo-coronavirus.ghtml (acessado em 13 de março de 2021). Ver também: MARQUES, R. de C.; SILVEIRA, A. J. T.; PIMENTA, D. N. A pandemia de Covid-19: interseções e desafios para a história da saúde e do tempo presente. **Coleção história do tempo presente**, v. 3, p. 225-249, 2020.

individualizada abriu nosso campo para a possibilidade de trabalho com as narrativas dos colaboradores por meio de entrevistas individuais.

Utilizei tal ferramenta não para coletar percursos individualizados ou singulares dos participantes do grupo, mas para ser instrumento importante no intuito de prosseguir com a pesquisa, buscando insumos que corroborem a construção das reflexões acerca desse fenômeno social e cultural que configura o campo. As narrativas se mostraram uma ferramenta importante de ser considerada no trabalho antropológico por, dentre outras coisas, possibilitarem a busca pela história que sintetiza a experiência humana, favorecer a busca pelo sentido e permitir o encontro com o outro, o encontro etnográfico, que é tão caro ao fazer antropológico (Maluf, 1999). Esse compêndio de vantagens apresentadas pelo uso das narrativas como ferramenta metodológica permite ao antropólogo ir além da literalidade. Por meio das narrativas se faz possível observar processos que são ao mesmo tempo subjetivos e sociais, o que viabiliza a inserção desses processos em contextos mais amplos e coletivos (p.75). As narrativas de vida "trazem mais fortemente essa dimensão de desvendamento ou de revelação da pessoa, dando um sentido a sua experiência" (Maluf, 1999, p. 76).

Entendendo que o grupo de colaboradores no campo faz parte de um fenômeno cultural maior – os tamborzeiros do Rosário e ao mesmo tempo da Irmandade do Rosário –, as narrativas, embora trouxessem elementos subjetivos, acabavam sempre sendo atravessadas por esses coletivos no qual estão irmanados. Assim, nas entrevistas individuais a pergunta que abria o caminho para a conversa sempre era a de como começou a fazer parte do grupo de tamborzeiros, a fim de orientar o percurso narrativo. Trabalhamos com histórias individuais, mas nos interessa compreender como a raça enquanto fenômeno social e político (Almeida, 2018) desenhou os espaços ocupados por esses homens que ainda hoje se organizam a partir dela na execução da festa. Além disso, partimos de uma análise que privilegia raça como formadora de sociabilidade e identidade na modernidade, a partir de um passado histórico que foi compartilhado e que ainda molda sociabilidades.

Assim, diante do contexto apresentado para a pesquisa etnográfica (pandemia e isolamento social), lançamos mão da ferramenta de entrevistas individuais considerando que ela nos apoiaria não só na aproximação dos interlocutores, pois os espaços de interação seriam menos frequentes, mas na coleta de insumos capazes de nos fornecer matéria qualificada para as análises em construção que seguirão.

3.2 CONGADO MINEIRO: UMA BREVE APRESENTAÇÃO

> Não importa quão deformadas, cooptadas e inautênticas sejam as formas como os negros e as tradições e comunidades negras pareçam ou sejam representadas na cultura popular, nós continuamos a ver nessas figuras e repertórios aos quais a cultura popular recorre, as experiências que estão por trás delas. Em sua expressividade, sua musicalidade, sua oralidade e na sua rica, profunda e variada atenção à fala; em suas inflexões vernaculares e locais; em sua rica produção de contranarrativas; e sobretudo, em seu uso metafórico do vocabulário musical, a cultura popular negra tem permitido trazer à tona, até nas modalidades mistas e contraditórias de cultura popular *mainstream*, elementos de um discurso que é diferente - outras formas de vida, outras tradições de representação. (Hall, 2003, p.342)

Como apresentado no capítulo anterior, as irmandades negras foram lugares de congregação religiosa responsáveis por executar anualmente as festas em louvor a Nossa Senhora do Rosário nas mais diversas cidades de Minas. Por se tratar de um tema complexo, existem várias perspectivas em torno da função de fato exercida por essas instituições no estado. Apesar de terem em seu início atribuições definidas pela Igreja e Coroa em conjunto, é inegável que houve apropriação popular desses espaços, dando a eles diversas outras funções, sobretudo a possibilidade de ritualização.

> Estas [as irmandades] servem, simultaneamente, como instrumentos de catequese e implementação da colonização, e como forma viável de organização social em um meio administrado rigidamente por uma monarquia absolutista metropolitana. A situação se torna ainda mais complexa ao considerarmos as irmandades de negros que vão adquirir sentidos distintos e concomitantes: são, ao mesmo tempo, a única possibilidade legal de organização do escravo e sua valorização como ser humano, e uma forma de controle e desvio do potencial de rebelião do grupo para disputas em torno de questões de preeminência social; resultam na conversão dos negros à religião da elite branca, segregados em irmandades específicas, mas também permitindo que traços de sua religião tradicional permanecessem na fé e no culto. (Porto, 1997, p.57)

Assim, mesmo servindo como estratégia de conversão e controle de pessoas negras, essas confrarias concederam certa liberdade de culto a essa população – que se tornou numerosa em Minas Gerais, já que a mão de obra escrava foi largamente utilizada na extração dos metais preciosos encontrados pelo estado. Em Araçuaí, a Irmandade funciona ainda nos moldes de seus princípios, como uma associação religiosa que tem como objetivo a promoção anual da festa além da manutenção da igreja e do cemitério adjacente a ela. Apesar de hoje os conteúdos de origem africana terem sido bastante esvaziados, ainda é possível perceber os traços de

africanidade nas músicas, danças e toques do seu grupo musical – os tamborzeiros do rosário de Araçuaí.

Quando se fala em Irmandades do Rosário em Minas Gerais, somos remetidos a uma das suas dimensões intrínsecas – o Congado, do qual falamos brevemente na seção anterior deste capítulo. Os rituais dessa manifestação cultural constituem "uma das mais importantes expressões da religiosidade e da cultura afro-brasileira presentes em Minas Gerais" (Lucas, 2014, p.15). Apesar de ser lido como uma instância autônoma, uma manifestação em si mesma – muitas vezes por meio da chave de análise da cultura popular –, os grupos de Congado mantêm relação com essas confrarias, pois conformam os grupos musicais majoritariamente percussivos e dançantes que acompanham os cortejos durante as festividades em louvor aos santos de devoção das irmandades negras – em especial a de Nossa Senhora do Rosário.

É importante destacar que, ao nos referirmos à cultura popular como chave de análise, estamos apresentando o termo como categoria que por muito tempo tem organizado as discussões teóricas a respeito das expressões de cultura produzida por povos racializados. O termo surgiu para se referir a festividades e toda a gama de expressões culturais apresentadas e preservadas por povos diversos, que na maioria das vezes eram povos originários e/ou negros. Muitas discussões dentro do campo da cultura popular foram e continuam sendo importantes, mas aqui vamos optar por dar evidência ao nosso esforço interpretativo de perceber o campo desta investigação a partir da lente racial. As análises partirão desse olhar detido sobre a raça e de como ela organizou socialmente os povos afro brasileiros, em especial os tamborzeiros do Rosário.

Os estudos dessas formas culturais foram impulsionados em grande medida pelo trabalho dos folcloristas, os primeiros a documentar essas manifestações de cultura e que incidiram de forma abrangente no campo das políticas culturais no Brasil, mas não tiveram o mesmo espaço dentro das instituições acadêmicas. Permanecendo em certo lugar de marginalidade, os estudos folclóricos, ao adentrarem o espaço acadêmico, acabam se transfigurando em estudos de cultura popular, por uma leitura de que o termo folclore para alguns intelectuais estaria relacionado a uma visão de sociedade pouco pautada nas realidades sociais vivenciadas pelos produtores dessas culturas (Vilhena, 1997). O fato é que, mesmo tendo sido alijados do pensamento social brasileiro, muitas pesquisas que hoje correm apresentam influências desses intelectuais. Como exemplo, temos em Minas o pesquisador Ayres da Matta Machado Filho, que por muito tempo foi uma referência nesses estudos. Promoveu diversos eventos com essa temática em Belo Horizonte e incidiu, a partir de suas

interações, com os grupos dentro dos festejos na região central do estado (Giovannini Júnior, 2015).

Apesar de esses estudos colocarem o Congado como uma expressão em si mesma, o fato é que ele é uma dimensão intrínseca à consolidação das irmandades negras em Minas Gerais, tendo seu início totalmente vinculado a essas instituições. Na região central do estado, os grupos costumam ser chamados de "guardas" acrescido de um termo que os acompanham e qualificam – por exemplo, guarda de Congo, guarda de Moçambique etc.

Contudo, em Araçuaí, não é o congado nas suas formas mais recorrentes (Congo e Moçambique) o grupo percussivo que acompanha os cortejos; na cidade, o grupo musical que se vincula à Irmandade é o dos tamborzeiros (que também é associado por alguns autores à noção de congado como uma de suas variações). Neste capítulo, explicitaremos alguns aspectos que atravessam esse coletivo específico que acabam por complexificar sua existência e atuação até os dias de hoje.

3.3 TAMBORZEIROS: HOMENS PRETOS DO ROSÁRIO

Hoje, o grupo de tamborzeiros é composto por aproximadamente 25 homens, dentre os quais poucos são jovens. Do que foi possível observar no campo, apenas dois tem menos de 30 anos de idade, sendo um deles filho do capitão mirim Zé Pretinho. Há uma jovem mulher que também faz parte do grupo: Gleysla, à época da pesquisa, tinha 19 anos, mas não estava sempre nas atividades embora os demais tamborzeiros a reconhecessem como parte do coletivo. Esse pertencimento soava em muitas falas como um paternalismo, tendo em vista que quem a ensinou e introduziu no coletivo foi o capitão mirim, Zé Pretinho, que a conhece desde a mais tenra idade. No que concerne à dimensão de gênero e faixa etária do grupo, podemos dizer que é majoritariamente masculina e adulta.

Neste sentido, Dalva Maria Soares (2009) discorre sobre a presença das mulheres em guardas de Congado em Belo Horizonte, sobretudo em posições mais elevadas como nos cargos de capitã. Para a antropóloga, as mulheres sempre estiveram presentes no Congado, mas em posições de menor visibilidade – como juízas, rainhas, princesas, e bandeireiras responsáveis pela decoração e preparação das comidas servidas durante os rituais; nunca como caixeiras ou dançantes (p. 14). Isso acaba por revelar que, apesar de nas observações o congado sempre parecer uma tradição fortemente masculina, as mulheres sempre fizeram parte, invisibilizadas em posições menos aparentes ou, em minha visão, em posições "reservadas" às mulheres (como

se o trabalho fosse delegado levando-se em consideração a biologia). Soares (2009) atribui essa ausência de mulheres em cargos de maior notoriedade à ordem masculina que predomina em nossa sociedade, reforçada pelo patriarcado, estrutura social que confere uma hierarquia entre homens e mulheres onde estas ocupam lugar de inferioridade. A ordem masculina então estaria presente tanto nas divisões de trabalho como nos rituais coletivos. Além disso, sendo o congado também um campo religioso, ele se configuraria num espaço de poder que pouco a pouco vem sendo ocupado por mulheres, porém não sem tensões e disputas (Soares & Lopes, 2010). Compactuo com essa visão e compreendo o patriarcado como estruturante da nossa sociedade na medida em que também é uma categoria objetiva que nos organiza socialmente e que contamina todas as instancias da vida humana coletiva, incluindo crenças religiosas e suas expressões rituais. Não por acaso, as mulheres têm sua participação invisibilizada e muitas vezes, quando aparecem em lugares de destaque, são objetificadas dentro mais diversas expressões de cultura afro brasileiras observadas no Brasil.[17] Entretanto, acredito que devam ser considerados outros fatores e aqui, me detendo ao campo, algumas reflexões me surgiram.

Para começo dessa conversa, sabemos que o Congado tem origem africana na medida em que a forma de culto, as danças e os toques de tambor foram trazidos ao Brasil pelos africanos sequestrados e aqui escravizados. Sendo uma expressão cultural em grande medida de proveniência africana, ele acaba por apresentar influências da cosmovisão de origem. Na África, para a maioria dos seus povos, a diferença entre homens e mulheres não é dada de forma hierárquica, como no Ocidente. Há uma diferença que se expressa na divisão de tarefas, mas cujo referencial não é a superioridade masculina. Sobonfu Somé (2003) apresenta o pensamento que orienta sua sociedade (os Dagara, povo predominante em Togo, Costa do Marfim e Gana), permitindo-nos concluir que, em sua cosmovisão, não há hierarquia entre os gêneros, apenas distinções.

> Ser mulher não significa que a pessoa não tem nada a ver com a energia masculina. Da mesma forma, ser homem não quer dizer que a pessoa não tem nada a ver com o feminino. Vaginas e pênis são as únicas coisas que definem nossa natureza sexual. Nossa vida é influenciada pela presença, dentro de nós, das energias masculina e feminina. É importante que essas energias estejam em harmonia dentro de nós. (p. 48)

[17] Sobre isso, ver "Gênero e Cultura Popular: relações de poder, posições e significados da participação das mulheres nos grupos de bumba-meu-boi do Maranhão" de Patrícia Geórgia Barreto de Lima e Lady Selma Albernaz, bem como demais trabalhos da professora Lady Selma que, dentre seus interesses de pesquisa, estão os estudos de gênero dentro das manifestações de cultura popular.

Nessa linha de pensamento, acredito que por exemplo, o tambor ser tocado majoritariamente por homens não necessariamente passa pelo patriarcado, mas por uma questão cultural anterior ao encontro colonial. Precisamos ter em conta que todas as classificações que fazemos também são coloniais, uma vez que elas só surgem a partir do Ocidente (Santos, 2019). Por estarmos imersos nessa forma colonial de pensar, nomeamos comportamentos partindo de julgamentos externos às formas de organização social dos povos que observamos – por exemplo: nas culturas africanas, a cozinha é um espaço de prestígio social, mas o pensamento colonial considera esse lugar subalterno. E, ainda sobre isso, nem sempre estar fora da visibilidade é estar em lugar de menos honra.

A esse respeito, Rubens Silva (1997) assinala:

> De modo geral, atualmente é crescente o número de guardas femininas criadas no âmbito do Congado mineiro; por conseguinte tem se tornado cada vez mais comum a presença de mulheres nos postos de hierarquia. Isto de fato, configura uma redefinição e valorização do papel da mulher no contexto ritual do Congado. Mas haveremos de reconhecer que em certo sentido a mulher sempre teve posição de destaque no espaço desse ritual. Embora não fosse permitido que participassem como dançantes de guardas – o que impedia de alguma maneira seu acesso aos cargos de capitania ou fiscal de guarda -, elas não deixavam de ocupar posição privilegiada na esfera do ritual; sendo o lugar ocupado pelo contingente feminino, simbolicamente o de maior poder e prestígio: a ala do reinado. Neste, elas representavam os papéis de rainhas, princesas ou juízas[...].
>
> À frente do reinado, não podemos nos esquecer da figura da rainha Conga; ao lado do rei, a principal e mais importante do ritual. (p.7)

Seguindo a reflexão, minha perspectiva é a de que a maior adesão e permanência de homens ainda hoje dentro do grupo têm a ver, também, com o fato de que o tambor, instrumento que inclusive dá nome ao grupo e ocupa centralidade nos rituais executados por eles, é tocado convencionalmente por homens dentro dos cultos africanos. Nas religiões afro brasileiras de culto Ketu[18] de origem Iorubá, o cargo de Ogã é dado a homens e sua principal atribuição é tocar tambor. O nome dessa função muda de acordo com a origem étnica do culto. Apesar de receber diversas denominações, o cargo é majoritariamente masculino, sendo em algumas casas de culto uma espécie de tabu, já que as mulheres são proibidas de tocar o instrumento.

> Nas casas de culto Ketu, os tocadores de atabaque [um tipo de tambor] têm o título de ogãs alabês; os jejes chamam os tocadores de runtós e os seguidores

[18] https://www.geledes.org.br/candomble-ketu/ (acessado em 02 de maio de 2021).

> dos ritos de angola denominam os músicos de xicarangomos. A iniciação demanda tempo, recolhimento e consagração. O termo alabê deriva de *alagbe* – o dono da cabaça -; runtó deriva da língua fongbé, dos vocábulos *houn* (tambor) e *tó* (pai), formando o sentido de pai do tambor; já xicarangomo vem do quicongo *nsika* (tocador) + *ngoma* (tambor) = o tocador de tambor. (Simas e Rufino, 2018, p. 59)

Apesar da vinculação dos tamborzeiros do Rosário de Araçuaí à religião católica, sua forma de culto seguiu influências explícitas da sua cultura de origem africana. Como se trata de uma tradição de longa data, apesar de ser dinâmica e de se modificar ao longo do tempo, possui um passado que serve de modelo, sobretudo ritual. Nesse sentido, acredito que a baixa presença de mulheres no grupo se deva a essa restrição que certamente houve no início tanto pela orientação ritual de origem africana, como pela proibição que perdurou durante muito tempo por parte dos tamborzeiros mais antigos, que queriam manter a "tradição". Alguns deles me relataram que os mais velhos não permitiam a presença de mulheres e crianças em suas rodas, eram veementes nisso. A prática, portanto, quando repetida por muitos anos, acabou por se tornar uma regra – embora hoje não haja mais esse tipo de resistência por parte da maioria dos homens do rosário. Obviamente, o contato intercultural promoveu a inserção de valores ocidentais nas práticas desses povos que aqui permaneceram. As proibições, ao longo do tempo, podem ter sido transfiguradas a partir disso, chegando ao presente onde em muitos casos, de fato, as mulheres são impedidas de exercerem certas tarefas em função da hierarquização patriarcal que relega às mulheres lugares de invisibilidade, naturalizando a ideia de haver funções para homens e funções para mulheres.

O que ocorre atualmente no campo é uma baixa presença feminina no grupo de tamborzeiros, o que, do ponto de vista com o qual coaduno ocorre por ser um grupo majoritariamente composto por homens que performam masculinidade e acabam por inibir a presença de mulheres. De fato, o ambiente se torna bastante "masculino" e pouco convidativo à presença delas. Ainda que hoje em dia elas sejam bem-vindas ao grupo, mesmo a contragosto de alguns mais velhos que continuam a pensar que as coisas devem seguir como antigamente, são poucas as que fazem parte e, mesmo assim, não são frequentes. Em campo, no dia da festividade, observei apenas duas, sendo uma delas a esposa do primeiro capitão do grupo; a outra só apareceu naquele dia, não tendo se reunido com eles nos demais espaços em que estive.

O grupo é composto em sua maioria de homens adultos e idosos, quase todos negros, entre pardos e pretos, com raras exceções. No aspecto socioeconômico, grande parte deles exercem ofícios chamados de subempregos – atuando na construção civil, sendo chapa de

caminhão[19] ou fazendo trabalhos autônomos. Dos que são mais ativos dentro do grupo, que sempre estão presentes nas atividades, poucos são os aposentados ou que estão em trabalhos formais. Dos que me aproximei por meio de entrevistas, apenas um deles estava alocado num posto de trabalho formal e três outros que já estavam aposentados, sendo que dois deles durante a vida profissional atuaram em um trabalho também considerado pesado e, por isso, menos prestigiado: o da construção de estradas e pontes. Nesse sentido, ainda que estejam em trabalhos formais, ocupam postos de trabalho de menor prestígio social.

Sobre a adesão deles ao grupo, a maioria diz que a vinculação aconteceu quando ainda eram crianças, no máximo adolescentes. Nos relatos, com frequência aparece a figura de um adulto próximo, parente ou não, que os levou e os ensinou; ou mesmo a atração que aconteceu de forma espontânea, pois viam os cortejos dos Tamborzeiros pela cidade e se interessaram por fazer parte. Alguns relatam que a aproximação se deu por meio de familiares que compunham o grupo.

Hoje em dia, os mais velhos relatam uma mudança negativa nas festas, alegando que poucos jovens se interessam em fazer parte do grupo e que, também por isso, a festa se tornou menor na cidade. Em cidades vizinhas, como Chapada do Norte, a festa do Rosário tem muita relevância, movimentando inclusive o comércio local. Este não é o caso de Araçuaí. Embora haja baixa adesão de jovens no grupo principal, há um grupo paralelo de tamborzeiros mirins, formado por crianças que promovem uma festa uma semana antes da festa tradicional com os mesmos componentes que, tradicionalmente, atuam na festa de adultos: cortejo real com todos os componentes e tamborzeiros. Esse grupo é capitaneado por um integrante dos adultos, Zé Pretinho. Segundo ele, os tamborzeiros mirins existem em sua recordação desde quando ele tinha oito anos, pelo menos. Há registro de que essa festa composta por crianças aconteça desde, pelo menos, 1949, pois existe uma foto (figura 6) exposta na Igreja do Rosário que seria a prova de que desde esse ano a festividade infantil acontece.

Figura 6 - Registro da festa das crianças em 1949.

[19] Chapa de caminhão é um nome atribuído às pessoas que se dispõem a descarregar caminhões. No caso de Araçuaí, cidade atravessada pela BR 367, eles se posicionam todos os dias na beira dessa rodovia e se oferecem ao trabalho para os caminhoneiros que passam.

Fonte: arquivos fotográficos da Igreja do Rosário de Araçuaí.

