

A festa do congado diante da salvaguarda: novas contribuições no processo de formação da irmandade Os Carolinos

Wanessa Pires Lott*

A “festa grande” na construção da irmandade Os Carolinos

A **Guarda de Congo e Moçambique** de Nossa Senhora do Rosário do Sagrado Coração de Jesus, conhecida como irmandade Os Carolinos, foi criada em 1917 e está localizada na antiga Vila Maria da Aparecida, região noroeste da cidade de Belo Horizonte (MG). Com poucos registros escritos para apresentar a irmandade Os Carolinos, opto por utilizar a metodologia da história oral, bem como a análise dos festejos da comunidade. Cabe ressaltar que entendo por metodologia de história oral a metodologia “voltada à produção de narrativas como fontes do conhecimento, mas principalmente do saber” (Delgado, 2003, p. 23). Assim sendo, o escutar de uma história, seja esta real ou imaginária, desperta um desejo de significar experiências que só podem ser vividas pela memória (Grossi; Ferreira, 2001).

Dessa maneira, na esteira dos relatos da comunidade, percebe-se que a festa é o ponto fundamental para a apresentação da irmandade, pois é, em si, parte do cotidiano dos devotos de Nossa Senhora do Rosário. Ou seja, a festa pode ser percebida como um tempo e um espaço de “exaltação religiosa contínua” (Caillois, 2015, p. 17) que se assemelha à vivência dos índios kwakiutls analisados por Mauss:

* Professora adjunta da Universidade Federal do Pará (UFPA). E-mail: wanessalott@hotmail.com.

[...] em sua vida de inverno, mesmo para as tribos mais meridionais, é muito diferente da de verão. [...] dispersas desde o fim da primavera, para a caça, para a coleta de raízes [...], no inverno elas voltam a se concentrar no que chamam suas vilas. E é então, durante todo o tempo dessa concentração, que elas se põem num estado de perpétua efervescência. A vida social torna-se extremamente intensa, inclusive mais intensa do que nas congregações tribais que podem ocorrer no verão. Ela consiste numa espécie de agitação perpétua. São visitas constantes de tribos a tribos inteiras, de clãs a clãs e de famílias a famílias. São festas repetidas, contínuas, cada uma delas geralmente muito longa. (Mauss, 2003, p. 234).

Assim como para os kwakiutls, os momentos de “não festa” da comunidade congadeira são os momentos de preparação para o grande momento festivo. Logo, a irmandade e as suas festas se confundem na vivência cotidiana. Em um constante processo de construção de identidade, a irmandade se depara com disputas entre os membros, que geralmente são apaziguadas em nome da manutenção da devoção à Nossa Senhora do Rosário e em respeito à memória do fundador, Francisco Carolino, o Chico Calu ou Seu Calu.

O nome Os Carolinos foi dado em homenagem ao fundador. A duplicidade de designação não é um problema para a irmandade: “Se ela é de 1917 e tá aí até hoje, o nome não é mais importante. Importante é a nossa fé, a nossa vontade, é a nossa capacidade de sobreviver” (Tizumba apud Sabotage Filmes, 2016).

A fundação da irmandade se deu por um desejo pessoal de Seu Calu. A atual presidente da irmandade Os Carolinos ressalta que Chico Calu “achava bonito, então fez o congado” (Neuza de Assis da Silva, 2017). Assim sendo, a irmandade Os Carolinos não nasceu por uma promessa do fundador da comunidade, como usualmente se vê na literatura a respeito.

A primeira localização da comunidade foi na região do Retiro, na divisa entre os municípios de Contagem e Santa Quitéria – atual Esmeraldas, “uma passagem de boi que só tinha o trilho que vinha para cá [Belo Horizonte]” (Leca apud Sabotage Filmes, 2016). Esse local era ponto de encontro de congados, e aos poucos as lendas em torno dos congadeiros povoaram a região. Uma das histórias que se perpetuou foi a de que havia ali um pau fincado no meio do caminho e que, sempre que tentavam arrancá-lo, o canto dos negros escravizados era ouvido e o pau não se movia.

Em Belo Horizonte, as atividades se iniciaram na antiga Vila Maria Aparecida, um local de fazendas cortado pelo córrego Corguinho, antigo

nome da avenida sanitária que Neuza Assis da Silva, presidente da irmandade e capitã do reinado, descreve como esgoto a céu aberto. Por alguns contos de réis, o terreno foi comprado e a primeira sede com a igreja em homenagem à santa foi construída em adobe. Mesmo com inúmeras destruições da sede – devido ao desmoronamento do barranco acima da construção –, a irmandade manteve suas atividades de forma ininterrupta e a “festa grande” nunca deixou de ocorrer, segundo Neide de Assis Silva, ex-presidente da irmandade, afastada do cargo por problemas de saúde. É importante destacar que denomina-se como “festa grande” a festa principal das irmandades. Tal conotação reforça a ideia de um ciclo festivo composto por momentos de “não festa”, que, por sua vez, fazem parte da festa.

Retomando a história da comunidade em Belo Horizonte, a irmandade Os Carolinos mudou-se para a capital porque o filho de Chico Calu precisava de emprego e “quando as pessoas têm que vir pra capital, as guardas vêm com as pessoas” (Leca apud Sabotage Filmes, 2016) e trazem as lendas e mitos de seus ancestrais, uma delas narrada aqui por Neide de Assis Silva:

O congado é uma história muito antiga que meu avô contava pra gente, que veio dos escravos, né. Então quando a Nossa Senhora apareceu no mar, então foi aonde o Moçambique conseguiu tirar, teve várias guardas, guardas bonitas, né, igual catopé, né, um monte de guardas bonitas tentando tirar ela e não conseguiram. Então vieram os escravos, descalços, né, bem humilde, e que conseguiram tirar ela – tô resumindo a história, não dá pra contar toda, não. Conseguiram tirar ela, então foi aonde formaram a Guarda de Moçambique, que foram os que conseguiram tirar ela do mar. Então os senhores, dizem que eles acharam um abuso, um absurdo, aqueles pobres descalços ficarem com ela, então fizeram uma capela pra ela e pegaram ela e colocavam na capela deles. E aí no outro dia ela não tava lá. Ela tava dentro da senzala com os negros. E aí que os negros apanhavam, apanhavam que achavam que os negros que pegavam ela. E pegavam ela e levava, pegava ela de novo e levava pra capela deles. Aí no outro dia ela tava na senzala de novo. Aí pegou e desistiu, né. Desistiu de pegar ela e deixou lá com os negros. Então eu entendo assim, é daí que vem o Moçambique com adoração a ela. (Agenda, 2016).

