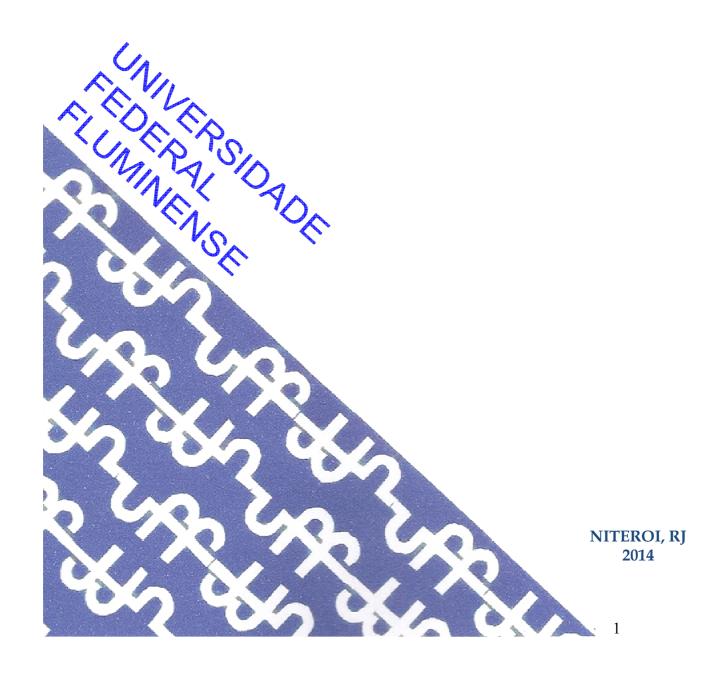
ESCOLA DE SERVIÇO SOCIAL PROGRAMA DE ESTUDOS PÓS-GRADUADOS EM POLÍTICA SOCIAL MESTRADO EM POLÍTICA SOCIAL

### ÂNGELA ERNESTINA CARDOSO DE BRITO

# CATOPÊS: HISTORIAS DE LUTAS E FORMAÇÃO DE IDENTIDADES EM MONTES CLAROS -MG



### UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE ESCOLA DE SERVIÇO SOCIAL PROGRAMA DE ESTUDOS PÓS-GRADUADOS EM POLÍTICA SOCIAL

### ÂNGELA ERNESTINA CARDOSO DE BRITO

# CATOPÊS: HISTORIAS DE LUTAS E FORMAÇÃO DE IDENTIDADES EM MONTES CLAROS -MG

Tese apresentada ao Programa de Estudos Pós-graduados em Política Social da Universidade Federal Fluminense, como requisito para a obtenção do título de Doutora em Política Social sob a orientação do professor João Bôsco Hora Góis.

Orientador: Professor Dr. João Bosco Hora Góis Professor Associado da UFF

> Niterói Agosto de 2014

### Ficha Catalográfica elaborada pela Biblioteca Central do Gragoatá

B862 Brito, Ângela Ernestina Cardoso de.

Catopês: histórias de lutas e formação de identidades em Montes Claros-MG / Ângela Ernestina Cardoso de Brito. – 2014.

217 f.; il.

Orientador: João Bosco Hora Góis.

Tese (Doutorado em Política Social) — Universidade Federal Fluminense, Escola de Serviço Social, 2014.

Bibliografia: f. 207-217.

1. Congada. 2. Festa religiosa. 3. Festa popular. 4. Montes Claros, MG. I. Góis, João Bosco Hora. II. Universidade Federal Fluminense. Escola de Serviço Social. III. Título.

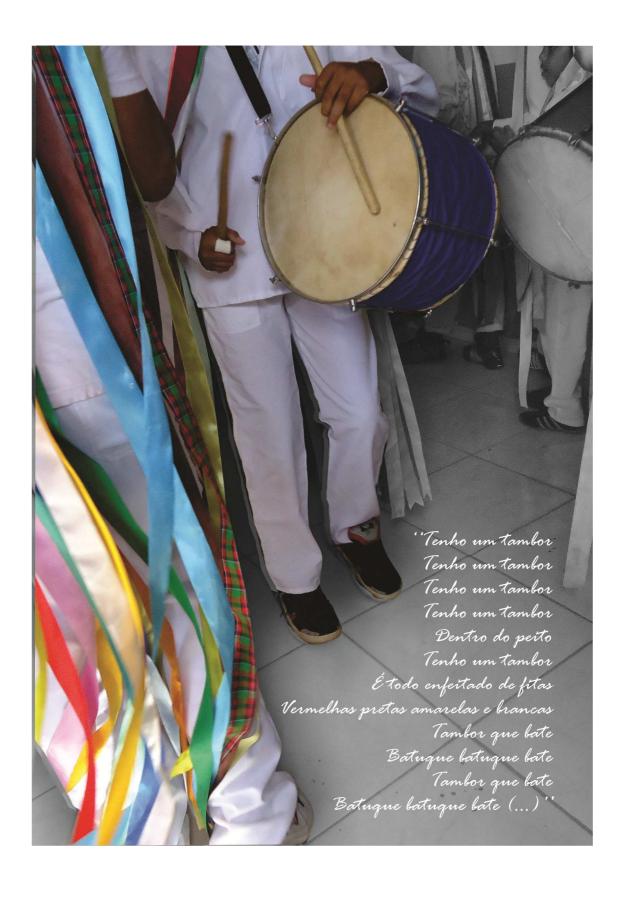
CDD 398.098151

### ÂNGELA ERNESNTINA CARDOSO DE BRITO

## CATOPÊS: HISTORIAS DE LUTAS E FORMAÇÃO DE IDENTIDADES EM MONTES CLAROS -MG

Tese apresentada ao Programa de Estudos Pós-graduados em Política Social da Universidade Federal Fluminense como requisito para a obtenção do título de Doutora em Política Social.

Data da Aprovação:/
Orientador: Prof. Dr. João Bosco Hora Góis - UFF
1º Examinador: Prof(a) Dr(a) Petronilha Beatriz Gonçaves e Silva – UFScar/SP
2° Examinador: Prof. Dr. Henrique Cunha Junior – UFC/CE
3° Examinador Prof(a) Dr(a) Magali da Silva Almeida – UFBa
4º Examinador Profa Dr(a) Sonia Beatriz dos Santos - UERJ



À Júlia pela coragem, independência, sensibilidade e, sobretudo pela oportunidade de vivenciar uma vida mais digna e com respeito. Minha bússola!

#### **AGRADECIMENTOS**

Ao orientador e amigo João Bosco. Não tem como não se apaixonar por você João: dedicado, compromissado, exigente, amigo, companheiro, amargo e doce. Assim é você, impossível expressar numa única palavra. Você me buscou e encorajou quando eu já havia desistido. Obrigada por tudo.

À Petronilha e Henrique Cunha, amigos e exemplos de inteligência, força, coragem e sensibilidade.

À Magali e a professora Sônia.

Ao Jornalista Sr. Américo, que tem guardado durante várias décadas um acervo particular de jornais que retratam a história de Montes Claros, por ter gentilmente disponibilizado funcionários que nos atendesse, em sua chácara, durante a coleta dos dados.

Aos meus nove irmãos: José Carlos, Maria Cícera, Marlene, Monica, Sergio, Nadir, Paulinho e, especialmente, Adriano – cuja experiência terrena tem sido cheia de espinhos – e Nair, que desde a graduação tem cuidado de mim e agora carinhosamente da minha filha.

Aos sobrinhos, pela esperança de terem um futuro onde os negros tenham as mesmas oportunidades, respeito e, quem sabe, reconhecimento que os brancos.

À Daniela, Fernanda, Juciméia, Josiellen e, especialmente, Sarinha e Yulle que participaram do trabalho de campo desde o início. Pela delícia da companhia!

Aos lideres dos Catopês: Zé Expedito, Mestre Zanza e, especialmente, João Faria. Entrar no mundo de vocês foi conhecer meu próprio mundo.

À minha mãe.

A Jeová.

### **RESUMO**

O presente trabalho visou analisar o papel dos Catopês, da Igreja do Rosário e da Festa de Agosto, no processo de construção de identidade e redes de solidariedade das lideranças do grupo. A Congada – da qual faz parte os Catopês – é uma das mais importantes manifestações da cultura popular brasileira. O ritual é um festejo de devoção a santos católicos, uma mistura de elementos da cultura africana com aspectos da cultura ibérica. Em sua configuração atual, a Congada em Montes Claros se subdivide em seis grupos, sendo três Ternos de Catopês, duas Marujadas e um grupo de Caboclinhos. Com relação aos Catopês, tentaremos mostrar que o envolvimento no grupo serviu como estratégia de sobrevivência dos seus membros, auxiliando-os a lidar com a pobreza e com a discriminação racial que os afeta. A pesquisa examinou documentos históricos conservados em arquivo público e particular, jornais datados dos anos de 1884 a 1999; Atas da Câmara Municipal de Montes Claros de 1961 a 1967 e depoimentos orais colhidos com os lideres do grupo Catopês. Estudou a participação dos lideres na tradicional Festa da cidade, que acontece anualmente durante o mês de agosto. O trabalho estruturou-se em três eixos: o primeiro analisou a história da Congada e sua inserção no Brasil via escravidão; o segundo refletiu sobre as particularidades dos Catopês como representantes da Congada e, o terceiro, fez uma contextualização histórica da participação na Festa como brincadeira articuladora de estratégias, mobilização, formas de resistência, bem como de preservação das tradições culturais. Elencamos ainda alguns elementos que fazem parte do ritual da Festa, elementos estes que simbolizam rituais africanos que foram preservados historicamente. A pesquisa constatou que a participação no grupo auxiliou como estratégia de sobrevivência, ajudando seus integrantes a lidar com as o preconceito, a discriminação e demais dificuldade da vida cotidiana.

Palavras chave: Congada. Catopês. Festa de Agosto. Igreja do Rosário. Estratégias de sobrevivência.

### **ABSTRACT**

The present study aims to analyse the role of the Catopês, the Church of Rosary and the August Festivities, in the process of building the identity as well as the solidarity networks of the Group leaders. The Congada – which includes the Catopês - is one of the most important manifestations of Brazilian culture. It is a festival in the devotion of Catholic Saints, a mixture of elements from African and Iberian traditions. In its contemporary configuration, the Congada in Montes Claros is subdivided into six groups, with three groups of Catopês; two of Marujadas and one group of Caboclinhos. In relation to the Catopês, we will try to demonstrate that the engagement with the Group worked as a survival strategy, helping them to cope with poverty and racial discrimination. The research examined historical documents preserved in public and private archives, newspapers from 1884 to 1999; legal process from the municipality from 1961 to 1967 and testimonials given by the leaders of Catopês still alive. I examined the participation of leaders in the traditional festival, which takes place during the month of August in Montes Claros. The work is structured in three axes. First, it focuses on the history of Congada and its introduction in Brazil trough the slavery; second, it shed light on the particularities of the Catopês, who are representatives of the Congada; and third, we make a historical contextualization of the participation in the festivities as a playful way to create strategies, mobilization, forms of resistance and also as a way to preserve their cultural traditions. We listed some elements that are part of the ritual of the festival. Those elements symbolize African rituals that were historically preserved. The research finding is that participation in the Group worked as a survival strategy by helping its members to deal with the prejudice, discrimination and other everyday difficulties.

Keywords: Congada, Catopês, August Festival in Montes Claros, Church of the Rosary, Survival strategies

#### LISTA DE FIGURAS

- **Figura 1:** Desfile da Festa de Agosto de 2013. (Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora).
- **Figura 2:** Festa do Rosário. (Fonte: Arquivo do Centro Cultural de Montes Claros S/D. Acesso em 12 de abril de 2012.
- **Figura 3:** Terno de Nossa senhora do Rosário 1973 (Fonte: Arquivo do Centro Cultural de Montes Claros. Acesso em 12 de abril de 2012).
- **Figura 4:** Caboclinhos na praça Dr. Chaves fins dos anos 30 ou início dos 40 (Fonte: Arquivo do Centro Cultural de Montes Claros. Acesso em 12 de abril de 2012.
- **Figura 5:** Desfile da Festa de Agosto de 2013. (Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora).
- **Figura 6:** Filho do mestre Zé Expedito em ensaio do grupo realizado no mês de maio na casa do Zé Expedito. (Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora).
- **Figura 7:** Desfile da Festa de Agosto de 2013. (Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora).
- **Figura 8:** Desfile da Festa de Agosto de 2013. (Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora).
- **Figura 9:** O ritmo. Filho do mestre Zé Expedito em ensaio do grupo realizado no mês de maio na casa do Zé Expedito. (Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora).
- **Figura 10:** Os Instrumentos. Ensaio do grupo realizado no mês de maio na casa do Zé Expedito. (Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora).
- **Figura 11:** Imagem de madeira de São Benedito. (Fonte: Eurípedes Antônio Funes, em "Nasci nas matas, nunca tive Senhor. História e memória dos mocambos do Baixo Amazonas", tese de doutoramento apresentada ao departamento de História FFLCH/USP, 1995, vol1, Fig 9. In: SOUZA, 2002, 134)
- **Figura 12:** Desfile da Festa de Agosto de 2013. (Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora).
- **Figura 13:** As penas. Desfile da Festa de Agosto de 2013. Ensaio do grupo realizado no mês de maio na casa do Mestre Zanza. (Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora).
- **Figura 14:** O grupo. Ensaio do grupo realizado no mês de maio na casa do Mestre João Faria. (Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora.

**Figura 15:** O desfile. (Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora. Desfile da Festa de Agosto de 2013).

**Figura 16:** A sala. Ensaio do grupo realizado no mês de maio na casa do Zé Expedito (Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora. Desfile da Festa de Agosto de 2013).

**Figura 17:** A sede. (Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora. Desfile da Festa de Agosto de 2013).

**Figura 18:** Mestre Zanza. (Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora. Desfile da Festa de Agosto de 2012).

**Figura 19:** O Manto. Ensaio do grupo realizado no mês de maio na casa do Mestre Zanza (Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora. Desfile da Festa de Agosto de 2012).

**Figura 20:** O neto. Ensaio da Festa de Agosto de 2013 realizado no mês de maio na casa do Zé Expedito. (Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora).

**Figura 21:** A Missa. S/D (Fonte: Arquivo do Centro Cultural de Montes Claros. Acesso em 12 de abril de 2012.

**Figura 22:** Igreja Antiga e o encontro. S/D (Fonte: Arquivo do Centro Cultural de Montes Claros. Acesso em 12 de abril de 2012.

**Figura 23:** Igrejinha do Rosário. 1ºquadro de uma série de outros pintado pelo artista Godofredo Guedes após a destruição da Igreja do Rosário, doado ao Sr. Hermes de Paula. (Fonte: Arquivo pessoal da Família Hermes de Paula.

**Figura 24:** A nova Igreja dos Catopês. S/D (Fonte: Arquivo do Centro Cultural de Montes Claros. Acesso em 12 de abril de 2012.

**Figura 25:** O pilar. Objeto retirado da Antiga Igreja do Rosário antes da demolição, hoje se encontra na casa da filha de Hermes de Paula. Serve de objeto de decoração. (Fonte: Arquivo pessoal da Família Hermes de Paula.

**Figura 26:** O Abajur. Objeto retirado da Antiga Igreja do Rosário antes da demolição, hoje se encontra na casa da filha de Hermes de Paula. Serve de objeto de decoração. (Fonte: Arquivo pessoal da Família Hermes de Paula.

**Figura 27:** Passeata dos catopês. (Fonte: Arquivo do Centro Cultural de Montes Claros. Acesso em 12 de abril de 2012.

**Figura 28:** João Faria. Ensaio do grupo realizado no mês de maio na casa do Zé Expedito (Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora. Desfile da Festa de Agosto de 2013).

### LISTA DE TABELAS

- **Tabela 1:** Número de Engenhos de cana-de açúcar instalados em Montes Claros no séc. XIX (Fonte: BOTELHO, 1944, p. 64)
- **Tabela 2:** Distribuição da propriedade de escravos por região entre 1831 e 1840 em São Francisco-Montes Claros (Fonte: LIBBY, 1988, p. 102).
- **Tabela 3:** Número de integrantes de cada Terno. (Fonte: Arquivo da pesquisadora. Dados fornecidos pelos integrantes dos Catopês. Montes Claros MG. 2012/2013. Tabulação própria).
- **Tabela 4:** Sexo dos Integrantes do grupo Catopês. (Fonte: Arquivo da pesquisadora. Dados fornecidos pelos integrantes dos Catopês. Montes Claros MG.2012/2013. Tabulação própria).
- **Tabela 5:** Religião dos Integrantes do grupo Catopês. (Fonte: Arquivo da pesquisadora. Dados fornecidos pelos integrantes dos Catopês. Montes Claros MG.2012/2013. Tabulação própria).
- **Tabela 6:** Idade dos integrantes do grupo Catopês. (Fonte: Arquivo da pesquisadora. Dados fornecidos pelos integrantes dos Catopês Montes. Claros-MG.2012/2013. Tabulação própria).
- **Tabela 7:** Grau de Escolaridade do grupo Catopês. (Fonte: Arquivo da pesquisadora. Dados fornecidos pelos integrantes dos Catopês. Montes Claros-MG.2012/2013. Tabulação própria).
- **Tabela 8:** Benefício Social do integrantes. (Fonte: Arquivo da pesquisadora. Dados fornecidos pelos integrantes dos Catopês. Montes Claros-MG.2012/2013. Tabulação própria).
- **Tabela 9:** Profissão dos integrantes de cada Terno. (Fonte: Arquivo da pesquisadora. Dados fornecidos pelos integrantes dos Catopês. Montes Claros MG. 2012/2013. Tabulação própria).

### SUMÁRIO

1- INTRODUÇÃO	. 16
1.1 Metodologia	. 24
1.1.1. O espaço da pesquisa	. 24
1.2. A Cidade de Montes Claros	. 25
1.3. Os Aspectos Culturais de Montes Claros e As Comemorações dos Catopês na Cidade	27
1.4. Os Catopês na Festa de Agosto	. 32
2. Perfil socioeconômico dos integrantes dos Catopês	. 35
2.1. Sexo	. 35
2.2. Religião	. 36
2.3. Idade, escolaridade e tempo de participação	. 36
2.4. Recebimento de Benefício Social	. 39
3. Acerca das fontes	39
3.1. História de vida	39
3.2 As fontes escritas	43
3.2.2. As Atas	47
3.3. As Fotografias como Fonte Documental	. 47
CAPÍTULO 1 - O SURGIMENTO DAS CONGADAS: FORTALECIMENTO DA IDENTIDADE PELOS NEGROS	51
1.2. Zonas de negociação	. 59
1.3. Sociabilidades, religiosidade e resistência da população negra: ontem e hoje	. 65
1.4. Representações e práticas culturais envoltas ao ato de brincar	. 69
1.5. O uso dos Instrumentos como objetos simbólicos	. 71
1.5.1 O chocalho e as penas: um elo com a ancestralidade africana	. 72
1.6. Além da casa: "aqui é casa da gente", a moradia como espaço de sociabilidade extensa	
CAPÍTULO 2 – O MOVIMENTO EUGÊNICO BRASILEIRO, A IMPRENSA MONTESCLARENSE E AS VISÕES SOBRE OS CATOPÊS	85
2.1. As teorias do racismo científico	85
2.2. Modernidade e eugenismo	. 93
2.3. A Imprensa montesclarense e a higienização	. 96
2.4. Ingenuidade, controle e ordem pública	. 99
2. 5. Higienização, Controle Social e Ordem social	101
2.6. A degeneração, função social e domesticação	104
2.7. A Ingenuidade e inocência atrelado ao poder lucrativo da festa	109

2.8. Estereótipo e desejo: "mulatas, produto luso-africano, passas, em seu passo mo nos braços de italiano, e deixa o povo frio e arrepiado com o mexe-mexe dos quadris engomados"	
2.9. Mulatas: bebida e promiscuidade. Mulheres brancas: bebidas mas graciosas senhorinhas!	116
2.10. Potlantch: caráter simbólico-ritual do comer	119
2.11. O poder público	128
CAPÍTULO 3 – MODERNIDADE VS. A FESTA DO ROSÁRIO: 'SUA ARQUITETURA SIMPLES AO EXTREMO NÃO OFERECE INTERESSE PARA O PATRIMÔNIO HISTÓRICO DA CIDADE'	133
3.2.1 Sua origem	133
3.2.2 "Tem esse cruzeiro a sua história"	137
3.3.3 A Igreja do Rosário, poder, lucro e negociações	141
3.3.4. Formas de organização social	146
3.3.5 Fora do lugar	
3.3.6. Novas negociações	158
3.3.7. Novas investidas de desalojamento: "de lá nois num muda não! Pode fica con igreja de lá pro cês, que nós num pediu procês faze igreja lá pra nois não"	
CAPITULO 4 - HISTÓRIAS DE VIDA E RE-SIGNIFICAÇÃO DOS ESPAÇOS: TRADIÇÃO, MEMÓRIA, IDENTIDADE E RELAÇÕES DE PODER	
4.1. Debatendo o conceito de tradição	166
4.1.1. Tradição e mundo globalizado	167
4.1.2. Tradição e negociação na construção de identidades	171
4.2. Resistência, alianças e persistência na trajetória dos Catopês: identidade como negociação.	
4.2.1. O poder aglutinador da Igreja	174
4.2.2 Resistência, persistência e tradição	175
4.2.3. Solidariedade e alianças: a confecção dos trajes	177
4.2.4. Barganha simbólica: a ressignificação dos Batuques – "a batida é diferente".	178
4.2.5. Os problemas da modernidade: "Parece que a cidade nesse intervalo, o nosse trajeto até à igreja, parece que ficou mais longe de nois"	
4.2.6. Renovação e os desafios da continuidade: pessoas, personagens, posições e articulações na Festa da dos Catopes	184
4.2.7. Negociação no Trabalho	185
4.2.8. Milagre, fé e a ajuda de Nossa senhora na continuidade a Festa	188
4.2.9. A inserção das mulheres: "elas sempre estiveram lá"	190
4.2.10. A inclusão das mulheres e a ingerência da prefeitura	192
4.2.11. A mulher na história dos Catopês: Maria Custodinha e o Terno de São Bene	
4.2.12. A inserção dos meninos no terno	197

4.2.13. Renovando a tradição: a experiência dos filhos e netos	199
4.2.14. A Velhice dos mestres e pobreza como recompensa	202
5- CONSIDERAÇÕES FINAIS	205
6- REFERÊNCIAS	211

### 1- INTRODUÇÃO

Antes de qualquer coisa, é preciso certa dose de audácia para contar a história do ponto de vista não dos vencidos, mas dos que não se deixaram vencer. E é isto, justamente, o que fazemos neste trabalho: interpretar a história de um grupo de Congada, não do ponto de vista dos seus limites, mas, sobretudo, das suas possibilidades.