É de fato uma encenação feita por crianças da festa de adultos. Como em 2020 a festividade não foi realizada da forma convencional, não houve a festa das crianças, por isso não pude observar esse evento. Nas palavras de Zé, que inclusive já fez parte do grupo mirim na infância e foi rei em uma das festas em que participou ainda criança, a criação e manutenção da festa das crianças e do grupo dos tamborzeiros mirins é uma tentativa de manter a festa viva e atrair o interesse das crianças, tendo em vista que a adesão ao grupo tem sido cada vez mais escassa. Além disso, na atualidade são vários os espaços que têm sido apresentados aos jovens como possibilidade de lazer e de interação social, o que os afasta ainda mais do grupo de tamborzeiros. Importante ressaltar que o grupo de adultos também se conforma num espaço de sociabilidade e lazer para seus componentes. Não raro eles mantêm relações de proximidade fora dos momentos de obrigação religiosa, embora haja conflitos. Alguns dos componentes que hoje estão no grupo foram tamborzeiros mirins, o que revela que a aproximação se deu na infância. Mesmo os jovens que hoje se consideram parte do grupo, se aproximaram desde a infância. Isso leva a crer que se a festa mirim tem como objetivo atrair os jovens para participação no grupo, esse objetivo se efetiva ainda que em baixo número.

Essa identificação também nos remete ao ponto de debate principal proposto aqui: o atravessamento racial. São homens em sua maioria dentro da mesma faixa etária que se identificam não só pelo gênero, mas pela situação socioeconômica e pelo aspecto racial, ainda que não explicitado nas conversas ou nas narrativas deles. A raça também se configura num fator de aproximação e identificação na medida em que é signo que “depende de uma atribuição,

de uma leitura socialmente compartilhada e de um contexto histórica e geograficamente delimitado" (Segato, 2005, p. 3). A partir do empreendimento colonial, raça passa a ser signo identificador de posições muito definidas ao longo da história. Com base nisso, o grupo de tamborzeiros (como um coletivo composto majoritariamente por homens negros) aglutina até os dias de hoje pessoas que no passado histórico foram reunidas de forma compulsória por meio de uma definição exterior a eles e que, com o passar do tempo, acabou sendo apropriada e compartilhada socialmente como uma categoria que constitui diferença. Ainda que não se organizem explicitamente por meio desse signo, todos têm consciência de que estão levando a frente uma tradição de origem negra. Mesmo sem verbalizar raça como elemento agregador, ao serem questionados sobre como se identificam racialmente eles respondem que são negros, o que mostra que há uma identificação racial individual. Não posso deixar de citar que o coletivo maior do qual fazem parte, a irmandade, tem no nome um importante marcador de distinção: ela se chama Irmandade do Rosário dos **Homens Pretos** de Araçuaí. E embora hoje essa nomeação não seja um fator impeditivo da participação de pessoas brancas, nos seus inícios, como consta no capítulo anterior, serviu para demarcar posições sociais separatistas, já que havia também irmandades frequentadas apenas por brancos (como a do Santíssimo Sacramento e a do Carmo). Ainda que os tamborzeiros não se conformem como um grupo explicitamente orientado pela raça (como ocorre com coletivos de movimentos sociais como o MNU[20], por exemplo), ele ainda é um coletivo negro levando-se em consideração sua composição e as especificidades apresentadas por seus membros.

[20] O Movimento Negro Unificado (MNU) é uma organização social de cunho político, fundada em 1978 que tem como objetivo a luta contra a discriminação racial no Brasil.

3.4 TAMBORES DO ROSÁRIO: O DITO PELO NÃO DITO

Figura 7 - Tamborzeiros do Rosário de Araçuaí.

Fonte: Leonil Junior (o fotógrafo autorizou o uso)

Apesar do nome se referir aos instrumentos majoritários, os tamborzeiros possuem participantes com outras funções, como os alferes e o fogueteiro, responsável por soltar os foguetes ao longo dos eventos relativos à festividade. Além disso, nem todos os integrantes tocam: como tambores e demais instrumentos somam um número menor que o de tocadores, estes se revezam nos toques, mas alguns deles não tocam nenhum instrumento, apenas acompanham com palmas, danças e cantos. O conjunto de cânticos entoados por eles se configura em cantos de resposta, em que um dos participantes adentra na roda e canta um verso e ao final os demais participantes respondem em coro. Essas apresentações em roda, ocorrem em momentos específicos da festividade, como no momento de subida e descida do mastro que será melhor descrito no capítulo posterior.

Os tamborzeiros costumam promover encontros mensais, e quando chega mais próximo do período da festa, fazem encontros com ensaios, embora pelas observações tenha ficado explícito que tudo ocorre de modo muito mais orgânico sem muitos protocolos. As pessoas que geralmente tocam os instrumentos, que são alferes e que soltam os foguetes ao longo do festejo são as mesmas há bastante tempo, por isso já tem a orientação do que fazer e o fazem de maneira

muito natural. Além desse papel fundamental na execução da festa, que constitui e onde são expressos os conteúdos simbólicos por meio do ritual festivo, eles são também os guardiões dessa expressão cultural na cidade de Araçuaí na medida em que resguardam e agenciam os conteúdos africanos emprestados à devoção a Nossa Senhora do Rosário. Para poder falar dos tamborzeiros, necessitamos contextualizá-los em sua matriz histórica: o Congado e o Candombe.

Em Minas Gerais, quando nos referimos às Festas do Rosário em diversos locais, geralmente estamos também aludindo aos grupos de Congado, que são os coletivos que historicamente animam as festividades em todo o estado. Saul Martins (1988) refere-se ao Congado como "uma família de sete irmãos" e Glaura Lucas (2014) apresenta a seguinte subdivisão: *Candombe, Congo, Moçambique, Vilão, Marujos, Catopés* e *Caboclos*. O "Congado" seria, então, um termo para englobar as sete variações grupais dentro das manifestações e festas devocionais a Nossa Senhora do Rosário em Minas. Nesse sentido, o Candombe seria o ancestral mítico do Congado (Martins, 1988).

O Candombe é um ritual de origem religiosa que acontece em Minas e se complementa com a presença de instrumentos sagrados principais – três tambores, um tipo de cuíca chama puíta e um chocalho de cipó chamado guaiá, que tem contas de lágrimas de Nossa Senhora do Rosário ou similares (Pereira, 2005). As cantigas são enigmáticas e construídas "segundo uma linguagem que remete aos mistérios sagrados, além de fazer uma crônica dos acontecimentos em determinados grupos" (p. 17). A dança consiste em movimentos de quem estiver conduzindo o canto naquele momento.

> Não há formação especial dos acompanhantes para indicar uma coreografia coletiva. Vez por outra, dois dançantes contracenam diante dos tambores. Os gestos se tornam circunstanciais dependendo da criatividade do dançante e das evocações do canto cujas palavras o corpo reduplica ou não. Pode-se dizer mesmo que o candombeiro dança para os tambores, movendo-se em direção a eles, ora aproximando-se, ora recuando; o corpo se contorce em direção ao chão e se eleva, alternadamente – essa é a linha motriz, geral, da dança no Candombe. O ritual é, nesse sentido, uma dança comandada pelos tambores e a eles dirigida. (Pereira, 2005, p. 17)

O candombe, por sua vez, tem uma ocorrência menor no estado, sendo que alguns grupos de Congado da região metropolitana de Belo Horizonte têm várias dessas formas rituais e performáticas presentes em si. Um exemplo é a Irmandade do Jatobá, que possui subgrupos de Moçambique, Congo e Candombe (Martins, 1997; Lucas, 2014). Isso nos revela que, apesar de o Congado ser referenciado na literatura como uma coisa só, principalmente por alguns

folcloristas como Mário de Andrade (Lucas, 2014), a partir do aprofundamento nas leituras mais recentes sobre o tema podemos perceber que as variações são muitas, diversas. Por ser uma *forma de cultura*, alinha-se com dinâmicas tanto internas quanto externas.

Da *família de sete irmãos*, o Congo e o Moçambique são as formas do congado mais recorrentes no estado, sobremaneira na Grande Belo Horizonte. Lucas (2014, p. 101) diferencia Congo e Moçambique a partir dos instrumentos que os compõem: no caso do Moçambique, a composição instrumental recorrente em Minas se dá pelas caixas, pantagomes (chocalhos de lata tocados com as mãos) e gungas, chocalhos de latinhas menores presas ao tornozelo; já o Congo apresenta maior variação instrumental do que o Moçambique, pois "além dos instrumentos de percussão – principalmente caixa, tamboril ou tamborim, reco-recos ou canzalos, pandeiros e chocalhos –, há Congos que apresentam também violas, sanfonas, cavaquinho e eventualmente rabeca" (Lucas, 2014, p. 105).

De fato, o Candombe, que às vezes é apresentado como um ritual e às vezes é utilizado como termo para designar os instrumentos principais desse ritual, aparece nas narrativas de origem da prática religiosa e cultural do Congado e, por conseguinte, das Irmandades. Por ser uma construção cultural afro-brasileira formada na diáspora africana (ou seja, se consolidou a partir da dispersão dos povos africanos escravizados no Brasil), o Congado apresenta dinâmicas, formas e conteúdos simbólicos diversos. Além disso, as suas várias formas respondem fortemente aos ambientes onde os grupos estão. O Congado tem uma resposta contextual assim como todas as várias formas de cultura. Isso não poderia ser diferente com o grupo dos tamborzeiros de Araçuaí, lido por autores como Saul Martins (1988) e Edimilson de Almeida Pereira (2005) como um grupo de Candombe.

Aqui, mesmo que num primeiro momento eu discorde de tal definição imposta ao grupo de Araçuaí (irei trabalhar com a autodenominação apresentada pelos componentes do grupo, nossos interlocutores), vou me alinhar à perspectiva proposta por Pereira (2005) para pensar nosso campo de pesquisa. As manifestações culturais afro-brasileiras foram lidas ao longo da história como uma expressão de cultura popular – um conceito em grande medida orientado pela luta de classes, já que o popular se refere a algo que é produzido e apreciado pelo povo enquanto classe, e se contrapõe ao que é erudito e apreciado pela elite e lido como oficial (Ayala e Ayala, 1987; Bakhtin, 1987; Burke, 2010). Tal nomeação se fez sem atenção às suas especificidades, incluindo aí a especificidade racial. Compreendemos e reconhecemos como o conceito de cultura popular acrescentou elementos aos debates nos estudos culturais e promoveu discussões importantes além de respaldar ganhos significativos para os produtores

de cultura – caso do que vem fazendo José Jorge de Carvalho com o reconhecimento, por parte da academia, dos mestres da Cultura Popular. Esse movimento se espalhou e alcançou algumas universidades federais brasileiras, inserindo os saberes tradicionais no ensino e na pesquisa[21], além de conceder títulos de mestre e mestra aos homens e mulheres guardiões dos saberes tradicionais pelo país.

Um dos problemas de se usar o termo popular para se referir à cultura do povo é que esse termo é muito descritivo, deixando de lado as análises que de fato fariam essa distinção entre popular e dominante, já que de tempos em tempos os conteúdos de cada categoria muda (Hall, 2003). Uma definição de cultura popular importaria explicitar sempre quais são as relações que estruturam esse campo no antagonismo entre dominantes e subordinados. Não há, portanto, nem um conteúdo ligado à cultura popular e nem um sujeito delimitado ao qual poderíamos chamar de "povo".

> Não podemos simplesmente juntar em uma única categoria todas as coisas que "o povo" faz, sem observar que a verdadeira distinção analítica não surge na lista - uma categoria inerte de coisas ou atividades - mas da oposição chave: pertence/não pertence ao povo. Em outras palavras, o princípio estruturador do "popular" neste sentido são as tensões e oposições entre aquilo que pertence ao domínio central da elite ou da cultura dominante e à cultura da "periferia". (Hall, 2003, p. 256)

Muito mais importante seria, então, visualizar aquilo que "consiste das forças e relações que sustentam a distinção e a diferença"; E esse componente não estará presente nas descrições de conteúdo, já que estes mudam ao longo do tempo, mas "entre aquilo que, em qualquer época, conta como uma atividade ou forma cultural da elite e o que não conta" (Hall, 2003, p. 257).

Entretanto, não estamos aqui buscando mais uma disputa em torno de um conceito já bastante concorrido em termos teóricos e também práticos no cotidiano dos seus produtores. Apenas optamos por explicitar na nossa análise um aspecto que se sobressai quando olhamos de perto as construções sociais em torno da expressão cultural que se apresenta em nosso campo. Compreendemos que o termo cultura popular não pretende, em todos os casos de seu

---

[21] Um exemplo é a Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), que instituiu o Programa de Formação Transversal em Saberes Tradicionais em 2015. "Este programa encontra-se em diálogo e se inspira na proposta do Encontro de Saberes do Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia (INCTI) de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa da Universidade de Brasília (UnB). Ao conceder hospitalidade aos saberes das culturas afrodescendentes, indígenas e populares, o projeto procura abrir a universidade a experiências de ensino e pesquisa pluriepistêmicas. Os cursos são oferecidos às alunas e alunos de todas as graduações da UFMG." (Retirado de https://www.saberestradicionais.org/, acessado em 14 de junho de 2021.)

uso, homogeneizar as expressões de cultura como uma coisa só, mas também entendemos que, em se tratando de Brasil e da sua formação histórico-cultural como nação, a orientação racial produziu lugares sociais onde algumas (se não todas) expressões de cultura lidas como populares são, na verdade, expressões de cultura afro indígenas. Autores como Carvalho (2010), por exemplo, buscam apresentar definições mais amplas da categoria, e isso também se configura num esforço interessante à produção de conhecimento junto aos produtores das culturas populares. Reconhecendo todo o trabalho já produzido nesse sentido, estamos mais interessados na dimensão racial do fenômeno; iremos aqui nos deter a essa nomeação, pois também consideramos importante nomear todas as dimensões que venham a causar diferenciações e que, por muito tempo silenciadas, acabaram por ocupar lugares de menor centralidade nas discussões acadêmicas. Em consonância com Abdias do Nascimento (1978), entendemos que esse esforço em não nomear corretamente toda a diversidade cultural negra, trazida para o Brasil por meio da escravidão, é uma continuidade da violência colonial que nega a humanidade dessas pessoas e contribui para o processo de genocídio do povo negro brasileiro.

Analisamos a partir do olhar de dentro, detido ao fenômeno apresentado por esse contexto específico, sem depreciar as análises que levam em conta o fenômeno econômico como central – concordamos que classe também orienta as formas de organização social. Posto isso, percebemos que o Congado e os tamborzeiros de Araçuaí são, na verdade, uma *cultura de classe* e uma *cultura de raça*, simultaneamente. A localização social e econômica dos seus produtores coincide com o fato de tais manifestações terem seus inícios num passado histórico que toma raça como marcador social, que naturaliza posições hierárquicas que construíram subalternidades e negaram a humanidade para parcelas específicas da população. Embora a Antropologia tenha sido o campo da ciência responsável por dissolver essa noção de raça por determinismos biológicos, tal categoria ainda permanece como elemento político que organiza as sociedades (Almeida, 2018, p. 24). Dessa forma, ao falarmos de cultura popular, em se tratando de Brasil fatalmente vamos nos referir a culturas afro-indígenas, portanto, culturas racializadas. Deixar de explicitar essa dimensão pode fazer com que caiamos em generalizações que contribuem para o apagamento há tantos anos em curso nesse país.Trabalharemos com a realidade etnográfica encontrada em Araçuaí em que o grupo constitui um coletivo produtor de cultura afro brasileira.

Em atenção ao fato de os tamborzeiros de Araçuaí serem uma expressão cultural com suas vicissitudes, variantes e diversidades, não o categorizaremos como uma manifestação de cultura popular, como explicitado acima. Ainda que compreendamos que existam vários

estudos comprometidos em torno dessa categoria, vamos evitá-la, pois intencionamos evitar apagamentos, orientados pelo racismo que, por ser um sistema de opressão estruturante, atravessa todas as relações – inclusive as interculturais. Por operar em diversas instâncias na estrutura social, no campo institucional e de forma cotidiana, ele subalterniza pessoas de cor não branca nas mais diversas esferas da vida social. Como a Academia é a instituição legitimada a divulgar ciência e conhecimentos, por muito tempo utilizou do poder a ela conferido para inferiorizar e categorizar grupos subalternizados. A Antropologia, por isso, emerge como ciência social por excelência porque seu foco de estudos, por muito tempo, foram povos "tradicionais" ou sociedades menos complexas, cujas culturas configuravam formas "exóticas" de organização. O exotismo existia, entretanto, apenas para o ocidente que, de modo geral, é lido como uma parte branca do mundo de onde parecem ter surgido todos os modelos sociais. A referência de onde se analisa esse "outro", esse "exótico", tem como base a branquitude, que é construída "como ponto de referência a partir do qual todas/os as/os *"outras/os"* raciais 'diferem'. Nesse sentido, não se é 'diferente', torna-se 'diferente' por meio do processo de discriminação" (Kilomba, 2019, p. 75).

O racismo se orienta pela discriminação racial e, por perpassar todas as relações sociais, ele está também colocado dentro das instituições e na ciência de modo geral. Dito isso, se nos detivermos nas formas apresentadas pelos tamborzeiros de Araçuaí, fatalmente lidaremos com o coletivo como um grupo de Candombe, pois a roda de batuque promovida por eles durante as festas do Rosário apresenta contornos semelhantes aos que descreve Pereira (2005) – o autor, inclusive, registra o coletivo de Araçuaí em seu livro denominando-o como um grupo de candombe. No entanto, o exercício antropológico está justamente no encontro com o outro na sua totalidade e na abertura para a diferença contextualizada – e mais, no compromisso político de ressoar vozes por muito tempo invisibilizadas e subalternizadas pelo racismo. Por isso, lidamos com o que nossos interlocutores nos afirmam, numa tentativa de produzir um modelo de autoridade tanto dialógico como polifônico (Clifford, 2002), levando em consideração as interpretações culturais apresentadas por nossos colaboradores, os tamborzeiros. E eles nos dizem: não somos candombe, somos tamborzeiros do Rosário. Assim, ao longo do texto, nos referiremos a eles como **tamborzeiros** por ser assim que eles se reconhecem e reconhecem sua pratica cultural. Essa nomeação não nos retira de dentro da sua matriz histórica maior, o congado, mas dá a esses sujeitos autonomia para inclusive dizer qual é o nome que querem ser reconhecidos. Existem distinções entre os tamborzeiros de Araçuaí e o candombe, mas também há semelhanças.

Entendendo ainda as especificidades apresentadas no campo, já que pelas narrativas trazidas por nossos interlocutores o fator mudança é muito observado ao longo do tempo; e em consonância ao que categoriza Pereira (2005), não trataremos o fenômeno cultural encontrado em Araçuaí como algo relacionado a uma continuidade cultural, pois

> A noção de "continuidade" fomenta as elaborações ideológicas que pretendem fundar a hegemonia de certos modelos, apresentando-os como a única forma legitimada de experiência cultural.
>
> Esse tipo de conservadorismo falseia o caráter dinâmico dos fatos culturais, na medida em que os isola dos processos de negociação tão importantes para o estabelecimento de uma ordem social aberta e autocrítica. (Pereira, 2005, p.41)

Por compreendermos os tamborzeiros de Araçuaí como uma expressão cultural afro brasileira, assumimos aqui que seu passado originário tem fundo num modelo cultural na medida em que sua expressão primeira teve início num fato histórico que acabou por conjugar pessoas numa mesma situação social, que àquela altura, compartilhavam de uma cosmovisão parecida. Optamos, dessa forma, por trabalhar nosso campo como um *continuum cultural* (Pereira, 2005). Essa ideia pressupõe um passado histórico, mas abre a possibilidade para a mudança, fundamental para se pensar cultura entre grupos humanos, sobretudo a cultura afro brasileira tendo em vista que sua conformação parte de uma violência que foi a diáspora africana. As culturas forjadas na diáspora são misturadas, impuras (Hall, 2003), e é justamente essa impureza que lhes dá condição de modernidade – ainda que as misturas não se deem de maneira igualitária em razão das relações de poder colocadas. Assumir as mudanças não é deixar de lado a forma como elas se deram, ou deixar de explicitá-las como resultado da violência colonial. O *continuum* também "supõe a existência de modelos, mas a ideologia que os sustenta não se vê atraída pela pretensão de *legitimar apenas um determinado modelo* na medida em que este se revela como portador de um potencial de reelaboração" (Pereira, 2005, p. 41. Grifo nosso.).

Assim, sem romantizar o encontro cultural gerado pela diáspora africana, convergência das mais violentas e que se configurou numa interação cultural forçada, entendemos aqui que o Congado e suas variações conformam, por excelência, uma **expressão cultural luso-afro-brasileira** na medida em que seus conteúdos simbólicos em termos de devoção aos santos, em especial Nossa Senhora do Rosário, foram impulsionados pela Igreja e reforçados no Brasil a partir da criação e manutenção das Irmandades. A festa e os cultos em louvor aos santos são

uma explícita contribuição dos negros africanos trazidos na condição de escravizados (Lucas, 2014).

3.5 O MITO FUNDADOR: A TRANSMISSÃO ORAL E SUA POTÊNCIA CRIATIVA E RECRIADORA

Conforme já apresentado anteriormente, no texto do documento de compromisso da Irmandade do Rosário dos Homens Pretos de Araçuaí não há qualquer menção às figuras de Rei e Rainha e nem aos tamborzeiros, que são os dois traços marcantes de identidade racial africana desse coletivo (há apenas a menção de que é uma irmandade de homens pretos). Ainda que não apareçam no documento que em termos históricos oficializa a instituição junto à Igreja, são eles, os tamborzeiros, os responsáveis por animar a festa em louvor a Nossa Senhora do Rosário anualmente e garantir a identidade ritual dessa celebração. Acreditamos que eles sejam os agentes responsáveis por transportar a história e os ensinamentos do Rosário até o presente. Por meio da transmissão oral, esses homens caminharam entre séculos ensinando e mantendo viva sua própria história.