Com base nesse mito, o ciclo festivo da irmandade foi construído. Resalta-se, neste ponto, que os festejos das irmandades não se dão apenas em uma

data pontual. Trata-se de um ciclo que está em íntima relação com o cotidiano dos congadeiros. Entre os marcos temporais da vivência da irmandade, está a abertura do reinado com o candombe, que é o “pai do reinado” e deve ser “respeitado nas irmandades como trono superior” (Cruz, 2014, p. 135).

Após a abertura, tem-se o levantamento dos mastros para avisar à comunidade que o ciclo festivo se iniciou (fig. 3 e 4). O levantamento ocorre meses antes da “festa grande”. Esse ato materializa a abertura do congado e demarca o espaço sagrado, já que a bandeira é içada no terreiro da comunidade. Não obstante o local onde os membros da irmandade vivem já ter um espírito do sagrado, o levantar dos mastros reforça essa condição e os membros passam a ter uma referência material do sagrado no quintal da sede.

Geralmente, nas festas de reinado levantam-se várias bandeiras. Para Os Carolinos, as mais relevantes e mais recorrentes são a bandeira de Nossa Senhora do Rosário, a de São Benedito, a de Santa Efigênia e a de Nossa Senhora das Mercês, além das bandeiras de promessas e da de aviso. Após o levantamento da bandeira de aviso, inicia-se a novena, que termina com o levantamento da bandeira de guia. A partir daí, a continuidade entre os momentos de festa e “não festa” torna-se mais clara, pois as novenas são feitas para que a “festa grande” seja realizada sem nenhum problema. Dessa maneira, a organização do calendário festivo da irmandade se mostra como um ciclo, no qual se destaca a “festa grande”, mas em que os demais momentos pontuais de oração comungam de forma íntima com a esperada festa anual.



Figuras 1 e 2 – Os mastros da “festa grande” da irmandade Os Carolinos, 2016 (Acervo da irmandade)

Como dito, com os mastros levantados inicia-se a novena e posteriormente ocorrem os encontros de oração, as promessas e as promoções para angariar dinheiro para a “festa grande”. Também começam os preparativos de decoração e o conserto dos instrumentos musicais a serem utilizados no grande dia, trazendo a festa para o cotidiano de cada congadeiro. Nesse tempo, destaca-se o grande número de promessas, muitas das quais dependem da autorização dos membros mais velhos da irmandade para serem posteriormente pagas, pois giram em torno de ações que são vinculadas aos cargos pré-determinados na comunidade. Como exemplo, há o congadeiro que promete levar a bandeira-guia ou bater a caixa durante a “festa grande”. Tais ações precisam de autorização dos capitães ou da presidente da irmandade. Nesse sentido, percebe-se que o momento de grande individualidade do congadeiro torna-se parte de toda a irmandade, a fé individual do congadeiro ganha espaço no momento social da festa, que por conseguinte reforça a fé individual diante da comunidade.

A “festa grande” dos Carolinos dura quatro dias, sendo que a sexta-feira é reservada apenas para os membros da irmandade. O sábado, o domingo e a segunda são abertos para todos. A “festa grande” inicia-se na madrugada com o levantamento da bandeira do santo venerado e, na sequência, tem-se a alvorada ao som dos primeiros repiques de tambores e caixas, anunciando a coroação dos reis do congo e dos reis festeiros. Nos Carolinos, os reis são sempre negros, por remeter ao mito fundador da “festa grande”, que está vinculado aos escravizados. Há uma grande pompa no cortejo dos reis, das rainhas e das princesas, que são ricamente vestidos (fig. 3).



Figura 3 – Reis festeiros da irmandade
Os Carolinos, 2016 (Acervo da irmandade)

O cortejo dos reis, rainhas e princesas começa com a chegada das guardas, que vão em procissão até a casa dos primeiros para coroá-los e pedir licença para iniciar a procissão, que sacraliza os espaços por onde passa. O espaço delimitado pelo cortejo marca não só o sagrado, como também uma espacialização social e política mais ampla. Nesse momento, o negro é o grande destaque na cidade, tornando-se assim o centro do espetáculo por ele conduzido.

Posteriormente, inicia-se o cortejo da bandeira-guia, das guardas de Congo e de Moçambique, do andor com a santa, do reinado coroado e dos devotos. Essa sequência obrigatória recria o mito fundador da retirada da santa das águas pelos moçambiques e da abertura dos caminhos realizada pelo Congo. Os membros da irmandade entoam com emoção o seguinte cântico: “Foi na beira do mar / Foi que nego chorou / Quando viu Nossa Senhora saindo / das águas cobertas de flor”. A expressão do rosto dos devotos é contagiante para todos os presentes. Aqui percebe-se a relevância da metodologia da história oral, que procura traduzir os registros das experiências que são permeadas pela força da tradição (Delgado, 2003).

Retomando a festa, a Guarda do Congo é fardada com fitas coloridas e dançam com o corpo ereto, voltado para o céu, enquanto os moçambiques louvam à Nossa Senhora equipados de uma espécie de chocalho nos pés, denominado de gunga, e dançam descalços, olhando para o chão. De acordo com Neuza: “[...] na procissão a gente sai assim mesmo, descalço, com chapéu ou turbante, mas agora a gente vai acabar com esse chapéu. É porque na verdade escravo não usava chapéu, usava turbante” (Neuza de Assis Silva, 2017).