Para o Brasil vieram mais de dez milhões de africanos na diáspora forçada pelo tráfico negreiro. É o maior deslocamento de que se tem notícia na história da humanidade, e faz do Brasil o maior país em termos de população negra fora da África, o primeiro nas Américas a instituir a escravidão e, não casualmente, o último a aboli-la oficialmente.

Desde que respaldado por evidências analisadas criticamente, o reconhecimento efetivo da participação dos africanos na construção do Brasil é uma tarefa indispensável. Mas o entendimento dessa contribuição envolve uma abordagem cuidadosa a fim de superar o viés tão comum que é o do etnocentrismo. Envolve, também, não tratar esses sujeitos históricos como "primitivos" tampouco idealizá-los romanticamente. Dessa maneira, talvez se possa caminhar de fato para uma percepção isenta dos inúmeros preconceitos, discriminações e crenças infundadas que ainda pesam sobre suas costas.

Estudar os Catopês como forma de manifestação das Congadas, na cidade de Montes Claros, é, antes de qualquer coisa, um grande desafio. As pesquisas são escassas, os poucos trabalhos existentes versam apenas sobre a musicalidade; enfim, os diversos elementos que integram esse grupo ainda não foram estudados em suas especificidades. A despeito disso, os Catopês, enquanto grupo, expressa a busca dos negros por reconhecimento social; o grupo, em si, constitui um espaço de sociabilidade que ajuda os seus integrantes a lidarem com as dificuldades cotidianas (SANTOS, 2007).

Nesta tese optou-se por um estudo sobre a importância do grupo na formação e reformulação da identidade de seus integrantes. Nesse sentido, a Igreja do Rosário, a Festa de Agosto, o desfile foram elementos investigados em sua intersecção com as diversas teias de articulação que envolvem os líderes do grupo, seus integrantes e outros atores na luta pela preservação do grupo.

A Congada pode ser entendida como um ritual que agrega, de um lado, a coroação de reis negros e, de outro, o culto aos santos católicos. Trata-se, pois, de um ritual que promove o entrelaçamento de religiões, bem como a identidade e a memória coletiva de um grupo social. No caso específico de Montes Claros, os santos envolvidos são Nossa Senhora do Rosário, São Benedito, Santa Efigênia e Nossa Senhora Aparecida. O louvor ao santo católico e a coroação do rei negro é o que constrói a especificidade da Festa, diferenciando-a das demais práticas do catolicismo popular.

Desde o período colonial as Congadas vêm sendo registradas no Brasil e sempre associadas ao calendário católico. As datas dos primeiros eventos são imprecisas. Alguns apontam o século XVI, outros o século XVIII. Alvarenga (1960), por exemplo, destaca que a primeira notícia documentada que se tem de uma Congada realizada no Brasil data de 1760, na ocasião dos festejos do casamento de D. Maria I, rainha de Portugal. Já Tinhorão (1988), por meio de pesquisas folclóricas, aponta o estado de Pernambuco, no ano de 1711, como palco da primeira coroação de rei congo no interior de uma irmandade de Nossa Senhora do Rosário.

Outros estudos indicam que o surgimento da Congada no Brasil está associado à chegada de povos africanos – negros escravizados<sup>1</sup> de origem Banto, oriundos das regiões do Congo, de Moçambique e de Angola.

Souza (2002) pontua que as Congadas auxiliavam na construção das identidades daqueles sujeitos. Assim, os africanos, forçados a se "integrar" à nova realidade, se juntavam em grupos nos quais poderiam recriar suas origens. Diferentes práticas, saberes e memórias religiosas trazidas aqui eram revividas e modificadas de acordo com as especificidades de cada cativeiro. Redes de solidariedade e de alianças eram criadas e novas identidades eram construídas sobre alicerces diversos: identificações étnicas, religiosas, de trabalho, de moradia etc.

Assim, reagrupamentos étnicos compuseram "nações", pescadores e carregadores se organizaram em torno das atividades que exerciam, vizinhos consolidaram laços de compadrio e se juntaram cultuadores dos orixás, os que faziam oferendas aos antepassados e recebiam entidades sobrenaturais sob o toque de tambores. Nesse contexto, os reis negros, presentes em quilombos e grupos de trabalho, mas

n. 28, pp. 125-146).

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Um dos muitos resultados da diáspora africana é a presença de reis negros nas Américas, representantes de grupos étnicos específicos presentes no interior de quilombos e de irmandades católicas. O estudo das situações em que existiram esses reis ilumina a compreensão de como africanos e europeus interagiram no contexto da colonização americana sob um regime escravista (cf. SOUZA, M. de M. e. (2002) "Catolicismo Negro no Brasil: santos e Minkisi, uma reflexão sobre miscigenação cultural". **Afro - Ásia**,

principalmente em irmandades católicas, serviram de importantes catalisadores de algumas comunidades e foram centrais na construção de suas novas identidades (SOUZA, 2002, p.128).

As festas em torno de reis eram ocasiões para celebração de santos padroeiros, mas também uma forma de fortalecimento e consolidação da identidade das comunidades negras criadas no contexto da escravidão no interior das Irmandades que, "além de responderem a uma série de necessidades dos grupos que as formavam, também eram instrumentos de controle da sociedade senhorial sobre os negros" (SOUZA, 2002, p. 316).

A penetração da festa no Brasil deveu-se a uma combinação de fatores, dentre eles os diversos sentidos e significados que as comemorações em torno de um rei congo adquiriram tanto para a comunidade negra como para aqueles que detinham o poder.

Para Zamith (1995), a Congada é definida como um folguedo brasileiro, de caráter religioso, que se apresenta em forma de cortejo real, incluindo cantos e danças e, frequentemente, representações teatrais. Ela é formada por grupos — Ternos<sup>2</sup>, guardas ou companhias, compostos predominantemente por negros que se reúnem para louvar seus santos de devoção —, cujas denominações variam conforme a região.

A origem escrava da dança – expressa na categoria *raiz* – é a referência central para se pensar as crenças e as práticas envolvidas na Congada. Tal compreensão emerge em oposição a uma suposta origem africana da Congada ressaltada muitas vezes por intelectuais e representantes de movimentos sociais. Para os dançadores, a categoria *Terno*, por exemplo, faz referência a uma unidade de medida usada no passado. Porém, a origem exata do termo, bem como a de várias outras expressões ligadas à Congada, é desconhecida, mas a todo o momento os congadeiros procuram relacioná-las à escravidão, caracterizando-as como palavras do *tempo dos escravos* que povoaram as fazendas da região; aparecem no discurso na forma dos *antigos* cujos descendentes atuam hoje nos grupos de congada de inúmeros municípios.

Para estudiosos ligados ao Movimento Negro, por sua vez, palavras como *reinado*, também utilizada em outros lugares para designar alguns elementos da Festa, fazem referência a uma ascendência africana que sobrevive na Congada de forma residual (COSTA, 2006).

\_

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Terno é uma categoria nativa de expressão utilizada para identificar os diferentes grupos que compõem a congada. Geralmente o terno é composto por parentes consanguíneos ou simbólicos e apresenta uma combinação de cores específicas que o distingue perante os demais. Em alguns casos, são essas cores que dão o nome ao terno: Camisa Rosa, Camisa Verde, Azul e Branco etc.

Apesar do uso restrito, palavras como *Ternos* e *Irmandades* podem ser vistas como instrumentos de resistência que, guardadas as suas diferenças de estrutura e propósitos, não buscam (ou buscavam) revolucionar ou subverter a ordem social e religiosa estabelecida, mas, antes, possibilitar a *convivência na diferença sem o prejuízo da capacidade de existir* (REIS, 1996, p.18, grifo nosso).

Há, porém, que se compreender a complexidade embutida no interior dessas palavras e expressões. Quando comparados às Irmandades de negros (crioulos ou africanos), os Ternos parecem apresentar uma maneira menos rígida de determinar o pertencimento, o que lhes permite acolher devotos da N. Sra. do Rosário que não se consideram negros, mas que se identificam com o passado de privações associado ao cativeiro. O *cativo* torna-se, nessa perspectiva, uma característica abrangente que marcou os antepassados dos diversos congadeiros e também os integrantes das Irmandades organizadas em torno do culto à N. Sra. do Rosário (COSTA, 2006).

No nosso estudo visualizamos a dinâmica da ajuda mútua no interior dos Ternos. Além dos congadeiros se perceberem como irmãos, estabelecem comparações entre os Ternos e as Irmandades religiosas de negros espalhadas em Minas Gerais.

Em Minas, as Irmandades que surgiram em fins do século XVII atingiram o ápice no decorrer do século XVIII. Representaram organizações com relações estabelecidas intra e extra Irmandade; relações de cooperação e ajuda mútua durante os conflitos, gerando dinâmica própria, agrupando homens e mulheres oriundos de diferentes partes da África e os escravos nascidos na colônia. Estudos indicam que as Irmandades representaram uma forma de reorganização cultural de tradições a fim de criar certo denominador comum entre seus membros.

"As Irmandades de africanos, por exemplo, permitiam aos seus membros desenraizados viver e morrer solidariamente" (REIS, 1996, p. 4). Nesse sentido, compreende-se a complexidade do fato, por exemplo, de que a capela construída pela confraria se constituía no espaço privilegiado de que dispunham para a convivência intensa e a solidariedade daqueles integrantes que, naturalmente, se consideravam iguais. Nesse caso, a ascendência étnica semelhante, justamente, unia os membros da irmandade, além de criar entre os referidos irmãos uma identidade comum, tornando-os uma espécie de família.

Paralelamente, as Irmandades negras, nesse contexto e em território mineiro, apareceram como responsáveis por boa parte do investimento das festas devocionais ao longo de todo o período escravista (1530 – 1888). Isso, aliás, está na raiz do fato de que

a defesa da autonomia festiva foi uma das marcas da formação e consolidação das comunidades negras mineiras no Brasil escravista.

Tais comunidades eram afetadas pela religiosidade colonial dentro da qual a distância da igreja em relação ao cotidiano dos fiéis era compensada pela ação das Irmandades e do culto aos santos manifestada na multiplicidade de festas anuais, na eleição de reis, que é um dos elementos da Congada, e nas danças que a acompanhavam.. Tudo isso se deu em função de que, no século XIX, alteraram-se as feições da antiga América portuguesa, transformada, agora, em estado imperial independente (SOUZA, 2002).

A estrutura de tais celebrações no século XIX, especificamente no estado de Minas Gerais, iniciava-se com a eleição anual de um rei, uma rainha e uma corte festiva nas Irmandades de Nossa Senhora do Rosário. Após eleita e coroada pelo sacerdote na ocasião da festa principal da Irmandade, a corte festiva seguia para o espaço público com desfiles, cantos e danças dramáticas, apresentando enredos relativos à conversão do Reino do Congo ao cristianismo.

As capelas, nesse ínterim, cumprem certo papel. São construídas pelas Irmandades para homenagear determinado santo ou santa, que se tornava padroeiro(a) da confraria. Em Minas Gerais, a mais famosa Irmandade de negros é a de Nossa Senhora do Rosário, que também se congregava em torno de São Benedito, Santa Efigênia, Santo Antônio, São Gonçalo e Santo Onofre. Algumas Irmandades erigiram capelas e altares a esses santos ou os cultuaram nas igrejas do Rosário e de São Benedito (SCARANO, 1978).

Consideremos, agora, a leitura que se fez dessas celebrações e que interferem sobremaneira na compreensão da Congada e suas raízes mineiras. Neste momento, cumpre ressaltar que algumas atividades exercidas por comunidades negras eram proibidas e perseguidas pela administração senhorial e, muitas vezes, satanizadas pelo discurso cristão (embora de muitas delas participassem brancos católicos e algumas vezes padres). Outras, com formas ibéricas e católicas, eram aceitas pelos agentes da administração colonial.

Por oportuno, devemos ainda mencionar que parte significativa dos registros sobre as Congadas— já do século XX — nos chegaram por meio das descrições de folcloristas, no intuito de impedir que desaparecessem ou perdessem as características mais espontâneas.

Ora, contrariando as previsões dos folcloristas, as festas negras não desapareceram e suas formas dinâmicas revestem-se, ainda hoje, de novos conteúdos de resistência política, étnica e comunitária, tal como ocorrera com as festas negras de outros tempos (VIANA, 2001).

Os Apesar de preconceituosos, os relatos dos estrangeiros de passagem não deixavam escapar detalhes significativos (VIANA, 2010). Os estrangeiros, apesar de descreverem esses grupos em termos patológicos, ofereceram informações, "nas entrelinhas", que testemunharam a presença do catolicismo barroco e as manifestações públicas e grandiosas de fé. Esses dados são fundamentais. Testemunharam a presença significativa dos negros nas manifestações religiosas como forma de reorganização social e forneceram novas interpretações acerca desses grupos. Apesar de continuarem acontecendo, como atestam os relatos dos viajantes, tais manifestações foram sendo cerceadas pelo Estado e pela Igreja (SOUZA, 2002).

As Congadas ainda hoje apresentam características específicas de cada região, sendo muito expressivas no interior dos estados de Minas Gerais e de São Paulo. As variações são tantas que, mesmo dentro do estado mineiro, há diferenças significativas entre as Congadas das cidades do Ciclo do Ouro e do Diamante, as do Triângulo Mineiro e as do norte mineiro. Essas diferenças são resultantes da maior ou menor interferência dos componentes simbólicos católicos nos rituais africanos que, não obstante, lutaram por sobreviver.

As Congadas do estado de Minas Gerais deram origem às Congadas de pelo menos outros três estados brasileiros: Pernambuco, Espírito Santo e Distrito Federal, neste último durante as décadas de 60 e 70 do século XX.

Uma das manifestações das Congadas em Minas Gerais são, justamente, os Catopês, na cidade de Montes Claros. Nessa cidade, a Congada (ou os Congados) também recebe o nome de *Ternos*. Em outras regiões mineiras podem ser chamados de *guardas* ou *cortes*.

Os Catopês procuram a valorização e a aceitação da sua forma específica de louvor. Não se organizam em termos formais mediante pagamento de anuidades, como nas Irmandades. Também não há registro que oficialize o pertencimento dos congadeiros aos grupos específicos, tal como acontece nas Irmandades. A prioridade das suas ações é a de auxiliar a realização da festa e a manutenção dos Ternos, um compromisso fixado sem documentação ou registro específico tampouco formal.

O ano de 1839 tem sido apontado pela mídia local como o ano do surgimento do grupo dos Catopês na cidade, o que demonstra a sua longevidade. Pela sua relevância, o Terno de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito será enfatizado a seguir. Ele apresenta um conjunto de características particulares que merecem ser destacadas a fim de se compreender na plenitude essa manifestação.

A primeira característica diz respeito ao local de sua origem. Trata-se de uma manifestação originária de negros escravizados e ex-negros escravizados, do próprio estado de Minas Gerais.

Atentemos para o fato de que o estado de Minas foi povoado à custa de fluxos migratórios oriundos de Portugal, das regiões do Minho e Douro, e por colonos do Brasil, africanos e seus descendentes. Logo após as primeiras descobertas de ouro na região, que viria a se tornar a capitania de Minas, houve grande fluxo de pessoas de diversas partes da colônia, de Portugal e da África. Construíram-se povoados, arraiais e vilas. Borges (1998) destaca os grandes "troncos" ou "famílias" para mapear as procedências geográficas das heranças culturais e religiosas dos grupos escravizados trazidos para o Brasil. Segundo o autor, especificamente em Minas entraram homens e mulheres dos dois grandes troncos: bantos, no centro sul do país, além do Maranhão, e sudaneses, na Bahia. Para o trabalho nas minas e na garimpagem, os prediletos eram, de fato, os sudaneses, por serem considerados mais fortes e aptos do que os grupos bantos. "Os preferidos para o trabalho mineiro vinham das regiões de Tombuco e Bombue" (BORGES, 1998, p. 144).

Borges (1998) indica que os alemães foram os pioneiros na classificação dos negros brasileiros, concluindo pela predominância maciça de negros bantos, principalmente Congos, Cabindas, Angolas e Angicos. Silvio Romero (1895), na mesma linha, defendeu o predomínio banto, embora destacasse a necessidade de se realizar o estudo regional dos grupos africanos. Na virada do século, Nina Rodrigues (1957), inaugurando o seu método de estudos científicos sobre os negros no Brasil, evidenciou os sudaneses como os predominantes na colônia. Já Artur Ramos (1935) demonstrou que tanto os sudaneses quanto os bantos foram alvos privilegiados do tráfico no Brasil, prevalecendo os sudaneses na Bahia e os bantos no centro sul do país, além do Maranhão.

A outra característica que se deve destacar quanto ao Terno de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito diz respeito a algumas particularidades das suas celebrações quando comparada com versões colhidas em outras regiões do Brasil. No caso de

Montes Claros, a manifestação permanece fundada nos três santos católicos – Nossa Senhora do Rosário, São Benedito e Santa Efigênia.

Tal como a atuação da Irmandade, que emergiu como uma organização formal estritamente vinculada à Igreja e centralizada na capela construída nas vilas e cidades, os Ternos de Montes Claros estavam associados à Igreja do Rosário, onde se davam os seus rituais.

A Igreja do Rosário na cidade de Montes Claros era frequentada tanto por negros como por brancos, sobretudo nos dias da Festa<sup>3</sup>. Nessas ocasiões a Congada era vista como *dança de rua*, mas aos congadeiros não era permitido homenagear os santos em outro espaço religioso.

A Congada, em Montes Claros, diferentemente da Congada de outros municípios mineiros, desenvolveu-se no âmbito do catolicismo popular. Assim, enquanto em Serra do Salitre, por exemplo, os membros da Congada eram ligados à Igreja por vínculos formais e pagamentos de taxas, em Montes Claros, os Catopês também estavam ligados à Igreja, mas por vínculos informais, não pagando taxas e não sendo oficialmente registrados na instituição.

Foi examinado esse cenário que emergiram algumas questões orientadoras dessa pesquisa: qual a importância da participação no grupo para o processo de construção e fortalecimento da identidade dos integrantes dos Catopês? De que maneira a luta pela construção, pela reconstrução e pela preservação da Igreja à qual estão ligados contribuíram para a manutenção do grupo até a atualidade? Que tipo de acordo e quais atores estiveram envolvidos nas negociações do período compreendido entre 1884 e 1999? De que maneira outros atores foram inseridos no grupo?

Dada a relevância dessas questões em um estudo sobre as Congadas e, em especial, os Catopês, os seguintes objetivos de pesquisa foram definidos. Inicialmente, busca-se analisar o papel dos Catopês, da Igreja do Rosário e da Festa de Agosto na produção de identidade e de redes de solidariedade das lideranças dos integrantes do grupo. Além disso, cumpre-nos identificar os elementos de manutenção e as estratégias que determinaram a sobrevivência do grupo dos Catopês por mais de 100 anos. Outro objetivo de pesquisa é compreender o impacto da participação de novos sujeitos na construção da identidade do grupo, destacando a entrada das mulheres e o fluxo intenso dos homens mais jovens. Finalmente, é igualmente importante o objetivo de analisar o

\_

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Embora a Festa tenha iniciada pelos Catopês, com seus desfiles pelas cidades e mesmo a partir de 1978 ter sido intitulada como Festa de Agosto, ainda hoje todos a reconhecem como Festa dos Catopês.

lugar que a Festividade ocupa na trajetória de vida dos líderes e dos integrantes dos Catopês.