Sobre esse aspecto, cabe a nós retomarmos o mito fundador das festas do Rosário. A função de um mito é fornecer exemplos, modelos rituais, bem como orientar a execução de todas as atividades humanas significativas, como alimentação. Assim, ele apresenta "a sacralidade absoluta porque relata a atividade criadora dos deuses, desvenda a sacralidade da obra desses", descrevendo "as diversas e às vezes dramáticas irrupções do sagrado do mundo" (Eliade, 1992, p. 51). Francisco van der Poel (1981) assim transcreve a narrativa do mito do Rosário encontrada na cidade de Araçuaí à época de sua pesquisa:

> Nossa Senhora apareceu no mato. Os brancos com instrumentos musicais da banda queriam levar a imagem para a igreja e não conseguem. Os negros com tambores e dança levam a imagem para a igreja.
>
> Conclusão: Nossa Senhora, ela mesma, adotou o tambor. Isso significa que Nossa Senhora aceita o negro como ele é. (Poel, 1981, p. 188)

Nesse fragmento, o franciscano popularmente conhecido como Frei Chico transcreve uma das variações do mito a fim de explicar a devoção presente entre os afro-brasileiros reunidos nas Irmandades do Rosário. Essa narrativa do mito se repete em diversos locais onde existem festejos do Rosário; suas variações são em relação ao local de encontro da imagem, ao tempo que levou o resgate, detalhes que aparecem em algumas descrições. Porém, o escopo é comum: essa história da aparição e do resgate da santa se transforma em muitas versões que

guardam, entre si, um núcleo convergente. Tais *histórias*, diversas, se revestem de lógicas próprias aos seus contextos e revelam "modalidades de recriação do tema, com recorrências, supressões e acréscimos próprios dos processos de transmissão oral, vestindo-se sempre com as estórias, cores, matizes e timbres dos lugares e do contexto que as assimilam, recriam e reproduzem" (Martins, 1997, p. 45). A seguir, segue a descrição de uma das variações recorrentes em Minas Gerais:

> No tempo da escravidão, os negros escravos viram uma imagem da santa vagando nas águas do mar. Brancos a resgataram e entronizaram numa capela construída pelos escravos, mas na qual os negros não podiam entrar. Apesar dos hinos, preces e oferendas, no dia seguinte a imagem desaparecia do altar e voltava ao mar. Após várias tentativas frustradas de manter a santa na capela, os brancos rendem-se à insistência dos escravos e permitem que eles rezem para a imagem, à beira-mar. Uma guarda de congo dirige-se então para a praia e com seu ritmo saltitante, sua coreografia ligeira, suas cores vistosas, paramentos brilhantes e fitas coloridas canta e dança para a divindade. A imagem movimenta-se nas águas, alça-se sobre o mar, mas não os acompanha. Vêm, então, os moçambiqueiros, pretos velhos, pobres, com vestes simples, pés descalços, que trazem seus três tambores sagrados, os *candombes*, feitos de madeira oca e revestidos por folhas de inhame e bananeira. Com seu canto grave e glutal, seu ritmo pausado e denso, as *gungas*, seus *pantagomes* e sua fé telúrica, cativam a santa que, sentada no tambor maior, o Santana ou chama, acompanha-os, devagar, sempre devagar. (Martins, 1997, p. 45)

As festas do Rosário em Minas reatualizam o tempo sagrado revelado pelo mito do encontro da santa, conformando sempre um cortejo onde a sua imagem é carregada. Em localidades como Chapada do Norte e Minas Novas, cidades do Vale do Jequitinhonha que ficam, respectivamente, a 72 e 106 quilômetros de Araçuaí, há nas festas uma encenação da retirada da imagem de dentro do rio ao som dos tambores. Apesar de a estrutura do mito ser a mesma – versar sobre o encontro da imagem da santa –, ele se modifica a depender do contexto. Em Araçuaí, Zé Antônio[22] nos fornece a seguinte versão:

> Começou com os escravos né? Porque depois que os escravos tirou as madeiras de lá daquela mata bruta lá do morro do Rosário, que as madeira dela foram tiradas tudo lá, né, da igreja. Então eles começaram a construir a igreja, aí depois que construiu a igreja... É tanto que, isso aí é... até minha vó me contou, a minha vó Orlinda, que era mãe de meu pai, a minha vó me contou porquê... que antes de fazer a igreja dela, que ela apareceu lá no morro do Rosário, ela apareceu lá em cima, onde foi feita a igreja. Então antes de fazer a igreja, aí eles pegou ela e levou lá pra igreja da Matriz, aí ela não aceitou ficar lá. Aí pegou ela e levou lá pra Igreja da Matriz até fazer a igreja, mas ela não consentiu ser tirada de lá. Porque quando eles estavam lá abrindo a mata para construir a igreja ela estava lá, no mesmo local, ela já não estava na igreja Matriz mais, já estava lá no mesmo local. Tornou pegar ela e levar de volta, aí

[22] Zé Antônio em entrevista concedida em 17/10/2020.

> eles fizeram um monte de oração, rezaram, tudo... aí explicou que era pra fazer a igreja, tudo, aí ela aceitou ficar na igreja da Matriz até construir dela, depois que construiu a igreja dela , ela ficou lá. Aí os escravos começou a fazer a festa, né?

Aqui podemos notar a realidade territorial explicitada: a santa é encontrada numa mata e é neste local que as pessoas escravizadas decidem construir a então igreja para resguardar a imagem. Outro ponto importante de se analisar é o fato de a Senhora do Rosário ter se negado a permanecer na igreja matriz, que geralmente é um local de referência nas cidades em se tratando da fé católica; mesmo assim, ela se recusa a permanecer nesse templo e retorna para a mata onde foi encontrada. Nessa negativa do ente sagrado em permanecer no local de referência da sacralidade cristã ocidental e, na outra via, a sua opção por permanecer no local do seu encontro, na mata, há uma afirmativa da sua escolha pela cosmologia africana tendo em vista que as matas, para as religiões de matriz africana, se conformam em locais sagrados. A partir dessa narrativa do mito, percebemos como o sentido contido nos locais de encontro da imagem sempre remete a locais sagrados para a cosmovisão africana e como, ao negar as simbologias e lugares sagrados da Igreja Católica e aceitar símbolos, objetos e lugares sagrados para as pessoas africanas que a encontram, a santa acaba por revelar sua aproximação daqueles que àquela altura se viam subjugados pela estrutura dominante.

Nessa narrativa do mito, algo também se repete: a capacidade de agência que é dada aos santos católicos. Os santos dialogam com seus fiéis. A santa “disse” que não gostaria de ficar na igreja matriz e o fez por meio da sua volta ao local onde foi encontrada onde, segundo Zé Antônio, hoje se encontra a Igreja do Rosário. Para Marina de Mello e Souza (2001), o catolicismo afro brasileiro conforma uma prática religiosa muito específica em que, derivado do catolicismo africano (aquele experimentado pelos africanos convertidos desde o final do século XV), os santos católicos foram assimilados como agentes responsáveis por manter a comunicação direta com Deus. Esse aspecto é comum dentro do universo da religiosidade brasileira onde as religiões coexistem a fim de manter o foco nessa proximidade de diálogo entre o mundo dos homens e o mundo dos espíritos e deuses (DaMatta, 1986). Dentro dos cultos afro-brasileiros, são outras forças que fazem tal comunicação, como orixás, inquices, voduns e entidades, como mestres e mestras, caboclos etc. Sendo os santos católicos traduzidos

culturalmente como aqueles que fariam a intermediação da comunicação com Deus, eles seriam os que se aproximariam desse lugar para as cosmovisões africanas[23].

Presente nas diversas narrativas do mito, um elemento ganha destaque: o tambor. Nos relatos, os devotos acreditam que a santa concorda em ser retirada do local onde foi encontrada apenas ao som dos tambores, por isso ela teria adotado o instrumento de origem africana dentro do culto a ela. Os tambores são elos de recomposição, recriação e manutenção de identidades comunitárias redefinidas no Brasil que possuem gramáticas próprias ao ensinarem histórias por meio dos seus toques (Simas & Rufino, 2018). Focados nas dinâmicas dos terreiros de candomblé de nações distintas, Simas e Rufino (2018) defendem que os tocadores de tambor, por aprenderem desde a infância o ofício, acabam por serem alfabetizados pelo instrumento. Para os africanos, "o atabaque é mais que um instrumento percussivo; é uma entidade poderosa. Os instrumentos musicais que um terreiro utiliza são consagrados após vários procedimentos litúrgicos, conhecidos e realizados apenas por iniciados" (Simas, 2019, p. 72).

Dessa forma, conferem ao tambor certa agência dentro desses cultos por ser mais que um instrumento musical. Ele é uma entidade que possui rituais próprios e restritos a poucos. Presentes nas mais diversas formas de religiosidade afro-brasileira, o instrumento acaba por carregar em si mesmo uma identidade racial muito demarcada. O tambor se torna, no Brasil, um marcador de raça e de origem negra africana. Todas as expressões de "cultura popular" que utilizam o instrumento são declaradamente afro-brasileiras e aqui podemos citar o próprio Congado, o Maracatu pernambucano, o Jongo, os afoxés.

3.6 NOTAS SOBRE SINCRETISMO

Em Araçuaí, não foi diferente,os tambores orientam toda a organização ritual. Eles precisam ser afinados e, para isso, têm suas peles aquecidas diante uma fogueira. Seus toques indicam qual é o momento da celebração. Os tambores do Rosário também são objetos sagrados, guardados dentro do espaço da igreja, e consagrados a Nossa Senhora do Rosário. Os tambores são dela. A esse respeito, Zé Antônio, tamborzeiro que aprendeu o ofício com seu tio Nagô (um importante tamborzeiro que é bastante referenciado pelo grupo), conta uma história emblemática em torno da permissão de uso dos tambores. Nos relatos dos seus colegas mais

[23] Aqui importa dizer que não houve um sincretismo aos modos de misturas ou substituição: ao serem convertidos, os africanos trazidos ao Brasil não deixavam suas crenças de lado, mas agregavam ao seu universo religioso os elementos da religião imposta que pudessem fazer sentido nos seus conjuntos de crenças.

próximos, Nagô também frequentava um terreiro de religiosidade afro-brasileira na cidade e um dia resolveu levar os tambores do Rosário para serem tocados numa cerimônia ritual nesse local. Os tambores foram agentes responsáveis por gerar uma situação sobrenatural.

> Ele quis misturar, né? E não pode... É uma coisa que não pode ser misturada, é outra parte, né? É outra parte isso ai, porque não pode ser misturado. [...] Ela [Nossa Senhora do Rosário] não aceita. Porque os tambores dela já é bento, né? Porque toda a tradição dela tem a missa, que o padre benze ali os tambores, é benzido os tambores na hora que levanta a bandeira, antes de levantar a bandeira, entra dentro da igreja com a bandeira e os tambores tudo junto e ali já na hora que benze a bandeira, já benze os tambores junto. E no dia da missa também é benzido os tambores, então é uma coisa que é bento. Então você não pode levar para um lugar que...onde ela não aceita. Ele não sabia, ele achou que... podia levar. Então naquela época ele achou que podia misturar. Aí ele levou os tambores e começou a tocar lá, só que na hora que tocou lá, aí acabou tudo certinho não aconteceu nada com ele, aí depois, quando ele chegou na casa dele, começou a ser apedrejada a casa dele. Vinha pedra de tudo quanto é lado e ele não sabia de onde que vinha. Era pedra que olha... isso aqui... muito grande as pedras que descia. Descia assim dentro do telhado e batia lá dentro da casa. Ele só ficava num cantinho pra não pegar na cabeça dele. É... ele foi castigado por isso aí.

Os tambores foram retirados do seu espaço sagrado para adentrarem em outro espaço também sagrado, mas sem permissão daquela que seria sua dona pela legitimação sagrada do mito. Segundo a continuação da narrativa de Zé Antônio, o desfecho só foi revertido depois que Nagô levou o bispo até sua casa para que o clérigo a benzesse. Depois, se ajoelhou aos pés de Nossa Senhora do Rosário para que ela o perdoasse.

Esse trecho da narrativa de Zé Antônio é muito interessante se olhado com calma, pois nos leva a pensar o fenômeno do sincretismo religioso, tão presente na religiosidade brasileira. Apesar de entendermos nosso campo como, sobretudo uma operação cultural de diáspora, ele se dá por meio da religião, uma dimensão importante da cultura. Houve um encontro, ou cruzo (Simas & Rufino, 2018), mas que não solapou ou sucumbiu elementos simbólicos de uma cosmovisão em detrimento de outra. Sabemos, é claro, que os esforços da Igreja Católica quando atuava na divisão de poderes com a coroa portuguesa foram grandes e decisivos a fim de aniquilar as culturas e simbologias afro-ameríndias; entretanto, entendemos o que ocorre em Araçuaí como uma *terceira via*, uma saída possível, um acordo fruto de negociações que ainda persistem. Mas vamos nos atentar ao fato de os tambores, elementos africanos emprestados ao culto de nossa Senhora do Rosário, terem sido utilizados sem a autorização de sua dona.

Este evento trazido pela narrativa de Zé Antônio, sobrinho de Nagô, nos remete ao sincretismo justamente pelos cruzos apresentados: a santa é católica de origem europeia, os tambores oriundos da África e o terreiro um espaço de culto afro-ameríndio gestado em terras brasileiras. Olhando esse contexto, os elementos que o compõem, poderíamos aqui avaliar que os tambores seriam utilizados com mais "propriedade" dentro do terreiro para o qual Nagô os leva, já que ali os ritos e símbolos seriam "legítimos", sem interferências diretas da Igreja que, em certa medida, condena as práticas religiosas que não são as suas. Faz parte da cosmovisão africana a sacralidade dos tambores e suas permissões, mas os tambores levados ao terreiro eram bentos e consagrados a Nossa Senhora do Rosário – portanto, era ela quem decidia o que se podia fazer ou não com eles. Nagô apenas levou os tambores a outro espaço, que embora sagrado, não fazia parte do sistema religioso do qual a santa compartilhava, apesar de admitir em sua celebração um elemento de origem africana que naquele contexto ficaria exclusivo para esse fim (que é animar os cultos à santa). Apesar de o conceito de sincretismo comum e corrente se aproximar de uma ideia que supõe dissoluções ou justaposição a partir do encontro de distintos, o que se percebe quando se olha de perto dos fenômenos lidos como sincréticos são arranjos muito mais sofisticados.

> O que se percebe no pluriversalismo das manifestações codificadas nas bandas de cá que se apropriaram da simbologia do santo católico é um amplo repertório de práticas cosmopolitas, hibridas ambivalentes e inacabadas. Essas inúmeras reinvenções pincelam referenciais culturais distintos para produzir outra coisa não possível de ser totalizada em um único termo. (Simas & Rufino, 2018, p. 68)

Assim, mesmo que os negros africanos tenham dispensado seus tambores para o culto de uma santa católica, elementos importantes da cosmovisão permanecem em separado em seus devidos lugares. Se o sincretismo houvesse operado junto aos tamborzeiros no sentido de justapor as crenças religiosas, não haveria problemas em levar os tambores da santa para o terreiro. Mas na narrativa transcrita acima fica explícito: uma coisa é uma coisa, outra coisa é outra coisa. Nagô partilhava dos dois universos religiosos, já que frequentava também o terreiro e era devoto da santa católica, e mesmo assim compreendeu – após o castigo – que cometera um erro.

Isso ocorre porque todas as religiões experienciadas no Brasil são sincréticas (Ferreti, 2007; Prandi, 2011). Umas mais, outras menos. E o fator histórico faz com que as religiões afro-brasileiras sejam especialmente lidas como sincréticas na medida em que os africanos trazidos para serem escravizados no Brasil eram compulsoriamente catequizados pela religião católica (hegemônica naquele período) e sistematicamente convertidos ao catolicismo.

Acreditamos que essa catequização não se deu sem resistências e reexistências, já que dessa imposição outros fenômenos foram criados, como os cultos à Nossa Senhora do Rosário e demais santos das irmandades negras nas Minas Gerais (São Benedito, Santa Efigênia, Sant'Ana), feitos em louvor a santos católicos, mas com conteúdos rituais explicitamente africanos.

Para Gonzalez (1987), as confrarias negras e seus grupos conformaram um local importante de mediação ideológica com o modelo dominante na medida em que os negros atuavam nesses espaços recriando seus ritos e cultos de maneira clandestina. Nesse sentido, a autora discorda da ideia de sincretismo como sistema de crenças afro-brasileiro, pois

> Na medida em que as religiões católica e africana são dois sistemas fechados e paralelos que não se referenciam nos mesmos valores, não existe contradição no fato de ser cristão e "animista" ao mesmo tempo; os princípios de realidade em que cada um dos sistemas se fundamenta são absolutamente distintos. (GONZALEZ, 1987)

Esse fenômeno ocorre porque a cultura não é algo da qual se pode despir. A cultura é um sistema complexo de símbolos e práticas cotidianas aprendidas em conjunto, incluindo práticas religiosas e crenças que acabam por orientar os indivíduos em suas jornadas ainda que passem por diversos territórios e convivam com outras práticas e sistemas culturais. A cultura é algo que é carregado dentro embora experienciada em conjunto. Ainda que houvesse um batismo e apresentação compulsória dos conteúdos católicos, os africanos chegados ao Brasil também numa situação compulsória não iriam simplesmente se despir das suas culturas em detrimento do novo sistema apresentado a força. Além disso, como discutimos anteriormente, para muitas culturas africanas, agregar elementos de outras religiões não significava solapar seus próprios, mas acrescer poder e eficácia. O sincretismo, portanto, seria algo inerente ao fenômeno religioso de modo geral, mas no Brasil se desenhou não só como estratégia de sobrevivência como de luta na medida em que se tornou uma ferramenta contra os algozes no período colonial. Os contornos do sincretismo do Brasil seguiram os passos marcados pelo racismo e nessa medida também configuraram em lutas raciais.

> O sincretismo afro-brasileiro foi uma estratégia de sobrevivência e de adaptação, que os africanos trouxeram para o Novo Mundo. No Continente Africano, nos contatos pacíficos ou hostis com povos vizinhos, era comum a prática de adotar divindades entre conquistados e conquistadores. Foi uma estratégia de sabedoria que pode ser entendida no primeiro significado da

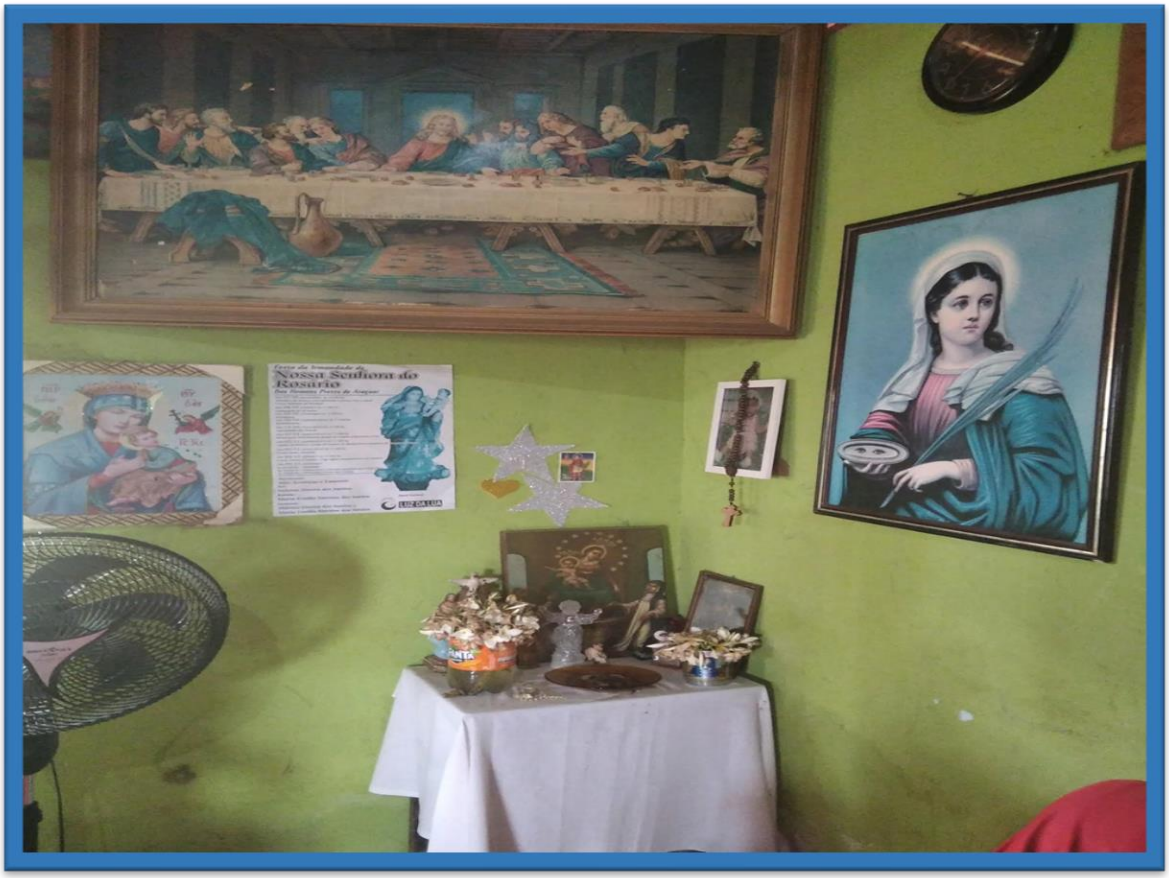
> palavra apresentada no Dicionário do Aurélio: "reunião de vários...contra o adversário comum". (Ferretti, 2007, p. 08)
>
> O sincretismo, enfim, é fenômeno de mão dupla, vem de negros e brancos, tem influências ameríndias, pode ser entendido como estratégia de resistência e controle, com variável complexa de nuances, e pode ser entendido – é óbvio, mas ninguém fala – como fenômeno de fé. Não custa lembrar que a incorporação de deuses e crenças do outro é vista por muitos povos como acréscimo de força vital; e não diluição dela ou estratégia pensada com a frieza dos devotos da razão. (Simas e Rufino, 2018, p. 69.)