Figura 4 – Guarda de Moçambique da irmandade Os Carolinos, 2016 (Acervo da irmandade)



Figura 5 – Detalhe das gungas da Guarda de Moçambique da irmandade Os Carolinos, 2016 (Acervo da irmandade)

Nesse momento festivo, os indivíduos perdem suas designações cotidianas e são chamados pelos seus cargos no reinado: capitão, capitã, rei, rainha, princesa etc., assim “o grupo sai do mundo profano e [se agrega] ao mundo sagrado” (Van Gennep, 1978, p. 158). Não obstante essa entrada no mundo do sagrado no momento do auge festivo, percebe-se, na fala dos congadeiros, que a incorporação do papel que exercem no momento da festa é mantida durante todo o ano.

No caso da irmandade Os Carolinos, os capitães não só continuam sendo chamados pelo seu cargo nos momentos de “não festa”, como também são respeitados de acordo com a hierarquia no reinado. Nessa hierarquia, os mais importantes são os reis, seguidos pelas rainhas e pelas princesas; depois, estão o capitão-mor, o capitão regente, o capitão da Guarda de Moçambique e o capitão da Guarda do Congo. Por fim, estão os caixeiros e os dançantes. Estes, mesmo estando no último patamar da hierarquia, exercem uma função de reforço da fé que é fundamental no reinado, pois a

dança é que nem oração. A reza pro negro congadeiro, a fé, não está só nas palavras que vêm do Rosário, ou mesmo só no canto sagrado que sai de sua boca, mas está também no corpo que dança, porque corpo que dança reza. Negro dançante e rezador. (Tizumba, 2014, p. 153).

Seguindo com a apresentação da festa, a procissão com o traslado da santa percorre as ruas da região e retorna ao terreiro. Ela termina com a chegada na igreja da sede da irmandade, em trajeto que se mantém desde os tempos mais remotos. O traslado de saída e chegada ao mesmo ponto é realizado dessa maneira porque nas primeiras festas da irmandade não havia igreja católica próxima. A solução encontrada por Seu Calu foi a construção de uma igreja no próprio terreno da irmandade que, mesmo não sendo oficialmente sacralizada pela Igreja Católica, é considerada sagrada pelos membros da irmandade. Nesse momento processional, o pagamento de promessas é feito tanto pelos membros do congado quanto pelos demais devotos de Nossa Senhora do Rosário, mantendo a lógica de que quanto maior for o pedido, maior deve ser a paga da promessa. Ao chegar ao terreiro, orações e pedidos de licença são entoados nos cânticos para, enfim, iniciar o banquete oferecido pela irmandade a todos os presentes.

O encerramento da “festa grande” se dá com o agradecimento e despedida dos reis festeiros e, posteriormente, com a descida das bandeiras dos mastros (fig. 6). Guardadas as devidas modificações decorrentes da ação do tempo e das condições sociais, o festejo se mantém bem próximo às raízes da comunidade em questão.



Figura 6 – Descida do mastro na “festa grande” da irmandade Os Carolinos, 2016 (Acervo da irmandade)

Não obstante a relevância da “festa grande” para a constante construção dos laços identitários na irmandade Os Carolinos, as interferências externas também concorrem para dar forma a essa comunidade. Entre as possibilidades, destaca-se neste artigo a aproximação entre as irmandades e as agências de salvaguarda do Brasil. Por serem as comunidades banto-católicas tradicionalmente negras, o discurso de valorização do negro no país foi fundamental para a formação das políticas preservacionistas ligadas a esses grupos.

A questão do negro no discurso preservacionista brasileiro

A criação de um instrumento de valorização do patrimônio imaterial no Brasil serviu como uma porta para a entrada dos bens culturais negros – e indígenas – no quadro cultural do Iphan (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional). Majoritariamente de natureza imaterial, os elementos culturais vinculados aos negros não eram representados pelos livros do tomo. No entanto, não se pode relacionar o acréscimo de tais bens nas ações oficiais de salvaguarda apenas com a ampliação do conceito de patrimônio cultural outorgado pela Constituição de 1988, que passou a entender, nos artigos 215 e 216:

Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem: I – as formas de expressão; II – os modos de criar, fazer e viver; III – as criações científicas, artísticas e tecnológicas; IV – as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais; V – os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico. (Brasil, 1988).

Deve-se levar em conta que o movimento negro brasileiro foi paulatinamente crescendo em vários âmbitos, incluindo a questão da valorização dos bens culturais. Neste ponto, é necessária uma pausa para ressaltar que neste artigo entendo o movimento negro na posição adotada por Regina Pahim Pinto (1993): trata-se de uma luta com intuito de resolver as questões da

população negra diante da sociedade. O foco se dá na perspectiva dos preconceitos e das discriminações que permeiam os campos do mercado de trabalho, da educação, da cultura, do social e do político. A união do grupo não se faz apenas como uma forma de mobilização, mas também como uma maneira de realizar a ação política (Pinto, 1993).

Na esteira desse pensamento, opto por apontar um início do movimento negro no Brasil logo após a proclamação da república, não obstante a relevância das lutas dos negros na época monárquica brasileira. Com o fim da escravidão e a definição do novo regime, a população negra não foi devidamente incluída na sociedade republicana. Tal fato ocasionou a formação de movimentos de mobilização em pontos distintos do país. Geralmente de cunho assistencialista e/ou recreativo e/ou cultural, esses grupos conseguiram angariar um considerável número de membros. Lado a lado com essas associações, a “imprensa negra” cresceu de forma considerável no início da república. Os jornais apontaram os problemas cotidianos dos negros, principalmente em relação ao universo do trabalho, da educação, da habitação e da saúde (Domingues, 2007).

Entre os pontos fortes do movimento, destaca-se o Centro Cívico Palmares, de 1926, que ganhou força e uma nova perspectiva em 1931, com a criação da Frente Negra Brasileira (FNB) em São Paulo, com filiais nos estados de Minas Gerais, Pernambuco, Espírito Santo, Bahia e Rio Grande do Sul. A entidade, com cerca de 20 mil associados, voltou-se para as questões de primeira necessidade da população, denunciadas pelos “jornais negros”, incluindo o próprio periódico da associação, denominado *A Voz da Raça*. Em 1936, a FNB transformou-se em um partido político com discurso ultranacionalista. Com o lema “Deus, pátria, raça e família”, estruturou-se o partido, que conseguiu importantes conquistas, como o fim da proibição dos negros na guarda civil de São Paulo. No entanto, com a instalação do Estado Novo, as organizações políticas foram extintas e conseqüentemente ocorreu o esvaziamento do movimento negro.