Considerando esses objetivos, defendemos a tese de que a luta pela continuidade do grupo Catopês, assim como a luta pela construção da Igreja do Rosário em diferentes períodos históricos, envolveu acordos, barganhas e parcerias políticas tecidas há quase duzentos anos. Para nós, esses elementos são fundamentais para explicar a continuidade e a preservação dos Catopês na cidade de Montes Claros; representam maneiras encontradas para dar continuidade a uma tradição que envolve elementos da ancestralidade africana.

As observações que fundamentam nossas hipóteses dão conta de que outros sujeitos vão sendo incorporados ao grupo, fazendo com que os Catopês se reinventem a cada Festa, a cada desfile, a cada ano. A Festa, por sua vez, envolve grande número de pessoas e movimenta severamente a economia de toda a cidade. Nota-se, pois, que a preocupação em não perder o status econômico que a Festa de Agosto produz faz com que a prefeitura e sujeitos políticos locais interfiram na dinâmica da Festa e na forma como os Catopês vêm se apresentando. Em contrapartida, há diversas formas de reação por parte dos Catopês. Nesse movimento de luta e disputa, é fato que os Catopês vêm construindo sua identidade e cravando e preservando sua presença em toda a região norte mineira.

### 1.1 Metodologia

### 1.1.1. O espaço da pesquisa

Nesta seção do trabalho ilustram-se as etapas do estudo, como por exemplo, qual região os sujeitos estão localizados, como vivem, como se construíram, qual sua composição social etc. Paralelamente, demonstra-se o percurso metodológico trilhado pela pesquisadora com detalhes da condução da pesquisa: os locais pesquisados, os documentos analisados e os sujeitos entrevistados. Enfim, todos os elementos inseridos aqui buscam aproximar o leitor de todas as etapas metodológicas do trabalho, recriando para o leitor o terreno arenoso que compõe as diversas trilhas percorridas pela autora.

Reconhecemos que os Catopês são representantes das Congadas; no entanto, para evitar problemas teóricos que provavelmente surgirão em função da polarização de categorias, no caso, a categoria Catopês como chave interpretativa para se estudar as Congadas na cidade de Montes claros, torna-se pertinente mencionar que, nesta pesquisa, utilizou-se o título Catopês para se referir a este grupo através do conceito

nativo da categoria. Trata-se do uso de uma categoria que compõe o próprio universo discursivo dos sujeitos analisados, mas que deve ser utilizado sociologicamente.

Essa ressalva é fundamental e complexa, uma vez que nos outros estados os participantes desses grupos são identificados e se auto-identificam como Congadas. Em sua configuração atual, diferentemente do que acontece em outros estados do país, o termo Congada praticamente não é utilizado, sendo essa nomenclatura estranha a grande parte dos moradores de Montes Claros. Assim, os grupos de Catopês são conhecidos pelo seu respectivo nome (Catopês). Ademais, o tratamento específico deste grupo Catopês aqui promovido alinha-se ao entendimento comum no espaço de origem do grupo. Considere-se, por exemplo, que a própria imprensa local faz diferença entre Congada e Catopês<sup>4</sup>, apontando datas diferentes para o surgimento de um e de outro.

### 1.2. A Cidade de Montes Claros

Morelii (2002) considerou que a região de Montes Claros teve início com uma formação econômica baseada na criação de gados, associando a pecuária a uma agricultura de subsistência voltada para a complementação da dieta alimentar de seus habitantes. Sendo a pecuária a principal atividade econômica da região, é importante frisar que o número de escravos nesse universo era reduzido, não tendo grande importância sobre o total da população como se verifica nas demais regiões de Minas Gerais. Ao longo do século XIX, o número de escravos norte-mineiros continuou crescendo, mas isso em grande parte devido à importância da reprodução natural para a manutenção do contingente escravo no norte de Minas Gerais. A região, contudo, não se mostrou fortemente ligada ao tráfico atlântico de escravos e, tendo uma importância menor de africanos sobre o total da sua população escrava.

A origem da cidade de Montes Claros remonta à formação do Arraial de Formigas, que foi elevado à categoria de Vila no ano de 1831. Na década de 1850, a Vila é elevada à categoria de cidade com o nome atual: Montes Claros. A ascensão da cidade e região, com o estabelecimento de um poder público mais efetivo, se deu ao longo do século XIX.

Localizada na porção setentrional da província mineira, no norte de Minas Gerais, compõe parte do sertão das Minas, uma área de ocupação antiga, que remonta ao final do século XVII. Ao longo do século XVIII, conheceu um período de

25

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Tanto a imprensa local como os moradores montesclarenses não reconhecem o grupo Catopês como uma manifestação que ocorre dentro da Congada. Os próprios Catopês são vistos como manifestação da própria congada.

prosperidade econômica, quando era a principal região abastecedora das zonas mineradoras, seguida pela decadência provocada pela perda de espaço nessa função. Ao longo do século XIX, a região novamente se insere nos circuitos comerciais de Minas Gerais, voltada, desta vez, ao abastecimento das províncias vizinhas, em especial da Corte estabelecida na cidade do Rio de Janeiro desde 1808 (BOTELHO, 1994).

Conforme Botelho (1994), na segunda metade do século XIX, a agora cidade de Montes Claros conhece um significativo crescimento econômico, baseado na pecuária e no comércio de alimentos em geral. Esse processo levou ao aumento de sua importância como centro social e político. Por sua vez, o perfil econômico garantiu a manutenção da instituição escravista local até o momento da abolição.

Consideremos, conforme os dados a seguir, o perfil de Montes Claros à época aqui descrita:

Ano	1832	1855	1874
Engenhos			
Instalados	15 Engenhos	31 Engenhos	62 Engenhos

**Tabela 1:** Número de Engenhos de cana-de açúcar instalados em Montes Claros no séc. XIX (Fonte: BOTELHO, 1944, p. 64)

Porcentagem de proprietários	Número de escravos	
29%	01 escravo	
19%	02 escravo	
27%	03 a 05 escravos	
15%	06 a 10 escravos	
04%	11 a 15 escravos	
03%	16 a 20 escravos	
02%	21 a 30 escravos	
01%	Acima de 30 escravos	

**Tabela 2:** Distribuição da propriedade de escravos por região entre 1831 e 1840 em São Francisco-Montes Claros (Fonte: LIBBY, 1988, p. 102).

Destacam-se, desses dados, o fato de que o número de negros escravizados nesse universo era reduzido, não tendo uma representação tão grande sobre o total da população se comparado às demais regiões das Minas. Botelho (1994) indica que ao longo do século XIX o número de negros norte-mineiros escravizados cresceu, em grande parte devido à importância da reprodução natural para a manutenção do contingente escravo no norte de Minas Gerais. Dessa forma, a região não esteve

fortemente ligada ao tráfico atlântico de negros escravizados e, por conseguinte, teve um valor menor de africanos sobre o total da sua população escrava.

A esse respeito, Rezende (2011) ressalta que a ocupação e o povoamento do norte de Minas Gerais se deram no século XVI por meio de dois processos: a expansão da pecuária ao longo das margens do rio São Francisco, partindo de Pernambuco e da Bahia, e o bandeirismo.

Apesar de a economia do norte de Minas Gerais apresentar certo dinamismo no século XVIII, o cenário que se formulou no XIX foi bem distinto: "Ao longo do século [XIX], todavia, o norte de Minas Gerais conheceu um processo de perda de dinamismo econômico, subordinando-se progressivamente a outras regiões mineiras e províncias vizinhas." Botelho alerta, ainda, para o fato de que a região nortemineira, no oitocentos, possuía uma economia pouco dinâmica, o que fez com que ocorresse uma diminuição na participação total da população escrava, apesar do crescimento absoluto e da manutenção da participação relativa no total da província (REZENDE, 2011, p. 144).

Já Botelho (1994) destaca que o norte de Minas Gerais foi, no século XIX, uma região pouco dinâmica, chegando, em alguns lugares, até mesmo a uma economia estagnada. Entretanto, na cidade de Montes Claros houve grande desenvolvimento, apresentando níveis de crescimento bem diferentes do restante da região. Usando de alianças políticas de líderes locais com políticos ligados diretamente ao Império Brasileiro no Rio de Janeiro e com uma maior integração econômica com as regiões mais produtivas e dinâmicas do centro e do sul de Minas Gerais, Montes Claros acabou sendo favorecida. A cidade cresceu economicamente, a despeito da realidade diversa vivida pelo restante do norte de Minas (MORELLI, 2002). Contudo, apesar do desenvolvimento e da prosperidade, Montes Claros não seguiu os níveis detectados nas regiões mineiras dinâmicas, como, por exemplo, São João Del Rei e Juiz de Fora (REZENDE, 2011, p.145).

## 1.3. Os Aspectos Culturais de Montes Claros e As Comemorações dos Catopês na Cidade

Culturalmente, Montes Claros apresenta grande diversidade de manifestações populares, sendo uma das cidades de referência no Estado nesse quesito. Nela podem ser encontradas diversas expressões musicais, como grupos Folias de Reis e de Serestas,

violeiros, compositores regionais e uma série de manifestações que têm na música o principal meio de difusão dos seus costumes. Como parte desse universo, os grupos de Catopês, Marujos e Caboclinhos festejam as suas tradições. Durante determinada época do ano, esses grupos (re) vivem uma das manifestações seculares que, na atualidade, constitui uma das fortes expressões da cultura montesclarense.

Na cidade de Montes Claros, algumas atividades relacionadas à cultura afroreligiosa são consideradas uma das mais importantes referências do estado de Minas Gerais em termos de manifestação cultural.

A manifestação da Congada que nos interessa estudar na cidade de Montes Claros – os Catopês<sup>5</sup> e a sua ligação com a Irmandade Nossa Senhora do Rosário e São Benedito de Montes Claros – apresenta um conjunto de características particulares que merecem ser destacadas. Abaixo, apresentamos a sua dinâmica:

- no primeiro dia: levantamento do mastro de Nossa Senhora do Rosário;
- no segundo dia: cortejo do primeiro reinado pelas ruas do centro da cidade
   pela manhã e levantamento do mastro de São Benedito à noite;
- no terceiro dia: novamente o cortejo pelas ruas, sob as bênçãos de São
   Benedito e, à noite, levantamento do último mastro, o do Divino Espírito Santo;
  - no quarto dia: o cortejo é do Imperador e da Imperatriz do Divino.

Cumpre destacar com respeito aos cortejos que eles se encerram em frente à Igrejinha do Rosário com a celebração da missa. Os "mordomos" – pais dos reis e imperadores da festa – assumem, então, o compromisso de servirem o almoço aos participantes do Congo nos seus respectivos reinados e no império;

 no quinto e último dia: acontece o encontro dos três cortejos que, juntos, são saudados pelos Catopês, Marujos e Caboclinhos os quais desfilam em procissão levando em andores os seus santos.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Dados apresentados por Mendes (2004) e Queiroz (2005) datam o aparecimento da Congada na imprensa local no ano de 1916. Em nossa investigação nos jornais, encontramos registros que datam o evento em 1884, o que não coincide com os dados de Mendes. Vejamos como essas referências se dão nos periódicos da época. Seguramente, a justificativa para o aparecimento dos Catopês na imprensa local somente no ano de 1884 ocorreu devido ao aparecimento do primeiro jornal <sup>5</sup> na cidade, datado, justamente, deste ano. Nas visitas realizadas no Centro de Documentação Histórica da Unimontes não encontramos o jornal do ano de 1916 ou de 1917 mencionados pelo pesquisador. Talvez pelo processo de decomposição, os documentos podem ter sido destruídos pelo tempo. No entanto, as informações encontradas pelos pesquisadores supracitados indicam que desde 1916 já havia festejos com rituais similares aos de hoje, em que participavam os Catopês e também a Marujada.

No tocante à procissão, esta ultrapassa o universo local, contando com a participação de Congados de outras cidades mineiras que vêm a Montes Claros confraternizarem-se e afirmarem a importância dos mesmos para a cultura estadual. A Festa de Agosto, ocasião tradicional da celebração pode ser visualizada abaixo:



Figura 1: Desfile da Festa de Agosto de 2013. (Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora).

Após a última missa, os Ternos relembram que para o próximo ano terão novos desafios.

Com respeito especificamente à Festa de Agosto, mesmo acontecendo eventos paralelos no seu interior, como shows, oficinas e barraquinhas, o coração das festas está no acontecimento religioso organizado e vivido pelos Catopês, pelos Marujos e pelos Caboclinhos. A cidade possui atualmente seis grupos de Congado: Três Ternos de Catopês, dois grupos de Marujos e um grupo de Caboclinho. Cada Terno apresenta suas características e regras específicas. As cores, as bandeiras, os estandartes, o ritmo, as músicas, os adereços se diferenciam. Os Catopês apresentam diferenças no modo de vestir, as cores usadas costumam estar relacionadas à bandeira do santo de devoção. Especialmente em Montes Claros, os Ternos de Nossa Senhora do Rosário utilizam camisas e calças brancas, na bandeira, cujas cores predominantes são azul e branco, há a imagem de Nossa Senhora do Rosário. Já o Terno de São Benedito utiliza, predominantemente, a cor rosa. A cidade também é ornamentada com fitas nas cores usadas pelos Catopês.

Os artesanatos vendidos nas barraquinhas dos eventos paralelos são, por sua vez, representações dos integrantes do congado montesclarense. Na imagem a seguir, vê-se a reunião de várias pessoas na ocasião da celebração da Festa



Festa do Rosário

**Figura 2:** Festa do Rosário. (Fonte: Arquivo do Centro Cultural de Montes Claros S/D. Acesso em 12 de abril de 2012.

Como se vê, efetivamente o grupo dos Catopês da cidade de Montes Claros, no norte de Minas Gerais, está diretamente relacionado aos cultos religiosos católicos associados às tradições africanas em uma região de grande concentração de negros, que viviam em quilombos, fazendas e cidades.

As comemorações por eles realizadas vêm ocorrendo há mais de cento e cinquenta anos. Além das práticas religiosas, tais como missas, bênçãos e levantamento de mastros, realizam-se também as apresentações das Marujadas, dos Catopês e dos Caboclinhos.

A Marujada, que está ligada aos portugueses, representa a luta entre mouros e europeus, na qual os últimos saem vitoriosos. Vestidos com trajes de marujos, em cetim azul e vermelho, homens simples mostram os grandes feitos náuticos, encarnando as personalidades do General, do Capitão Inglês, do Rei Mouro, do Padre, do Capitão de Mar-e-Guerra, do Infante de Marrocos, de Cristãos e de Mouros. A cor azul representa os cristãos e a cor vermelha representa os mouros.

A Marujada é composta por 18 a 24 marujos simples, de um patrão, de um contra mestre, de um piloto e de um calafatinho, além dos guardas. Os dançarinos (porta bandeiras) abrem passagem para o grupo com as suas coreografias, enquanto o capitão vem à frente dos demais integrantes, com sua espada, conduzindo o terno.

Os instrumentos musicais são compostos por cavaquinhos, violões e pandeiros de confecção artesanal. As guardas de marujo representam a conversão dos negros, cumprindo promessa ao Divino Espírito Santo por terem escapado do naufrágio de um navio negreiro preso nos arrecifes da costa brasileira por força de uma tempestade.

Já os Caboclinhos ou caboclada, com seus enfeites, penas e arcos, representam os índios brasileiros. Em Minas Gerais, os Caboclinhos representam as guardas dos

reinados do Congo. No princípio os Caboclinhos desfilavam com o busto nu; no entanto, na atualidade não há essa possibilidade devido ao grupo ser composto apenas por meninas e por mulheres nos desfiles. Trata-se de uma folgança popular de reminiscência indígena muito antiga no Brasil. As guardas do caboclo representam duas histórias: uma é a da conversão de uma tribo indígena e outra é a da morte e ressurreição do "Papai Vovô". Em Montes Claros, o grupo faz parte dos festejos de agosto, mas não se prende diretamente às festas, apesar de seus integrantes assistirem à missa e acompanharem os reinados e o império. Os Caboclinhos utilizam violões e violas como instrumentos principais, mas também fazem uso da rabeca, tocada pelo mestre, que desenvolve solos instrumentais e as introduções das músicas.

Enfim, os seis Ternos que compõem a totalidade do universo congadeiro em Montes Claros estão divididos em: Marujadas, Caboclinhos e, principalmente, os Ternos dos Catopês. Dentro desses três Ternos temos ainda as subdivisões: dois grupos representantes das Marujadas<sup>6</sup>, representando os portugueses; um grupo dos caboclinhos<sup>7</sup>, lembrando os índios brasileiros; três grupos dos Catopês<sup>8</sup>, representando os negros, sendo dois grupos devotos de Nossa Senhora do Rosário e um devoto de São Benedito.

Os Catopês apresentam diferenças internas, seja em suas variações de cores, seja em suas vestimentas seja, ainda, no uso dos instrumentos musicais. Prevalece a cor branca no uso das roupas, mas as cores relacionadas aos santos devotos (como azul, rosa e vermelho) estão presentes nos detalhes das roupas dos integrantes, sendo isso,

.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Conforme Paula (1979) "Barca," "Fandango," ou simplesmente "Marujada" como é conhecida em Montes Claros, é teatralização da epopeia da "Nau Catarineta", que exalta os feitos dos marinheiros portugueses e os principais cristãos da religião católica; tem um cunho regional próprio. Compõem a Marujada dezoito a vinte e quatro marujos simples, um patrão, um contramestre, um piloto e um calafatinho, além dos guardas. A roupagem não se assemelha em nada com marinheiro; uma blusa enfeitada de aljôfar e rendas; chapéu branco com fita da mesma cor da roupa e aba "quebrada" na testa. Metade dos Marujos se veste de cetim vermelho e a outra metade de azul.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Conforme Paula (1979) caboclinhos são de uma folgança de reminiscência indígena. Aqui em Montes Claros fazem parte dos festejos de agosto, mas não se prendem diretamente à festa: assistem a missa, acompanham o reinado em silêncio. Dançam e cantam nas ruas e em casa de famílias. Os caboclinhos são constituídos de dez a quinze pares de crianças, vestidas de saiotes vermelhos, enfeitados de plumas e pintados de urucum; possuem arcos e flechas; na cabeça, capacete de penas.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Catopés ou dançantes, de acordo com Paula (1979), é o mesmo zumbi congada de outros lugares, tendo, entretanto, características regionais. Os camponeses se agrupam em "ternos" e cada terno tem mais ou menos vinte pessoas, entre adultos e crianças, somente homens. Apresentam-se em duas colunas, ordem decrescente, no qual o chefe dança e comanda entre as duas colunas; e à frente há também dois portabandeiras à paisana. Vestimenta uniforme e simples, com calça, paletó e camisa de cor branca. Na cabeça usam capacete enfeitado com espelhos, aljôfar e fitas de várias cores; os chefes usam o capacete com pena de ema dando-lhe uma distinção especial. Cada a um conduz um instrumento – pandeiro, tamborim ou caixa. Uma flauta de bambu dá poesia ao conjunto. As canções são simples, pobres de músicas e de letras e raramente são renovadas

aliás, uma forma de distinção hierárquica. Os capacetes, outro componente do vestuário, são enfeitados com fitas coloridas, miçangas, espelhos e penas de pavão. Usam-se instrumentos de percussão, o que é outra especificidade do grupo.

Internamente o grupo tem três líderes que conduzem os Ternos:

- Mestre Zanza é o presidente da associação dos Grupos de Catopês, Marujos e Caboclinhos. É o mais popular dos três lideres. Conhecido por todos na cidade, iniciou no grupo ainda bebê. Tornou-se mestre com apenas 17 anos. Trata-se de uma figura emblemática. Seu Terno, o de Nossa Senhora do Rosário, tem o maior número de integrantes. Aceitam-se mulheres. É o Terno com o maior número de integrantes adultos e idosos; também o mais antigo de todos;
- Mestre João Farias: é um dos líderes mais antigos; está no grupo Terno de Nossa Senhora do Rosário desde criança e, como líder, desde 1971. O Terno do João Faria têm o maior número de jovens e crianças. Não tem mulheres. A quantidade de integrantes varia todos os anos. Atualmente conta com 50 integrantes.
- Mestre José Expedito: começou a "brincar" pela Marujada aos cinco anos. Integrou o grupo dos Catopês aos oito anos e, na década de 1980, por uma decisão política da Secretária Municipal de Cultura com o aval do mestre Zanza, assume a liderança do Terno de São Benedito<sup>9</sup>. O Congado, em Montes Claros (MG), como demonstramos, é, enfim, representado pelos Catopês, pelos Marujos e pelos Caboclinhos que festejam e louvam Nossa Senhora do Rosário, São Benedito e Divino Espírito Santo.