Nesse sentido, o empréstimo de elementos, quando agregados ao culto da religião credora, torna-se parte inerente dela. Os tambores emprestados a Nossa Senhora do Rosário se tornaram próprios do seu culto e, por isso, não faria sentido sua relação com outra religião. Assim acontece, como exemplifica Prandi (2011), com as sessões de descarrego utilizadas pelas igrejas evangélicas pentecostais, emprestadas dos cultos afro, e com o catolicismo carismático que empresta do pentecostalismo o falar em línguas (p. 12). Uma vez dentro da prática religiosa, faz sentido dentro dela e não em outro espaço na perspectiva dos fiéis. Assim, Nagô, ao infringir o acordo tácito quando leva os tambores exclusivos ao culto da santa católica para outro espaço ritual, "merece" ser castigado e deve pedir perdão, pois comete uma infração aos olhos do seu grupo. O sincretismo permite empréstimos e aderências, mas não misturas.

Essa discussão me remete a outra situação vivida em campo, na ocasião em que fui visitar Dona Marimília, 81 anos, irmã do Rosário, que já foi Rainha e é também mãe de santo. Esse encontro se deu a partir da entrevista feita com Tarcísio[24], que revelou que às vezes frequentava uma casa onde eram praticadas atividades de religiosidade afro-brasileira. Senti-me instigada a conhecer a senhora que era sacerdotisa, pois ela também fazia parte da Irmandade. Ao chegar à casa da mãe de santo, era evidente a operação sincrética e a localização de cada coisa em seus devidos lugares. A casa de dona Marimília é uma típica casa de quem tem muita fé. Logo na entrada, na sala (Figura 8), se vê as paredes todas cobertas por imagens de santos católicos, estátuas de santos em altares diversos e por toda a parte.

Figura 6 - Sala da casa de Dona Marimília

[24] Entrevista concedida em 03/10/2020.



Fonte: Arquivo pessoal.

Quem chega à casa de Dona Marimília logo imagina que ela é uma senhora muito católica. E é de fato. Entretanto, também é mãe de santo – ela conta isso sem reservas. Se você adentrar mais na casa, passar pela sala repleta de santos católicos e atravessar a cozinha, você chega aos fundos onde há um quartinho bastante modesto, medindo cerca de três metros quadrados – o congá, que guarda as imagens de entidades, orixás e demais elementos relacionados aos cultos das forças sagradas presentes no conjunto afro-indígena. Os dois espaços são separados embora Dona Marimília comungue das diversas crenças e as pratique de forma concomitante. A operação do sincretismo é agregadora, mas não funde elementos tornando-os um só.

Concluindo esta seção, um aspecto importante de ser ressaltado é o fato de os tambores, enquanto instrumentos rituais, possuírem certos poderes de agência observados nos cultos afro-indígenas no Brasil. Nagô, ao transportar os tambores do Rosário para outro contexto ritual, infringe uma lei dentro do mundo dos tambores: *ele não pediu licença*. Em muitos candombes os tambores são associados aos ancestrais e em locais como a comunidade dos Arturos, em

Contagem/MG, os tambores utilizados são os mesmos do tempo da escravidão, por isso antigos e bastante respeitados. Antes de serem tocados, os mais velhos do grupo pedem licença aos tambores (Pereira, 2005, p. 105) – é comum ouvir dos *congadeiros*, dos *batuqueiros* dos maracatus, dos *jongueiros*, que é preciso pedir licença a eles para se tocar. No Candomblé, geralmente são responsáveis por possibilitar a comunicação com os orixás; e na Umbanda, realiza o contato com as entidades encantadas. Por isso, algumas pessoas dentro desses espaços são designadas somente para essa função: o toque dos tambores, como vimos anteriormente. Nas cosmovisões africanas, o tambor recebe uma denominação que o transcende como objeto, dotando-o de uma energia que deve ser tão respeitada como reverenciada.

> O tambor, como costumamos falar na língua do santo, come. O atabaque dessa maneira é dotado de axé – potência – que lhe dá o poder de ser a voz que vai até o Orum- a morada dos deuses e dos ancestrais – e chama os orixás, inquices e voduns para que eles tomem as cabeças de suas filhas e dancem entre nós. (Simas, 2019, p. 72)

Embora essa atitude diante dos instrumentos seja observada em diversos contextos em que eles são utilizados, especificamente em Araçuaí não percebi nas observações muitos movimentos que dessem a entender que havia ali qualquer reserva dos tamborzeiros em relação aos instrumentos. Isso porque o grupo é composto por cerca de 25 homens e são apenas oito instrumentos que compõem o conjunto instrumental do grupo; desses oito, alguns são tocados apenas em alguns momentos específicos. É o caso das caixas, como veremos no capítulo seguinte. Nesse movimento, os tamborzeiros acabam por se revezar para tocar os instrumentos e a regra, que não é tão rígida assim, é apenas saber tocá-lo, sem nenhuma especificação de propriedade no sentido de um tamborzeiro específico tocar um dos instrumentos apenas. Percebe-se, no decorrer dos eventos em torno da festividade, preferências por parte dos tamborzeiros por determinados instrumentos, mas não é uma ordem específica. Acreditamos, portanto, que a divisão e responsabilidade pelo toque dos instrumentos dentro do grupo se dá de forma subjetiva.

3.7 TAMBORES DO ROSÁRIO E DESSACRALIZAÇÃO DA TRADIÇÃO

Tarcísio é o tamborzeiro responsável por cuidar dos tambores, reformar e construir de acordo com a necessidade. Ao me explicar sobre os toques do tambor, ele diz que um deles, o pequeno chamado por eles de tamborzinho, chama e o tamborzão, tambor grande, responde. Até os ritmos conferem certa agência ao instrumento. Eles falam. Numa determinada ocasião, quando em campo eu acompanhava o grupo de tamborzeiros numa atividade ritual chamada de

Alvorada, um componente do grupo, Dida, me disse ao pé do ouvido: os tambores falam. O tambor menor, nomeado *tamborzinho*, de fato tem essa função, de puxar o toque do tambor maior, que em Araçuaí é nomeado *tamborzão*. Nessa perspectiva, a notar pelo nome que se dá ao tambor, de fato os tamborzeiros entendem que os tambores conversam entre si. Mas não só, eles também se comunicam com os humanos e fazem conexões daqui para acolá – são eles "elementos simbólicos de muita força, respeitados e reverenciados por todos" que estabelecem a ligação "entre o mundo dos vivos e a dimensão dos que partiram, tendo ainda servido de andor para Nossa Senhora do Rosário no plano mítico". (Lucas, 2014, p. 231)

Tarcísio também narra uma interessante história envolvendo o tamborzão, na ocasião em que um dos corais da cidade organizou uma visita a uma importante guarda de congado de Belo Horizonte, a Guarda Treze de Maio, liderada pela rainha Dona Isabel[25].

> Eu já toquei tambor para Dona Isabel... engraçado que eles reverenciam o tambor, aquele tamborzão, diferente. É respeitado o tamborzão! Para eles é respeitado. Eu estive conversando com eles. Naquele tempo Adalson era vivo. Estávamos eu e Adalson, eu tocando o tamborzão e os meninos tocando o tamborzim e Kelé na roda. Aí Dona Isabel entrou na roda, a Rainha. Ela reverenciou aquele tamborzão e meu corpo chegou a arrepiar. Eu estava tocando o tamborzão. Ela tinha muita força mesmo...[26]

Para Tarcísio, isso acontece porque na sua leitura a Irmandade de Dona Isabel tem "mais fé" em Nossa Senhora do que eles (tamborzeiros de Araçuaí). Entretanto, ele mesmo afirma que quando toca o tamborzão sente uma energia diferente. Nessa narrativa podemos verificar um poder inerente ao objeto que, ao ser reverenciado, emana uma energia que inebria. O tamborzão é o instrumento mais antigo dos que ainda são usados, pois os outros, na lembrança de Tarcísio, já foram trocados. O tamborzão, não.

Os instrumentos no grupo de Araçuaí são o elemento fundamental para se traçar distinções e aproximações entre os grupos de Congado em Minas e o Candombe. Os tamborzeiros utilizam:

- o tamborzão (o tambor maior);

---

[25] Dona Isabel Cassimira das Dores Gasparino foi Rainha Conga da guarda de Congado Treze de Maio, do bairro Concórdia em Belo Horizonte/MG. Faleceu em 02/06/2015.
[26] Entrevista realizada no dia 03/10/2020.

- o tamborzinho (um tambor menor);
- a pirraça (um tipo de reco-reco);
- o triangulo (feito de metal);
- o tamburi (uma caixinha quadrada de madeira coberta por couro nos dois lados);
- o roncador (uma espécie de cuíca, cujo som é produzido pela fricção entre um pedaço de madeira preso ao couro e um tecido molhado); e
- duas caixas tocadas com baquetas (tambores cujo couro, preso por cordas e aros de madeira, cobre as duas extremidades – lembrando o formato de uma alfaia; na parte inferior, é preso um chocalho que tilinta com o retumbar das baquetas no couro de cima)[27].

Como se percebe pela descrição dos instrumentos em Araçuaí, há algumas ausências em relação àqueles usados no candombe. Neste, temos como fundamento três tambores, comumente chamados de Santana, Santaninha e Chama. Para Pereira (2005) essa ausência de instrumentos é um "indício da fragmentação que, em casos mais graves, situa o Candombe nas fronteiras da dessacralização" (p. 102), pois no candombe os tambores são sacralizados. Vários são os aspectos que demonstram perda de valores simbólicos e dessacralização, como o fato de os tambores serem tocados por qualquer pessoa – em localidades onde ainda prevalecem os saberes ancestrais, os tambores são antropomorfizados, humanizados, recebendo nomes, comida e bebida e, em alguns casos, até tocam sozinhos (Pereira, 2005, p. 358).

Figura 9 - Tambores sendo aquecidos na fogueira

[27] As caixas são tocadas em momentos específicos dos rituais em torno da festa do Rosário, mas os principais instrumentos utilizados pelos tamborzeiros para animação e acompanhamento dos cânticos são os tambores.

Fonte: Arquivo pessoal

Como vimos descrevendo, temos três dimensões inter-relacionadas que compõem o campo de análise: a Irmandade do Rosário, os Tamborzeiros do Rosário e a festa em louvor a Nossa Senhora do Rosário. A princípio, olhando de longe, essas três dimensões parecem ser uma coisa só, mas não são. Um componente as liga e conecta: a raça. As Irmandades, as festas e os tamborzeiros fazem parte dessa instituição por uma orientação racializada. Se o mito informa que Nossa Senhora do Rosário acolheu os negros, significa dizer que ela segue sendo sua intercessora nesse mundo de desvantagens – a maior delas, a escravidão, que não acabou. Esse aspecto será aprofundado no capítulo a seguir.

4 FESTA: UM OLHAR SOBRE A VIDA SOCIAL

Cantar e dançar pra saudar
O tempo que virá
Que foi
Que está

Mc Thá, *Rito de Passá*

Festa é um tema bastante estudado nas ciências sociais, suscita análises ao menos desde Emile Durkheim. O autor tem uma expressiva contribuição, em especial quanto às festas religiosas, as quais se de dedica em "As formas elementares da vida religiosa"[28], lançado originalmente em 1912. Muitas são as visões sobre o fenômeno e diversas são também as possibilidades de análise que o evento festivo apresenta. Durkheim acreditava, de modo geral, que a coisa religiosa corresponde ao social e que as representações religiosas são coletivas, por isso, exprimem também realidades coletivas. Uma vez que a maioria das festividades no Brasil é de ordem religiosa, esse autor clássico é um interessante ponto de partida para as reflexões a seguir, pois faz sentido pensar o fenômeno festivo atrelado ao pensamento religioso e à expressão da realidade social.

Para Rita Amaral (1998), as teorias sobre festas se subdividem em: as que entendem a festa como destruição ou negação da sociedade como tal, e as que, no sentido oposto, reafirmam-na, tal qual pensava Durkheim. Amaral (2003, p. 188) analisava as festas públicas, pensando suas relações com as organizações social e econômica do período colonial quando serviam, principalmente as católicas, como "modos de ação" do Estado português para manutenção da ordem, já que sua realização frequente tanto arrefecia a dureza da vida em terras desconhecidas para os colonos quanto convidava os indígenas à catequese. No contexto colonial, após a chegada dos africanos na condição de escravizados, as festas também serviram como uma estratégia de controle dessa parcela populacional. Matéria deste trabalho, os festejos, vinculados a irmandades, se conformaram (e conformam) em espaços de participação social e também de controle simbólico. E isso porque, em consonância com Pierre Bourdieu (1989), a religião se configura em um sistema simbólico na medida em que é também uma forma de

[28] Durkheim está em busca de compreender o fenômeno religioso em sua gênese. Analisando as suas formas elementares (como o próprio título diz), apresenta como surge o fenômeno religioso na humanidade por meio de suas formas "primitivas". Argumenta que a partir disso que poderia se explicar as religiões mais complexas, defendendo que todas as nossas noções filosóficas "nasceram na religião e da religião; por isso, são produto do pensamento religioso" (Durkheim, 2018, p. 38).

poder. “O poder simbólico é, com efeito, esse poder invisível o qual só pode ser exercido com cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem” (Bourdieu,1989, p.7).

Certamente não estamos aqui admitindo que as pessoas sequestradas de África e forçadas a rotinas exaustivas de trabalho escravo não sabiam que estavam sendo dominadas àquela época. Entretanto, passada a instituição escravocrata (que acabou estruturando nossa sociedade como ela é), muitas formas de dominação social ainda vigentes são formas simbólicas – não ditas, mas que possuem poder de ação sobre os indivíduos que dela fazem parte. O racismo praticado no Brasil, chamado por Lélia Gonzalez (1988) de racismo por denegação, é uma forma potente de poder simbólico, pois acaba por localizar as pessoas negras em lugares de subalternidade sem dizer isso de forma explícita.

Em consonância com Amaral (2003), Léa Perez defende que as festas brasileiras, sobretudo as religiosas, são heranças coloniais. De fato, esses eventos festivos contribuíram para a manutenção da ordem colonial, tendo em vista que o poder da igreja à época não era somente de ordem espiritual, mas também política porque estava ao lado do estado português, contribuindo para o sucesso colonial.

> As festas foram fundamentais na estruturação do nosso tecido societário, de nossas pautas de relacionamento, de nosso estilo de vida, de nossa sensibilidade ético-estética. Elas garantiam o sucesso mesmo da colonização, estruturando e solidificando regras de orientação e de organização da vida coletiva, ocupando assim um lugar privilegiado na edificação mesmo das estruturas de poder e de mando. Enfim, graças às festas, o brasil se fez Brasil. (Perez, 2014, p. 177)

A profusão de festas religiosas pelo país, justamente nesse período, tinha sua existência justificada na ordenação social – e não o contrário, como se sugere quando se pensa em festas (Amaral, 2003; Perez, 2014). Nessa linha de raciocínio, podemos aqui dizer que as festas religiosas no Brasil Colônia serviram como ferramentas de dominação social, mas não só. É o que objetivamos falar ao longo deste capítulo.

Embora as festas populares brasileiras tenham seu modelo cultural fundado e ordenado (por isso estruturado) dentro daquilo que Lélia Gonzalez (1987) chama de *euro-catolicismo*, algumas descontinuidades podem ser observadas a esse respeito, uma vez que, ao contrário do que pensam Amaral (2003) e Perez (2014), as festas também foram lugares do “sincretismo”, das manutenções de culturas afro-indígenas, e não apenas do controle português (Ferretti, 2007). Por este motivo é importante olhar o fenômeno festivo a partir da sua polissemia e de

seu contexto. Apesar de ser um evento que, em especial no Brasil e nas Minas Gerais, surge em um tempo histórico com uma função específica para aquele modelo social, as mudanças operadas pelos seus próprios produtores trarão importantes sinais de agências particulares.

É importante sinalizar que num sistema social totalmente opressor, como era o modelo colonial brasileiro, os espaços sociais tendiam a se configurar em ambientes de disputas e negociações. As festas como instituições sociais da época não fugiam a essa especificidade e se constituíam em campos de disputas políticas e ideológicas. De acordo com o que apresenta Bourdieu (1996) em seu conceito de campo, o espaço da religião e da cultura produzem tensões e lutas de interesses específicos que terminam por engendrar estratégias dos seus produtores (p. 61). Assim, formam também um campo específico de relações sociais.

As influências de outras culturas, africanas e indígenas, interviram nesse modelo dominante causando rupturas e daí formando as dinâmicas culturais nos espaços das festas brasileiras (Gonzalez, 1987, p. 15). Por esse motivo, nos interessa aqui olhar para essa festividade a fim de compreender em que medida ela explicita a conformação social que lhe deu origem (e que continua a organizar socialmente seus sujeitos produtores) e os agenciamentos realizados por seus atores, a fim de promoverem reexistências possíveis dentro de um contexto de dominação.

A observação da Festa do Rosário em Araçuaí evidencia e aproxima, produzindo em *close-up*, elementos da vida social (DaMatta, 1997) da sociedade local e nacional, dentre elas as relações raciais. Uma festividade anual em louvor a uma santa católica, de influência do euro-catolicismo como modelo, também apresenta elementos significativos de influência africana. Por isso, conforme vimos apresentando ao longo deste trabalho, pensamos a Festa do Rosário como uma festa luso-afro-brasileira, por apresentar conteúdos europeus e africanos. Este capítulo pretende, portanto, uma etnografia da festa araçuaiense, trazendo análises observadas sobre suas dinâmicas e como este espaço festivo pode corresponder de fato a dinâmicas sociais. Para tanto, levando-se em consideração o momento pandêmico que estamos atravessando, apresentaremos a festa como ocorre usualmente e como ela aconteceu em 2020, ano da observação de campo.

4.1 NÃO HÁ FÉ SEM FESTA

As festas, para os povos afro-brasileiros de diversas proveniências étnicas, são o princípio de alegria. Em suas cosmovisões, sem festa não há nada. Não há força vital. Sem festa

não há fé na vida pois, “festa é o ato mesmo de produção da vida” (Perez, 2014, p. 187). Sérgio Ferretti (2007) em seu artigo sobre as festas religiosas populares assinala que para o “povo”, que produz e organiza tais festas, tanto a religião quanto a festa (religiosa) têm centralidade em suas vidas, sendo que esses momentos não só se configuram em momentos de lazer apenas, mas sobretudo de trabalho intenso visando o preparo e a realização das festividades (p. 02). Nesse sentido, pela centralidade que este evento tem na vida dessas pessoas e pelo seu caráter cíclico, tendo em vista sua realização anual, quando se finda a festa de um ano começa-se a pensar na do próximo ano, fazendo com que o evento em si, que pode durar um dia ou mais, seja apenas o resultado final de um processo que começa bem antes.

> As festas mantêm com o cotidiano uma relação de licença poética: sem dele se esquecerem, até porque supõem laboriosos preparativos e meticulosa organização, dele se afastam temporariamente, introduzindo-nos num tempo especial por meio de elaborada linguagem artística e simbólica. Um tempo cíclico, fortemente ligado à experiência vital, cheio de conteúdos cognitivos e afetivos. (Cavalcanti, 1998,294)

Nesta análise que promovemos a partir das leituras e das observações de como a festa é central na vida de seus produtores; e levando-se em consideração o passado histórico brasileiro, no qual as pessoas negras estavam posicionadas num lugar de subserviência e de trabalhos forçados de forma explícita; de fato, a realização das festas, como algo que interrompia a rotina diária, a tornava ainda mais especial. Não só o trabalho de preparação das festas, mas mesmo a expectativa em torno da sua realização, mobilizava e mobiliza seus produtores por todo o ano que antecede seu evento principal.

Embora tenha havido a abolição da escravidão por meio da assinatura da Lei Áurea em 1888, as consequências de mais de trezentos anos de escravidão ainda são sentidas e vistas até os dias de hoje. As pessoas negras estão estatisticamente posicionadas em lugares subalternos de ocupação profissional e são as que menos têm acesso à educação – embora haja políticas de ações afirmativas para possibilitar o ingresso dessas pessoas ao ensino superior, elas ainda figuram como minoria dentro de espaços acadêmicos, em contraposição ao fato de a maioria da população ser de pardos e pretos (Silva, 2013). Essas clivagens são observadas em relação à população branca e não menos tristes e alarmantes são os dados de violência que mostram que a população negra no Brasil segue sendo vítima das suas mais diversas formas de manifestação. De forma fatal está o homicídio, que não só alcança mais pessoas negras em relação às brancas, como atinge, em números alarmantes, muito mais jovens negros que brancos (IPEA, 2020). São as pessoas negras as que mais fixam residência em lugares que apresentam índices elevados de vulnerabilidade social. O racismo estrutura-nos enquanto sociedade porque, como assinala

Sílvio Almeida (2018), "a história da raça ou das raças é a história da constituição política e econômica das sociedades contemporâneas" (p. 19). De modo que pensar o racismo na sua gênese implica pensar quais foram as circunstâncias que propiciaram esse ideal racial que nos orienta socialmente.

Almeida (2018) argumenta que o sentido específico da ideia de raça surge a partir da expansão econômica propiciada pelo mercantilismo e da descoberta do novo mundo, em meados do século XVI. Essa ampliação muda também o referencial de humanidade: a partir do contato com o "outro", da relação com outras culturas e por inspiração das concepções renascentistas, o homem europeu passa a ser lido como *homem universal*, o que torna todos os outros e suas culturas inferiores. Frantz Fanon e Grada Kilomba descrevem o horror que é ser uma pessoa negra num mundo de brancos: escrevendo na contemporaneidade, anos após a abolição da escravidão no mundo, vão explicitar de que forma o racismo age tanto na dimensão individual a partir das experiências de vida, bem como o racismo opera de forma institucional. O homem branco foi colocado como ideal de humanidade (Fanon, 2008) e nessa relação entre brancos e não brancos[29], estes sempre serão colocadas no lugar de outro (Fanon, 2008; Kilomba, 2019). Um outro sempre negativado, colocado dentro uma fantasia do que ele deveria ser, que é exterior a ele mesmo. O Brasil foi o último país das Américas a abolir a escravidão e, mesmo não vivendo mais numa sociedade declaradamente escravocrata, os efeitos da escravidão se evidenciam na vida diária das pessoas negras brasileiras. Isso porque o racismo é um processo histórico e, também, político, "porque como processo sistêmico de discriminação que influencia a organização da sociedade, depende de poder político, caso contrário seria inviável a discriminação sistemática de grupos sociais inteiros" (Almeida, 2018, p. 40). Se nós estamos estruturados pelo racismo, logo ele atravessa **todas** as relações sociais. A festa é uma relação social e por isso também é atravessada por essa violência que é simbólica, mas também física, moral etc. Por outro lado, a festa pode ser encarada como uma experiência de liberdade na medida em que ela está suspendida do cotidiano. Se o cotidiano é de opressão, a experiência da festa tende a ser um momento de alívio.