Entre os anos de 1937 e 1945, a pesada repressão inviabilizou grandes associações, que voltaram a se organizar ao final do regime ditatorial. Destaca-se a União dos Homens de Cor (UHC), formada em Porto Alegre no ano de 1943, que passou anos mais tarde a ter filiais em vários estados brasileiros, incluindo Minas Gerais. Mantendo a base de apoio aos negros no âmbito jurídico, médico e educacional e participando ativamente nas eleições, a UHC teve suas atividades praticamente anuladas com o golpe civil-militar de

1964. Além dessa organização, destacou-se após a ditadura varguista o Teatro Experimental do Negro (TEN), do Rio de Janeiro, criado em 1944. Com o intuito primeiro de ser um local para acolher artistas negros, o TEN ampliou suas atividades e publicou um importante periódico denominado *Quilombo*, com circulação entre 1948 e 1951, além de promover ações que atingiram “a alienação estética da sociedade convencional”.

Os concursos de beleza Rainha das Mulatas e Boneca de Pixe foram concebidos como instrumento pedagógico buscando realçar o tipo de beleza da mulher afro-brasileira e educar o gosto estético popular, pervertido pela pressão e consagração exclusiva de padrões brancos de beleza. O Instituto Nacional do Negro, a cargo do sociólogo Guerreiro Ramos, realizava nos seus seminários de grupo terapia um trabalho pioneiro de psicodrama, visando a desenvolver uma terapia para a consciência dilacerada do negro vitimado pelo racismo. (Nascimento, 2004, p. 223).

Em 1968, no início da ditadura civil-militar, o TEN praticamente desapareceu, assim como ocorreu com a UHC, principalmente devido ao exílio de um dos fundadores, Abdias do Nascimento. Ademais, houve outros grupos articulados ao movimento negro nas décadas de 1940 a 1960, e a “imprensa negra” se fortaleceu nesse período, assim como a legislação sobre questões relativas a essa população. Apesar da tentativa frustrada do senador Hamilton Nogueira, da UDN (União Democrática Nacional), em promulgar uma lei antidiscriminatória em 1946, anos mais tarde, em 1951, a lei foi aprovada com o nome de Lei Afonso Arinos. Nesse período, pode-se dizer que, no Brasil, o mito da democracia racial tornou-se mais latente. “A substituição da raça pela classe”, iniciada com a república, “parece ser um método de afirmar que não existe discriminação racial no Brasil” (Skidmore, 1994, p. 118), método que foi exacerbado após o golpe civil-militar de 1964. Para os dirigentes da época, os militantes negros inventaram problemas que não existiam e a afirmação dessa ideia desmobilizou ainda mais o movimento.

Uma terceira fase do movimento negro no Brasil data do início da redemocratização. Aliando-se ao crescimento dos movimentos populares, de sindicatos e de entidades estudantis no país e sob a luz das manifestações de Malcolm X, de Martin Luther King e dos Panteras Negras, a reorganização dos grupos em prol das questões dos negros iniciou uma nova etapa, coroada pela fundação do Movimento Negro Unificado (MNU), em 1978.

De orientação marxista, o MNU embasou sua luta na superação das diferenças sociais como saída para o fim do racismo. No dia 7 de julho do mesmo ano, criou-se o Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial (MNUCDR), motivado pela tortura e morte de dois negros pela polícia paulista e pelo impedimento a quatro atletas negros de integrarem o time de voleibol do Clube de Regatas Tietê. O MNUCDR instituiu o Dia Nacional da Consciência Negra em contraposição ao 13 de Maio, data comemorativa da história oficial com referência à abolição da escravatura. Nos anos seguintes, a atuação do movimento pautou-se na

desmistificação da democracia racial brasileira; organização política da população negra; transformação do Movimento Negro em movimento de massas; formação de um amplo leque de alianças na luta contra o racismo e a exploração do trabalhador; organização para enfrentar a violência policial; organização nos sindicatos e partidos políticos; luta pela introdução da História da África e do Negro no Brasil nos currículos escolares, bem como a busca pelo apoio internacional contra o racismo no país. (Domingues, 2007, p. 114).

A tendência foi a de aproximar o movimento negro das lutas das demais minorias, “de negar a história convencional (oficial) e contribuir na construção de uma nova interpretação da trajetória do povo negro no Brasil” (Cardoso, 2002, p. 17). Sendo assim, o caminho foi trazer à tona o debate que se manifestou no campo simbólico e discutir o detrimento das memórias e identidades subalternas, em prol da construção de uma memória nacional que até então se pautava na cultura branca e católica.

Um dos caminhos traçados foi a busca no campo educacional, para que a história dos negros fosse reinterpretada nos livros didáticos de forma não preconceituosa, reavaliando-se, assim, o papel do negro como sujeito histórico, para além da figura do escravizado. Nesse momento, o discurso tanto da negritude quanto do resgate das raízes ancestrais norteou o comportamento da militância e impulsionou a revisão da cultura negra em várias esferas, incluindo a religiosa. O candomblé assumiu o lugar do guardião da fé dos afrodescendentes, deixando mais à margem a questão das práticas de cunho cristão, como as irmandades banto-católicas.

Na década de 1980, o movimento negro deixou transparecer com mais força a heterogeneidade de suas práticas, sendo mais pertinente chamá-lo, a

partir de então, de movimentos negros. Na cidade de Belo Horizonte, várias instituições vinculadas ao movimento surgiram nessa época, com destaque para o Centro de Integração Sócio Cultural da Raça Negra (CISCURNE), o Grupo Interdisciplinar de Estudos Afro-Brasileiros, da UFMG, a Federação de Congadeiros, de Minas Gerais, a Congregação Mineira de Candomblés (COMCAN), a Federação Espírito-Umbandista de Minas Gerais, grupos de dança afro, grupos de capoeiras e sindicalistas, universitários negros ligados a partidos políticos como o PT (Partido dos Trabalhadores), PDT (Partido Democrático Trabalhista), PMDB (Partido do Movimento Democrático Brasileiro) e PCdoB (Partido Comunista do Brasil). Ressalta-se que o movimento negro nunca foi contrário à filiação de militantes aos partidos políticos. Houve ao longo da sua trajetória uma afirmação de constituir-se como um movimento social autônomo, com independência política; no entanto, as vinculações com partidos de esquerda foram recorrentes, principalmente na redemocratização do país.