### 1.4. Os Catopês na Festa de Agosto

A atual Festa de Agosto em Montes Claros se consolidou a partir da junção de três festejos religiosos: o de Nossa Senhora do Rosário, o de São Benedito e o do Divino Espírito Santo. A festa do Divino ocorria no (período de Pentecostes), a festa de São Benedito acontecia no mês de setembro ou outubro e a festa de Nossa senhora do Rosário já acontecia no mês de agosto.

Na tese de Queiroz (2005), constata-se que a partir de 1910, com a fundação da Diocese de Montes Claros, o bispo Dom João Pimenta vinculou a um único calendário as três festas religiosas que já aconteciam na cidade em épocas diferenciadas. Com a

\_

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> Até então, todos os líderes eram escolhidos pelos integrantes do grupo. Este dado é muito importante e será explorado nos capítulos da tese, como uma estratégia de controle.

decisão, as festas, no mês de agosto e em Montes Claros, passaram a celebrar Nossa Senhora do Rosário, São Benedito e o Divino Espírito Santo. É, pois, um único evento agregador de rituais de devoção.

A inserção dos Catopês na Festa de Agosto se deu com a unificação das comemorações em devoção desses três santos homenageados. Observam-se modificações na Festa desde 1979, quando a Secretaria Municipal de Cultura passou a participar da organização com o apoio da Prefeitura Municipal. Ambos os órgãos vêm dando apoio financeiro para os foliões no intuito de "preservar" e dar "continuidade<sup>10</sup>" a essas manifestações populares.

No mesmo ano foi criado, na cidade, o Festival Folclórico, um incentivo por parte da Prefeitura local. O objetivo foi popularizar os grupos, por meio do evento, buscando inserção na sociedade em geral<sup>11</sup>. Naquele contexto, toma-se a iniciativa de também vincular o Festival Folclórico<sup>12</sup> às festas do mês de agosto.

A Festa de Agosto, como então ficou conhecida, passou a ser um grande atrativo para a cidade. Além da religiosidade, há muita música, peças teatrais, shows, presença de barracas com comidas e bebidas típicas da região, além do artesanato local.

Embora em Montes Claros não existam evidências da presença de Irmandades religiosas, a literatura em torno do tema nos torna sensíveis a fatores que podem ser entendidos como equivalências funcionais entre Ternos de Congada e Irmandades. As semelhanças entre ambos aparecem ligadas, principalmente, à busca por reconhecimento social e à solidariedade interna do grupo. Há que se destacar, no entanto, que características decorrentes da origem distinta dessas organizações configuram-se como diferença s entre a Congada e Irmandades mineiras.

A Festa de Agosto em Montes Claros possui algumas particularidades em relação a outras cidades mineiras que comemoram separadamente seus santos de

Em entrevistas realizadas por nós com os líderes de cada um dos grupos, a informação recolhida foi a de que, nos anos que antecedem essa data 1979, o desfile dos "Catopês" estava quase acabando devido a inúmeros fatores, como falta de participação financeira da Prefeitura Municipal, o que dificultava para os líderes a compra de adereços para a festa. Esses e outros fatores, contudo, serão tratados em pormenor no decorrer da tese.

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> As palavras estão entre aspas porque a Festa hoje se tornou instrumento de comercialização.

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> Em uma rápida diferenciação, pode-se dizer que a Festa de Agosto se refere aos grupos de Catopés, de Marujos e de Caboclinhos, ou seja, aos grupos de devoção religiosa aos santos. Já o Festival identifica-se com outras características do evento que não a devoção: shows musicais, barracas com comidas típicas e artesanato, além de apresentações artísticas.

devoção pelas suas respectivas Irmandades. Por sua vez, os Catopês são considerados os grupos mais representativos do Congado da cidade<sup>13</sup>.

É inegável a presença da cultura negra dentro da Festa de Agosto em Montes Claros. Momentos da festa, como a coroação, trazem à tona a referência à estrutura social implantada na África e desarticulada em solo brasileiro, pois os reis africanos se tomaram negros escravizados no Brasil, mas, nos festejos, retomavam o seu posto, ou seja, o seu reinado.

A participação dos Catopês na Festa de Agosto faz com que a tradição seja ressignificada ou traduzida. Em homenagem aos santos, realizam-se cortejos, desfiles pelas principais ruas da cidade, conduzindo o rei e a rainha, acompanhados de princesas e príncipes, além das damas da corte, tudo como era realizado no período das coroações dos negros escravizados.

Em homenagem a Nossa Senhora do Rosário, a São Benedito e ao Divino Espírito Santo, os Catopês conduzem essas figuras monárquicas até a capela de Nossa Senhora do Rosário, onde acontece o levantamento do mastro.

No mês de agosto, Catopês, seguidos de Marujos e Caboclinhos, transportam as bandeiras de seus santos, levantando os mastros de Nossa Senhora do Rosário, da qual são devotos. Caminham, então, pelas ruas da cidade com a missão de sacralizar os espaços profanos, anunciando os reinados.

Na chegada à igrejinha do Rosário, inicia-se um rito de passagem, o ápice da festa: ocorre o levantamento do mastro, significando a ligação completa dos reinos e o início de um só reinado sagrado. Seguem-se três dias, então, nos quais o sagrado, na figura dos reis, rainhas, imperador e imperatriz, reinarão protegidos pelos seus santos padroeiros.

A Festa é um acontecimento com múltiplos eventos, tornando impossível separar as manifestações do sagrado e as do profano. Integram-se à festa missas, procissões, cerimônia de posse de reis, de rainha, o almoço, tudo isso intercalado com rituais envolvidos, por sua vez, a diversas apresentações coreográficas. Essas apresentações, por envolverem a eleição dos "reis do Congo", são conhecidas, justamente, como Congadas. Essa estrutura de festa é absolutamente ligada às procissões religiosas Católicas da Colônia, cujo objetivo político era o de afirmar as hierarquias sociais

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> Atualmente, a Festa de Agosto é conhecida como Festa dos Catopês e representa boa parte do faturamento do comércio local, além de ter se transformado em empresa e produtos comerciais; há nomes de lojas com a inscrição do grupo, como leite e derivados Catopês, Shopping Center dos Catopês etc. É importante mencionar que a atividade comercial não está associada aos grupos ou aos seus integrantes.

tomando como referência a sua proximidade ao clero e aos representantes do clero do Estado português. A matriz cultural é europeia, ligada às ordens e aos estamentos medievais.

Os Catopês de Montes Claros representam, pois, as Congadas. Tal como acontece em todo estado de Minas Gerais, em Goiás e São Paulo, as Congadas contêm uma estrutura de representações nas quais grupos de diferentes composições étnicas - brancos, negros e indígenas - se mostram em situações de combate. Nos autos, os negros são os vencedores, por gozarem da proteção de Nossa Senhora. Isso, aliás, reafirma o poder da Igreja Católica, inclusive sobre a ordem escravocrata e sobre o Estado português, e não afirma o poder dos negros escravizados, como se poderia erroneamente supor.

### 2. Perfil socioeconômico dos integrantes dos Catopês

Não se tem notícia de qualquer estudo sobre o perfil sócio-econômico dos integrantes do grupo Catopês na cidade de Montes Claros. Quem são? Qual a religião predominante? Qual o sexo ou a idade predominante de seus integrantes?

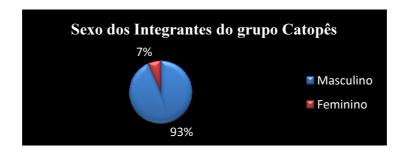
Dados por nós coletados nos anos de 2012 e 2013 resultaram na construção do perfil sócio econômico dos integrantes dos três Ternos aqui descritos e que participavam do grupo na ocasião dos ensaios nesse período:

Ternos	Mestre	Número de Integrantes	Ano
Nossa Senhora do Rosário	Zanza	19	2012
Nossa Senhora do Rosário	João	24	2013
São Benedito	Zé Expedito	16	2013
Total de Ternos	3	59	2012-2013

**Tabela 3:** Número de integrantes de cada Terno. (Fonte: Arquivo da pesquisadora. Dados fornecidos pelos integrantes dos Catopês. Montes Claros - MG. 2012/2013. Tabulação própria).

### 2.1. Sexo

Quanto ao sexo dos integrantes dos três Ternos, nota-se que a grande maioria compõe-se de pessoas do sexo masculino. No Terno do Mestre João Faria ainda não há integrantes do sexo feminino; nos demais essa inserção ainda é muito incipiente.



**Tabela 4:** Sexo dos Integrantes do grupo Catopês. (Fonte: Arquivo da pesquisadora. Dados fornecidos pelos integrantes dos Catopês. Montes Claros - MG.2012/2013. Tabulação própria).

### 2.2. Religião

Destaca-se o catolicismo como predominância em todos os Ternos. A devoção a Nossa senhora e a São Benedito é sempre mencionada com muito entusiasmo tanto nos relatos dos líderes como no dos integrantes. Há, na verdade, certo constrangimento em revelar o pertencimento a outra religião que não seja a católica; diz-se que outra religião não seria vista com "bons olhos". A distribuição dos dados pode ser observada abaixo:



**Tabela 5:** Religião dos Integrantes do grupo Catopês. (Fonte: Arquivo da pesquisadora. Dados fornecidos pelos integrantes dos Catopês. Montes Claros - MG.2012/2013. Tabulação própria).

### 2.3. Idade, escolaridade e tempo de participação

Entre os principais indicadores usualmente utilizados para configurar a situação educacional do conjunto da população estão aqueles que se referem ao analfabetismo e aos anos de escolaridade. A PNAD vem revelando que ainda existe um contingente expressivo da população cuja situação educacional é bastante precária apesar de ter havido, no período de 1992 e 1999, uma redução das taxas de analfabetismo e um crescimento da escolaridade média da população como um todo. Os dados do IBGE indicam que a taxa de analfabetismo das pessoas de 15 anos ou mais no país é de 13,3%, mas, quando calculada em relação à cor dos indivíduos, chega a 21,0% para a

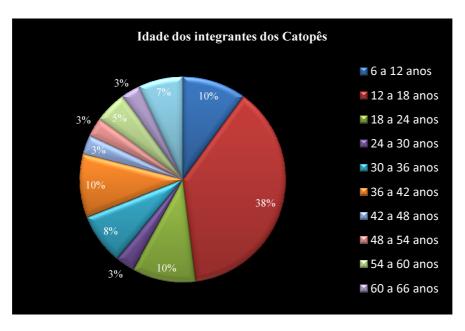
população preta, 19,6% para a população parda, enquanto a branca tem índice de apenas 8,3%.

No gráfico a seguir, notar-se-á que 64% dos entrevistados não completaram o ensino fundamental, o que representa cerca de 7% de indivíduos analfabetos. A presença de integrantes ainda bem jovens justifica a grande quantidade de membros que ainda não terminaram o ensino fundamental. Outros apontamentos do gráfico também devem ser ressalvados. Por exemplo, os sujeitos que declararam ter completado pós graduação são, na verdade, pesquisadores que após ou durante a realização de pesquisas universitárias sobre o grupo acabaram permanecendo no grupo, participando efetivamente do Terno. Veja-se em detalhes os dados recolhidos:

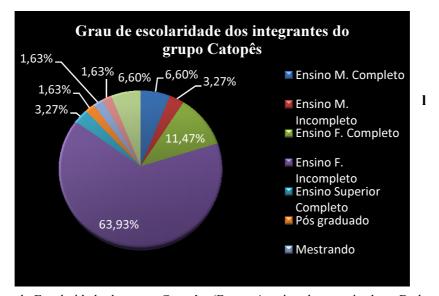
Percebe-se que quase 50% compõem-se de pessoas ainda bem jovens, na faixa dos 6 a 18 anos de idade. Isso se deve à inserção em grande número dos meninos, ainda jovens, em todos os Ternos, especialmente no Terno do Mestre João Faria.

Entre os principais indicadores usualmente utilizados para configurar a situação educacional do conjunto da população estão aqueles que se referem ao analfabetismo e aos anos de escolaridade. A PNAD vem revelando que ainda existe um contingente expressivo da população cuja situação educacional é bastante precária apesar de ter havido, no período de 1992 e 1999, uma redução das taxas de analfabetismo e um crescimento da escolaridade média da população como um todo. Os dados do IBGE indicam que a taxa de analfabetismo das pessoas de 15 anos ou mais no país é de 13,3%, mas, quando calculada em relação à cor dos indivíduos, chega a 21,0% para a população preta, 19,6% para a população parda, enquanto a branca tem índice de apenas 8,3%.

No gráfico a seguir, notar-se-á que 64% dos entrevistados não completaram o ensino fundamental, o que representa cerca de 7% de indivíduos analfabetos. A presença de integrantes ainda bem jovens justifica a grande quantidade de membros que ainda não terminaram o ensino fundamental. Outros apontamentos do gráfico também devem ser ressalvados. Por exemplo, os sujeitos que declararam ter completado pósgraduação são, na verdade, pesquisadores que após ou durante a realização de pesquisas universitárias sobre o grupo acabaram permanecendo no grupo, participando efetivamente do Terno. Vejam-se em detalhes os dados recolhidos:



**Tabela 6:** Idade dos integrantes do grupo Catopês. (Fonte: Arquivo da pesquisadora. Dados fornecidos pelos integrantes dos Catopês Montes. Claros-MG.2012/2013. Tabulação própria).



**Tabela 7:** Grau de Escolaridade do grupo Catopês. (Fonte: Arquivo da pesquisadora. Dados fornecidos pelos integrantes dos Catopês. Montes Claros-MG.2012/2013. Tabulação própria).

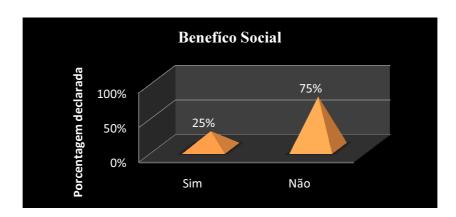
Os dados apresentados comprovam, de forma irrefutável, a discriminação contra os afro-descendentes, questionam a atuação do governo brasileiro frente à questão da desigualdade racial. Revelam a dimensão da discriminação e das desigualdades existentes entre brancos e negros no Brasil. Há necessidade de proposição de medidas que beneficiem, em curto prazo, a população negra brasileira, as ações afirmativas. Fazse necessário refletir sobre implantação de políticas públicas voltadas ao desafio da redução das desigualdades raciais; seja abordando a proeminência das heranças passadas, ou materializando a estratificação e mobilidade social que conservam a

população negra em espaços desprivilegiados da vida social, seja em termos do pensamento social e político que interpreta essas desigualdades

### 2.4. Recebimento de Benefício Social

Como a pesquisa foi realizada nos dias dos ensaios, nas residências dos Catopês, não foi possível aplicar os questionários diretamente aos responsáveis das crianças e jovens presentes. Dessa forma, as questões objetivas foram aplicadas somente aos integrantes mais velhos e aos que, provavelmente com idade superior a 12 anos, pudessem responder os dados pertinentes à pesquisa.

Do conjunto dos sujeitos entrevistados, 25% afirmaram receber algum tipo de benefício social. Os integrantes mais velhos relataram que a aposentadoria não é o suficiente para pagar as despesas da casa, considerando que, com o avanço da idade e o agravamento de algumas doenças, há a necessidade de uso de medicamentos caros; o dinheiro da aposentadoria, segundo eles, não paga todas as despesas.



**Tabela 8:** Benefício Social do integrantes. (Fonte: Arquivo da pesquisadora. Dados fornecidos pelos integrantes dos Catopês. Montes Claros-MG.2012/2013. Tabulação própria).

Pela pertinência, cumpre destacar a respeito dos líderes dos Catopês que eles, em grande parte, participam do mercado informal. A formação do mercado de trabalho brasileiro destaca que a existência da precariedade, da informalidade, do subemprego atual tem raízes na forma em que se moldou o mercado de trabalho no período de transição do escravismo para o trabalho livre.

# 3. Acerca das fontes

### 3.1. História de vida

É importante enfatizar que a história dos grupos dos Catopês de Montes Claros apresenta lacunas decorrentes da falta de documentação ou má preservação dela.

Temos, relativamente a alguns aspectos da história dos Ternos de Montes Claros, tão somente hipóteses, que de forma alguma representam a informação precisa acerca da data de origem dessas manifestações na cidade.

Sabe-se que os métodos qualitativos de análise, entre os quais a história oral, tem aumentado crescentemente seu prestígio frente aos cientistas sociais, sobretudo historiadores, antropólogos e sociólogos (AMADO; FERREIRA, 2002). A história oral – "voz viva", espaço de "diálogo, confronto, interface" (FERREIRA, 1997, p. 59), espaço em que "a subjetividade [...] produz o testemunho vivo, a rememoração" (AUGRAS, 1997, p. 27) – tem sido um caminho metodológico importante para esta investigação. A oralidade, por sua vez, guarda relação com a memória.

Considerando a perspectiva de Halbwachs (2006), para quem a memória ultrapassa o plano individual, podemos dizer que as memórias de um indivíduo nunca são só suas, uma vez que nenhuma lembrança pode existir apartada da sociedade. O autor postula, ainda, que nunca nos lembramos sozinhos, mas essa memória se esvai quando nos afastamos do grupo ao qual ela estava ligado.

A memória, nessa perspectiva, não é individual, mas formada pela vivência de uma pessoa em diversos grupos e ao mesmo tempo. É a soma das várias memórias coletivas que se alocam no ser, representando a sua parcela individual de experiência. A constituição da memória é, em cada indivíduo, uma combinação aleatória das memórias "para evocar seu próprio passado; em geral a pessoa precisa recorrer às lembranças de outras" (HALBWACHS, 2006, p.72). A memória deve ser entendida também como um fenômeno coletivo e social, ou seja, como um fenômeno construído coletivamente e submetido a flutuações, transformações, mudanças constantes Além disso, os quadros coletivos da memória representam correntes de pensamento e de experiência em que reencontramos nosso passado apenas porque ele foi atravessado por datas, nomes, fórmulas etc.

Isso posto, o projeto desta tese anteviu a complexidade em lidar com (a extração de) dados da memória e propôs o planejamento das atividades, em especial a condução das gravações, a definição de locais, o tempo de duração, a transcrição e ordenamento de textos; conferência do produto escrito; autorização para o uso; arquivamento e, sempre que possível, a publicação dos resultados que devem, em primeiro lugar, retornar ao grupo que gerou as entrevistas.

Conforme Meihy & Holanda (2008), a história oral pode ser entendida como um conjunto de procedimentos que começam com a preparação de um projeto e que prosseguem com a definição de um grupo de pessoas a serem entrevistadas.

Thompson (1992) já dizia que, por vezes, "a finalidade social da historia é obscura [...] no outro extremo a finalidade da história pode ser bastante espalhafatosa: utilizam-na para justificar a guerra e a dominação, a conquista territorial, a revolução ou a contra-revolução, o domínio de uma classe ou raça sobre outra" ou ainda, segundo o autor, quando não existe história alguma disponível e ela precisa ser criada" (THOMPSON, 1992, p. 20).

O autor ressalta que, por meio da história, as pessoas comuns procuram compreender as revoluções e as mudanças pelas quais atravessam em suas próprias vidas: guerras, transformações sociais bem como as mudanças de atitude; assim, o grande desafio da história oral relaciona-se, também, com a finalidade social essencial da história. Thompson (1992) não queria dizer com isso que a história oral seria necessariamente um instrumento de mudança, mas sim um meio de transformar tanto o conteúdo quanto a finalidade da história:

A história oral, não é necessariamente um instrumento de mudança; isso depende do espírito com que seja utilizada. Não obstante, a história oral pode certamente ser um meio de transformar tanto o conteúdo quanto a finalidade da história. Pode ser utilizada para alterar o enfoque da própria história e revelar novos campos de investigação; pode derrubar barreiras que existam entre professores e alunos, entre gerações, entre instituições educacionais e o mundo exterior; e na produção da história – seja em livros, museus, rádios ou cinema – pode devolver às pessoas que fizeram e vivenciaram a história um lugar fundamental, mediante suas próprias palavras (THOMPSON, 1992, p. 22).

As entrevistas de história oral foram tomadas neste trabalho como fontes de compreensão do passado, ao lado de documentos escritos<sup>14</sup>, imagens<sup>15</sup> e outros tipos de registro<sup>16</sup>. O levantamento de dados prévios para a preparação dos roteiros das entrevistas foi importante para o resgate das preciosas informações. Além disso, fazem parte de todo um conjunto de documentos de tipo biográfico, ao lado de memórias que foram sendo registradas\gravadas, que permitiram compreender como indivíduos

<sup>15</sup> Referimo-nos as fontes iconográficas registras durante na Festa de Agosto e nos encontros nas residências dos lideres dos Catopês evento e resgatadas nas inúmeras visitas realizadas.