Observando, depois de mais de 130 anos de abolição, o lugar social ocupado por pessoas negras no Brasil, nos questionamos quais seriam as condições de vida dessas pessoas durante a vigência da escravatura, quando ser negro e subjugado estava dentro da lei? Apresentamos esse

[29] Utilizo neste caso o termo "não brancos" em atenção ao fato de que pessoas indígenas são lidas também de forma racializada.

quadro da situação da população negra brasileira com o objetivo de deixar explícitos os efeitos do racismo que nos estrutura enquanto sociedade e que foi o ponto de partida para a escravização de povos africanos. Em face de todo esse contexto de violência histórica, pensar na possibilidade de ter um mês do ano no qual havia uma festa em que se podia ritualizar, cantar e dançar (ainda que sob a vigília da Igreja), é dizer da possibilidade de vida em um contexto de extermínio. Assim é o mês de outubro para os Tamborzeiros de Araçuaí justamente pela aproximação do grande dia da festa e pela intensificação dos seus preparativos.

Mas, ao chegar 2020, uma pandemia assolou o mundo, afetando diretamente todas as dinâmicas sociais. Iniciou-se um período de morte, o vírus e sua doença apresentaram alta letalidade. Na ainda ausência de um antídoto (a vacina), a única forma de se proteger da contaminação pelo vírus Sars-CoV-2 era o isolamento social. Diante disso, governos estaduais e municipais brasileiros lançam mão de decretos proibindo aglomerações. Isso afeta sobremaneira as festas populares brasileiras: eventos como o São João no Nordeste e o Carnaval foram cancelados. Não foi diferente em Araçuaí: por meio de decretos, a prefeitura instituiu regras de funcionamento do comércio local e proibiu a realização de aglomerações, o que inviabilizou a festa em seus moldes convencionais. A partir de deliberações feitas em reuniões tanto da Irmandade como dos Tamborzeiros, o acordo foi de que haveria uma comemoração em honra à santa, mas em pequenas proporções, a fim de conciliar a tradição com as orientações municipais para a contenção da contaminação do vírus. Não há fé sem festa, ainda que essa festa aconteça em menores proporções.

Dessa forma, a estrutura da festa com as suas supressões ficou assim:

- A **novena**, que se inicia nove dias antes da festa, é rezada todas as noites na Igreja do Rosário em sua convenção tradicional. Em 2020, não houve novena;
- Ao final da novena, nos moldes tradicionais, o **levantamento da bandeira** é realizado na noite do sábado anterior à festa. Aqui entra a figura do mordomo, pessoa responsável pelo enfeite da bandeira, que é buscado em sua residência e de onde parte o cortejo em direção à igreja. O mordomo vai à frente, carregando a bandeira de Nossa Senhora do Rosário, e os tamborzeiros seguem atrás. Chegando à igreja, levanta-se a bandeira e os tamborzeiros fazem uma roda de batuques aos pés do mastro. No ano desta pesquisa, o levantamento aconteceu ao meio-dia do sábado, sem aglomeração, numa cerimônia restrita apenas aos tamborzeiros e ao mordomo;

- Em 2020 não houve a **farofa do mordomo**: geralmente após o levantamento do mastro, o mordomo oferece uma refeição em sua casa para os tamborzeiros. É um momento em que comem e bebem noite afora até o fim da madrugada, quando retornam à igreja para realizar a alvorada;
- Às cinco da manhã, os tamborzeiros tocam o sino da igreja e as caixas por um tempo, a fim de anunciar o dia da festa. É a **alvorada**. Na execução tradicional, após esse momento eles saem pelas ruas da cidade tocando as caixas e soltando fogos de artifício. Ela tradicionalmente acontece para avisar que é dia de festa e convidar a população a participar do evento – algumas pessoas começam a seguir o cortejo (que percorre grandes distâncias) a partir desse momento. Em 2020, a cerimônia aconteceu em menor proporção de pessoas e de trajeto: o cortejo andou poucos quarteirões nas imediações da igreja;
- Historicamente, os tamborzeiros saem em **cortejo** de alvorada indo até a casa do capitão mirim, Zé Pretinho. De lá, percorrem a cidade indo buscar os juízes, que se juntam na casa de uma irmã do Rosário e seguem para buscar o rei e a rainha em suas respectivas casas. Após esse trajeto para a composição do cortejo real, todos marcham até a igreja. No ano pandêmico, o cortejo se converteu numa carreata: a imagem da santa foi carregada por dois tamborzeiros na parte traseira de uma caminhonete e os fiéis que quiseram participar desse cortejo seguiram cada um em seu automóvel para evitar aglomerações;
- No trajeto do cortejo, há o momento da **busca do rei e da rainha**, que são pegos em suas residências e seguem em cortejo real junto aos juízes e tamborzeiros até a igreja. No caso da festa de 2020, como o Rei e a Rainha com mandatos vigentes moram próximos a Igreja e residem na mesma casa (são casados), houve a busca deles por parte dos tamborzeiros e poucos juízes que já estavam na casa aguardando os tamborzeiros. Poucas pessoas, além do grupo e alguns vizinhos da rua do casal, se fizeram presentes;
- Após o cortejo, há a celebração de uma **missa** em louvor a Nossa Senhora do Rosário, nos moldes católicos. Em 2020 a cerimônia aconteceu, mas com quantidade reduzida de público: foram distribuídas senhas de acesso à igreja somente para os integrantes da irmandade. Além destes, houve a presença do coral, que tradicionalmente anima a celebração. Todos utilizavam máscaras, como parte do protocolo de segurança para conter a transmissão do vírus responsável pela Covid-19.

- Seguidamente à missa, temos um **banquete** que é ofertado ao público da festa. Após o banquete, a imagem da santa é carregada pelas ruas da cidade em uma **procissão**. Em 2020, o banquete não aconteceu e a comitiva foi convertida na carreata que aconteceu antes da missa pela manhã.
- Ao findar a procissão, temos a **troca das coroas**, que são transferidas do rei e rainha do ano vigente para os do ano seguinte. Por fim, dentro da tradição, encerra-se a festa com um **almoço na segunda-feira** para os tamborzeiros na casa dos reis recém-coroados. No ano desta pesquisa, não houve nem a troca das coroas nem o almoço. Na impossibilidade de se realizar a festa, os reis continuam em seu reinado e seguem até o ano seguinte, pois a sua função principal é o financiamento da festividade.

O quadro a seguir sintetiza os pontos acima elencados.

EVENTO	EXECUÇÃO CONVENCIONAL	PANDEMIA (2020)
Novena	Nove dias antes da festa, na Igreja.	Não houve. Ocorreu apenas o toque do sino no horário em que começaria a novena.
Levantamento da bandeira	Noite do sábado anterior à festa, ao final da novena.	Sábado ao meio-dia, em cerimônia restrita.
Farofa do mordomo	Mordomo recebe os tamborzeiros e oferta uma refeição a eles.	Não houve.
Alvorada	Tamborzeiros tocam o sino da igreja para anunciar a festa. Saem pelas ruas tocando as caixas e soltando fogos.	Aconteceu em menor proporção: o cortejo andou poucos quarteirões nas imediações da igreja.
Cortejo	O cortejo parte da casa do capitão mirim em busca dos juízes, do rei e da rainha. Na sequência, segue-se para a igreja.	Não houve. Oportunamente neste ano o casal real vigente morava bem próximo à igreja, então o cortejo saiu da igreja e foi até a residência do rei e rainha, a alguns metros da igreja do Rosário.
A busca do Rei e Rainha	O Rei e a Rainha são buscados em suas residências e seguem em cortejo junto aos juízes e tamborzeiros até a igreja.	Houve a busca deles por parte dos tamborzeiros e poucos juízes que já estavam na casa do casal real.
Missa	Após o cortejo, é celebrada uma missa em louvor a Nossa Senhora do Rosário.	A missa aconteceu com quantidade reduzida de público: presentes apenas integrantes da irmandade e o coral.
Banquete	Após a missa, ofertado ao público da festa.	Não houve.
Procissão	Após o banquete, a imagem da santa é carregada pelas ruas da cidade.	Foi convertida na carreata que aconteceu antes da missa pela manhã.
Troca de coroas	Coroas são transferidas do Rei e da Rainha festeiros vigentes para os que serão no ano seguinte.	Não houve. Os reis do ano anterior continuam em seu reinado.
Almoço na segunda-feira	Oferecido para os tamborzeiros na casa do Rei/Rainha recém-coroados.	Não houve.

No esquema acima, é possível perceber quais foram os conteúdos que puderam ser adiados ou modificados e quais não foram. Na festa de Araçuaí, os tamborzeiros e a Irmandade são duas dimensões inter-relacionadas com o fim de executarem a festa, que culmina como uma terceira dimensão do campo. Isso porque tudo gira em torno de sua execução – apesar da relação que ela guarda com a Irmandade, acreditamos que a festa exista para além da instituição. As pessoas se filiam à Irmandade em função da sua fé em Nossa Senhora do Rosário, que se justifica na execução anual da festa e de tudo que a ela está relacionado: o cuidado de manutenção da igreja própria, do cemitério que abriga os corpos dos irmãos falecidos e da organização da festividade. No entanto, quem realmente guarda os conteúdos simbólicos e rituais dessa festividade são os tamborzeiros. Como eles dizem, *sem tamborzeiro não tem festa* (Poel, 1981, p. 231). E não tem mesmo.

4.2 OS TAMBORES ESTÃO QUENTES!

Em sua análise da festa de Nossa Senhora do Rosário em Catalão/GO, Carlos Rodrigues Brandão (1985) verificou que existem duas áreas distintas principais dentro da mesma festa, agenciadas pela Igreja e pela Congada. Essa distinção fica explícita tanto na organização mesma da festa quanto nos conteúdos rituais. Para o autor, apesar de a Igreja estar em todos os espaços da festa (seja na figura de padres ou mesmo na santa católica), existem lugares em que quem coordena é a Congada, termo usado pelo autor para denominar a reunião de muitos grupos ou *ternos* musicais, já que em Catalão, seu contexto de pesquisa, a festa é animada por mais de um grupo. Diferente desse contexto, em Araçuaí apenas um grupo anima a festividade. No entanto, assim como Brandão (1985) faz essa observação subdividindo os dias e momentos da festa em áreas, é possível perceber isso também em nosso campo. A festa é composta por diversos momentos que têm conduções distintas; alguns deles, como no caso da missa, são obviamente conduzidos pela Igreja, já que é celebrada por um padre; e outros, como o levantamento do mastro, são de condução dos tamborzeiros.

Dentre todos os ritos que compõem a festa do Rosário de Araçuaí, um deles é fundamental: o aquecimento dos tambores, área de responsabilidade dos tamborzeiros. Edimilson Pereira (2005) escreveu um importante livro a respeito dos candombes de Minas Gerais, “Os tambores estão frios”, onde apresenta a visão dos mestres candombeiros que entendem que os candombes estão acabando pelo constante esvaziamento simbólico e ritual provocado pelas mudanças culturais e sociais. Aqui, pedindo licença ao autor citado, faço um

trocadilho: em Araçuaí, os tambores estão quentes. Apesar das dificuldades apresentadas pelos tamborzeiros para perpetuação de sua tradição, **a festa está viva** e acontecendo ano após ano.

Essa afirmação não sugere que não tenha havido esvaziamentos da manifestação ao longo do tempo. Ao contrário. Esse esvaziamento aparece nas falas dos seus produtores, por exemplo, quando se remetem aos tamborzeiros mais antigos com saudosismo e reverência, apontando que as diferenças do passado para o presente se devem à falta do saber e do comprometimento dos antigos. Um dos elementos de perda muito presentes na fala dos tamborzeiros é a falta do fogueteiro, que todo ano construía uma estrutura muito especial para a queima dos fogos. Entretanto, tendo em vista os diversos enfrentamentos que foram impostos a essa festividade, saber que ela ainda está viva e acontecendo mesmo diante das constantes tentativas de apagamento é algo de se comemorar. Desse modo, há que se dizer que, em Araçuaí, os tambores seguem quentes.

Nove dias antes, inicia-se a novena. São nove dias de reza do terço (rosário) até o sábado anterior ao último domingo de outubro, data tradicional do evento. O sábado é um dia importante dentro dos ritos que compõem a festividade, pois nesse dia ocorre o levantamento da bandeira, erguida sobre o mastro feito de um tronco fino de eucalipto, enfeitado em toda sua extensão com papeis coloridos e fixado em frente à igreja.

Figura 10 - Imagem da bandeira no mastro em frente à igreja durante a Festa do Rosário de Araçuaí em 2015

Fonte: acervo pessoal

A bandeira é um estandarte estampado com a imagem de Nossa Senhora do Rosário, enfeitado anualmente pelo seu mordomo. Ele (ou ela) é a pessoa responsável por cuidar esteticamente do estandarte, enfeitá-lo, para entregá-lo na véspera da festa para ser erguido sobre o mastro. Essa pessoa muda anualmente e a sua escolha acontece por livre demanda, é alguém que se dispõe a essa responsabilidade e se apresenta à direção da Irmandade. Na noite do sábado pós-novena, os tamborzeiros buscam o/a mordomo em sua casa e o/a conduzem até a Igreja do Rosário. A figura do/a mordomo segue carregando a bandeira enfeitada na frente do cortejo dos tamborzeiros para ser erguida no mastro. Esse ritual anuncia: A festa vai se iniciar!

Reza finalizada, tamborzeiros, mordomo e bandeira chegam à igreja e então começa o levantamento. Os tamborzeiros se reúnem em círculo ao redor do mastro e, enquanto a bandeira é erguida por cordões, eles começam sua cantoria acompanhada pelo som dos tambores:

Olha a bandeira subindo/eu quero ver!
Olha a bandeira subindo/eu quero ver!

Essa é a primeira roda dos tamborzeiros durante o evento. Antes disso, apenas dois tamborzeiros se fazem presentes nos dias de novena, ao início e ao final da reza, contornando a igreja tocando as caixas num ritmo de marcha acelerada. As rodas dos tamborzeiros são configuradas da seguinte forma: eles se organizam em círculo; cada cantiga é puxada por um dos componentes que vai para o centro da roda; após entoar o canto, os demais tamborzeiros respondem e então os tambores começam a ser repicados; o tambor menor é tocado primeiro e depois o maior (o tamborzão) e demais instrumentos.

Aqui cabe um informe: em Araçuaí, os tamborzeiros não possuem canções específicas para o Rosário, que façam referência direta à santa. Em outras localidades, sobretudo as mais próximas ou na capital do Estado, os grupos possuem muitas músicas entre tradicionais e recém-compostas que a referenciam.

Figura 11 - O levantamento da bandeira. Essa parte do evento é chamada pelos tamborzeiros de “mastro”. A foto é da cerimônia de 2020, ano da pandemia de Covid-19, e por isso o mastro foi realizado ao meio-dia e sem a presença de público.

Fonte: arquivo pessoal.

Esse momento comumente não tem duração definida, em tese é a última ação pública do dia e a sua duração fica a cargo do nível de disposição dos tamborzeiros e da resposta do público. A organização desse momento é de inteira responsabilidade dos tamborzeiros, apesar de contar com a presença da presidência da irmandade e de outros componentes da instituição. Após o levantamento da bandeira, os tamborzeiros são convidados a ir para a casa do mordomo, onde tradicionalmente é servida uma farofa e bebidas e onde permanecem até tarde da noite, bebendo e tocando tambor, nas palavras deles.

Apesar de as canções cantadas durante a festa do Rosário não falarem diretamente da santa católica, os interlocutores de Frei Chico à época (entre as décadas de 1976 e 1980) afirmavam que escolhiam bem os cânticos que iriam executar na festa – diferentemente dos momentos de cantos dos batuques onde, em tese, podiam cantar de tudo. Poel (1981) apresenta que há distinção entre as músicas cantadas pelos tamborzeiros de acordo com o momento. São chamadas por eles de música de tambor (relacionadas à festa do Rosário) e as músicas de batuque – de caráter profano e que eram executadas em roda fora dos momentos da festa. Embora não tenha sido possível visualizar nenhum espaço de encontro dos tamborzeiros fora das atividades da festa em razão da pandemia, que acabou por inviabilizar a realização desses espaços, os tamborzeiros se referem a rodas de batuques que os mais antigos faziam e que duravam a noite toda. Na visão do Frei, os batuques possuem um aspecto profano porque seus

conteúdos versam sobre a vida ordinária, trazendo elementos importantes da dinâmica racial estabelecida (Poel, 1981), por exemplo o tempo da escravidão.

A alvorada se dá às cinco da manhã, quando o sino da igreja começa a ser tocado – não pelo pêndulo que fica em seu interior, mas com pedrinhas que são batidas na sua parte externa de forma repicada em síncope, imitando sons de tambores. Junto do sino começam a ser tocadas também as caixas em toques de marcha. Segundo os tamborzeiros, é assim desde o começo. Essa especificidade do toque do sino é apresentada por Frei Chico ao reproduzir a fala de um dos seus principais interlocutores, Senhor Luiz de Méia, que diz que desde sempre o sino é tocado assim, repicado pelas batidas das pedras na sua parte externa (Poel, 1981, p. 221). Bater o sino como um tambor é, em nossa observação, mais um fator de africanidade da festa, de ressignificação, dentre tantos outros que são apresentados ao longo dos ritos. O sino, um símbolo que se tornou muito próprio da religião católica, é ressignificado dentro do ritual de uma festa marcadamente africana sendo tocado como um tambor, outro elemento de suma importância dentro dos rituais.

Dá-se a saída. Dois tamborzeiros seguem tocando as duas caixas e os demais acompanham em cortejo, mas sem os outros instrumentos. Foguetes são soltos ao longo do trajeto. Para os tamborzeiros, esse é o momento de chamar, de convidar, de acordar as pessoas da cidade para avisar que é dia de festa. Em 2020, tendo em vista a pandemia, não houve público externo – o cortejo circulou pelas ruas nas imediações da igreja, sem ir muito longe pela cidade, como habitualmente acontece. Apesar de contido, esse momento não foi retirado do conjunto de ritos. O momento do chamamento, de alvorecer, amanhecendo o dia ao som dos tambores e foguetes, mesmo sendo feito de forma reduzida, tem importância ritualística para os produtores dessa festividade. A alvorada é o princípio. É o que antecede todos os ritos do dia da festa.

Após o momento da alvorada, os tamborzeiros saem, agora de forma mais composta, com os demais instrumentos e num grupo maior para buscar os juízes, pessoas escolhidas pelo rei e rainha que figuram no cortejo ao lado deles. Geralmente são escolhidas 12 pessoas como juízes: seis pessoas para acompanhar o rei e seis para a rainha – os tamborzeiros dizem que esse era o número correto, mas nem sempre existem 12 juízes durante as festas. Usam como uniforme uma camisa branca com uma faixa cruzando o peito, onde se lê “Irmandade de Nossa Senhora do Rosário”. Essas pessoas anualmente aguardam os tamborzeiros num ponto de encontro, que é a casa de uma das irmãs do Rosário. Em 2020, a orientação foi inversa ao que acontece tradicionalmente: aos juízes foi solicitado que se dirigissem à casa do Rei e Rainha em vez de serem buscados.

Figura 12 - Imagem de duas das juízas vigentes em 2014, Dona Tereza (esq.) e Dona Maria

Fonte: Arquivo Pessoal.

Depois de buscarem os juízes para compor o cortejo real, é hora de trazer rei e rainha para então finalizar o trajeto. Ao chegarem à casa onde se encontra o casal real, é feita uma encenação realizada pelos tamborzeiros alferes. Eles constituem uma espécie de guarda real e são os únicos do grupo de tamborzeiros a se vestirem com um fardamento. Reconhecem-se como tamborzeiros e alguns deles tocam os tambores. Cada um porta uma arma: um pontão, espécie de lança de madeira de cerca de três metros de altura; uma espada de metal prateada, cuja bainha é feita do mesmo material; e uma bandeira branca presa por uma haste contendo a imagem de uma coroa e um letreiro azul onde se lê “Nossa Senhora do Rosário”.

Figura 13 - Na imagem, o alferes de bandeira, Zé Lúcio. Seu uniforme lembra um fardamento militar, pois “alferes” é uma patente militar (que hoje equivale à de segundo-tenente). Foto de 2020.

Fonte: Arquivo pessoal.

A festa também é espetáculo (Garcia Corrêa, 2014): o momento da encenação das armas é bastante esperado pelo público, sobretudo a apresentação do pontão (acredito que seja pelo fato de ter mais evoluções do alferes, que necessita ter bastante habilidade). Na Festa do Rosário de Araçuaí, a *apresentação das armas* é o momento espetacular da festa e é repetido algumas vezes ao longo do evento: quando o cortejo de tamborzeiros encontra o casal real e quando chega à igreja antes da missa e ao final da cerimônia, também em frente ao templo. Nas palavras dos próprios tamborzeiros alferes, eles são responsáveis por fazer a proteção do rei e rainha ao longo do trajeto. Poel (1981) relata, quando da época de sua pesquisa junto aos tamborzeiros mais velhos, que essa encenação "vem do princípio" e que seus interlocutores acreditavam que chegou da África. No entanto, Frei Chico afirma que as manobras realizadas pelos alferes têm sua origem em Portugal e na idade média (Poel, 1981, p. 264).