A salvaguarda do patrimônio negro

A partir da década de 1980, iniciou-se um processo de valorização da cultura negra na esfera patrimonial. Como marco, tem-se o tombamento do Terreiro Casa Branca, de Salvador, em 1984: “Era a primeira vez que a tradição afro brasileira obtinha o reconhecimento oficial do Estado Nacional” (Velho, 2006, p. 237). No depoimento de Gilberto Velho, relator do processo, percebe-se a necessidade de valorização da cultura negra:

Não era nada que pudesse se assemelhar à Igreja de São Francisco em Ouro Preto, aos profetas de Aleijadinho em Congonhas, em Minas Gerais, ao Mosteiro de São Bento, ao Paço Imperial da Quinta da Boa Vista ou à Fortaleza de Santa Cruz, no Rio de Janeiro. Tratava-se, sem dúvida, de uma situação inédita e desafiante [...]. Valorizei a importância da contribuição das tradições afro-brasileiras para o Brasil como um todo. Chamei a atenção, particularmente, para a dimensão das crenças religiosas dessas tradições que, inclusive, extrapolavam as suas fronteiras formais. Defini cultura como um fenômeno abrangente que inclui todas as manifestações materiais e imateriais, expressas em crenças, valores, visões de mundo existentes em uma sociedade. (Velho, 2006, p. 237).

Apesar de a preservação ser feita apenas em âmbito material, o relato de Velho chama a atenção para a questão imaterial. O mesmo ocorreu em Belo Horizonte, no projeto *Tricentenário Zumbi de Palmares*, em 1995. Inserido no Festival de Arte Negra (FAN), o evento teve o intuito de discutir a marginalização da população negra e buscar meios de melhor integração dessas comunidades nos discursos identitários a serem construídos pela prefeitura da cidade. O FAN reuniu artistas e estudiosos em uma série de shows, oficinas, mostras de artes plásticas e de cinema, conferências e seminários. Como coroamento do festival, foram tombadas duas comunidades negras para se tornarem oficialmente patrimônios culturais do município: a irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Jatobá e o terreiro de candomblé Ilê Wopo Olojukan.

Assim sendo, Belo Horizonte seguiu a trilha das políticas patrimoniais nacionais, na tentativa de valorizar a identidade das culturas negras na e da cidade. No entanto, esses espaços conquistados pela comunidade negra são pontuais, são “os espaços *conquistados* para a diferença, são poucos, dispersos, e cuidadosamente policiados e regulados” (Hall, 2003, p. 339, grifo no original). Esse ponto é relevante para se trazer o debate de Stuart Hall sobre o momento no qual a *popular culture* vem à tona. Não obstante as diferenças geográficas que separam a discussão do autor da questão brasileira, seus apontamentos são cabíveis para este estudo.

As estratégias das políticas culturais vinculadas à *popular culture* dos negros são melhor percebidas se pensarmos em termos de suas especificidades históricas. No caso norte-americano, em um primeiro momento, teve-se a desvinculação dos modelos europeus, principalmente de uma dita “alta cultura”. Posteriormente, ocorreu a emergência dos Estados Unidos como grande potência mundial, exportadora de elementos culturais por meio da globalização, e, por fim, a descolonização do então dito “terceiro mundo”, que possibilitou a emergência de novas culturas. Nesse turbilhão de acontecimentos, principalmente devido à descentralização dos modelos culturais europeus, a *popular culture* encontrou novos espaços de contestação e, por conseguinte, criou-se “uma importante oportunidade estratégica para a intervenção no campo da cultura popular” (Hall, 2003, p. 337). Aliado a esse ponto, deve-se considerar o foco nas questões sexuais, raciais e culturais a partir da década de 1980, em oposição à massificação das culturas dominantes e ao olhar de exotismo até então dado às culturas populares. Houve em âmbito global um (re)aparecimento da questão da diferença, e o Brasil não ficou imune a esse processo. Ocorreu uma “abertura, dentro dos espaços

dominantes, à ocupação dos de fora”, resultando no “aparecimento de novos sujeitos no cenário político cultural” (Hall, 2003, p. 338). Assim sendo,

os espaços da senzala, do cortiço, da favela, considerados como resíduos materiais irão incorporar-se ao debate com a abertura política, com a ascensão da democracia e com as formas de participação mais incisivas dos movimentos sociais, ressurgindo a afirmação de que as culturas excluídas dentro da cidade devem impor-se, mesmo marginalizadas, como parte da realidade e da história. (Azevedo; Botelho, 2005, p. 3).

A incorporação dessas culturas na memória da cidade foram estritamente ligadas aos movimentos sociais reivindicatórios. Ao tomar novamente o exemplo do tombamento do terreiro de candomblé e da irmandade de Nossa Senhora do Rosário, em Belo Horizonte, percebe-se que isso só foi possível devido à forte representação dos movimentos negros no Conselho Deliberativo de Patrimônio Cultural Municipal (CDPCM). Outras esferas culturais marginalizadas não tiveram a mesma inserção na política local durante o período em questão. Posteriormente, no início do século XXI, o movimento de valorização das culturas de matrizes negras foi retomado com o reconhecimento da capoeira como patrimônio nacional e da humanidade, bem como com o andamento do processo de salvaguarda dos reinados mineiros na superintendência do Iphan em Minas Gerais.

Não obstante a representatividade da comunidade negra nas ações voltadas para o patrimônio cultural de Belo Horizonte, é importante destacar que a conquista de espaços na cultura dominante foi “subfinanciada”. Nesse sentido, foi o “preço de cooptação a ser pago quando o lado cortante da diferença e da transgressão pede o fio na espetacularização” (Hall, 2003, p. 339). Tal postura se mostra como mais um elemento na construção da irmandade Os Carolinos.