<sup>16</sup> Referimo-nos a outras entrevistas realizadas com profissionais importantes no que se refere ao resgate

de informações.

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> Agui nos referimos às Atas da Câmara Municipal de Montes Claro-MG.

experimentaram e, por isso, interpretam acontecimentos, situações e modos de vida de um grupo ou da sociedade em geral. Isso tornou as entrevistas mais concretas e próximas, facilitando a apreensão do passado e a compreensão das experiências vividas por outros.

Nossa pesquisa vem acontecendo desde março de 2012. Paralelamente aos encontros com os lideres do grupo. Após uma etapa exploratória, aprofundamos nossa investigação com pesquisa em fontes primárias e secundárias. Sobre essa estratégia, vale a pena reproduzir o pensamento de Thompson (1992):

A melhor maneira de dar início ao trabalho pode ser mediante entrevistas exploratórias, mapeando o campo e colhendo ideias e informações. Com a ajuda destas, pode-se definir o problema e localizar algumas das fontes para resolvê-los (THOMPSON, 1992, p. 254).

Os encontros informais com o Terno em questão facilitaram o contato com o principal líder do grupo, mestre Zanza, e a partir dele com as demais lideranças. Realizamos várias visitas à sede dos Catopês, local onde o próprio mestre reside. As visitas foram importantes, pois serviram para aproximação do mestre Zanza com a pesquisadora.

Nas visitas à sede realizamos conversa descontraída e informal sobre vários aspectos que não somente a Festa de Agosto. Após quatro visitas conseguimos marcar uma entrevista formal, mas muito das conversas anteriores serviram de apoio para as entrevistas formais que se seguiriam.

No final, tirando-se as gravuras e livros, o passado deixou na sociedade de hoje muitos vestígios, às vezes visíveis, e que também percebemos na expressão das imagens, nos aspectos dos lugares e até nos modos de pensar e de sentir, inconscientemente conservados e reproduzidos por tais pessoas e em tais ambientes. Em geral nem prestamos atenção nisso [...] mas basta que a atenção se volte desse lado para notarmos que os costumes modernos repousam sobre camadas antigas que afloram em mais de um lugar (HALBWACHS, 2006, p. 87).

Com respeito às entrevistas, elas foram realizadas somente pela pesquisadora, que marcou com antecedência hora e local mais adequado ao Mestre Zanza. Neste mesmo ano de 2012, participamos do desfile da Festa de Agosto, momentos em que tivemos a oportunidade de conhecer a organização da Festa. Já neste ano de 2013, foram realizadas visitas com entrevistas nos dois outros Ternos: no de Nossa Senhora do

Rosário, com Mestre João Faria, e no de São Benedito, com Mestre Zé Expedito.

Seguem abaixo os nomes de todos os informantes:

- 1 Líder do terno da Nossa Senhora do Rosário (Mestre Zanza);
- 2 Líder do Terno de São Benedito (Mestre Zé Expedito);
- 3 Líder do Terno da Nossa Senhora do Rosário (Mestre João Faria);
- 4 Historiadora sobrinha do Historiador Hermes de Paula;
- 5 Antropólogo especialista nos assuntos raciais da região;
- 6 Coordenadora do Centro Cultural da Cidade de Montes Claros;
- 7 Padre que acompanha o cortejo.

Novas informações foram coletadas com os mestres posteriormente:

- 1 Líder do Terno da Nossa Senhora do Rosário (Mestre Zanza/informações importantes coletadas após a realização da Festa do ano de 2013);
- 2 Líder do Terno de São Benedito (Mestre Zé Expedito/ informações importantes coletadas após a realização da Festa do ano de 2013);
- 3 Líder do Terno da Nossa Senhora do Rosário (Mestre João Faria/informações importantes coletadas após a realização da Festa do ano de 2013).

# 3.2 As Fontes Escritas

## 3.2.1 Os jornais

Os jornais impressos representam, neste trabalho, fontes para o conhecimento do passado. Foram realizadas visitas no Acervo Especializado da Divisão de Pesquisa e Documentação Regional da Universidade Estadual de Montes Claros – Unimontes com a finalidade de entender as representações que a sociedade tinha dos Catopês entre os períodos de 1918 a 2001. O trabalho com a imprensa pode constituir numa das possibilidades de resgatar a participação de grupos sociais em contextos específicos. Os jornais, por meio dos discursos, "produzem estratégias e práticas tendentes a impor autoridade, uma deferência, e mesmo a legitimar escolhas" (CARVALHO, 2005, p. 149), considerando que "é um produto da sociedade que o fabricou segundo as relações de forças que aí detinham o poder" (LE GOFF, 2010, p. 536, grifo nosso).

Os jornais podem ser considerados, também, como produtos forjados a partir de representações contextualizadas da realidade. Revelam formas simbólicas de luta pelo poder de representar, afirmando-se, com isso, a memória de um grupo ou mesmo de partidos políticos. Nas fontes pesquisadas, encontramos, em cada uma delas, projetos

políticos e visões de mundo representativos de vários setores específicos da sociedade, o que é significativo (CAPELATO, 1988, p. 34). Identificamos, assim, as "lutas de representações decorrentes do recuo da violência física; e para a constatação de que o poder depende do crédito concedido à representação" (CARVALHO, 2005, p. 150).

Os impressos têm a função de "despertar as consciências' e 'modelá-las' conforme seus valores e interesses, procurando indicar uma direção ao comportamento político do público leitor" (CAPELATO, 1980, p. 23).

Procuramos resgatar dos jornais os sujeitos agentes da história e captar o movimento vivo das ideias e personagens que circulam pelas páginas dos impressos, conforme Capelato (1988). O objetivo foi apreender, no campo das representações, aspectos relacionados às formas de pensar, de sentir e de agir (CHARTIER, 2002), servindo como "matrizes geradoras de condutas e práticas sociais" (PESAVENTO, 2005, p. 40), uma vez que as representações não são discursos neutros. Assim, torna-se fundamental, através dos jornais, "identificar o modo como, em diferentes lugares e momentos, uma realidade social é construída, pensada, dada a ler" (CHARTIER, 1990, p. 16).

Foram realizadas duas visitas ao Centro Cultural de Montes Claros com o objetivo de verificar que tipo de fonte existia sobre a existência dos Catopês. Na primeira visita, a coordenadora informou que havia jornais arquivados desde a década de 1916 chegando a 2013, o que nos entusiasmou consideravelmente. Foi marcada, então, outra visita, para a qual levamos o "arsenal" necessário para leitura e arquivamento dos jornais: luvas, gravador, canetas, máscaras e pranchetas. Já na segunda visita, comparecemos no horário marcado com a coordenadora que, no entanto, nos revelou que não havia qualquer jornal e pior: que o Centro Cultural não dispunha de arquivos sobre a história dos Catopês. Realmente não havia. Os poucos jornais que permaneciam no local, datavam de épocas bem recentes, sendo organizados de forma bastante precária: recortes de jornais sobre os Catopês e colagens sobre folha de papel sulfite. Tudo armazenado sem qualquer cuidado. Ao ser indagada sobre o material, a responsável disse, simplesmente, não ter entendido a pergunta.

Após essa decepcionante etapa, partimos para o Acervo Especializado da Divisão de Pesquisa e Documentação Regional da Universidade Estadual de Montes Claros – Unimontes. No Acervo, fomos informados de que existiam jornais arquivados datados da década de 1920. Os jornais se encontravam em estado de decomposição,

cheirando a mofo; estavam sendo catalogados, por datas<sup>17</sup>. Na verdade, os arquivos brasileiros enfrentam, de forma geral, sérios problemas comuns aos serviços públicos: falta de pessoal, instalações inadequadas e falta de recursos (BARCELLAR, 2005, p. 49). A Universidade em questão não tem verba para o adequado arquivamento e preservação daquele material. Alguns jornais se decompunham em nossas mãos.

Aventurar-se pelos arquivos é sempre um desafio: trabalhar em instalações precárias, com documentos mal acondicionados, mal preservados e mal organizados. Nós tivemos o desafio de permanecer durante muito tempo nesse ambiente pouco acolhedor e, sobretudo, com condições técnicas ruins de trabalho. Faz sentido, pois, o alerta de Barcellar (2005):

Mas em esforço que quase sempre levará a alcançar resultados gratificantes. Encontrar os documentos que servem ao tema trabalhado é uma sensação que todos que passaram pela experiência recordam com prazer, e os move a novamente retornar à pesquisa (BARCELLAR, 2005, p. 49).

Com efeito, foi preciso muita habilidade para manusear o material do Acervo e paciência para descobrir os documentos desejados. O registro dos dados foi realizado com uma câmera de celular. Assim, fotografamos todos os exemplares do jornal *Norte do Estado de Minas Gerais* datados de 1918 a 1962 e dois exemplares do *Correio do Norte* de 1885 e 1884. Todos foram lidos, mas fotografados somente quando o assunto abordasse a Festa de Agosto e Catopês.

Essa etapa prolongou-se por aproximadamente quatro semanas. Os jornais foram manuseados com cuidado; às vezes era necessário usar lupa para melhor compreensão, outras vezes o uso cuidadoso de uma régua leve serviu para melhor acompanhamento das linhas no virar das páginas, danificadas, impedindo também a leitura através das aberturas e rasgos, de forma a não confundir com a transcrição. Outras vezes, ainda, uma folha de papel sulfite foi colocada sob o documento permitindo maior segurança, sempre com o cuidado de mantê-los na ordem após o manuseio. Como a consulta se fez com os originais, os cuidados foram redobrados de forma a contribuir para a preservação do material.

Terminada essa etapa, fomos informados pela Coordenadora do Centro Cultural da Cidade de Montes Claros da existência de um possível jornalista aposentado que

\_

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup>Infelizmente, devido à falta de recursos da doutoranda, não foi possível contar com equipamentos necessários para manusear os documentos, como luvas, máscaras e aventais.

tinha, em sua propriedade, arquivos privados de jornais que poderiam contribuir também para nossa pesquisa.

Para Barcellar (2005), a documentação de caráter privado pode dizer respeito a acervos de pessoas, de famílias, grupos de interesse (militantes políticos, instituições como clubes etc.) ou de empresas. O autor mostra que, no Brasil, não é uma prática corriqueira a preservação documental privativa, sendo comum notícias de destruição de importantes conjuntos documentais:

Muitos poucos são os casos de iniciativas de organização de tais acervos empreendidas por seus produtores ou detentores, com o objetivo final de franqueá-los à consulta. Mais usuais são os casos de doação ou venda para arquivos públicos ou centros de documentação, onde podem ser abertos à pesquisa (BARCELLAR, 2005, p. 42).

De todo modo, entramos em contato com o tal jornalista, que nos recebeu em sua propriedade localizada em uma chácara fora da zona rural. Nós dirigimos até o local. Na chácara, cercada por mais de 180 cachorros, muitos carros enferrujados antigos, esperamos algum tempo para sermos atendidos. Um funcionário do jornalista nos encaminhou até um quarto escuro sem lâmpadas, local onde estavam depositados dezenas de jornais<sup>18</sup>. Os jornais encontravam-se depositados sobre uma mesa e em algumas estantes sem organização, um sobre o outro, desordenadamente, sujos, mas encadernados, o que insinuava melhor preservação do material<sup>19</sup>. Enfim, o acervo particular do jornalista<sup>20</sup> nos trouxe muitas informações importantes. Porém, neste dia, não conseguimos pesquisar, pois formos surpreendidas por forte chuva.

A pesquisa aconteceria durante duas semanas, sempre das 13h as 17h30. Diante das mesmas dificuldades enfrentadas na pesquisa anterior, os jornais foram fotografados por câmara de celular. Colhemos informais dos jornais *Diário de Montes Claros* e *Jornal do Norte* datados de 03/08/1964 a 26/08/2001. A análise dos dois periódicos foi desenvolvida com editores distintos, permitindo cruzar fontes diferentes, cotejar informações, justapor documentos, relacionar textos e contextos, estabelecer constantes. Assim como na etapa anterior, todas as páginas foram manuseadas cuidadosamente,

<sup>19</sup> Lidar com o acervo pessoal do jornalista torna possível discutir as relações de poder entre famílias latifundiárias na cidade de Montes Claros-MG no século passado. Isso, porém, não é o objetivo desta pesquisa.

<sup>&</sup>lt;sup>18</sup> Os jornais do acervo particular do jornalista estavam em melhor estado de conservação do que o acervo da Unimontes.

pesquisa. <sup>20</sup> Esta fase da pesquisa aconteceu no sítio localizado na estrada da produção de Montes Claros de propriedade do senhor Américo Martins. O jornalista é uma figura importante da cidade de Montes Claros-MG. Existem ruas e escolas em sua homenagem. Após trágico incidente envolvendo seu filho, o jornalista se recolheu em uma de suas propriedades.

sendo registradas somente as notícias envolvendo a Festa de Agosto e os Catopês. Nesse arquivo pessoal, tivemos o cuidado de deixar os jornais organizados por data, já que o local não dispõe de um bibliotecário. É interessante registrar que o funcionário do local sempre nos atendeu com muita educação, sendo disponibilizado pelo jornalista somente para o atendimento ao acervo do jornal.

Ao finalizarmos, retornamos ao sítio para agradecer ao jornalista. Tivemos longa conversa da qual extraímos novas e importantes informações sobre os Catopês.

Após o arquivamento, realizamos a catalogação: datamos cada jornal fotografado e imprimimos, contabilizando aproximadamente 800 páginas para análise.

#### 3.2.2. As Atas

Como forma de comentar informações referentes à postura da prefeitura sobre a construção e demolição da Igreja do Rosário, assim como para conhecermos o posicionamento do poder local sobre os Catopês, analisamos as Atas da sessão da Câmara Municipal de Montes Claros no período compreendido entre 1961 e 1967. Os documentos estavam arquivados no Arquivo Público Vereador Ivan José Lopes/Câmara Municipal de Montes Claros-MG. O período pesquisado, conforme corroboram os relatos orais, situa-se justamente na década em que ocorreu a demolição da Igreja.

### 3.3. As Fotografias como Fonte Documental

Paralelamente às demais estratégias aqui descritas, escolhemos como procedimento metodológico o uso de fontes iconográficas, as quais nos colocaram frente a frente com a "memória" e com as fontes orais de nosso interesse. Várias são as possibilidades que estas podem nos trazer no sentido de "lermos o passado", produzindo reflexões e análises acerca das fontes visuais. Dentre os registros catalogados, foi possível detectar a presença dos seguintes materiais:

- Fotografias encontradas em arquivos do Centro Cultural da cidade de Montes Claros;
  - Álbuns (particulares);
  - Fotografias dos desfiles.

Segundo Le Gof (1992), a reflexão sobre a natureza documental da fotografia implica também seu tratamento enquanto monumento, enquanto análise de sua condição inevitável de construção histórica destinada à perpetuação de alguma memória, do ponto de vista do grupo social que produziu e/ou se apropriou das fotos. O uso da imagem

como documento histórico constitui-se, contudo, em grande desafio. Como fonte documental, como forma de conhecimento do mundo, guardiã da memória e elo de identidades, como representação da realidade, como elemento fundamental das artes visuais ou como produção cultural advinda do trabalho humano, a imagem participa de um universo sedutor e ambíguo de onde podem ser depreendidos múltiplos significados. Especificamente, o uso da fotografa na pesquisa sobre tradição e cultura contribui para o alargamento da visão sobre o que denominamos o mundo das tradições (POLLACK, 1989).

O processo de produção da imagem, sua apropriação, preservação bem como a observação e a interpretação a que está sujeita, é acompanhado de elementos ideológicos relacionados à concepção de realidade e à visão de mundo de cada um dos sujeitos envolvidos. A imagem é sempre parte do pensamento, da linguagem, da cultura e da história vivenciada e expressada por cada um deles, salva nos vestígios de algum tempo e lugar.

O entendimento do uso da imagem fotográfica na formação humana implica decodificar as mensagens subjetivas, buscar as relações ocultas ou implícitas. Significa ir além da fragmentação da realidade e da perda de sentido das partes, dos elementos e dos aspectos, operada pela imagem. A busca da compreensão pela totalidade implícita, mas oculta, na fotografa supõe o esforço de articular as partes em um todo com seus significados, entendê-la como mediação. Isso supõe ir além da aparência do fenômeno (KOSIK, 1976), investigar o contexto da produção, da apropriação e do uso da fotografa.

Com base nisso, as fotografias, tanto as da época como as recentes, que vêm sendo produzidas sobre os ensaios, a organização, o desfile, bem como as fotografias que retiramos de jornais, do arquivo municipal da cidade, acrescida às fotografias que foram cedidas do arquivo pessoal dos próprios líderes do grupo buscam afirmar a existência de peculiaridades que seguramente podem passar despercebidas. No nosso caso, buscamos detectar o racismo e o preconceito nas relações sociais, o espaço destinado a esse grupo, questões de gênero, as transformações da forma como a tradição vem sendo produzida e a importância do grupo na produção e na reprodução de conhecimento. Assim como os jornais e os relatos orais, o uso das fotografias tem funcionado como porta-voz dos negros Catopês oprimidos em busca de espaço e visibilidade social.

Deixemos, porém, esses e outros pormenores e discussão para o interior da tese. A seguir, pontuaremos a forma como este trabalho está organizado.

No intuito de alcançar os fins pretendidos por esta pesquisa, o primeiro capítulo discute a gênese das Congadas no Brasil e suas particularidades em Montes Claros. Analisa a Festa de Agosto e a participação no grupo dos Catopês como elemento importante de fortalecimento e construção da identidade sócio-racial. O capítulo debate ainda a participação na Festa sob o ponto de vista dos integrantes, para quem a Festa é tida como "brincadeira" cujo sentido é o da comunicação, constituída em uma linguagem característica com base em um acordo entre todos os participantes que brincam. A discussão sobre "o brincar", aliás, é interpretada como elemento importante de resignificação das práticas sociais, às vezes como oposição ao trabalho. Outro aspecto importante a esse respeito está relacionado à casa/residência dos líderes. A casa é reinterpretada, representando o espaço de sociabilidade extensa. As casas são concebidas como os "cantos", ou espaço onde é possível unir esforços, dividir tarefas, enfim, reunir os elementos de uma cultura que se encontra constantemente ameaçada. A casa dos mestres aparece, pois, como espaço de reunião num tempo e numa cidade onde não há lugar para "os da raça". O capítulo um discute, ainda, o uso de elementos que integram os adornos e adereços, como o chocalho e as penas que enfeitam os capacetes, tomados como elementos associados aos cultos dos antepassados africanos.

O segundo capítulo ocupa-se do resgate da trajetória da Festa, bem como a maneira como a Festa de Agosto e seus integrantes eram representados pela mídia local. O capítulo inclui, ainda, a abordagem sobre as diversas estratégias de sobrevivência dos Catopês. O estudo identifica elementos emblemáticos, como a destruição da Igreja do Rosário em 1982 e as várias táticas das autoridades locais em deslocar os membros do grupo para locais afastados do centro da cidade. No capítulo, identificam-se mecanismos elaborados pelos integrantes do grupo como forma de luta e preservação da cultura, da tradição e afirmação de identidade.

Já o terceiro capítulo discute o significado das festividades na trajetória de vidas dos líderes dos integrantes do grupo. Tanto na análise oral como nas fontes documentais podemos apreender o lugar que a festividade ocupa na trajetória de vida de seus integrantes, assim como a importância da participação como elemento de resignificação sócio-racial. Posições e articulação políticas podem ser percebidas tanto oriundas do poder local como dos líderes dos Catopês. O inestimável poder de iniciativa garantia e garante a essas lideranças certa autonomia e também mobilidade social. Essa

mobilidade permite certo afrouxamento do controle das autoridades municipais sobre a organização e a celebração do grupo. Esses homens, por meio da sua influência, estabeleceram seus contatos sociais, criando e reforçando laços. A sociabilidade constituída não faz parte dos códigos formais, mas está presente na vida concreta, no cotidiano. A organização do grupo é o espaço onde a comunicação se inscreve de forma eficiente, sem interferência externa. Assim, os integrantes se articulam e organizam a trama social que se afirma constantemente. As organizações, as reuniões e os encontros constituem espaço que extrapola a normatização e a regulamentação. Não é à toa que os discursos coletados nos jornais e nos relatos orais tematizavam a questão, mostrando os Catopês como perigosos e "atrasados", elementos que favorecem a rebeldia, a indisciplina e a revolta.