Na encenação do pontão, o primeiro alferes, Tiago (filho de Zé Pretinho, o capitão das crianças), faz uma sequência de atos que envolvem atirar a lança para cima com uma das mãos a partir de uma de suas pontas, de modo que ela gire no ar, e segurá-la de volta da queda pela outra ponta usando a mesma mão que usou para atirá-la. Depois, ele equilibra o pontão de pé no queixo e no ombro direito, segura a lança na sua frente fazendo movimentos circulares no sentido horário e, por fim, posiciona a lança em suas costas, de modo que ela fique na diagonal. Com os joelhos flexionados, inicia um movimento de corrida em direção ao casal real, sugerindo um ataque. Mas como a lança está na diagonal, ao se aproximar do rei e rainha e diminuir a velocidade da corrida, o pontão passa acima da cabeça do casal real. Ao final dessa sequência, o alferes se recompõe e fica em pé, e faz um gesto de reverência ao se inclinar para frente diante do casal real. A espada segue também de forma a ser apresentada ao par rei-rainha. O segundo alferes se posiciona na frente do casal e desembainha a espada, realizando alguns movimentos circulares com a arma; em seguida, faz a reverência e a embainha novamente. Os movimentos com a bandeira, feitos pelo terceiro alferes, consistem em aproximá-la do casal real, ainda enrolada em sua haste, e abri-la, apresentando-a a eles e fazendo a reverência. Ao final, os três cruzam suas armas e fazem juntos a reverência ao casal. Ao longo dessa apresentação, apenas as caixas são tocadas – o que aproxima esse momento de apresentações militares, geralmente acompanhadas de taróis. Há registros em vídeo e os tamborzeiros contam que uma banda de música da cidade animava as festas junto com eles[30]. Hoje em dia não há mais bandas de música em Araçuaí, mas certamente alguns momentos como esse de *apresentação das armas*, que lembra bastante as evoluções marciais de bandas de música, podem ter sido influenciados ritmicamente pelas fanfarras.

Após a *apresentação das armas*, rei e rainha acompanhados dos juízes e tamborzeiros seguem em cortejo até a igreja. Toda a comitiva dos tamborzeiros, seja de condução da bandeira, seja de condução do casal real, é animada pela mesma cantiga acompanhada pelo toque dos instrumentos.

Ei, marcha, marcha minha gente
Oh, gente boa, como marcha no Rosário

[30] Neste link há o registro audiovisual da festa em 1997. https://www.youtube.com/watch?v=oocH5c1UbXc (Acesso em 27/08/2021.)

A comitiva segue e, à frente da igreja, a apresentação das armas é feita novamente. Rei e rainha dessa vez se posicionam na porta principal do templo, onde a apresentação das armas pelos três alferes é repetida. Em seguida, rei e rainha adentram a igreja, seguidos pelo cortejo dos tamborzeiros que entoam um cântico. Simultaneamente, do mezanino da igreja são lançadas flores naturais sobre o cortejo e público.

Senhora do Rosário
sua casa cheira
Senhora do Rosário
sua casa cheira
Cheira cravos e rosas, olelê
Flor de laranjeira

Na sequência, inicia-se a missa, que segue os ritos convencionais da Igreja Católica. Sobre isso, cabe abrir um parêntesis. As irmandades mais próximas do centro do estado de Minas Gerais sofreram uma interferência significativa dos pesquisadores que se debruçavam sobre os estudos dessas festas e seus grupos. Foi o caso da implementação, encabeçada por Ayres da Mata Machado, da **missa conga**: ela segue os ritos convencionais, mas conta com a animação, músicas e toques dos congadeiros ao longo da celebração. Esse modelo de cerimônia eclesiástica foi celebrado pela primeira vez em 1970 (Giovannini Jr., 2018, p. 149). Em Araçuaí isso não ocorre, e acreditamos que alguns fatores contribuem para que algumas mudanças nessa manifestação cultural e religiosa não ocorram. Destaquem-se a distância da cidade da porção central do estado (600 km a separam de Belo Horizonte, a capital), o pouco acesso de pesquisadores ao grupo e a festa ainda acontecer sob a coordenação da Igreja Católica (via Irmandade), ocasionando muita interferência de tal organização no seu preparo. Nos estatutos da Irmandade de 1942, há a orientação de que o vigário local deveria ser o presidente nato da mesa administrativa da Irmandade (Poel, 1981), o que pode ter causado um impacto na condução da festividade, tendo em vista a importância que o presidente tem nas decisões do coletivo. Se essa orientação foi seguida, não sabemos. Alguns tamborzeiros relataram não se lembrar de padres como presidentes da Irmandade. Porém, se essa orientação aparece num documento oficial, isso seguramente contribuiu para certo “conservadorismo” no que se refere

à cerimônia litúrgica, evitando que sua forma fosse alterada e promovendo a menor interferência e autonomia possível dos tamborzeiros[31].

Após a missa, rei e rainha são levados para fora da igreja, onde na sua porta a encenação dos alferes é novamente realizada. Após esse momento, há a descida da bandeira, animada pela roda dos tamborzeiros que ali fazem mais rodadas de cantigas e toques, se revezando para entrar na roda e puxar cantigas. O fechamento seria com o banquete, convencionalmente servido na casa do rei, mas que já chegou a ser oferecido também na igreja matriz da cidade por ser um espaço capaz de comportar mais pessoas. Como não houve esse momento em 2020, a festa foi encerrada com a descida da bandeira.

Em tempos convencionais, após o banquete (que geralmente é servido por volta do meio dia), a depender de como ocorrem os ritos e se tudo acontecer dentro do horário pré-estabelecido, há um intervalo. Ao final da tarde, após a procissão, acontece a troca de coroas, cerimônia em que rei e rainha do ano vigente passam sua coroa para o casal de reis festeiros do ano seguinte, que ficarão responsáveis pela viabilização material da festa[32]. Em 2020 esse momento foi também suprimido, ficando o casal real responsável por mais um ano, tendo em vista a falta de perspectiva de fim da pandemia. Essa cerimônia encerra a festividade pública para a maioria dos presentes. Reis e rainhas do ano vigente e do ano seguinte são levados em casa pelos tamborzeiros. Demais participantes e o público que assiste à festa finalizam ali sua participação e, a partir disso, já é ano novo para a festa do Rosário de Araçuaí e já se começa a pensar na realização da próxima festividade.

---

[31] Em algumas localidades onde há festas do Rosário, nem sempre esse evento acontece atrelado à existência de irmandades ligadas diretamente à Igreja. A festa, então, independe da existência da instituição, mas não acontece sem a presença dos grupos musicais que a animam, geralmente compostos por pessoas devotas que não necessariamente se vinculam a uma irmandade. Haja vista a perseguição que tais organizações sofreram no início do século XIX, muitas irmandades deixaram de existir. Fato é que onde há a Festa do Rosário há uma Igreja do Rosário, construída pelos produtores da festa, mas nem sempre há padres dispostos a fazerem a celebração da Missa do Rosário. Ainda hoje são comuns os casos de padres que se negam a permitir a entrada dos grupos de congado e seus instrumentos dentro da igreja, o que demonstra certa desvinculação entre devotos, sua forma de devoção e a Igreja Católica. O caso mais recente aconteceu na cidade de Tiradentes/MG em 2020, conforme a reportagem a seguir: https://www.otempo.com.br/cidades/padre-proibe-congado-dentro-de-igreja-em-tiradentes-e-e-acusado-de-preconceito-1.2428975 (acessado em 04/08/2021).

[32] Como foi apresentado em capítulos anteriores, Rei e Rainha são festeiros e tem por garantir a viabilidade material da festividade. Não são escolhidos por votação ou são títulos vitalícios. São pessoas que se disponibilizam a sê-lo.

4.3 A FRESTA QUE SE ABRE PARA A FESTA

Os festejos negros marcaram um lugar de contestação dos ideais escravagistas em determinado momento da história (Sobrinho, 2018). Ainda que esse lugar de resistência e reexistência seja muito confundido com acomodação, aceitação e assimilação da fé católica, aqui propomos outro olhar, que vê nas formas afro-brasileiras de expressão cultural algo particular e potente em si mesmas. Um universo codificado que fazia sentido a quem dele pertencia e que confundia seus adversários – o pior deles, o sistema colonial.

A festa é cíclica. Essa afirmação parte de um lugar de observação de que a festividade acontece de modo a se renovar e voltar a acontecer no ano seguinte. Isso aparece na esperança presente na fala dos tamborzeiros mais antigos ao se referirem ao mês de outubro como um "mês de pretos", na certeza de que sua festa especial aconteceria e que, ao menos uma vez por ano, teriam sua liberdade de festejar permitida.

O momento da festa é aquele instante especial que, embora represente muito do social, também é uma ocasião da possibilidade do lúdico, da alegria que o cotidiano tende a retirar. As festas são momentos extraordinários marcados pela alegria em contraposição à rotina diária que seria vista num lugar negativo (DaMatta, 1997). A festa para os homens e mulheres do Rosário é esse hiato da realidade que os coloca num lugar que o cotidiano duro de suas vidas lhes nega. A festa é, sim, o lugar da alegria e do encantamento da vida, sobretudo para seus produtores. Isso se explicita nas falas dos tamborzeiros de Araçuaí ao constatarem a não realização da festa no ano de 2020 e aguardarem ansiosos pelo ano seguinte dizendo: "ano que vem faremos uma festa bem boa para compensar esse ano que não teve". Apesar de ter havido uma cerimônia em honra à santa de devoção, muitos tamborzeiros repetiam que não era a mesma coisa. Seu João Mocó[33] não compareceu no evento em 2020 e disse que não foi porque "aquilo não é a festa".

A festa pode ser entendida aqui como uma possibilidade de rito praticada na fresta, espaço em que "eclodem táticas de resiliência que jogam com as ambiguidades do poder, dando golpes nos interstícios da própria estrutura ideológica dominante" (Simas & Rufino, 2018, p. 14). Nesse evento, há a livre expressão de culturas dentro de um vazio deixado pelo poder colonial. Na medida em que houve permissão para realização de uma festa negra, ainda que fosse para louvação de santos europeus, houve em contrapartida a abertura de uma possibilidade de recriação clandestina dos cultos africanos e de organização social de povos subalternizados.

---

[33] Entrevista concedida em 28 de outubro de 2020.

Aos olhos dos colonizadores, tais eventos não passavam de brincadeiras. Ao mesmo tempo em que encontravam, nesse espaço de livre associação, um lugar para ritualizarem, os negros iam estruturando sua religião africana – partindo de uma africanidade que não tinha inspiração no modelo europeu e nem mesmo num só modelo africano (Gonzalez, 1987, p. 90). Por esse motivo, para compreender porque a festa tornava, e ainda torna, o mês de outubro especial para esses homens e mulheres (que com muita luta sobrevivem num país onde o racismo estrutura sua sociedade), é fundamental explicitar em que contexto elas surgem e porque se tornam espaços importantes de manutenção de identidades culturais.

As festas "populares" sempre foram lidas, pelo senso comum mas também por alguns estudiosos, como lugares de lazer subalternos, desimportantes, até mesmo infantilizados, tratadas como inocentes brincadeiras. Entretanto, esses espaços é que possibilitavam as expressões de cultura que viriam a formar culturalmente o Brasil. Tais contribuições dadas pelos povos africanos trazidos para a América em termos culturais são importantes não só no aspecto da linguagem, mas nos cantos, danças e sistemas de crenças. No entanto, tudo isso é "encoberto pelo véu ideológico do branqueamento, é recalcado por classificações eurocêntricas do tipo 'cultura popular', 'folclore nacional' etc., que minimizam a importância da contribuição negra" (González, 1988, p. 70). Assim, as manifestações culturais afro-brasileiras foram colocadas nesse lugar de subalternidade também para que as consistentes contribuições culturais dadas a cultura nacional ficassem encobertas e dominadas, invisibilizadas.

Nesse sentido, é importante que se apresente essas festas como aquilo que foram e ainda são: lugares de recriação cultural e espaços de sociabilidade, além de terem sido palco de disputas ideológicas (Sobrinho, 2018). Também por isso nosso esforço em reafirmar que aqui trataremos da festividade de Araçuaí e suas dimensões como uma expressão de cultura afro brasileira. Desde seu início, tomando como referência as partes organizadas pelos tamborzeiros, a festa apresenta sua influência africana por meio do seu elemento fundamental: o tambor. Retomamos aqui o fato de o sino da igreja ser tocado de forma repicada, como um atabaque. Na medida em que um elemento fundamental a igrejas católicas é modificado em sua forma de ser tocado para condizer com a realidade da festa que se apresenta, outros sentidos são dados, e eis aqui o que nos importa. Não faria sentido tocar o sino do dia da festa do Rosário, uma festa de negros, com badaladas convencionais. A estrela dessa festa são os tambores, adotados por Nossa Senhora do Rosário para seu culto. Assim, em Araçuaí, o convite para a festa ressoa como um chamamento africano: um toque de tambor.

Entendemos aqui que, para não perder totalmente sua característica euro-católica, a introdução de elementos como a novena e a missa é importante. Apesar de nesses dias haver também o toque das caixas, os tambores são colocados em lugar coadjuvante, pois mais uma vez as novenas fazem parte da “área da igreja”. Logo após as novenas, temos o levantamento da bandeira, que traz no seu conjunto de atos a roda dos tamborzeiros ao pé do mastro. O estandarte sobe ao som dos batuques, que prevalece por muitas horas noite afora porque, após essa obrigação religiosa, os tamborzeiros partem para a "farofa do mordomo". A festa é uma experiência de liberdade, foi para os antepassados e continua sendo para seus produtores ainda hoje. Infelizmente, como foi dito, em 2020 esse momento não aconteceu.

A missa não é realizada de forma diferente das convencionais. Tanto é assim que quem faz a parte musical da cerimônia eclesiástica é um coral, e não os tamborzeiros. As músicas cantadas na missa são músicas católicas igualmente convencionais. A participação dos tamborzeiros se interrompe quando os reis são entregues no altar e só ao fim da cerimônia o grupo retorna com suas cantigas e toques para buscar rei e rainha para a finalização dos momentos na igreja e depois seguirem para o banquete. Esse intervalo, inclusive, fez parte de uma interessante observação: entre a tarefa de deixar o casal real no altar e a de buscar rei e rainha para as obrigações finais da cerimônia, há o espaço da missa em que os tamborzeiros, em sua maioria, não participam. Em uma festa católica, a missa deveria ser o ritual principal, portanto o mais aguardado. Entre os tamborzeiros, isso não ocorre. Questionado a respeito, Seu Felipe[34], tamborzeiro que foi alferes de pontão durante muitos anos, relata que desde sempre era tradição entre os tamborzeiros usarem este intervalo para irem à casa de uma senhora chamada Ana, que tinha um bar próximo da igreja do Rosário e disponibilizava bebida e seu espaço para que eles ficassem bebendo e tocando tambor até o momento em que teriam que voltar. Após a morte dessa senhora, eles transferiram o local para um bar próximo da igreja e seguiram com esse hábito.

Zé Pretinho[35], ao argumentar sobre isso, afirma que essa prática fazia parte de uma estratégia para vencer o cansaço, já que em tese os tamborzeiros estariam acordados desde a noite anterior cumprindo os ritos de subida da bandeira e alvorada; permanecer na missa, sentados, poderia favorecer a chegada do cansaço e comprometer as obrigações dali para frente. Na observação da missa, notei um esforço de Zé Pretinho, enquanto capitão, em manter os

[34] Entrevista realizada em 27 de setembro de 2020.
[35] Entrevista realizada em 02 de outubro de 2020.

tamborzeiros dentro da igreja – e isso foi muito difícil. Mesmo os ritos não tendo sido realizados de forma convencional, os tamborzeiros em sua maioria têm dificuldade de se manter dentro do espaço da igreja durante a missa, preferindo ficar numa construção anexa à igreja, chamado *casa dos tamborzeiros*, onde estavam fazendo uso de bebida alcoólica, mais especificamente de cachaça. Aliás, o uso de álcool se dá em todos os momentos do festejo, inclusive antes do início das atividades (presenciei isso no final das reuniões e no ensaio). Mas no dia mesmo da festa esse consumo foi maior. A festa sugere um lugar de excesso, já que está colocada fora do cotidiano cheio de regras sociais que impedem esse consumo exagerado.

Ainda curiosa sobre o uso de álcool, aproveitei que estava acompanhando a alvorada ao lado dos interlocutores e me dirigi a um dos tamborzeiros, Dida, e o questionei sobre esse consumo. Ele me deu uma boa explicação. Na leitura do tamborzeiro, isso se tornou uma tradição vinda dos antepassados escravizados, pois esse dia de festa era o único espaço que tinham para se divertir, inclusive com a autorização para beber. Seu João Mocó[36], 78 anos, também tamborzeiro e que ainda hoje constrói e repara os tambores, relatou que a festa nasceu da cachaça e que isso é uma tradição. Seu João argumenta, inclusive, que ir para a casa de Dona Ana para beber era aceito por todos, pois era assim que os mais velhos faziam antigamente, e isso se perpetuou. A fala de Dida corrobora com o que argumentamos anteriormente sobre a excepcionalidade do mês de outubro na vida dos tamborzeiros, levando-se em consideração que era o mês da festa e que nesse momento único das suas vidas deixavam de ser apenas pessoas dedicadas ao trabalho escravo e podiam se divertir. Repito: a festa se conforma numa experiência de liberdade! Para eles, durante o cotidiano de escravização, um dia de festa, ainda que religiosa, era um dia de experienciar de forma radical a liberdade. Por isso, tudo cabia nesse espaço[37]. Ainda hoje a festa ocupa esse lugar. Os homens que presentemente constroem a festa ainda estão inseridos em dinâmicas de trabalho exaustivas nos seus cotidianos, que configuram a luta pela sobrevivência numa sociedade que segue hierarquizada, racializada e segregadora. A realização da festa atualmente também está nesse lugar de suspensão do dia-a-dia. Não significa dizer que os tamborzeiros não bebem no cotidiano, mas no dia da festa observa-se o excesso, tacitamente permitido por ser um evento excepcional nas suas vidas.

---

[36] Entrevista realizada em 28 de outubro de 2020.

[37] Nas cerimônias religiosas da Igreja Católica, somente é permitido beber vinho e apenas o sacerdote o faz, em alusão ao "sangue de Cristo". Entretanto, em outros modelos culturais, o uso da bebida e da comida em abundância se insere nos cultos religiosos sem de fato se configurar em transgressão. O encontro cultural observado no Brasil acabou por acomodar as contribuições diversas dentro do modelo que veio a ser chamado de **catolicismo popular** por abrigar em si práticas que destoam do catolicismo ortodoxo, praticado na Europa quando da invasão colonial.

Por fim, levando em consideração tais análises, podemos dizer, grosso modo, que o domínio dos ritos dos tamborzeiros é a rua. Não é a igreja, onde eles são coadjuvantes – os tambores estão em primazia nas fases da festa que ocorrem fora da instituição. Embora a igreja seja do Rosário, construída por mãos negras durante o período da escravização, dentro dela os tamborzeiros não figuram com destaque. Contudo, todos os ritos realizados na rua são conduzidos pelos próprios tamborzeiros. A esse respeito, cabe a uma analogia apoiada pela reflexão trazida por DaMatta (1997) sobre a oposição casa/rua. Para o autor, o domínio da casa sugere ordem e controle, já a rua figura em seu oposto, desordem e descontrole. Ao passo que na casa as regras são explícitas e devem ser seguidas por todos os moradores, o domínio da rua exige certa atenção, já que as hierarquias não são colocadas de forma explícita. Na dicotomia casa/rua, a rua seria o local do trabalho e a casa o local do descanso, e assim os grupos sociais que ocupam a casa se diferem dos que ocupam a rua. Analogamente, aqui teríamos a Igreja como sendo o domínio da casa, numa hierarquia com regras muito explícitas que devem ser seguidas por todos; e os tamborzeiros, como um grupo cujo domínio é a rua. Embora haja uma interrelação cotidiana entre tamborzeiros e igreja via Irmandade, no momento ritual, ou seja, no momento em que as coisas são mostradas, percebemos o lugar que os tamborzeiros ocupam dentro dessa estrutura. Embora haja conexões entre os heterogêneos possibilitadas pela festa (Ramos e Tavares, 2020), algumas separações acabam por ser explicitadas.

Impedidos de frequentarem espaços destinados aos brancos, numa sociedade totalmente hierarquizada pela raça, pela classe, pelo gênero, as pessoas negras acabam por tornar a rua seu domínio também para ritualizar e expressar sua cultura. A rua como sendo esse lugar da desordem acaba por também dar o tom a essas culturas de desordenadas, contribuindo assim com o discurso dominante e, consequentemente, com a manutenção do poder simbólico sobre essas expressões. Mas apesar das incessantes tentativas de controle também desse espaço, é um fato confirmado pelas festas de largo, por exemplo, de que a rua possui um domínio racial que tensiona o espaço da festa a ponto de às vezes conseguir impor sua narrativa (Ramos e Tavares, 2020). Tanto é assim que em Araçuaí, em momentos como a alvorada, nem o presidente da irmandade nem o padre que viria a celebrar a missa mais tarde estiveram presentes, deixando a condução do momento totalmente a cargo dos tamborzeiros. A festa parece uma forma de lazer e de culto sem muita importância, mas são espaços relevantes no que se refere a disputas ideológicas e possibilidades de ação de povos e culturas subalternizadas.