A espetacularização do congado: um novo elemento na formação dos Carolinos

A espetacularização do congado é um atributo que deve ser cuidadosamente percebido. A valorização do reinado pelos órgãos preservacionistas traz à crista os “espaços ‘conquistados’ para a diferença” de forma pontual, e

estes são “cuidadosamente policiados e regulados”, ou seja, são limitados. “O que substitui a invisibilidade é uma espécie de visibilidade cuidadosamente regulada e segregada” (Hall, 2003, p. 339).

Essa questão, de estar ou não visível na cidade, se dá na ótica das estratégias das políticas culturais e propicia mudanças significativas na cultura local, tanto no olhar do outro frente a essa cultura quanto internamente, no âmbito das práticas culturais dos grupos. À medida que as políticas trazem à tona as culturas subalternas ou marginalizadas, mesmo que de uma forma regulada, há uma quebra nas narrativas dominantes da cidade e, dessa maneira, uma “reação que vem do âmago das políticas culturais”. Percebe-se uma tentativa de reestabelecer o discurso dominante, ou seja, uma “resistência agressiva à diferença; a tentativa de restaurar o cânone da civilização ocidental; o ataque direto e indireto do multiculturalismo; o retorno às grandes narrativas da história, da língua e da literatura” (Hall, 2003, p. 340).

Essa posição decorrente das estratégias das políticas culturais se mostra mais rigorosa quando se trata de uma cultura popular. O peso da palavra *popular* traz memória, identidade, prazeres e tradições do cotidiano de um povo em contraponto a uma cultura dominante e elitista.

O povo começa a existir como eferente no debate moderno no fim do século XVIII e início do século XIX, pela formação na Europa dos Estados nacionais que trataram de abarcar todos os estratos da população. Entretanto, a ilustração acredita que esse povo ao qual se deve recorrer para legitimar um governo secular e democrático é também portador daquilo que a razão quer abolir: a superstição, a ignorância e a turbulência. Por isso, desenvolve-se um dispositivo complexo, nas palavras de Martín Barbero, ‘de inclusão abstrata e exclusão concreta’. O povo interessa como legitimador da hegemonia burguesa, mas incomoda como lugar do inculto por tudo aquilo que lhe falta. (Canclini, 2003, p. 208).

Além disso, esse espaço alternativo às culturas dominantes – ou ditas “culturas eruditas” –, que apresenta um conjunto de práticas distintas representantes de uma vida social subalterna, muitas vezes é visto pelo outro de uma forma estereotipada. Quando estão “nas mãos das burocracias culturais” (Hall, 2003, p. 341), as narrativas populares tendem a ser controladas de maneira a serem compreendidas em uma escala maior. Assim sendo, pode haver uma artificialidade das festas populares ao ocorrer essa adaptação. No caso do Reinado de

Nossa Senhora do Rosário, à medida que as festas se deslocam de seus locais e datas, o vivido festivo cede lugar para uma lógica de mercado.

Na economia de mercado, com o avanço dos processos de industrialização e urbanização, o dinheiro passa a regular as regras da sociedade e “torna-se o mais assustador dos niveladores”, já que “expressa todas as diferenças qualitativas das coisas em termos de ‘quanto?’”. Não há mais as diferenciações, o dinheiro “torna-se o denominador comum de todos os valores; arranca irremediavelmente a essência das coisas, sua individualidade, seu valor específico e sua incomparabilidade” (Simmel, 1967, p. 15). Na era industrial – no sentido de Lefebvre (2001) –, até mesmo necessidades culturais são criadas e/ou transformam as obras culturais em produtos; enquanto a obra em si é uma criação única, o produto é uma reprodução em grande quantidade que visa ao mercado. Esse ponto aproxima-se da postura destacada por Canclini (2003), de transformação da cultura como uma forma de obter lucro, não apenas no âmbito das grandes empresas como também no do Estado e no dos próprios grupos populares:

A evolução das festas tradicionais, da produção e venda de artesanato revela que essas não são tarefas exclusivas dos grupos étnicos, nem sequer dos setores camponeses mais amplos, nem mesmo da oligarquia agrária; intervêm também em sua organização os ministérios de cultura e comércio, as fundações privadas, as empresas de bebidas, as rádios e a televisão. Os fenômenos culturais *folk* ou tradicionais são hoje o produto multiterminado de agentes populares e hegemônicos, rurais e urbanos, locais, nacionais e transacionais. (Canclini, 2003, p. 220).

Percebe-se, então, que na segunda metade do século XX a organização da cultura foi paulatinamente subordinada aos critérios de uma economia global e empresarial voltada para o lucro. Esse novo ordenamento global acaba por desterritorializar os conteúdos culturais, muitas vezes levando à adaptação dessa cultura popular à realidade da vida moderna. A ideia das ideologias modernizadoras do século passado, que afirmava que “a modernização acabaria com as formas de produção, as crenças e os bens tradicionais” cede lugar para “uma visão mais complexa sobre as relações entre tradição e modernidade”. A modernização diminui “o papel do culto e do popular tradicional no conjunto do mercado simbólico, mas não o suprime”. Percebe-se, assim, um redimensionamento desse popular na vida moderna. Há de “preocupar-se menos com o que se extingue do que com o que se transforma”

(Canclini, 2003, p. 22), e no século XXI observa-se um grande número de práticas e festejos populares sendo valorizados e/ou salvaguardados.

Sendo assim, devido às adaptações necessárias à economia de mercado, há uma possível perda considerável de valores, principalmente ao se tratar de práticas religiosas. Toma-se como exemplo a adaptação de datas e locais para a realização de festejos do reinado. Em Belo Horizonte, recorrentemente há apresentações das guardas de congado em museus e casas de cultura, em datas que não fazem parte do ciclo do Rosário e em locais não consagrados. A prática religiosa de devoção à Nossa Senhora do Rosário se aproxima, dessa forma, dos grupos de representação folclórica.