Esse capítulo ainda ressaltou a inserção de novos sujeitos aos grupos, tais como crianças, jovens, mulheres e brancos inicialmente empobrecidos, mas que, gradativamente, à medida que a festa adquire um caráter comercial, também recebe homens da classe média e alta. A participação importante, mas "às escondidas", das esposas e das filhas das lideranças foi abordada. As mulheres, que até então não podiam participar do grupo ou desfilar na festa, desempenharam papel essencial na elaboração e na manutenção do grupo, preservando tradições. Estas são capazes de expressar a própria condição periférica e fragmentada vivenciada pelo grupo: a sua influência é difusa, marginal e quase anônima, mas significativa. Foram elas que confeccionavam as roupas, os adereços, que organizaram todo o material do desfile. No passado não tão distante, quando o poder local não contribuía financeiramente e os líderes exerciam trabalho esporádico, eram elas, as esposas, que lavavam roupas para as famílias brancas, cuidavam das crianças, passavam roupas e mantinham a casa para o marido desempenhar seu papel de liderança e organizador do grupo. Muitas vezes eram elas que compravam, com seu dinheiro, os objetos de decoração do espaço e os adereços dos componentes.

Esta tese, enfim, reconstruiu, pela primeira vez, discursos ocultos que durante décadas foram esquecidos, empoeirados no arquivo da biblioteca da Universidade Estadual de Montes Claros. Scott (1985) enfatiza que os discursos ocultos são normalmente expressos de modo aberto, ainda que sob forma disfarçada. Nessa perspectiva, interpretaram-se os rumores, o falatório, as histórias tradicionais, as canções, os gestos, o desfile como formas de insubordinação, de veículos que servem, entre outras coisas, para que se faça uma crítica ao poder.

# CAPÍTULO 1 - O SURGIMENTO DAS CONGADAS: FORTALECIMENTO DA IDENTIDADE PELOS NEGROS

É objetivo deste capítulo discorrer sobre a origem das Congadas, a fim de mostrar a apropriação do catolicismo por parte dos negros, assim como enfatizar que sua realização continua a ser momento de reforço de identidades e fortalecimento de laços sociais. A perspectiva adotada privilegia a análise do encontro de diferentes culturas, em determinados contextos sociais, como processo a partir do qual são criadas novas formações culturais.

Os estudos realizados indicam que, longe de servirem apenas como instrumento pedagógico ou de controle social, os negros escravizados reinterpretavam a religião e as festas religiosas. Nestes casos, enquadravam-se cortejos e danças que acompanhavam a coroação de reis negros pelo padre, por ocasião de festas em torno dos santos padroeiros de irmandades nas quais a comunidade negra se agrupava. Muitas vezes ainda eram estimulados, visto que podiam representar formas de integração do negro na sociedade colonial escravista, o que os mantinha sob controle no olhar do senhorial branco.

O ingresso dos negros nas irmandades religiosas, principalmente na de Nossa Senhora do Rosário, aconteceu inicialmente em Portugal e, em seguida, na América portuguesa, na Espanha e em alguns países da América espanhola<sup>21</sup>.

A coroação de reis e rainhas negros, autoridades dessas confrarias, esteve presente em Portugal, na Espanha, na América espanhola, nas ilhas do Caribe e da América do Norte, porém, foi na América portuguesa que encontrou maior expressão e se adequou às festividades populares, alterando-se ao longo de três séculos (XVII, XVIII e XIX), persistindo ainda hoje em diversas cidades do Brasil (SOUZA, 2002).

\_

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup>A associação de africanos e seus descendentes em irmandades leigas foi um dos padrões sociais comuns à vasta região que constituiu o universo de relações escravistas e coloniais em torno do oceano Atlântico.

Ao adotar os novos rituais trazidos pelos brancos vindos do mar, os chefes bacongos acreditavam estar ganhando mais poder, o que parecia imediatamente comprovado pela superioridade tecnológica dos portugueses:

Na cosmologia congolesa contemporânea, o mundo está dividido em duas partes complementares: o mundo dos perceptíveis e o mundo das causas invisíveis. O primeiro habitado por gente negra. O segundo é habitado por ancestrais e espíritos diversos, que afetam a vida das pessoas deste mundo, direta ou indiretamente por meio de um líder religioso. Então, todo acontecido bom ou ruim seria explicado com referência nos rituais centrados na água ou no túmulo, duas vias importantes de comunicação entre os dois mundos, materializada em seus artefatos, técnicas agrícolas, construção, de processamento de alimentos, de comunicação pela escrita, sendo o domínio sobre tudo isso requerido pelo rei congolês juntamente com os ensinamentos religiosos (SOUZA 2006, p.66).

A constituição do congado nos mostra a presença de elementos culturais de brancos, negros e mestiços, frutos da "colonização" portuguesa no continente africano, o que resultou no tráfico negreiro que transplantou nativos africanos para o Brasil. Nas viagens, no século XV, foram levadas a reza do Rosário e a devoção a Nossa Senhora do Rosário para a própria África, com a intenção de catequizá-los<sup>22</sup>. Dessa forma, muitos negros trazidos da África para o Brasil provavelmente já carregavam conhecimento da existência da Senhora do Rosário, conhecimento que foi disseminado na cultura brasileira.

As relações entre Portugal e o Congo, por exemplo, foram bastante documentadas em diários, cartas, documentos administrativos, relatos de enviados do rei português, folcloristas, clérigos que difundiam a fé cristã e aconselhavam os negócios e a diplomacia tanto de Portugal como do Congo. Durante os primeiros 200 anos de contato entre congolenses e portugueses, houve o desenvolvimento de um catolicismo africano, no qual missionários cristãos viam sua religião e as populações congolensas viam a sua forma tradicional de reverenciar os deuses e relacionar-se com o além. A partir dos códigos culturais próprios, a conversão ao cristianismo foi dada como fato pelos missionários e pela Santa Sé, assim como a população e os líderes religiosos locais aceitaram as designações e ritos cristãos como novas maneiras de lidar com o

-

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup> Para saber mais: PINA. Relação do reino do Congo. p 101-103.

velho (SOUZA, 2006). A conversão voluntária<sup>23</sup> dos congoleses foi resultado da compreensão particular que tiveram da chegada dos portugueses, vistos como emissários do mundo dos mortos. A aceitação e reavaliação por parte dos padres portugueses das revelações religiosas dos congolenses reforçaram a legitimidade da conversão para as duas partes envolvidas, portugueses e congoleses. Ao adotar os novos ritos trazidos pelos brancos, os chefes congolenses acreditavam ganhar mais poder. Havia a superioridade tecnológica dos portugueses, materializada nos artefatos, nas técnicas agrícolas, na construção, no processamento de alimentos, na comunicação pela escrita, sendo o domínio de tudo solicitado pelo rei congolês junto com as práticas religiosas.

Dessa forma, o rei de Portugal pareceu ser aos olhos dos congolenses um deus vivo, superior ao seu próprio rei porque vivia em outro mundo, além da água, onde habitavam os mortos. A crônica desses primeiros contatos indica que desde o começo, e por muito tempo, portugueses e congolenses traziam noções alheias para sua própria cultura, forjando analogias que os levaram a achar que estavam tratando das mesmas coisas, quando na verdade os sistemas culturais distintos permaneciam bastante inalterados (SOUZA, 2006, p.55).

O registro desses contatos iniciais indica que desde o começo, e durante muito tempo, portugueses e congoleses demonstraram noções alheias para sua própria cultura, criavam analogias que os levaram a achar que estavam tratando das mesmas coisas quando os sistemas culturais distintos permaneciam bastante inalterados. Os registros sugerem ainda que nos dois mundos que se descobriam, mesmo com as diferenças, os agentes do poder se cercavam de objetos, gestos e situações ritualizadas, envolvendo toda comunidade. Enquanto os mais poderosos trocavam presentes e discursavam, cumprindo as respectivas tradições relativas ao encontro de chefes,os demais festejavam, levantando as mãos em direção ao mar e gritando em louvor a Deus e ao rei lusitano.

A Congada pode ser vista como uma forma particular de conceber e transmitir a história. Ela é permeada de ritos religiosos e mitos que fundamentam crenças e comportamentos. A aceitação da Igreja e da sociedade como um todo, guardadas uma

\_

<sup>&</sup>lt;sup>23</sup> Não havia outra maneira de o povo congolês do século XV compreender o que acontecia a não ser a permitida pelo universo cognitivo, referindo-se à conversão da corte congolesa ao catolicismo. Os sonhos, os transes indicavam que o contato com os portugueses aumentariam o poder do reino. Esse universo foi aceito pelos portugueses como mostra de um verdadeiro e sincero contato com Deus, e pelos congolenses, como sinais enviados do mundo dos mortos, fonte de toda sabedoria, harmonia e poder.

série de restrições que variam conforme as circunstâncias do lugar e do momento, favoreceu a existência dos Reinados negros e das Congadas. Com a maior parte de seus atos realizados nas ruas, essas festas tinham nas igrejas de seus padroeiros um importante elemento aglutinador, sendo os templos espaços de convívio dos grupos que se articulavam nas irmandades (SOUZA, 2006). Há uma reinterpretação em termos cristãos das representações coletivas africanas e, em termos africanos, das representações coletivas portuguesas, sendo dados sentidos diferentes às mesmas palavras. É o que Roger Bastide (1960) chamou de caráter paradoxal do "sincretismo católico-fetichista".

Fica evidente que o cristianismo foi recebido pelos congoleses como um novo movimento religioso, excepcionalmente poderoso. A sua incorporação se deu segundo o padrão bacongo tradicional, não faltando danças, iniciação, queima de velhos *minkisi*<sup>24</sup>, incorporação de novas rezas, ritos e símbolos, sonhos confirmadores e mesmo o encontro de um objeto carregado de energia sobrenatural – a pedra cruciforme – que uma vez aceito, foi colocado num altar como os*minkisi*, importantes elementos dos movimentos em implantação. Com a adoção da nova religião, os chefes buscavam não apenas o esforço do seu poder, como também um incremento na harmonia das comunidades que governavam (SOUZA, 2006, p.71).

Thornton (1998) argumenta que o cristianismo africano não foi fruto de uma combinação de cosmologias, mas foi dinamicamente construído, resultando das interações. Obviamente que não podemos nos esquecer de que o cristianismo era domínio de nobres que monopolizavam a sua difusão e controlavam a ação dos missionários europeus. As relações entre os portugueses e os congolenses passaram por diversos períodos amistosos e conflituosos, mas o papel das elites congolesas na disseminação do cristianismo foi sempre acentuado.

Os reis europeus validavam sua posição por serem representantes de Deus; já os reis africanos mantinham estreita ligação com as forças sobrenaturais e com os mortos, fonte da sabedoria e da harmonia. Nas duas culturas, objetos específicos simbolizavam essa ligação e a legitimação do poder envolvia ritos dos quais participavam os chefes religiosos e a população, que aclamava a entronização do rei. Nos dois continentes, a religião era fonte de riqueza, assim como esta também permitia o acesso ao poder (SOUZA, 2006).

de Angola, de onde veio a maioria dos antepassados dos habitantes das margens do rio Curuá.

<sup>&</sup>lt;sup>24</sup>*Minkisi* ou fetiches, o modo como os portugueses vieram a chamar objetos utilizados nos cultos religiosos bantos. Ainda conforme Souza (2002), *MINKISI* são objetos usados em cerimônias mágicoreligiosas de povos da região da África Centro-Ocidental, da região próxima do antigo reino do Congo e

A eleição de reis negros esteve presente na constituição de novas comunidades no contexto da diáspora africana e da escravidão em muitas áreas do mundo, criadas a partir do trânsito pelo oceano Atlântico, no âmbito do sistema colonial.

A reconstrução e a elaboração de novas simbologias e (re) significação da identidade, compreendidas por GOMES e PEREIRA (2000) como processo de rememoração da ancestralidade representada, no caso do Congado, na coroação de seus reis, se configuraram como uma oportunidade em que, na ausência de sua sociedade original, os negros passaram a ver nos "reis do congo" elementos intermediários para o trato do sagrado.

Os dominicanos promoveram durante a Idade Média a devoção a Nossa Senhora do Rosário e a recitação do terço. A intensa ação evangelizadora dessa ordem religiosa é tida por quase todos os autores que estudaram as irmandades do Rosário como fator de disseminação da invocação entre os africanos. Segundo Frei Agostinho de Santa Maria, a devoção ao Santo Rosário da Virgem não foi inventada na terra, mas dada pelo céu. O Rosário de Nossa Senhora simbolizava a oração, meio de enviar as petições e de Deus conceder o que lhe pediam. Ao utilizar do rosário, o crente estaria fazendo o pedido diretamente a quem despacha, sem intermediários (SOUZA, 2006). Para a autora, ainda teria outra explicação para o êxito do culto a Nossa Senhora entre os negros, que seria a possível identificação do rosário com objetos mágicos constituintes da religiosidade africana. Jesuítas e capuchinos foram também responsáveis pela penetração do cristianismo a partir dos séculos XVI e XVII.

Fazer festa para os santos padroeiros era uma tradição de todas as confrarias desde a Idade Média. Na Europa central, por exemplo, os pastores tinham suas guildas e irmandades com seus próprios santos e no dia da festa em sua homenagem deixavam seus rebanhos e se dirigiam para certas cidades ao sul da Alemanha para "escolher seu rei e sua rainha, banquetear e dançar suas danças próprias" (BUKER, 1989)<sup>25</sup>.

Segundo SAUNDERS (1982), os negros já se reuniam em irmandades desde 1494. Havia nelas africanos, com seus costumes tradicionais que, quando se reuniam em seu descanso aos domingos e na celebração dos dias santos, já estavam se adaptando ao calendário português.

As "reuniões" eram frequentemente cerceadas pelos representantes administrativos, sob a alegação de constantes furtos, "que, junto com pão e vinho

-

<sup>&</sup>lt;sup>25</sup> BURKER, Peter. Cultura Popular a Idade Moderna, 1500-1800. (tradução de Denise Bottman). São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 59-60.

adquiridos com dinheiro furtado de seus senhores, eram consumidos durante as festas que proviam" (SOUZA, 2006). As ocasiões eram favoráveis para organização de fugas e rebeliões, levando à sua proibição numa área de uma légua ao redor de Lisboa, em 1559.

O papa Gregório XIII instituiu que todas as igrejas abrigassem uma confraria do Rosário, fossem celebradas festas em honra à santa padroeira, no primeiro domingo de outubro, com distribuição de graças e indulgências aos irmãos, em comemoração à vitória alcançada na batalha de Lepanto (1571). Posteriormente em 1681, o papa Inocêncio XI reafirmava a decisão de celebrar a festa de Nossa Senhora do Rosário "com ofício de rito", para solenizar contra os turcos [...] Em meados do século XVI a festa já era celebrada na Confraria do Rosário na Igreja de São Domingos em Lisboa. Ela disseminou-se também pela África. Em Luanda (Angola), Cadornega relatava no final do século XVII a presença destas festividades promovidas pela Irmandade do Rosário (BORGES, 1998).

Para Tinhorão (1988), o catolicismo foi sempre integrado às comunidades negras por meio das "exterioridades do culto" e não pela "assimilação dos conceitos teóricos da fé". Os negros elegiam Nossa Senhora do Rosário como objeto de culto por terem estabelecido uma relação direta com o seu rosário de Ifá, usado por sacerdotes africanos (TINHORÃO, 1988).

Saunders (1982) entende que a conversão e incorporação às irmandades leigas, além de serem formas pelas quais se integravam à sociedade portuguesa, indicam quehavia similaridades entre as religiões africanas e a católica: o hábito de rezar em conjunto, o culto aos santos, a maneira como os ritos eram conduzidos por um sacerdote e as procissões com danças. Entretanto, destaca que talvez o principal fator que levava à conversão seria a possibilidade da ponte para aceitação social.

Ainda segundo GOMES e PEREIRA (2000), o contato dos negros com a Senhora do Rosário no século anterior à chegada deles no Brasil não constituiu a sua origem. O traço fundamental da criação do Congado no Brasil colonial se deu por meio do processo aculturativo entre a religiosidade branca e a recriação do negro.

As festas já presentes no Brasil no século XVII foram introduzidas pelos jesuítas. As confrarias, recriando os rituais comuns de Portugal, com toda complexidade, mesclaram ao culto católico elementos de culturas distintas. Dentre os rituais destaca-se a prática de coroação de reis e rainhas do Congo.

O surgimento, como já enfatizado, divide a opinião dos historiadores. Relembremos o posicionamento de José Ramos Tinhorão, ao estudar o negro em Portugal. O autor associa o aparecimento da eleição dos reis à criação, em 1551, de uma representação política do soberano do Congo, promovida por D. João III, cujo objetivo era de levar uma embaixada a Roma e mostrar ao Papa a submissão e adoção do catolicismo por aquele povo africano. Compreendendo a importância do trabalho missionário no Congo, a aproximação política entre o reino do Congo e os representantes da Igreja católica em Roma pode ser entendida como uma estratégia política do Estado português, concedendo algo aqui e ali, mantendo assim a relação de exploração e dominação.

Neste sentido, a teatralização da cororação dos reis do Congo seria uma representação do reconhecimento político por parte de Portugal, encenada em um "auto festivo em que os negro escravizados reproduziam, em Lisboa, as embaixadas tribais presentes em MBanza Kongo o terreiro dos reis do Congo, para escolha do seu rei suserano (BORGES, 1998, p.210).

A autora não descarta a hipótese da influência de outro ritual presente em álbuns, confrarias e corporações de ofícios mecânicos: a escolha de reis e imperadores para festas religiosas. Enfatiza que o surgimento da coroação pode ter sofrido influências de outras associações fraternais.

A eleição de uma realeza do Congo está agregada a outros fatores simbólicos. Os significados da eleição do rei para os irmãos do Rosário em Minas são constantemente recriados e negociados, dependendo do momento e da situação.

A prática ao culto católico primeiro era vista como devoção em conjunto com os brancos, constituindo posteriormente em irmandades próprias no começo do século XVI. As razões da escolha pelo culto a Nossa Senhora do Rosário são várias.

O mito do surgimento da aparição de Nossa Senhora do Rosário possui pontos de vistas, com exceção das narrativas referentes à aparição de São Benedito. Os relatos relacionam Nossa Senhora do Rosário à libertação e São Benedito ao cativeiro, embora os dois estejam inseridos no contexto da escravidão.

Nossa Senhora do Rosário é associada à santa branca e coroada. Aparece para os negros escravizados, se compadecia do sofrimento dos cativos. Suas lágrimas se convertiam em pétalas de rosa. A presença da santa fez os senhores construírem uma capela na tentativa de para lá conduzir a imagem. Na tentativa de retirada, a santa retornava aos negros até que estes, dançando e cantando nos ritmos congos, a carregaram para a igreja onde ela permaneceu definitivamente.

São Benedito foi um escravo cozinheiro que alimentava os cativos que passavam fome escondido dos senhores. A descoberta fez com que o senhor ordenasse o açoitamento, o que não aconteceu, isso porque, no momento, o braço do feitor não pôde mais se mexer e as correntes que o amarravam caíram.

Os mitos são localizados de maneira própria nesse contexto original (a escravidão), atribuindo-lhes posições diferenciadas no louvor atualmente compartilhado pelos congadeiros, transformando Nossa Senhora em mãe e São Benedito em irmão, justificando o estabelecimento de certa hierarquia entre os integrantes.

Pode-se observar uma relação específica com os santos, indicando formas mágicas próprias de se relacionar com eles. A aparição da santa branca para os negros no momento e local de realização das suas danças fez de Nossa Senhora do Rosário uma divindade protetora dos congadeiros e daqueles que respeitam e gostam dos Ternos. A retirada da santa pelos negros escravizados exalta certo tipo de valor ao conduzi-los até a igreja.

O acontecimento parece estabelecer um momento de mudança nas relações entre negros escravizados e senhores, o que poderia ser interpretado como a libertação do sofrimento vivido, e faz da Congada o veículo de reconhecimento público dos negros enquanto filhos da Senhora do Rosário, transformando a dança na principal maneira de devoção à mesma:

Enquanto a santa aparece no contexto da escravidão, mas fora do cativeiro propriamente dito, São Benedito emerge ao lado dosnegros escravizados tendo sido igualmente negro e cativo. Tais características promovem uma imediata associação (ou identificação) dos negros congadeiros com o referido santo, bem como permite situá-los em posições simétricas, justificando o estabelecimento de relações mais próximas entre ele e seus devotos. Por outro lado, a relação de Nossa Senhora do Rosário (a santa branca) com os negros congadeiros é indireta, devendo-se remeter ao mito de sua aparição para estabelecer o referido vínculo. A atuação de cada santo também foi particularmente distinta: se Nossa Senhora promoveu uma mudança de atitude dos brancos em relação aos negros, coube a São Benedito auxiliar a sobrevivência do negros escravizados no seio do cativeiro, sem necessariamente alterar a ordem social vigente no período. Como resultado, parece ser atribuída uma importância diferenciada a cada um e uma função específica aos mesmos na vida dos fiéis. Por ser particularmente ligado ao cativeiro, São Benedito permanece encerrado na casa dos devotos, especificamente no interior da cozinha, mantendo a função original de garantir a comida diariamente, sobretudo, nos períodos difíceis marcados pela escassez de trabalho ou dinheiro. A ajuda do santo é assegurada ao se ofertar à sua imagem o primeiro café feito no dia. Do mesmo modo, recorre-se a ele para a

resolução de problemas cotidianos como brigas com filhos ou parentes e a falta de emprego. Para tal, pode-se rezar ou conversar com São Benedito, estabelecendo um diálogo repleto de apelidos e broncas que denotam proximidade e simetria em relação ao santo, assim como impõem ao mesmo a realização imediata de um pedido (BORGES, 1998).