4.4 O TAMBOR E O CORPO TAMBORZEIRO (NEGRO) EM FESTA: COMUNICAÇÃO E ESTRATÉGIA DE VIDA

Quando os africanos foram sequestrados de África, não trouxeram nada além de seus corpos. No Brasil escravocrata, chegaram na condição de escravizados e, por isso, estavam num lugar total de subalternidade, proibidos de praticarem suas crenças e culturas. As práticas religiosas e culturais dessa parcela da população que chegaram até o nosso tempo foram transportadas pelos corpos e comunicados por elementos da cultura originária africana.

O tambor é um instrumento que foi trazido pelos africanos e se tornou central na cultura afro-brasileira, expandindo os limites culturais e se constituindo num instrumento usual também na música popular brasileira. Mesmo tendo sido absorvido como um elemento comum nas produções musicais nacionais, é preciso reforçar que o tambor comunica ancestralidade. Dentro das culturas africanas, ele é um instrumento de comunicação, que não apenas aparece como um acompanhamento instrumental para as canções (fornecendo ritmo muito próprio às músicas), mas também fornece todo um conjunto de informações codificadas.

> O motivo para o desenvolvimento notável das qualidades rítmicas da música africana pode certamente ser atribuído as fato de que os africanos também utilizavam os tambores para suas comunicações, e isso não pelo simples emprego dos mesmos num tipo de código Morse primitivo, como já se pensou, mas pela reprodução fonética das próprias palavras - resultando em que os africanos criaram um sentido rítmico extremamente complexo, ao mesmo tempo em que se tornavam invulgarmente perceptivos a sutilezas de timbre. Também o sistema harmônico laboriosamente desenvolvido e que se utilizava no tocar os instrumentos de percussão, como no caso do uso dos tambores ou demais instrumentos de percussão, de timbres diferentes, para produzir contrastes harmônicos, não se mostrou imediatamente reconhecível ao ouvido ocidental; tampouco o uso de duas ou três configurações rítmicas separadas para reforçar a mesma melodia veio a ser conceito de fácil reconhecimento para ocidentais acostumados a dispositivos musicais menos sutis. (Jones (Amiri Baraka), apud. Martins,1997, p. 123)

Portanto, na medida em que uma festividade (a Festa do Rosário) é animada de forma majoritária por este instrumento (o tambor), que norteia as ações de todo evento e nomeia o grupo responsável por executar tais ações (os tamborzeiros), podemos compreender que o tambor é um elemento que ao longo do tempo carregou em si conhecimentos ancestrais que forneceram insumos para manutenção de cosmovisões, além de ser um elemento ritual de suma importância dentro desses eventos de cultura. O tambor, por meio do seu duplo jogo de percussão e fala, assegurou que expressões da cultura africana se perpetuassem ainda que

realizadas dentro do sistema colonial católico. Importante ressaltar que os tamborzeiros afirmam que *os tambores falam*, e saber compreender a língua deles é aprender uma linguagem que comunica, em diversos sentidos, informações relevantes sobre cultura e identidade (Simas & Rufino, 2018). A festa do Rosário funciona como um local de comunicação ancestral, simbólica, e de possibilidade de transmissão de saberes (Ramos, 2017).

Ao lado do tambor, o corpo dos tamborzeiros é um dado fundamental de memória e cultura na medida em que carregam conhecimentos expressos por meio de suas performances.

> As performances rituais no Congado possuem a capacidade de revelar a cosmovisão do grupo. O principal objetivo da performance congadeira é a atualização da memória coletiva que acontece a partir das perfomatizações/dramatizações. A recriação dessa memória coletiva, uma lembrança resvalada de esquecimento, transcria os saberes produzidos pelos ancestrais sagrados, restituindo a sua alteridade. (Ramos, 2017, p. 307)

O *corpo-encruzilhada* (Ramos, 2017) é instrumento de acesso à cosmovisão do universo congadeiro. Esse mesmo corpo possibilita que sejam acessados sentidos atribuídos aos seus rituais. O conceito de *corpo encruzilhada* proposto por Ramos (2017) parte de outro termo apresentado por Martins (1997), o de *cultura de encruzilhada*. A encruzilhada, enquanto categoria conceitual, surge como um local de possibilidade de criação e permite que se compreenda o trânsito que ocorre entre culturas – que se encontram, dialogam e se confrontam, nem sempre de maneira amistosa. Esse conceito se aproxima de outros termos que já falamos nesse trabalho, como o de *sincretismo*, ou mesmo o de *cultura de diáspora,* tendo em vista que foi a diáspora africana que propiciou esse encontro e os processos culturais que se sucederam depois dele.

> As culturas negras que matizaram os territórios americanos, em sua formulação e modus constitutivos, evidenciam o cruzamento das tradições e memórias orais africanas com todos os outros códigos e sistemas simbólicos, escritos e /ou ágrafos, com que se confrontam. E é pela via dessas encruzilhadas que também se tece a identidade afro-brasileira, num processo vital móvel, identidade esta que pode ser pensada como um tecido e uma textura, nos quais as falas e gestos mnemônicos dos arquivos orais africanos no processo dinâmico de interação com o outro, transformam-se e reatulizam-se continuamente, em novos e diferenciados rituais de linguagem e de expressão, coreografando a singularidade e alteridades negras.
>
> [...]
>
> A cultura negra é uma cultura das encruzilhadas. (Martins, 1997, p. 26)

O espaço festivo, sobretudo em se tratando de festas afro-brasileiras, não permite apenas as expressões de cultura vindas de povos africanos. As festas afro-religiosas moldaram uma complexa forma de transmissão de saberes que estão inscritos nos corpos e no tambor, seu instrumento principal. Mas não só: elas comunicam também os lugares sociais, que no Brasil são ancorados a partir do racismo. Como um ritual, as festas demonstram muito do que é social. E na Festa do Rosário não é diferente: por meio da observação, somos capazes de localizar a festa por áreas e estabelecer quais são as que a Igreja cuida e organiza e quais são as que os Tamborzeiros assumem a dianteira na organização. Mesmo sendo os atores principais dessa festividade, os tamborzeiros estão colocados no segundo plano, como mais um braço da irmandade, que desempenham as funções que mais exigem força física ao longo da festa: em 2020, foi a eles delegada a tarefa de carregar a imagem de Nossa Senhora do Rosário na traseira de uma caminhonete durante a carreata em homenagem à santa. Apesar de para eles o cortejo ter um valor ritual, sobretudo na justificativa de se manter a tradição, por que não se questiona o fato de pessoas percorrerem longos trajetos carregando e tocando instrumentos pesados, debaixo de um sol que se aproxima dos 40 °C? Que tradição é essa que quer ser mantida? Se os tamborzeiros de Araçuaí fossem um grupo composto majoritariamente por pessoas brancas, será que não haveria mudanças a respeito disso na tradição?

O que se inscreve também nos corpos dos tamborzeiros é um lugar racial lido pela sociedade como de subalternidade. Apesar de explicitar essa condição de desigualdade que a festa denuncia aos olhos atentos, gostaríamos de propor outro olhar, que não está dado ou é facilmente verificado pela observação, mas que se instala nos registros das pessoas que produzem essa festa ano após ano, os tamborzeiros. A discussão proposta por Grada Kilomba (2018) sobre ser sujeito ancora-se na possibilidade de se narrar sua própria história e não somente ser objetivo de narrativas alheias. A autora se dirige de forma específica à escrita, mas trazemos aqui um paralelo para pensar narrativas que não atravessaram o tempo por meio da grafia, mas que, mesmo assim, chegaram ao presente histórico.

Se pensarmos nessa posição ocupada pelo conhecimento ágrafo em relação ao conhecimento escrito em uma correlação racial, facilmente encontraremos como essa oposição se deu em função de quem representa o quê. O conhecimento escrito, comumente atribuído ao Ocidente e à porção norte do globo terrestre, criado e reproduzido por pessoas brancas, está em contraposição e num lugar de poder elevado em relação ao conhecimento não escrito, como é o caso das formas de conhecimento praticadas por povos africanos e indígenas. O questionamento é: será que as pessoas negras que hoje vivem no Brasil e que transportam

conhecimentos por meio do corpo e dos elementos culturais próprios não estão também contando suas próprias histórias? A provocação que sugerimos parte do lugar de se questionar o lugar do conhecimento escrito em contraposição ao que se transfere por outras vias que não somente a grafia. Apesar de a Antropologia nos apresentar que a cultura é diversa, contendo inclusive formas várias de transmissão, sabemos o quanto o conhecimento ágrafo é colocado em lugar de subalternidade em detrimento do conhecimento escrito.

Numa sociedade racista, como argumenta Kilomba (2018), há a impossibilidade das pessoas negras falarem, impedindo assim que se tornem sujeitos de suas próprias histórias. De fato, isso está posto quando pensamos no espaço legitimado a construir discursos. Como um ambiente branco, a Academia só reverbera vozes que por ela são eleitas como científicas. Longe de ser um espaço neutro, ao longo do tempo ela escolheu descrever, classificar e desumanizar pessoas negras e suas histórias. Assim, não é apenas "um espaço de conhecimento e sabedoria, de ciência e erudição, é também um espaço de v-i-o-l-ê-n-c-i-a" (Kilomba, 2018, p. 35).

Toda essa discussão para retomar o ponto de Kilomba (2018) e dizer que, em nossa reflexão, sim, os povos africanos trazidos ao Brasil desenvolveram formas de narrar suas histórias por meio dos seus corpos e das suas culturas e transmitiram essas histórias e conhecimentos através das frestas encontradas no sistema. A festa, em nossa análise, é esse espaço que possibilita tal transmissão de narrativas. Junto com as performances, ricas em conteúdos ancestrais, temos, por exemplo, o mito. Como nos indica Martins (1997), a narrativa mitopoética do Rosário, do encontro da santa sobre a qual discorremos no capítulo anterior, foi um conhecimento transmitido em larga escala, que ainda que possa ter sido criado pela estrutura colonial e disseminado pela Igreja para manutenção do seu controle, também foi readaptado para se encontrar com os conhecimentos nativos desses povos e, assim, perpassar pelos séculos, encontrando sentido no presente.

Se observarmos o aspecto cultural, veremos o quanto os povos subalternizados imprimiram suas histórias e perspectivas. No Brasil, isso é tão explícito que até nosso idioma é atravessado por contribuições de línguas africanas. Gonzalez (1984 e 1988) chega a nomear nosso idioma de "Pretoguês" pela demasia de marcas de africanização presentes no português falado no país. A autora afirma, ao comparar o Brasil com os Estados Unidos (onde o racismo é praticado de forma explícita), que por aqui "a força do cultural apresenta-se como a melhor forma de resistência" (p. 74). Isso se dá porque aqui no país existe o mito da democracia racial, o que sustenta um discurso de (suposta) igualdade entre as raças que na prática não se verifica – a ideia de que somos todos iguais perante a lei não passa de formalismo que não se realiza na

prática. É o que a autora denomina de “racismo por denegação”, que em linhas gerais é o tipo de racismo que o preconceituoso, mesmo tendo o sentimento de rejeição pelo outro, nega a afirmá-lo. Ele é eficaz em continuar mantendo essa estrutura hierarquizada, onde brancos seguem como grupo dominante e os negros (e indígenas) permanecem no lugar de subordinação, de forma velada. Por isso, as formas de resistência não são explícitas, mas se dão de forma codificada. E o lugar do código, do signo, é a cultura. Assim, exerce-se uma resistência que não parece resistência: os povos africanos penetraram tanto na cultura que chegaram a colocar em segundo plano as contribuições europeias à nossa cultura.

Deste modo, podemos sugerir que os tamborzeiros de Araçuaí, ao se apresentarem com seus cantos e danças na festividade anual, estão performando – e informando – conhecimentos ancestrais por meio de seus corpos. Em conjunto com os tambores, seus corpos afirmam a identidade e a cosmovisão africana, atualizada no tempo presente. O corpo como local de expressão expande a possibilidade de transmissão cultural na medida em que ele comunica por onde passar e ensina por meio do gesto; diferente das culturas escritas, nas quais a propagação se dá apenas por um meio. Um ritual festivo como o de Araçuaí comunica o tempo inteiro sua proveniência: no toque sincopado do sino da igreja; na dança em roda; em toques específicos do tambor; ao sair em cortejo e coroar Rei e Rainha (instituindo, assim, um reinado); ao apresentar armas que fogem da convencionalidade ocidental. Ora, o pontão é de aroeira, árvore de uso fundamental nas casas de culto-afro brasileiro, como umbanda e candomblé. Será que a escolha por essa madeira específica partiu de um lugar vazio de referência?

É por isso que é necessário pensar a sofisticação da Festa do Rosário, a despeito de dar ares de ser um lugar de assimilação e de aceitação de uma cultura imposta. Trata-se de um espaço muito aprimorado de resistência e reexistência cultural, no qual os símbolos, os ritos, a corporeidade e a linguagem africana (cantada ou tocada nos tambores) permanecem.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS: O CONGADO MINEIRO COMO QUILOMBAGEM[38]

O duplo caráter observado nas irmandades negras em Minas Gerais possibilita uma reflexão importante acerca do que de fato se configurou em movimentos de resistência aos processos de escravidão. Será que as resistências negras no Brasil, os movimentos de enfrentamento ao racismo cotidiano e estrutural, só se deram por meio do embate e confronto diretos?

Com essa pergunta inicio aqui alguma consideração final. Ora, mas considerações finais não pressupõem respostas? Aqui, apresentamos considerações nada definitivas: quando se trata da história das pessoas negras no Brasil, seguimos apenas pistas. Alguns fenômenos são fatos, como o racismo sentido e vivenciado cotidianamente por nós, negros e negras brasileiras. Supomos e investigamos outras realidades a partir de rastros, visto o constante apagamento que a história dessa parcela populacional, que segue lutando contra tentativas de aniquilamento, sofreu. Portanto, a partir das leituras, diálogos com nossos interlocutores e análises, estamos aqui num esforço de contribuir para o conhecimento, deixando mais pistas a serem seguidas.

Como vimos ao longo do texto, as manifestações de culturas subalternas são frequentemente estudadas utilizando-se a categoria de cultura popular – o que tende a uniformizar tais manifestações e tratá-las como meramente produzidas pelo povo, quando na verdade são inúmeras as formas, formações históricas e conteúdos simbólicos presentes nos ritos espalhados por todo território brasileiro. Isso não é diferente em nosso campo, pois nossos interlocutores são lidos com frequência pela literatura especializada como um grupo de candombe, nomeação que eles mesmos desconhecem. Uma das supressões que mais gera dano do ponto de vista da produção de conhecimentos nas análises generalistas dessas formas de cultura são as que não levam em conta o caráter racial dessas expressões culturais. E produzem dano, pois não evidenciam a violência do racismo presente nas dinâmicas dessas culturas em relação à sociedade até os dias de hoje.

No caso de nossa pesquisa, especialmente no que tange aos Tamborzeiros do Rosário de Araçuaí, isso fica ainda mais difícil por sua forma pública de expressão se dar sob a égide do catolicismo o que recobre as tensões e negociações que se dão internamente, por exemplo, nos embates com a própria igreja. Pelo exposto e em consonância com Santos (2019),

---

[38] As reflexões presentes nesta sessão serão publicadas em um capítulo do livro " A pele alvo: discussões sobre racismo, cultura e protagonismo social negro" que está em fase de editoração pela Editora IFMA .

consideraremos aqui o Congado mineiro, de modo geral, e os tamborzeiros de Araçuaí como movimentos contracoloniais na medida em que entendemos que as manifestações culturais produtos da diáspora africana no Brasil não se conformam em assimilações, mas em insurgências dentro dos limites e possibilidades previstas numa situação de total privação da liberdade – como foi o período da escravidão no Brasil.

O sincretismo operado pelo encontro colonial não aconteceu de forma passiva, como querem fazer crer os românticos da colonialidade. Ele aconteceu a partir de uma correlação de poder em que os subalternos tiveram que acatar imposições culturais e religiosas para sobreviverem. Não era uma escolha catequizar-se, era uma estratégia de sobrevivência. O jogo proposto pelo sistema simbólico dominante foi o de fazer com que parecesse que os afro-brasileiros aceitaram a religião e a cultura do colonizador, mas a realidade é que o catolicismo experienciado no Brasil tem marcas africanas, bem como o português falado no país (Gonzalez, 1984, 1987; Mello e Souza, 2001). Com efeito, apesar de parecer que foram dominados, a realidade é que dominaram a linguagem e o sistema de crenças dentro do campo do catolicismo, incorporando-o as suas formas de expressão. Criando, assim, uma contranarrativa que sequer foi percebida pelos colonizadores, os homens e mulheres elaboraram uma forma de culto africana com toques de catolicismo. Isso foi possível, em grande medida, pelo desconhecimento que os senhores de escravos possuíam em relação aos escravizados – "se a África foi descoberta no Brasil pelos cientistas europeus e, antes deles, pelos africanos escravizados, para a (branca) creme e nata dos brasileiros ela permaneceu encoberta" (Slenes, 1992, p. 49).

Os próprios africanos, colocados em contato de forma violenta, logo passaram a conhecer seus irmãos de barco descobrindo o continente Africano no Brasil, ao passo que os senhores permaneceram na ignorância a respeito das culturas de seus escravizados. Essa irracionalidade proveniente da cultura ocidental, que forjou os senhores escravrocratas brasileiros, foi o que conferiu aos escravizados africanos possibilidade de ação, retomada de seus sistemas de crenças e inscrição deles na cultura nacional de forma sutil, mas contundente, deixando suas marcas profundas nisso que chamamos de Brasil.

> Fazendeiros e autoridades do governo tinham um grande interesse prático em conhecer certos aspectos da cultura escrava para assegurar seu controle evitar surpresas desagradáveis. Na sua grande maioria, no entanto, esses senhores não tentaram livrar sua visão das lentes escuras de sua própria cultura, e muito menos cogitaram numa vivência nas senzalas como "observadores participantes" (fora eventuais visitas às "tarimbas" das escravas). Portanto, não conseguiram penetrar muito além da superfície das palavras, sensibilidades e visões africanas. Enquanto isso, muitos de seus cativos do além-Atlântico aprenderam a mover-se com certa desenvoltura no mundo dos dominantes. Constituiu-se uma situação esdrúxula: os donos do Brasil impunham-se a

> trabalhadores desconhecidos, mas conhecedores deles – portanto imprevisíveis e imensuravelmente perigosos. (Slenes, 1992, p. 50)

Além das formas sutis de resistência ao sistema colonial, uma das estratégias contracoloniais mais comuns ao longo dos anos de escravidão foi a formação de quilombos. Beatriz Nascimento (2016b), estudiosa de referência dos quilombos no Brasil desde sua origem na África, afirma que a primeira referência a quilombo descrita em documentos oficiais aparece em 1559. Entretanto, só mais tarde, em 1740, que é cunhada de fato uma definição: "toda a habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte desprovida, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles" (p. 119). Nesse sentido, a autora traça um paralelo entre Brasil e Angola, usando como exemplo Palmares, o maior quilombo da história brasileira. Em seu princípio, os quilombos eram instituições de inspirações angolanas a partir das experiências dos povos Imbangalas, também conhecidos como Jagas, que exerciam resistência ao colonialismo português em Angola no mesmo período em que a luta palmarina se iniciou em terras brasileiras. A princípio, essas instituições formaram verdadeiros estados paralelos ao estado colonial, mas ao longo do tempo, em função de sua profusão por todo o território nacional, foram se reconfigurando a partir das realidades de cada região. Fato é que dentro dos quilombos existia toda uma organização social própria: política, com seus líderes e formas de liderança; social, com modos de vida com os cultivos específicos e expressões de culto; militar, formando uma barreira contra o sistema opressor colonial. Em última instância, os quilombos acabavam por desestabilizar o sistema escravagista, proporcionando mudança social.

A forma de resistência pela qual os quilombos enfrentavam o sistema colonial pode ser nomeada de **quilombagem:** um "movimento de rebeldia permanente organizado e dirigido pelos próprios escravos" (Moura, 1992, p. 22), em cujo conceito inclui-se várias insurreições, como as rebeliões baianas do século XIX e o bandoleirismo, que eram assaltos em povoados e estradas praticados por negros em fuga. Por ser um movimento inclusivo, acolhia não só negros cativos em fuga, mas também libertos, indígenas e mestiços, como outras pessoas brancas que, por qualquer razão, eram perseguidas pelo sistema colonial. A partir das definições de quilombo e quilombagem e trazendo uma reflexão do ponto de vista cultural e simbólico, podemos entender o Congado mineiro de modo geral, e os tamborzeiros do Rosário de Araçuaí de forma específica, como uma forma de insurgência quilombola. As formas de organização arquitetadas por esses grupos, ainda que vinculados as Irmandades católicas geridas e controladas pela Igreja, são entendidas aqui como estratégias de sobrevivência negra.

Nesse sentido, trago um relato de um tamborzeiro, Renan, quando numa conversa informal me contou que na enchente que assolou a cidade em 1979, relatada no primeiro capítulo, a sua família foi uma das atingidas e precisou se abrigar na igreja do Rosário, que à época serviu de abrigo às famílias desalojadas. Ele, já em torno dos seus 13 anos de idade, se aproximou dos tamborzeiros ali e passou a fazer parte do grupo. Sendo um dos únicos que pode ser lido como um homem branco, numa situação de extrema vulnerabilidade social pode ser acolhido tanto pela igreja construída pelos primeiros tamborzeiros como pelo grupo do qual hoje faz parte como membro. Apesar de não ser racialmente oprimido pelo racismo, Renan é um homem que se aproxima dos seus colegas tamborzeiros socialmente pois é trabalhador informal e foi num momento de vulnerabilidade que foi acolhido pelo grupo. Em outras palavras Renan se aquilombou no grupo dos tamborzeiros e até os dias de hoje guarda muita gratidão pelos seus companheiros que à época o acolheram.