Outro exemplo é o projeto *Museu Guardas*, ocorrido no Museu Mineiro entre os anos de 2006 e 2008, em cujo âmbito foram realizados 21 encontros de guardas, totalizando 49 grupos de congadeiros, entre os quais estava a irmandade Os Carolinos. O projeto recebeu, em 2010, na 3ª edição do Prêmio Cultura Viva do Ministério da Cultura, o selo de qualificação que reconhece o mérito do Museu Mineiro. Para os organizadores do projeto, o “Museu Guardas’ tem o objetivo de possibilitar o diálogo entre as manifestações culturais”. As irmandades são “convidadas a visitar o museu, que abriga um importante acervo de arte sacra: objetos criados originalmente para o rito católico que se atrelam às tradições populares” (Projeto “O Museu Guardas”..., 2011).

Um evento mais recente foi o Canjerê, parte das comemorações dos 45 anos do IEPHA-MG (Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais), que vem ao encontro das políticas de salvaguarda do patrimônio imaterial realizadas pelo órgão. A primeira edição foi realizada em 2015, na sede da FUNARTE (Fundação Nacional de Artes) de Belo Horizonte, e a segunda no ano seguinte, na Praça da Liberdade. Nesta última, Os Carolinos participaram do cortejo e da descida do mastro com o Congado de Berilo, Chapada do Norte e Minas Novas, a Guarda de Moçambique São Benedito de Carrapatos da Tabatinga, o Catopê do Serro, a Marujada de Córrego Cachoeira, a Marujada de Santiago e a irmandade do Rosário dos Arturos (Circuito Cultural Liberdade, 2016).

O apoio dado aos congadeiros em ambos os eventos consistiu em transporte e lanche. Não houve remuneração em dinheiro. Em outras apresentações, a irmandade Os Carolinos foi remunerada. Segundo a presidente Neuza Silva, a questão financeira não fica a cargo dela: “e a gente nem lembra quanto foi, só lembra que a gente foi”. Essa situação não incomoda grande parte dos membros da irmandade Os Carolinos.

A gente já apresentou no teatro pra muita gente [...] e não tem isso, né, que na verdade, que na rua é geralmente festa, [...] e lá [no teatro] todo mundo vai, por incrível que pareça, por mais irmandade que tem, que não são poucas e o povo não conhece. Felizmente a gente tem que levar pros outros, tem que saber o que que é, tem que entender melhor, porque, quando abrir a boca pra falar mal, pelo menos saber o que tá falando. Isso é bom pra gente, pro povo entender do que está falando. Porque eles falam sem saber do que que é. (Neuza de Assis Silva, 2017).

Tal ação faz parte da lógica de mercado, ao mesmo tempo que o festejo do reinado se faz como um produto cultural passível de entendimento e de lucro para os que cooptam o congado. Trata-se também de uma maneira que o reinado encontra para ser valorizado tanto como um bem cultural da cidade quanto financeiramente.

Para além do bem e do mal, não obstante a inerente transformação das práticas culturais, a sociabilidade híbrida que as cidades contemporâneas impõem faz com que os grupos participem de maneira intermitente do tradicional e do moderno, criando uma hibridação também nas práticas culturais (Canclini, 2006). No entanto, mesmo que haja uma constante cooptação do popular, há algo no reinado que não passa inteiramente a ser uma mercadoria: a fé individual do devoto de Nossa Senhora do Rosário. Sendo assim, apesar das constantes transformações provocadas pela economia de mercado e pela patrimonialização da cultura, a fé do indivíduo faz com que a devoção à santa não se perca na sociedade moderna.

Considerações finais

O presente artigo apresentou primeiramente a irmandade Os Carolinos, por meio de sua “festa grande”, utilizando a metodologia da história oral. Esse recurso permite mostrar as “lembranças, registros, observações, silêncios análises, emoções, reflexões, testemunhos” (Delgado, 2003, p. 22). Não obstante a “festa grande” ser um momento de destaque da comunidade, percebe-se que faz parte de um ciclo festivo contínuo para os membros da irmandade.

De importância não apenas local, os rituais de devoção à Nossa Senhora do Rosário estão sendo reconhecidos oficialmente pelas agências preservacionistas em âmbito nacional e estadual. No entanto, no relato da presidente da irmandade Os Carolinos, Neuza Silva, a tradição dos festejos é fortemente

mantida pela comunidade, conforme ela nos lembra: “Tudo é do mesmo jeito, não tirou nem pôs nada... mudou assim... as bandeirinhas, que antigamente era de seda e hoje a gente põe o TNT, que dura mais [risos]” (Neuza de Assis Silva, 2017). Mas a interferência externa – aqui destacada pelas políticas de salvaguarda do patrimônio cultural – não deve ser descartada. Mesmo com a manutenção do mito de devoção à Nossa Senhora do Rosário e da força da fé individual de cada congadeiro, não se pode negar a interferência da lógica de mercado. Essa interferência é alavancada pela maior exposição da comunidade devido aos processos de salvaguarda, que podem levar a alterações nos rituais festivos.

Para além de emitir um julgamento, constata-se que essas modificações culturais são inevitáveis: as alterações são inerentes às vivências culturais e religiosas, para a própria sobrevivência das práticas. No âmbito dos festejos da irmandade Os Carolinos, a comunidade acredita que a fé individual de cada congadeiro não é alterada com a maior exposição da comunidade.

Referências

AGENDA [canal]. Mostra Benjamin de Oliveira 2016 – Revista Marimbondo – Irmandade Os Carolinos [vídeo]. *YouTube*, 31 maio 2016. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=s_WtkmiQvTE>. Acesso em: 10 jun. 2018.

AZEVEDO, Nilo Lima de; BOTELHO, Tarcísio Rodrigues. Gestão participativa e política de patrimônio no município de Belo Horizonte: realidade ou mito? *Ciências Sociais Unisinos*, São Leopoldo, v. 41, n. 1, p. 43-52, jan./abr. 2005.

BRASIL. Presidência da República. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. 1988. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>. Acesso em: 10 jun. 2018.