São Benedito protege a cozinha enquanto Nossa Senhora do Rosário tem um poder mais abrangente de proteção total. São as festas religiosas que melhor permitem estabelecer uma reciprocidade periódica entre os santos e seus devotos.

No Brasil, as irmandades faziam parte de um catolicismo comumente chamado de "tradicional" ou "popular". Este catolicismo possuía uma dimensão coletiva que colocava os populares em contato direto com o santo que operava os milagres, dandolhe um caráter místico e devocional e alçava o cristianismo brasileiro a um patamar diferente daquele projetado pelas autoridades religiosas oficiais: "a devoção popular se junta a um aspecto lúdico e de festa, uma postura original diante da religião católica" (RIBEIRO, 2006).

## 1.2. Zonas de negociação

Antes mesmo que o primeiro escravo desembarcado no Brasil se rebelasse, os senhores e autoridades coloniais já sabiam ser necessário controlar seu corpo e seu espírito. O regime escravocrata não se manteria por muito tempo se tivesse usado apenas a violência. Os escravocratas aprenderam que era preciso combinar a força com a persuasão, assim os negros escravizados aprenderam ser impossível sobreviver apenas da acomodação ou da revolta (REIS 1997, p.13). Viviam assim em uma "zona de negociação". As irmandades representavam um espaço de relativa autonomia negra,

A irmandade era uma espécie de família ritual, em que africanos desenraizados de suas terras viviam e morriam solidariamente. Era um espaço onde construíam identidades sociais significativas, no interior de um mundo às vezes sufocante e sempre incerto (REIS, 1997, p.13).

As irmandades foram idealizadas pelos brancos como mecanismo de controle e domesticação dos negros escravizados, paralelamente os negros conseguiram transformar as irmandades em laços de solidariedade coletiva. Havia irmandades de brancos, de mulatos e de pretos, podendo ainda se dividir dependendo da etnia e da origem. A presença de brancos nas confrarias negras era uma prática comum em todo o Brasil.

Os membros das irmandades, homens e mulheres, libertos e cativos, africanos, crioulos e mestiços, ingressavam após o pagamento de uma quantia de entrada, contribuindo ainda com taxas anuais empregadas nos diversos serviços prestados aos irmãos, como: assistência aos doentes, sepultamentos e funerais, festejos para os santos de devoção e, ainda, auxiliava na compra da alforria. Os recursos eram regulados pelo juiz da irmandade, juntamente com o escrivão e o tesoureiro, que eram os cargos principais, e também junto a outros membros eleitos que organizavam as festas, a coleta de esmolas e a administração das capelas e dos cultos (VIANA, 2010).

Os brancos procuravam participar das Irmandades de cor como estratégia de controle, algumas vezes podendo ser por devoção ou para salvar a alma. Já os pretos os aceitavam por várias razões: os negros os recrutavam como membro por uma razão prática: para escrever, considerando que a grande maioria não tinha instrução para escrever; para receberem doações generosas, considerando que não tinham como sustentar sozinhos a irmandade; ou ainda, por imposição pura e simples.

A lógica da estruturação social das confrarias no Brasil era a distinção étniconacional. Nesse ponto, os africanos apenas se adaptaram ao ambiente. Entretanto, é
mister salientar que foi a partir dessa adaptação que eles criaram micro-estruturas de
poder, estabeleceram estratégias de alianças e regras de sociabilidade, abriram canais de
negociação e ativaram formas de resistência. Com o tempo, estabeleceram regras
seletivas de inserção e alianças inter-étnicas<sup>26</sup>.

Trabalhos de realizados por REIS e SILVA<sup>27</sup> (1989) mostram que além da barganha relacionada à vida material e ao trabalho, os negros escravizados, os negros, os forros e homens livres viviam em constantes tensões para definir limites da autonomia de organizações e expressões culturais negras.

Entre as instituições em torno das quais os negros se agregavam de forma menos autônoma, destacam-se as confrarias ou irmandades religiosas, dedicadas à devoção de santos católicos. Elas funcionavam como sociedades de ajuda mútua. Seus associados contribuíram com jóias de entrada e taxas anuais, recebendo em troca assistência quando doentes, quando presos, quando famintos ou quando mortos.

\_

<sup>&</sup>lt;sup>26</sup> As alianças não obedeciam a um roteiro rígido, variavam, podendo às vezes unir povos que na África estavam separados por grandes distâncias geográficas e culturais.

<sup>&</sup>lt;sup>27</sup> Outros autores também abordam a questão: MACHADO, Maria Helena P.T. "Em torno da autonomia escrava: uma nova direção para a história social da escravidão". *Revista Brasileira de História*, V.8, n. 16, 1988.p. 143-160; CHALHOUB, Sidney. *Visões da liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990; LARA, Silva. Campos da Violência. São Paulo: Paz e Terra, 1987; GOMES, Flávio dos Santos. *Histórias de quilombolas*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995.

As irmandades de homens pretos se associam aos fenômenos ligados à igreja católica na tentativa de introduzir os conceitos da religião aos negros escravizados africanos e crioulos, obtendo assim o controle das devoções negras<sup>28</sup>. Formavam elementos fundamentais no exercício de uma religiosidade colonial e barroca, caracterizada pelo culto aos santos, pelas devoções pessoais e pela pompa das procissões e festas, marcadas pela grandiosidade das manifestações exteriores da fé, nas quais conviviam elementos sagrados e profanos. Estas teriam como objetivos fundamentais uma série de ações voltadas para o bem-estar dos irmãos, servindo como associações de ajuda mútua que permitiam o acesso a benefícios sociais, inacessíveis aosnegros escravizados, forros e livres de origem africana.

A criação das Irmandades proporcionou o surgimento de um sistema organizado que permitiu aos negros a realização de seus rituais de rememoração, manifestar sua força musical e expressar sua cultura, mesmo que "moldadas" pelo sistema religioso oficial. Pode-se dizer que a exposição da cultura negra na rua foi apoiada pelas Irmandades e representou algumas das primeiras manifestações artísticas de massa no Brasil (TINHORÃO, 1998).

As irmandades eram lugares de convivência entre os poderes públicos, privados e os grupos de africanos e seus descendentes, a despeito dos inúmeros atritos existentes no seu interior<sup>29</sup>.

As irmandades de homens pretos foram vistas durante muito tempo como um fenômeno de adesão ao grupo social dominante, instituições "incorporadas" de comportamentos e atitudes dos brancos, associadas à ausência de uma "consciência de classe", ainda que polemicamente haja estudiosos que se referem à possibilidade dessas irmandades terem servido de fachada para práticas religiosas africanas. Assim, nas irmandades os negros passaram a acobertar práticas rituais africanas. Recentes pesquisas revelam a importância das irmandades no processo de inserção social e emancipação da população escrava.

Um fenômeno tipicamente urbano influenciava mudanças em seu meio geográfico a partir da necessidade de estabelecer suas igrejas para atender a devoção religiosa. A construção de capelas próprias garantia a autonomia e maior liberdade nas

2

<sup>&</sup>lt;sup>28</sup> Inicialmente surgem na Europa, sendo introduzidas na África, atravessando o Atlântico, seguem para a América espanhola.

<sup>&</sup>lt;sup>29</sup>A disputa acontecia entre os diferentes grupos étnicos que ali conviviam, num exercício de tolerância recíproca e construindo bases comuns a todos; entre os irmãos e o vigário, que com eles disputava o controle sobre os atos religiosos e mesmo a administração da verba obtida; entre o vigário e os senhores dos cativos.

decisões tomadas internamente, aliada ao fato de ser critério de distinção social e de prestígio. Estudos realizados demonstram que em algumas cidades como, por exemplo, o Rio de Janeiro, com as instalações de capelas, as irmandades arcavam com os custos de aberturas de ruas e melhorias estruturais:

Analisando as irmandades de pretos mais detidamente podemos inferir que funcionavam como instrumento de integração do homem de cor, uma vez que, sendo reconhecida pelo Estado e pela Igreja, os negros cativos e libertos encontravam um ambiente de construção de uma certa autonomia dentro de uma sociedade escravista (SANTOS, 2010, p.2).

Podemos caracterizá-las também a partir do seu papel de organização de redes de solidariedade. Promoviam o contato com outros membros. Favoreciam ação de ajuda mútua, preocupavam-se em propiciar melhores condições de alguns aspectos da vida, como por exemplo, auxiliavam seus membros quando doentes ou na hora de sua morte, amparado-os, defendendo-os. Criavam, assim, redes que fortaleciam os laços de sociabilidade.

Uma das principais atividades das irmandades era a promoção da vida lúdica, ou "estado de folia" de seus membros e da comunidade negra em geral. Nas festas dos santos padroeiros, elegiam reis, rainhas, imperadores e imperatrizes que fundavam no Novo Mundo encantações de reinos africanos, rituais transformando a memória em força cultural viva. Os rituais invertiam a ordem, eram acompanhados do bater de atabaques, danças, mascaradas e canções cantadas em línguas africanas, reviviam simbolicamente antigas tradições culturais e consolidavam na prática novas identidades étnicas.

À medida que o século avançava e as festas ganhavam espaço, foram sendo cerceadas, pela igreja e pelo Estado. A imposição de certos padrões de civilidade buscava aproximar o país do mundo europeu. Desde a chegada da família real em 1808 crescia a preocupação com a ordem pública, com a proibição de danças, tambores e peditórios que propiciavam a aglomeração de negros e podiam acabar em desordem. Foram então, proibidas as festas ruidosas, as quais remetiam à terra natal, assim como coroar reis e rainhas. A repressão já existente tornou-se mais intensa, atingindo mesmo as manifestações antes aceitas, como aquelas que integravam os festejos realizados por irmandades de negros (DEBRET, 1940).

As medidas de controle variavam de um momento para outro e de cidade para cidade. Nos anos de 1830, por exemplo, chegou-se a tentar proibir radicalmente as

manifestações populares, consideradas como ocasiões propícias para manifestações, rebeliões, vadiagem, portanto incompatíveis com a posição civilizatória da capital imperial.

Ao tentar impor uma característica de "civilização moderna" nos trópicos, limites e ambiguidades eram enfrentados pela monarquia, que tinha que lidar com recuos de seus representantes, permissões pessoais que controlavam as proibições oficiais, havendo uma alternância entre interdições e práticas de convívio que deixavam brechas para que as festas continuassem a ser feitas, mesmo que com menor intensidade (ABREU,1999). Conforme dados levantados pela autora, a atuação dos poderes públicos, especialmente na cidade do Rio de Janeiro, visando à construção de uma cidade civilizada, estaria relacionada às transformações das políticas de dominação senhorial e das relações escravistas, em desenvolvimento naquele período.

Na primeira metade do século XIX, predominava o "paradigma ideológico colonial<sup>30</sup>", que garantia a permanência do *status quo* por meio da percepção da realidade e dos valores disseminados na sociedade – "que era ela própria uma barreira para que o escravo alcançasse a liberdade. As mudanças introduzidas com o fim do tráfico em 1850 e principalmente com a penetração das ideias liberais a partir de 1870 minaram as bases dos comportamentos até então predominantes" (SOUZA, 2006, p.318-19).

Num contexto em que negros escravizados e livres conviviam cotidianamente, criando redes de solidariedade e de união, os anseios e expectativas dos negros escravizados poderiam se confundir com as da população pobre em geral; havia a possibilidade de alguns deles viverem autonomamente, contribuindo para desconstrução de significados sociais. Quando a população negra e mestiça tornou-se numericamente significativa, deixou de vigorar a associação diretanegros escravizados e negros, podendo estes se confundirem com os livres libertos.

As festas foram desaparecendo das cidades maiores, nas quais a preocupação com a implantação de costumes tidos como "civilizatórios" fez com que aumentassem as medidas de cerceamento das festas de rua, mesmo religiosas. As festas de Rei Congo continuaram a ser realizadas em muitos lugares do Brasil, principalmente em Minas

dificultavam a sua fuga.

<sup>&</sup>lt;sup>30</sup>Eduardo Silva em "Fugas, revoltas e quilombos os limites da negociação", que desenvolveu a expressão "paradigma ideológico colonial" para identificar um determinado quadro de relações sociais no qual o escravismo permeava de tal forma a sociedade que esta se tornou ela própria uma gaiola, permitindo que os negros escravizados tivessem certa liberdade, uma vez que os mecanismos sociais de controle

Gerais, região de colonização mais antiga, onde a festa e as irmandades se estruturaram com maior força, e no vale do Paraíba, na província de São Paulo, que recebeu grande quantidade de negros escravizados bantos por ocasião do florescimento de suas lavouras de café.

As festas foram perdendo o interesse dos senhores, pois os instrumentos de exibição de prestígio e de controle sobre os negros já não eram os mesmo dos séculos anteriores. O desinteresse dos senhores pelas festas dos negros e a consequente retirada de seu apoio material aliada à diminuição do número de negros escravizados foram fatores da decadência e da pobreza que as irmandades de "homens pretos" enfrentaram a partir da metade do século XIX.

No plano social, as relações escravistas passavam por transformações, resultando na abolição da escravidão; no plano ideológico, a igreja se voltava para um controle maior das ideias religiosas: buscavam purificar a fé, eliminando contribuições diferentes dos seus dogmas originais. Paralelamente, as práticas culturais dos negros, mestiços e pobres passaram a ser consideradas como apego à oralidade, apego ao passado, falta de educação formal.

As Congadas passaram então de elemento de consolidação da cristianização da comunidade negra para serem consideradas objeto de estudo de sobrevivências culturais de tempo passados. O mito fundador de uma identidade comunitária continuou a ser explicação acerca da origem e momento de reforço de identidades e laços sociais,

A impressionante longevidade das congadas, e os novos sentidos e identidades reivindicadas pelas comunidades envolvidas nestas manifestações em nossos dias, fazem pensar nos desdobramentos e adaptações das festas negras desde os tempos da escravidão. Parte significativa dos registros sobre essas festas – já no século XX – nos chegou por meio das descrições de folcloristas atentos aos folguedos populares. Para diferentes folcloristas brasileiros do século XX, o movimento folclórico devia dedicar especial atenção aos folguedos, pois se tratava da urgência em registrar algo que poderia desaparecer ou perder as características mais espontâneas. Muitos deles previram o desaparecimento das expressões culturais mais identificadas com tradições africanas e apostaram no que entendiam como mestiçamento cultural, uma marca registrada de uma sonhada identidade brasileira (VIANA, 2010, p.109).

As festas negras não desapareceram e ainda hoje surpreende com novos significados de resistência política, étnica e comunitária, tal como ocorrera com as festas negras em tempo passado. O jongo no sudeste, o samba de roda no recôncavo da

Bahia e o maracatu em Recife, além das Congadas, são exemplos de expressões culturais dos antigos negros escravizados que se transformam hoje em patrimônio imateriale bandeira de luta por direitos e pela igualdade racial (VIANA, 2010).

Estudiosos do século XX registraram nas Congadas a permanente criação de produtos culturais mestiços. Constata-se que essas festas permaneceram vivas pela capacidade de adaptação e de incorporações de diversos elementos, assumindo importância para as comunidades que as realizavam e eficiência dos símbolos que articulava.

Ainda nos relatos do século XX, foram incluídas nas Congadas lutas de mouros e cristãos. Isso indica um aprofundamento da influência lusitana na festa dos negros, assim como a transferência de antigas tradições coloniais, banidas dos estratos dominantes da sociedade para as classes populares.

### 1.3. Sociabilidades, religiosidade e resistência da população negra: ontem e hoje

A religiosidade é intrínseca aos Ternos e é associada à hegemonia católica que marcou a formação de Minas Gerais. O catolicismo, nesse sentido, pode ser percebido enquanto importante veículo de controle e dominação sobre a população colonial como um todo e sobre os negros escravizados de maneira particular, tornando-se, assim, parte fundamental de religiosidade compartilhada pelos negros<sup>31</sup>.

Considerando que o catolicismo pode ter moldado os cultos e as tradições negras em diversas regiões promovendo sincretismos<sup>32</sup> com religiões de matriz africana, em Montes Claros, o catolicismo parece ter se tornado a principal maneira utilizada pelos descendentes de negros escravizados para manifestar sua fé e ligação com o divino a ponto de práticas advindas do cativeiro, denominadas feitiçaria, se tornarem parte integrante da devoção a santos católicos.

<sup>2</sup> 

<sup>&</sup>lt;sup>31</sup> Neste contexto emerge a devoção a São Benedito, Santa Efigênia e Nossa Senhora do Rosário e que a Congada se constitui como forma de expressão desse louvor.

Arthur Ramos incorporou à discussão acerca das manifestações da cultura negra no Brasil. Dessa forma, apontou uma variedade de nuances nos processos aculturativos, como aceitação- "quando o processo de aculturação resulta na apropriação da maior parte da herança cultural mais velha"; Adaptação – quando os traços de duas culturas se combinam produzindo um todo novo harmonioso; reação – que produz movimentos de reação à opressão. O sincretismo faria parte da adaptação, ocorrendo quando os traços culturais originais e estrangeiros se combinam tão intimamente que o resultado era um todo cultural novo, produto de uma relação harmônica entre as partes. Uma das críticas mais recorrentes ao conceito de sincretismo é justamente a de não levar em conta a relação de dominação presente no contato ente as diferentes culturas. Mas apesar de desconsiderar que os encontros acontecem em situações de domínio colonial, o uso da noção de sincretismo foi um passo adiante na compreensão dos processos de constituição de novas formações culturais (SOUZA, 2002, 150).

Nossa Senhora do Rosário não é associada a uma divindade africana ou orixá. A santa e os demais santos de quem os congadeiros são particularmente devotos são indissociados da origem escrava. É o catolicismo que abarca essa raiz pensada e exaltada pelos integrantes dos Ternos como sendo preferencialmente negra e brasileira ao invés de africana.

O catolicismo do qual a Congada emergiu é antes de tudo popular e não oficial. Sendo popular, escapa relativamente ao controle estrito da Igreja, junto às divindades, dispensando a mediação de um sacerdote.

Trata-se, portanto, de um conjunto de práticas orientadas por uma ética transacional (EADE E SALLNOW 2000, p.24). As festas de congada, a exemplo do que acontece nas peregrinações cristãs analisadas por EADE E SALLNOW, são marcadas por trocas auto-interessadas entre seres humanos e divinos. Se nas peregrinações os santuários para os quais os devotos se dirigem são os centros dessas transações, na Congada essa atitude religiosa surge marcadamente nas festas, sobretudo nas refeições oferecidas pelos festeiros, além de permear o cotidiano dos dançadores.

As tradições e manifestações culturais afro-brasileiras vêm sendo transformadas, principalmente, em um meio de demonstrar a continuidade com um passado africano. A busca de um elo pedido. Para falar de uma cultura negra distinta e valorizada, a escravidão é deixada para trás e qualquer desejo de relembrá-la parece tornar-se um obstáculo (GILROY, 1993: p.188-191). Em Montes Claros, a referência ao tempo do cativeiro como o início do mundo, desde o qual os negros são subordinados, é parte de uma percepção histórica popular compartilhada pelos congadeiros e que pode diferir da história culta ensinada nos livros e colégios. Os congadeiros, dessa forma, ensinam que a ligação com o passado no "cativeiro" é suficiente para conferir à Congada profundidade histórica e ao negro escravizado um valor positivo. A categoria raiz refere-se à origem escrava e expressa a ligação contígua com esse passado, sendo referência central para entender a congada no tocante à constituição dos seus diferentes ritmos, hierarquia dos grupos, formação de lideranças e aos significados que dela emergem. É a proximidade com a raiz que confere autenticidade aos congados, como veremos em detalhes no decorrer da tese.

A valorização do descendente de escravo através da congada sugere uma tentativa de valorizar os participantes das festas numa posição mais igualitária e menos desigual perante o resto da cidade. Os negros tornam-se dominantes em virtude da sua cultura anterior e aos brancos é alocado um papel subordinado (GILROY, 1993: p.190-

191). Os congadeiros hoje, tal qual no passado, buscam a aceitação e o reconhecimento público da sua forma singular de louvor, mas não pretendem com isso realizar uma ruptura com a ordem estabelecida, nem a inversão da sua hierarquia (COSTA, 2006).

A manifestação da Congada que nos interessa estudar na cidade de Montes Claros – Irmandade Nossa Senhora do Rosário e São Benedito de Montes Claros – apresenta um conjunto de características particulares que merecem ser destacadas.



Figura 3: Terno de Nossa senhora do Rosário 1973 (Fonte: Arquivo do Centro Cultural de Montes Claros. Acesso em 12 de abril de 2012).