Clovis Moura (1992) afirma que após a abolição muitos negros se organizaram de diversas formas, incluindo tentativas de organização política direta e grupos de lazer e cultura. Nesse sentido, os grupos de Congado – que já se conformavam como lugares de congregação, de associação, de participação social de negros – continuaram a existir mesmo em face das investidas do poder público e eclesiástico em diversas cidades mineiras a fim de desmobilizar os congadeiros. Numa livre interpretação, Igreja e Estado, ainda que separados politicamente após a proclamação da República, caminhavam juntos ideologicamente, se colocando contra as práticas religiosas de ancestralidade africana e se esforçando em dirigir o sagrado do povo. Todo esse movimento acabou por afetar o funcionamento de diversas Irmandades do Rosário e dos grupos a elas atrelados nas cidades mineiras. Mas, segundo relatos de congadeiros, as festas persistiram mesmo quando proibidas, até voltarem a ser incluídas nos calendários oficiais das cidades. Isso também se deve à ampla participação popular que as festas promovidas pelas Irmandades ganharam nas cidades em que aconteciam, por isso foram sustentadas ao longo dos tempos (Kiddy, 2001). Fato é que atualmente o congado mineiro está em processo de patrimonialização a fim de se tornar patrimônio imaterial nacional. E veja a volta que foi dada: de expressão cultural perseguida a patrimônio cultural, não só de Minas mas do Brasil. Isso explicita como, diante de um contexto de impossibilidade de vida frente à violência colonial, os negros e negras congadeiros/as foram ao longo dos séculos reexistindo nas frestas, insurgindo dentro de espaços que a colonialidade permitiu, a fim de carregarem seus saberes e formas de culto e hoje serem reconhecidos como patrimônio.

Na medida em que os negros africanos trazidos para Minas já haviam traduzido o sistema simbólico católico com base nos seus próprios sistemas simbólicos, a sua prática religiosa devocional passou a se conformar de fato numa prática religiosa africana. Assistir a um cortejo de Congado e sua coroação é assistir a um ritual africano. Por isso, pensar o Congado Mineiro como uma insurgência quilombola é dar nome correto às práticas que se conformaram no Brasil como medidas de encantamento, de dobrar a morte objetivada pela colonialidade (Simas; Rufino, 2018). Podemos considerar que os Congados são espaços de resguardo cultural contra a cultura dos opressores (MOURA, 1992, p. 35). Visto que a formação de quilombos se configurava em formação de laços comunitários e familiares, operação que a colonialidade foi incisiva em destruir entre os africanos e afro-brasileiros; e que Minas Gerais foi um dos estados onde notadamente se proliferaram muitos quilombos ao longo da história da escravidão (Moura, 1992), as Irmandades do Rosário se tornaram esse lugar de formação de laços comunitários, familiares e afetivos que, para além de um espaço de expressão livre da fé, também foram e ainda são ambientes de participação política e social. Em algumas cidades, as histórias dos seus quilombos se confundem com as histórias dos Congados e não é possível se chegar uma conclusão de quem veio antes (Nascimento, 2016a).

Posto isso, não nomear corretamente o Congado e suas variações é negar que durante os períodos colonial e imperial existiram instituições majoritariamente compostas por pessoas negras que, por meio das suas crenças, libertavam seus irmãos e ainda construíram uma incidência social imponente ao ponto de tornarem hoje suas festas patrimônio nacional. Nomear o Congado apenas como “sincretismo” é praticar o apagamento histórico de mais uma manifestação de religiosidade e cultura afro-brasileira que se erige com base na quilombagem, na resistência de povos africanos e afro-brasileiros. É desconsiderar ou negar a capacidade intelectual negra – como se fosse possível que essa população somente resistisse pela força física, e não por meio de mecanismos outros, como os embates simbólicos e epistêmicos. É urgente que nomeemos corretamente as tecnologias de vida empreendidas pelos sujeitos que forjaram sua sobrevivência material e simbólica frente à colonialidade. Quando damos os devidos nomes aos fenômenos, eles passam a existir de fato, e dessa forma tais lutas contracoloniais podem ter suas ontologias e epistemes reafirmadas. Quilombos foram formas de organização política e social africanas, e os congados também devem ser considerados assim, uma vez que se conformaram em espaços de resguardo contra a cultura colonial imposta. Quilombos e congados são irmãos de barco que atravessaram o Atlântico e se instituíram em

terras brasileiras para defenderem seus membros da colonialidade que, infelizmente, ainda se impõe.

Pelo exposto é que aqui defendemos que os tamborzeiros, na criação e manutenção da sua festividade anual, estão conformando ainda um espaço de liberdade face à realidade social que ainda nos aprisiona dentro do racismo. Protagonizar uma festividade, ainda que esteja em esvaziamento simbólico fruto do controle ainda presente, é uma insurgência e um ponto de embate a um sistema que insiste em negar a contribuição desses homens e mulheres para a cultura local. Embora poucos homens, sobretudo, queiram hoje integrar o grupo dos tamborzeiros, a devoção à santa na cidade é grande. As festas, quando ocorrem em seus moldes comuns e correntes, convidam muitos fiéis. Inclusive muitas pessoas brancas e de linhagem economicamente favorável da cidade guardam devoção à santa dos pretos.

No caso de Araçuaí e seus tamborzeiros, um dado importante é o fato de que nem todos os tamborzeiros fazem parte da irmandade do Rosário como associados, e essa informação, aliada ao fato de que a igreja já existia antes do documento de Compromisso (que em tese funda a Irmandade), é uma prova de que sua tradição existia e ainda existe para além da relação com a Irmandade/ Igreja. Obviamente tamborzeiros e Irmandade se complementam na realização de sua festividade, objetivo comum dos dois coletivos. Contudo, lançamos mais uma pergunta a guisa de reflexão: sem tamborzeiros a Irmandade daria conta de realizar a festa do Rosário? A festa do Rosário existiria sem tamborzeiros? Em nossa análise apoiados pelos relatos dos nossos interlocutores, não.

A irmandade de Araçuaí, a partir do seu documento, sequer relata a presença dos tamborzeiros e seu reinado, que com o passar do tempo se tornou um reinado vazio de conteúdo simbólico: mostramos no capítulo I que rei e rainha são festeiros, tendo por obrigação apenas o provimento material da festa. Isso, aliado aos estudos históricos que afirmam que as Irmandades também tinham como objetivo controlar as pessoas negras cativas e livres, nos faz crer que de fato a instituição da Irmandade em Araçuaí pode ter partido desse lugar de controlar uma festividade que já existia antes dela. Apesar disso, os homens pretos do Rosário continuaram a construir e manter sua festividade em seus moldes. Isso não quer dizer que eles conseguiram contornar todo um sistema de opressão. Estamos falando de uma correlação de forças desigual, mas não podemos perder de vista a potência que há na atitude mesma desses sujeitos em manter uma festa secular onde exprimem uma forma de culto muito específica de seus ancestrais. Como

guardiões da cultura eles seguem comunicando saberes que sofreram tentativas de apagamento ao longo da história.

Infelizmente, a cultura afro-brasileira não sai vencedora em todas as suas batalhas e de fato há um controle por parte da igreja da manifestação dos tamborzeiros, mas é inegável que ainda hoje eles seguem contornando o racismo e levando para as ruas sua forma de culto que nos informa muito de um sistema simbólico ancestral. Trata-se de uma insurgência que segue sendo e se fazendo em face da não superação do racismo. Quando revisitamos o passado para pensar o presente é porque não é possível dissociar um passado da história que se faz na atualidade, tendo em vista que as dinâmicas atuais correspondem a um passado histórico que funda um pensamento social discriminatório onde pessoas negras, suas culturas e formas de vida são totalmente marginalizadas e subalternizadas. Ao retomar o valor do corpo negro dentro das dinâmicas que estruturaram as formas econômicas vigentes no colonialismo em seu início, Achille Mbembe explicita a potência existente nas formas de humanização criadas pelos africanos escravizados:

> Apesar do terror e da reclusão simbólica do escravo, ele ou ela desenvolve ponto de vista diferentes sobre o tempo, o trabalho e sobre si mesmo.
>
> [...]
>
> Tratado como se não existisse, exceto como mera ferramenta e instrumento de produção, o escravo, apesar disso, é capaz de extrair de quase qualquer objeto, instrumento, linguagem ou gesto uma representação, e estilizá-la. Rompendo com sua condição de expatriado e com o puro mundo das coisas, do qual ele ou ela nada mais é do que um fragmente, o escravo é capaz de demonstrar as capacidades polimorfas das relações humanas por meio da música e do próprio corpo, que supostamente pertencia a um outro. (Mbembe, 2019, p. 30.)

Inseridas em dinâmicas econômicas que as mantinha em lugares sociais de objetos e ferramentas de trabalho apenas, as pessoas que outrora iniciaram as festas em louvor a Nossa Senhora do Rosário estavam negando sua condição de objeto. Ao instituir reinados e se associarem dentro da brecha do sistema, eles estavam ali insurgindo por meio da criação de um novo sistema simbólico. A festa se configura num espaço de liberdade, de resistência, de reexistência e de humanização de sujeitos que seguem sendo objetificados como ferramentas de trabalho num sistema que continua a nos organizar também racialmente. Por isso, observar os lugares que essas pessoas ocupam na festa é importante, não há uma dissolução das fronteiras sociais pelo simples fato de serem devotos da santa homenageada. Apesar de aqui reconhecermos a sua relevância enquanto guardiões da cultura, incide nelas o controle da igreja

ora por meio de um documento que não permitia a presença de pessoas negras na mesa administrativa de sua irmandade, ora por outro documento que elegia um padre como presidente, afetando sua forma de culto. Mas isso também não retira dos tamborzeiros de Araçuaí sua importância como grupo cultural que se organiza e se reinventa enquanto coletivo e faz do cotidiano de resistência sua própria matéria de vida.

Nesse sentido, a religiosidade afro-brasileira é produto de uma reinvenção composta por saberes que atravessaram o Atlântico e que, no encontro tanto com europeus (pela imposição violenta) como com os povos ameríndios (pela identificação), redefiniram-se a fim de construir possibilidade de vida e de humanização nessa nova terra. As culturas ditas populares e, muitas vezes, folclóricas brasileiras, são em sua maioria operações tecnológicas de enfrentamento e possibilidade de reexistência. Assim, os Tamborzeiros do Rosário de Araçuaí, lidos muitas vezes como uma expressão de catolicismo popular, se inscrevem nessa narrativa de resistência e avivamento.

Viva os Tamborzeiros do Rosário de Araçuaí!

REFERÊNCIAS

AMARAL, Rita. As mediações culturais da festa. **Mediações-Revista de Ciências Sociais**, v. 3, n. 1, p. 13-22, 1998.

AMARAL, Rita. Festas católicas brasileiras e os milagres do povo. **Civitas-Revista de Ciências Sociais**, v. 3, n. 1, p. 187-205, 2003.

AYALA, Marcos; AYALA, Maria Ignez Novais. **Cultura popular no Brasil: perspectiva de análise**. Ática, 1987.

BAKHTIN, Mikhaïl. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais**. São Paulo: Hucitec, 1987.

BERTAUX, Daniel. A vingança do curso de ação contra a ilusão cientificista. **Civitas-Revista de Ciências Sociais**, v. 14, p. 250-271, 2020.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Editora Bertrand, 1989.

_____ **Razões práticas: sobre a teoria da ação**. Campinas: Papirus, 1996.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A festa do santo de preto**. Fundação Nacional de Arte, 1985.

BURKE, Peter. **Cultura popular na idade moderna: Europa, 1500-1800**. Editora Companhia das Letras, 2010.

CARVALHO, José Jorge de. Espetacularização'e 'canibalização'das culturas populares na América Latina. **Revista AntHropológicas**, v. 21, n. 1:39-76, 2010.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. As grandes festas. In: **Um Olhar sobre a cultura brasileira (Orgs. Márcio de Souza e Francisco Weffort**). Rio de Janeiro: FUNARTE/Ministério da Cultura, 1998. pp. 293-311.

CERQUEIRA, D.; BUENO, S. (Coord.). **Atlas da violência 2019**. Brasília: Ipea; FBSP, 2020. Disponível em: https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/download/24/atlas-da-violencia-2020. Acesso em 10/05/2021.

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século** XX/ James Clifford; organizado por José Reginaldo Santos Gonçalves. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

CORREA, Juliana Aparecida Garcia. **De reinados e de reisados: festa, vida social e experiência coletiva em Justinópolis/MG**. 2009.

_____ Da Festa e de seus Afetos: rastros de uma trajetória ou de uma experiência com o sagrado em Justinópolis. In: Perez, Lea; Martins, Marcos; Gomes, Rafael. (Org.). **Variações sobre o Reinado: um rosário de experiências em louvor a Maria**. 1ed.Porto Alegre: Medianiz, 2014, v. 1, p. 163-177.

DA MATTA, Roberto. **O que faz o brasil, Brasil?** Rio de Janeiro: Rocco, 1986.

_____. **Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro**. Rio de Janeio: Rocco, 1997.

DURKHEIM, Èmile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Paulus, 2018.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FERRETTI, S. F. Religião e Festas Populares. In: XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas en America Latina, 2007, Buenos Aires. **Anais da XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas na America Latina. Buenos Aires**: Centro Invest Etnograficas Univ Nac. San Martin, 2007.

FRANCA, Ana Maria dos S. Congado Mineiro: Assimilação Religiosa ou Insurreição Cultural? In: **A pele alvo: discussões sobre racismo, cultura e protagonismo social negro**/ Organização de Charles dos Santos, Pablo Gomes, Dhiogo Rezende Gomes e Maiâna Roque da Silva Maia. [Grajaú]: Editora IFMA, [2021]. (No prelo)

GEERTZ, Clifford. Do ponto de vista do nativo: a natureza do entendimento antropológico. In: **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa.** Petrópolis: Vozes,1998.

GIOVANINI JR, Oswaldo. Ressonâncias e circularidades: estudos de folclore e festas do Rosário em Minas Gerais. In: **Enlaces: estudos de folclore e culturas populares**/ Organização de Maria Laura Cavalcanti e Joana Corrêa. Rio de Janeiro: IPHAN, 2018.

GOMES, Rafael. Das terras de lá às terras de cá: reis são reis. In: Perez, Lea; Martins, Marcos; Gomes, Rafael. (Org.). **Variações sobre o Reinado: um rosário de experiências em louvor a Maria**. 1ed.Porto Alegre: Medianiz, 2014, v. 1, p. 59-82.

GONZÁLES, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: SILVA, Luiz Antônio. **Movimentos sociais urbanos, minorias étnicas e outros estudos**. Brasília: ANPOCS, p. 223-244, 1983.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidad. **Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69-82, jan./jun. 1988.

GONZALEZ, Lélia. **Festas populares no Brasil**. Rio de Janeiro: Index, 1987.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

KIDDY, Elizabeth W. Progresso e religiosidade: Irmandades do Rosário em Minas Gerais, *1889-1960*. **Tempo**, n. 12, p. 93-112, 2001.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação*:* episódios de racismo cotidiano**. Trad. Jess oliveira. 1. Ed. Rio de janeiro: Cobogó, 2019.

LUCAS, Glaura. **Os Sons do Rosário:** o congado mineiro dos Arturos e Jatobá. 2ª Edição. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

MACHADO FILHO, Ayres da Matta. **Introdução ao Estudo do Congado**. Belo Horizonte. PUC-MG: Ed. Litera Maciel LTDA, 1974.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. **Revista brasileira de ciências sociais**, v. 17, p. 11-29, 2002.

MALUF, Sônia Weidner. Antropologia, narrativas e a busca de sentido. **Horizontes Antropológicos**, v. 5, p. 69-82, 1999.

MARCELO, Marlon. Entre irmãos: os vínculos entre a irmandade de Nossa senhora do Rosário e o clube Mundo Velho em Sabará/MG (1870-1910). **Revista Outrora**, v. 1, p. 188-206, 2018.

MARTINS, Leda. **Afrografias da memória: o Reinado do Rosário no Jatobá**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997.

_____ Performances da oralitura: corpo, lugar da memória. **Letras**, n. 26, p. 63-81, 2003.

MARTINS, Saul. **Congado: família de sete irmãos**. Belo Horizonte: Serviço Social do Comércio, Administração Regional em Minas Gerais, 1988.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. São Paulo: n-1 edições, 2019.

MELLO E SOUZA, Marina de. Santo Antônio de nó-de-pinho e o catolicismo afro-brasileiro. **Tempo**, v. 6, n. 11, p. 171-188, 2001.

_____. Catolicismo negro no Brasil: Santos e Minkisi, uma reflexão sobre miscigenação cultural. **Revista AfroÁsia**, 28,125-146, 2002.

_____. **Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de rei congo**. 2ª ed. Belo Horizonte: UFMG, 2014.

MILAGRES, Jóvirson J.; RABELLO, Kelly. Candombe, Congado e Jongo: religiosidade africana e catolicismo negro.

MORAIS, Mariana Ramos de. Festas do Rosário como patrimônio: entre o vivido e a prática estatal. **Caderno CRH**, v. 32, n. 86, p. 435-448, 2019.

MOURA, Clóvis. **História do negro brasileiro**. 2ª edição. São Paulo: Editora Ática, 1992.

NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1978.

NASCIMENTO, Maria Beatriz. Kilombo e memória comunitária: um estudo de caso. In RATTS, Alex. **Eu sou Atlântica:** sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Imprensa Oficial, 2016ª.

NASCIMENTO, Maria Beatriz. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. In RATTS, Alex. **Eu sou Atlântica:** sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Imprensa Oficial, 2016b.

PEREIRA, Edimilson de Almeida. **Os tambores estão frios: Herança cultural e sincretismo religioso no ritual de Candombe**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2005.

PEREZ, Léa Freitas. Alguma [mínima] teoria e um pouco de hi[e]stória. In: Perez, Lea; Martins, Marcos; Gomes, Rafael. (Org.). **Variações sobre o Reinado: um rosário de experiências em louvor a Maria**. 1ed. Porto Alegre: Medianiz, 2014, v. 1, p. 178-195.

POEL, Frei Francisco Van der, Ofm. **O Rosário dos homens Pretos**. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1981.

_____ **Dicionário da religiosidade popular: cultura e religião no Brasil**. Curitiba: Nossa Cultura, 2013.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. **Revista estudos históricos**, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

PORTO, Liliana de Mendonça. **A reapropriação da Tradição: um estudo sobre a Festa de Nossa Senhora do Rosário de Chapada do Norte (MG)**. Dissertação de Mestrado. Brasília: DAN/UnB. 1997.

PRANDI, Reginaldo. Sincretismo afro-brasileiro, politeísmo e questões afins. **Debates do NER**, v. 1, n. 19, p. 11-28, 2011.

RAMOS, Cleidiana e TAVARES, Fátima. Agenciamentos afrocatólicos: modulações, tensões, transformações nas festas religiosas em Salvador. **Religião & Sociedade,** v. 40, n. 03, pp. 217-240, 2020,

RAMOS, Jarbas Siqueira. O corpo-encruzilhada como experiência performativa no ritual congadeiro. **Revista Brasileira de Estudos da Presença**, v. 7, p. 296-315, 2017.

RUBIÃO, Fernanda Pires. **Os negros do Rosário:** memórias, identidades e tradição no Congado de Oliveira (1950-2009). Disponível em: https://app.uff.br/riuff/handle/1/16895. Acesso em 15/03/2021.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, Quilombos**: **modos e significações**. Brasília: AYÓ, 2019.

SEGATO, R. L. Raça é signo. **Série Antropologia.** Brasília, n. 373, 2005. Disponível em: www.unb.br/ics/dan/Serie373empdf.pdf. Acesso em 10/02/2021.

SLENES, Robert W. "Malungu, ngoma vem!": África coberta e descoberta do Brasil. **Revista Usp**, n. 12, p. 48-67, 1992.

SILVA, Rubens Alves da. Congados mineiros: dualidade ou (des)continuidade da tradição. In: **XXI Encontro anual da ANPOCS**, 1997, Caxambu - MG. Livro de resumos do XXI Encontro anual da ANPOCS. São Paulo: ANPOCS, 1997.

_____ . Religiões Afro, desigualdade e discriminação étnico-racial. **Argumentos - revista do departamento de Ciências Sociais da UNIMONTES** , v. 18, p. 51-72-72, 2021.

SILVA, Tatiana Dias. Panorama social da população negra. **Igualdade racial no Brasil:** reflexões no ano internacional dos afrodescendentes. Brasília: Ipea, p. 13-28, 2013.

SIMAS, Luiz Antônio; RUFINO, Luiz. **Fogo no Mato**: **a ciência encantada das macumbas**. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

SIMAS, Luiz Antonio. **O corpo encantado das ruas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.
SIQUEIRA, Paula. “Ser afetado”, de Jeanne Favret-Saada. **Cadernos de Campo (São Paulo 1991)**, v. 13, n. 13, p. 155-161, 2005.

SOARES, Dalva Maria. **Salve Maria(s): mulheres na tradição do congado em Belo Horizonte, MG**. Dissertação (Mestrado em Economia familiar; Estudo da família; Teoria econômica e Educação do consumidor) - Universidade Federal de Viçosa, Viçosa, 2009.

SOARES, D. M.; LOPES, M. F. Gênero e poder na tradição do Congado em BH, MG. In: **Seminário Internacional Fazendo Gênero 9**, 2010, Florianópolis. Fazendo Gênero 9, 2010.

SOBRINHO, Juliano C. Abram alas para a abolição: Festejos, conflitos e resistências em Minas Gerais (1880-1888). In: **Cultura negra vol I: Festas, Carnavais e patrimônios negros** / organização de Martha Abreu, Giovana Xavier, Lívia Monteiro e Eric Brasil. Niterói: Eduff, 2018.

SOUSA, Patrício Pereira Alves de. Os lugares da festa: narrativas de espaço, tempo e etnicidade no Congado mineiro. **Revista Geografias**, Vol.13, nº2, p. 39-56, 2016.
VILHENA, Luís Rodolfo. **Projeto e missão: o movimento folclórico brasileiro (1947-1964)**. Rio de Janeiro: Funarte: Fundação Getúlio Vargas, 1997.