_____. _____. *Lei nº 1.390, de 3 de julho de 1951*. Inclui entre as contravenções penais a prática de atos resultantes de preconceitos de raça ou de côr. 1951. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L1390.htm>. Acesso em: 10 jun. 2018.

CAILLOIS, Roger. O sagrado de transgressão: teoria da festa. *Outra Travessia*, Florianópolis, n. 19, p. 15-56, 1. sem. 2015. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/Outra/article/view/2176-8552.2015n19p15/30942>>. Acesso em: 10 jun. 2018.

CANCLINI, Néstor García. *Consumidores e cidadãos: conflitos multiculturais da globalização*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2006.

_____. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: Edusp, 2003.

CARDOSO, Marcos Antônio. *O movimento negro em Belo Horizonte: 1978-1998*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2002.

CIRCUITO CULTURAL LIBERDADE. *Canjerê*. 2016. Disponível em: <<http://circuitoculturalliberdade.com.br/plus/modulos/listas/index.php?tac=agendaver&id=2682&layout=programacao>>. Acesso em: 20 jan. 2018

CRUZ, João da. Guarda do Congo Nossa Senhora do Rosário do Serrano. In: GIBRAN, Elias; MOYSÉS, Júlia (Org.). *Percursos do sagrado: irmandades do Rosário de Belo Horizonte e entorno*. Belo Horizonte: Canal C, 2014. p. 135.

DELGADO, Lucília de Almeida Neves. História oral e narrativa: tempo, memória e identidades. *História Oral*, v. 6. p. 9-25, 2003. Disponível em: <<http://revista.historiaoral.org.br/index.php?journal=rho&page=article&op=view&path%5B%5D=62&path%5B%5D=54>>. Acesso em: 10 jun. 2018.

DOMINGUES, Petrônio. Movimento negro brasileiro: alguns apontamentos históricos. *Tempo*, Niterói, v. 12, n. 23, p. 100-122, 2007.

GROSSI, Yonne de Souza; FERREIRA, Amauri Carlos. Razão narrativa: significado e memória. *História Oral*, v. 4, p. 25-38, 2001. Disponível em: <<http://revista.historiaoral.org.br/index.php?journal=rho&page=article&op=view&path%5B%5D=33&path%5B%5D=27>>. Acesso em: 10 jun. 2018.

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da Unesco no Brasil, 2003.

LEFEBVRE, Henri. *A cidade do capital*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

LOTT, Wanessa Pires. *Patrimônio cultural na cidade de Belo Horizonte: o caso da “Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Jatobá” e do terreiro de candomblé “Ilê Wopo Olojukan”*. Dissertação (Mestrado em Gestão de Cidades) – PUC Minas, Belo Horizonte, MG, 2005.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

NASCIMENTO, Abdias do. Teatro experimental do negro: trajetória e reflexões. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 18, n. 50, p. 209-224, jan./abr. 2004.

PINTO, Regina Pahim. *O movimento negro em São Paulo: luta e identidade*. Tese (Doutorado em Antropologia Política) – USP, São Paulo, SP, 1993.

PROJETO “O MUSEU GUARDAS” é premiado com selo. *Jornal Minas Gerais*, Belo Horizonte, 12 mar. 2011. Disponível em: <<http://www.iof.mg.gov.br/index.php?/geral/geral-arquivo/Projeto-O-Museu-Guardas-e-premiado-com-selo.html>>. Acesso em: 10 jun. 2018.

SABOTAGE FILMES [canal]. Os Carolinos [vídeo]. *Vimeo*, 14 mar. 2016. Disponível em: <<https://vimeo.com/158990864>>. Acesso em: 30 jun. 2018.

SIMMEL, Georg. *A metrópole e a vida mental*. In: VELHO, Otávio Guilherme (Org.). *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967. p. 10-24.

SKIDMORE, Thomas. *O Brasil visto de fora*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.

VAN GENNEP, Arnold. *Os ritos de passagem*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

VELHO, Gilberto. Patrimônio, negociação e conflito. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 237-248, jan./abr. 2006.

TIZUMBA, Maurício. Os Carolinos. In: GIBRAN, Elias; MOYSÉS, Júlia (Org.). *Percursos do sagrado: irmandades do Rosário de Belo Horizonte e entorno*. Belo Horizonte: Canal C, 2014. p. 153.

Fontes orais

SILVA, Neuza de Assis. *Sobre a irmandade Os Carolinos*. Entrevistadora: Wanessa Pires Lott. Belo Horizonte, MG, 23 jan. 2017.

Resumo: Este trabalho apresenta a Guarda de Congo e Moçambique de Nossa Senhora do Rosário do Sagrado Coração de Jesus, também conhecida como irmandade Os Carolinos, com o intuito de analisar o constante processo de formação dessa comunidade. Para tanto, opta-se pelo estudo do maior elemento agregador da irmandade: a “festa grande” em homenagem aos santos devocionais dos Carolinos. Para além de um estudo estritamente focado nos elementos aglutinadores locais, amplia-se o debate a um elemento externo: os processos de valorização da cultura negra por meio das agências preservacionistas brasileiras. Os debates e conflitos em torno desse tema não são apenas vias de análise da comunidade em si, como também contribuem para a percepção das políticas preservacionistas brasileiras.

Palavras-chave: Patrimônio cultural. Movimento negro. Congado. Irmandade Os Carolinos.

The Feast of Congado and the safeguard: new contributions on the process of establishment of the Carolinos Brotherhood

Abstract: This work presents the Congo and Mozambique Guards of Our Lady of the Rosary of the Sacred Heart of Jesus, also known as the Carolinos Brotherhood, to analyze the ongoing process of establishment of that community. It looked into the strongest aggregating element of the brotherhood: the “big feast” in tribute to the Carolinos’ devotional saints. Going beyond a study strictly focused on the local agglutinating elements, the debate is expanded to an external element: the processes of valorization of black culture through Brazilian preservation agencies. The debates and conflicts around the subject are not only ways of analyzing the community itself but also a contribution to understanding Brazilian preservation policies.

Keywords: Cultural heritage. Black movement. Congado. Carolinos Brotherhood.

Recebido em 19/02/2018

Aprovado em 06/06/2018