A pesquisa foi realizada em 2012 e 2013, nos ensaios que acontecem do mês de maio a julho. Os cinco dias das festas, no mês de agosto, incluem:

- no primeiro dia: o levantamento do mastro de Nossa Senhora do Rosário;
- no segundo dia: o cortejo do primeiro reinado pelas ruas do centro da cidade pela manhã e o levantamento do mastro de São Benedito à noite;
- no terceiro dia: novamente o cortejo pelas ruas, sob as bênçãos de São Benedito, e à noite o levantamento do último mastro, o do Divino Espírito Santo;
  - no quarto dia: o cortejo é do Imperador e da Imperatriz do Divino:

Os cortejos finalizam em frente à Igrejinha do Rosário com a celebração da missa. Os "mordomos" – pais dos reis e imperadores da festa - assumem o compromisso de servirem o almoço aos participantes do Congo nos seus respectivos reinados e no império;

 no quinto e último dia: acontece o encontro dos três cortejos e juntos são saudados pelos Catopês, Marujos e Caboclinhos que desfilam em procissão levando em andores os seus santos.

Observe-se, então, a imagem a seguir em que os Caboclinhos se apresentavam



**Figura 4:** Caboclinhos na praça Dr. Chaves fins dos anos 30 ou início dos 40 (Fonte: Arquivo do Centro Cultural de Montes Claros. Acesso em 12 de abril de 2012.

A procissão ultrapassa o universo local, conta com a participação de congados de outras cidades mineiras que vêm a Montes Claros confraternizarem-se e afirmarem a importância dos mesmos para a cultura estadual.



Figura 5: Desfile da Festa de Agosto de 2013. (Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora).

Após a última missa, os Ternos relembram que "para o próximo ano terão nova missão". Mesmo acontecendo eventos paralelos, como shows, oficinas e barraquinhas, o coração das festas está no acontecimento religioso organizado e vivido pelos Catopês, Marujos e Caboclinhos. A cidade é ornamentada com fitas vermelhas, azuis e brancas que se referem às fitas usadas pelos Catopês, mas também às cores dos três Ternos. Os artesanatos vendidos nas barraquinhas dos eventos paralelos são representações dos integrantes do congado montesclarense.

A prefeitura presta sua homenagem no espaço público e muitas lojas também o fazem nos seus espaços privados, utilizando-se de bandeiras, capacetes e fitas na decoração das vitrines. Também nas barraquinhas, as lembranças das festas dizem respeito aos personagens do congado. O pequi em agosto é substituído por bonecos de

barro com fitas na cabeça. E a figura dos mestres estampadas em camisetas e comercializadas.

# 1.4. Representações e práticas culturais envoltas ao ato de brincar

Para Gilles Brougère (1998) a brincadeira representa uma forma de comunicação, constituída em uma linguagem característica com base em um acordo entre todos os participantes que brincam. Dessa maneira, a brincadeira ou o jogo pressupõe comunicação, interpretação e uma sucessão de decisões. Ao brincar há a elaboração de um sistema de regras que vai durar enquanto a brincadeira acontecer. "As regras não preexistem à brincadeira, mas são produzidas na medida em que se desenvolve a brincadeira" (BROUGÈRE, 2006, 101). Em outras palavras, trata-se de um repertório rico do ponto de vista linguístico e por isso ganha em organização, direção e abre novos horizontes.

Na brincadeira, buscam-se saídas para situações reais difíceis, fazendo da atividade um espaço de flexibilidade, inovação e criação. Por ser um espaço social, a brincadeira confere um caráter formador da subjetividade do sujeito.

Walter Benjamin (1984) destaca que viver é o brincar social. O brinquedo, segundo o autor, ultrapassa os limites técnicos e, ao dar-lhe um significado, o objeto atinge a uma concepção filosófica e psicológica profunda. Dessa forma, é o sujeito que elege o objeto como brinquedo ao interagir. No entanto, o brinquedo não pode ser considerado como exclusivo da experiência infantil, mas um objeto entre outros, dentro de um universo complexo e multiforme das diversas experiências humanas. O mundo do brinquedo é um mundo composto que representa a permanente vontade do sujeito de se desenvolver. Na sociedade atual, o brinquedo se apresenta como brados de guerra, morte, combates, prazer e consumo, perpassando toda a sorte de intenções e ideologias de consumo, fundando a superficialidade da existência humana.

Em relação aos sujeitos integrantes do Catopês, sabe-se que são agentes que constroem seu mundo social de forma inovadora e criativa. A participação como integrantes da festa de agosto lhes dá possibilidades de interpretar e dar um sentido específico ao espaço social, às imagens, aos códigos e normas da sociedade; enfim, servem de "válvula de escape", aliviando conflitos sociais latentes.

Há interações com o mundo, uma atividade que se realiza mediada por objetos de sua atenção e ação. Na apresentação dos Catopês, a brincadeira está presente na música, na dança, nos instrumentos musicais representados pelos tambores, pelas

caixas, pelos pandeiros, chocalhos, e demais instrumentos musicais. Os Catopês, ao mesmo tempo em que brincam, dramatizam suas relações, suas angústias, seus medos e seus conflitos. Fazem do brincar a representação autêntica da atividade do seu pensamento, que simboliza as dificuldades vivenciadas no cotidiano. Assim, procede a possibilidade para construir e reconstruir seu ser social e cultural, elaborar e reelaborar suas angústias, modificando seu contexto. Os estudos históricos conectam as Festas religiosas associadas aos negros como formas de reconstruir suas identidades e de reafirmar direitos.



**Figura 6:** Filho do mestre Zé Expedito em ensaio do grupo realizado no mês de maio na casa do Zé Expedito. (Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora).

Como já alertava Walter Benjamin, um objeto deve ser um meio de propor significados; resta, enfim, a reflexão acerca dos tipos de interação do homem. Sabemos que os integrantes dos Catopês são negros e é sabido que, ao longo de toda sua história, viveram uma realidade social adversa e estigmatizadora e, ainda que através da brincadeira, na Festa de Agosto podem se libertar dos muitos processos discriminatórios e constrangedores que viveram e vivem.



**Figura 7:** Desfile da Festa de Agosto de 2013. (Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora).

O brincar na Festa é interagir, assim a brincadeira, no universo dos Catopês, atravessa a existência social e cultural desses sujeitos cortados pelo preconceito e marginalização. Todavia, considerando os diferentes espaços territoriais e as diversidades culturais, o brincar da festa, os sons e valores africanos interagem criativamente ao integrar os Catopês e o objeto (instrumentos musicais) num diálogo simbólico e profundo; são representantes da atividade humana, são representantes do que restou da cultura africana, parte do processo social e cultural que os valores africanos representam.

Ao brincar, os Catopês criam um espaço para a inventividade, a brincadeira os espaços da existência. Toda brincadeira promove a experiência da composição e recomposição a partir dos objetos que representam o real, o social, o cultural do sujeito, como podemos ver no relato seguinte:

Seu João: alguma alegria que eu tenho na vida né é uma alegria que penso pra me que vou levar quando eu for viajar sai fora desse mapa... né isso é uma alegria que num acaba nunca!!!!!! ((João Faria entrevista realizada em 15 de novembro de 2013).

A brincadeira aparece claramente nos discursos dos sujeitos integrantes dos Catopês como uma forma de transcender ao mundo real, que nunca acaba, assim ao fazê-lo reinterpreta, transforma-o e ressignifica a realidade. A brincadeira representa importante papel na formação histórica e cultural humana. Tanto BROUGÈRE (1998) quanto BENJAMIN (1984) discutem a questão do brinquedo e do brincar enquanto produções contextualizadas e historicamente construídas. O brinquedo é visto como um fenômeno cultural. Podemos dizer que os instrumentos musicais, representados aqui como o brinquedo, podem ser interpretados como mediadores entre os Catopês e o mundo, o mundo real e o imaginário.

Atualmente, a festa dos Catopês vem ganhando um lugar de destaque, especialmente pelo mercado consumidor. São barracas de comida, de objetos relacionados aos Catopês, brinquedos, artesanatos, roupas, marcas de leite para consumo, nome de lojas e até nomes de shopping centers. A festa atrai consumidores em potencial, muito embora as instituições públicas ainda não ocupem totalmente o universo das representações dos Catopês.

### 1.5. O uso dos Instrumentos como objetos simbólicos

### 1.5.1 O chocalho e as penas: um elo com a ancestralidade africana

Os estudos realizados indicam que, longe de servirem como instrumento pedagógico ou de controle social, os negros escravizados reinterpretavam a religião e as festas religiosas. Nestes casos, enquadravam-se cortejos e danças que acompanhavam a coroação de reis negros pelo padre, por ocasião de festas em torno dos santos padroeiros de irmandades nas quais a comunidade negra se agrupava. Muitas vezes ainda eram estimulados, visto que podiam representar formas de integração do negro na sociedade colonial escravista, o que os mantinha sob controle no olhar do senhorial branco.

Os integrantes do grupo Catopês, atualmente, mesmo estigmatizados no cotidiano, participaram da construção de processos culturais diversos, exerciam influência na cultura e nos hábitos local. Sua cultura idealizada influi no conjunto. Essa influência, embora clandestina, desfecha no desfile pela cidade onde há imposição do "reconhecimento" por parte da burguesia local, da imprensa e das autoridades. No universo da cultura dos Catopês, o desfile adquire um sentido marcadamente de luta: há toda uma dança de gestos, dos ritmos, dos sons e movimentos destinados a abrir passagem. Por meio da dança, dos ritmos, dos sons, encontram um novo sentido e significado às coisas. O desfile não é regulado apenas pelas leis e regras institucionais, mas pela própria dinâmica das necessidades, daí a rua virar "ponto" e a casa do Mestre "local de concentração".

Em busca do reconhecimento social, os congadeiros abrem a memória da escravidão e demonstram que o brincar na festa promove a uma série de significados. SCOTT (1985) o conceito de "transcrito público" para descrever as interações em situações depoder. A palavra "transcrito" significa aspalavras, os gestos e as outras ações que se pode observar e, por isso, incluir em um relato. O autor observaque transcrito público inclui a interação cotidiana entre poderosos e dominados, e também rituais e representações oficiais como desfiles, julgamentos, coroações, discursos oficiais, etc. Já o conceito de transcrito escondido envolve uma interpenetração do mundo terrestre e do sobrenatural, mas é sempre enraizado nas relações sociais. Então as partes sobrenaturais tipicamente consistem de magia ou rezas pedindo a vingança dos deuses contra os poderosos.

Em Minas Gerais, as Congadas integram a irmandade Nossa Senhora do Rosário e se realizam no mês de outubro, em homenagem à padroeira. Seus participantes vestem-se de branco, comum saiote de fitas multicoloridas e o *rosário de* 

*lágrimas* a tiracolo,da esquerda para a direita, e dançam ao ritmo das caixas e chocalhos.

A congada de acordo com Martins (1997) representa o processo de imposição cultural sofrido pelos negros no interior do sistema escravista. Pode ser considerado momento de (re) atualização da memória, cumprindo as funções de solidificação do espaço de poder, do ritual, de jogo, de riso e das liberdades (MARTINS, 1997, 36). A Festa merece olhar atento para as características complexas, simbólicas,repletas de significados. A cidade de Montes Claros tem suas festas populares relacionadas aos cultos da igreja católica.



Figura 8: Desfile da Festa de Agosto de 2013. (Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora).

De acordo com MENDES (2004) os instrumentos são os principais comunicadores da musicalidade congadeira, seguem uma hierarquia pre-definida pela tradição. Há uma hierarquia que vai para além do posicionamento geográfico dos instrumentos, determina mais do que posições de frente ou atrás no grupo. Reflete na representação social do sujeito dentro do grupo: "caixa, chama, tamborim, pandeiro e chocalho" (MENDES, 2004, p. 91), são instrumentos descritos segundo a ordem de importância elencada pelos congadeiros. O autor ressalta que essa ordem de importância está vinculada a uma estrutura musical particular de cada grupo, entretanto não há consenso, nem regras que se encaixam como padrão para todos os grupos.



**Figura 9:** O ritmo. Filho do mestre Zé Expedito em ensaio do grupo realizado no mês de maio na casa do Zé Expedito. (Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora).

LUCAS (2002), ao fazer estudo sobre o ritual dos ritmos no Congado das irmandades de Contagem (os Arturos) e do Jatobá-MG, demonstra que,

A música é uma presença constante nos rituais religiosos do Reinado de Nossa Senhora do Rosário, ou Congado, de função orgânica, apresentando uma forte dimensão significativa e expressiva. Os rituais se cumprem em meio à música, cuja força emana dos sons dos instrumentos dinamizando a palavra cantada e os gestos do corpo, sendo o cantar, o tocar e o dançar um ato único de oração. A música traduz, assim, aspectos da cosmovisão de seus participantes, ao mesmo tempo que constitui um meio no qual significados são gerados e transformados. Essa importância ritual da música revela a porção africana dessa síntese afro-brasileira, a partir do próprio caráter sagrado dos instrumentos, sobretudo caixas e tambores, considerados corpos intermediários no canal de acesso do homem ao divino. Este caráter se estende à música, sobretudo à linguagem rítmica, determinando uma concepção musical particular dos congadeiros, e uma atitude cerimoniosa, de respeito e responsabilidade, em torno da experiência musical (LUCAS, 2002, p.1).

Os instrumentos utilizados pelos três Ternos são caixas, chamas, tamborins, pandeiros e chocalhos. Somente o Terno de Nossa Senhora do mestre João Farias utiliza estes cinco instrumentos juntos.



**Figura 10:** Os Instrumentos. Ensaio do grupo realizado no mês de maio na casa do Zé Expedito. (Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora).

O Terno de Nossa Senhora do Rosário, do Mestre Zanza, não utiliza o chocalho, o Terno de São Benedito, do Mestre Zé Expedito, não utiliza o Chama" (QUEIROZ, 2005, p.138).

O chocalho, representado muitas vezes em forma de brinquedo para acalmar o bebê, serviu à humanidade na defesa contra maus espíritos. A tradição conta que seria essa a origem do chocalho ser dado ao recém-nascido, para espantar os maus espíritos. Canções populares utilizam do chocalho nas suas construções. A cultura africana é recheada de instrumentos de percussão que se revelam em cultos e na música. O chocalho, que um dia foi um instrumento mítico para a humanidade, transformou-se em brinquedo, mas continuou a servir a melodia presente na musicalidade congadeira.

Enfeites de penas em adereços de cabeça são apontados por observadores das Congadas feitas no século XIX em vários lugares do Brasil, principalmente em Minas Gerais. SOUZA (2002) em seus estudos relata que a presença de penas na cabeça remete à contribuição dos africanos.

Uma fotografia tirada em Angola ou no Congo belga antes de 1922 nos mostra um nganga, ou sacerdote, com uma imponente coroa de penas. Minkisi, objetos mágico-religiosos utilizados em amplas áreas da África Central, onde recebem nomes diversos dependendo da região,também frequentemente traziam penas na cabeça. Como nos ensina ZdenkaVolavkova, a confecção de um nkisi passava por dois momentos:aquele em que a madeira era esculpida, feita por um artesão, e um outro,no qual o nganga, especialista religioso, tornava a escultura portadora de forças sobrenaturais, nela inserindo, conforme ritos específicos, uma série de substâncias do mundo vegetal, animal e mineral, por meio das quais as forças sobrenaturais agiam. Era nesse momento, no qual a um objeto eram atribuídos poderes mágicoreligiosos, que as penas eram colocadas nas cabeças das esculturas. Théophile Obenga diz que as penas ornamentando o penteado de algumas figuras com funções religiosas significavam que o objeto havia sido consagrado por um nganga (SOUZA, 2002, p.135).

Enfeites de penas em adereços de cabeça também são relatados por observadores das Congadas desde o século XIX no Brasil, principalmente em Minas Gerais. Os estudos datam de 1843.



**Figura 11:** Imagem de madeira de São Benedito. (Fonte: Eurípedes Antônio Funes, em "Nasci nas matas, nunca tive Senhor. História e memória dos mocambos do Baixo Amazonas", tese de doutoramento apresentada ao departamento de História – FFLCH/USP, 1995, vol1, Fig 9. In: SOUZA, 2002, 134)

O ornamento da cabeça do São Benedito pode demonstrar o elo entre os dois mundos: dos vivos e dos mortos. A relação dos homens com o além é consentida pelo objeto mágico-religioso, podendo ser um santo católico, um *nkisi*, ou um produto encontro entres as diferentes culturas. Obviamente que estas são duas representações culturais distintas, dois significados, que estão depositados sobre o mesmo suporte, ou significante. Isto é totalmente distinto de falar em mestiçagem ou hibridismo. Trata-se de uma polifonia que pode ser entendida, segundo James Scott por exemplo, como um discurso oculto de resistência.

Temos narrativas datadas de 1867, nas quais percebe-se que, no contexto das festas de rei Congo na região de Sabará, na apresentação de danças dramáticas em desfiles tradicionais, a presença de penas na cabeça foi relatada como uso frequente nas Congadas e sempre associadas aos nativos da terra: entre os bacongos eram usadas pelos *nganga* e compunham alguns *minkusi*, representando a comunicação entre este mundo e o outro. Na África central e no sudeste africano, penas fixas na cabeça, ou saindo de uma cabeça ou outro recipiente, eram o indicador iconográfico mais comum de uma relação com o mundo dos espíritos (JANZEN,1988).

O uso de penas no alto da cabeça ou saindo de uma cabaça é o indicador mais comum de uma aproximação com o mundo dos espíritos. Usavam-se adereços de penas na cabeça para representar sua ligação com os espíritos. Algumas vezes os *minkisi*eram equipados com penas que formavam um adereço de cabeça semelhante ao que o

ngangapodia usar,isso porque as forças espirituais estavam relacionadas a pássaros. Fica evidente a importância que as penas têm na confecção de objetos que ajudam a comunicação com o outro mundo no âmbito do universo cultural de povos bantos da África Centro- Ocidental, que engloba também o atual Camarões, já no limite com a região habitada por povos iorubás (SOUZA,2002).



Figura 12: Desfile da Festa de Agosto de 2013. (Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora).

As penas na área cultural banto compõem objetos mágico-religiosos, são em muitas regiões da África presença constante em ritos que permitem que o mundo dos homens e o dos espíritos se comuniquem. Nessa relação os chefes têm lugar importante, sendo a ideia de realeza sagrada disseminada pela África sub-saariana, no golfo do Benim, em áreas onde prevalecem grupos iorubás. Os pássaros são insígnias de poder importantes, presentes nos telhados de moradias dos chefes, em bastões de mando, em adereços de cabeça usados pelos chefes.

Ainda há a associação da presença constante de penas em cocares e outros adereços ameríndios, relacionados a posições de poder temporal e religioso, e ainda a presença de plumas em chapéus de nobres e reis europeus (objetos altamente apreciados pelos chefes africanos e com lugar quase obrigatório nas negociações comerciais entre estes e os europeus). A presença destas penas, por estarem em lugares equivalentes em diferentes culturas, tendem a manter um espaço na nova cultura que se forma a partir dos contatos encetados (SOUZA, 2002).



**Figura 13:** As penas. Desfile da Festa de Agosto de 2013. Ensaio do grupo realizado no mês de maio na casa do Mestre Zanza. (Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora).

A proposta aqui é apenas fazer conexões entre o uso das penas pelos integrantes do Catopês/MG com os povos antepassados. Certamente ao longo dos anos o uso desses elementos vem se distanciando de um passado africano. Destacando-se na religiosidade afro-católica dos integrantes dos Catopês, as danças que acompanham as celebrações dos santos, que não se restringem às comunidades negras, são características marcantes do catolicismo colonial, vivido pela América portuguesa.

Desde o século XVI missionários católicos vinham estabelecendo contatos com os povos da região do antigo reino do Congo e de Angola. Desenvolveram assim outras formas africanas de catolicismo com a inserção de objetos do culto cristão às religiões tradicionais. As mestiçagens culturais ou hibridismos, da qual o catolicismo é o elemento predominante, podiam ser elementos que já estavam em processo de combinação mesmo antes da escravização e da travessia do Atlântico. Santos católicos e *minkisi* eram objetos de ligação com o mundo do além, de onde vinha a solução para os problemas deste mundo.

# 1.6. Além da casa: "aqui é casa da gente", a moradia como espaço de sociabilidade extensa

As experiências e as brincadeiras ainda não foram desvinculadas do âmbito familiar. Os ensaios acontecem nas residências dos mestres, embora os grupos possuam sede própria<sup>33</sup>. O período dos ensaios e preparação dos Ternos para Festa de Agosto inicia-se no primeiro sábado do mês de maio. Os encontros acontecem aos sábados à

-

<sup>&</sup>lt;sup>33</sup> A própria SEDE é local de residência de um dos mestres.

noite. As residências dos mestres são locais de moradia, de ensaios e concentração que antecede ao desfile. É o que revela a figura abaixo, em um dos ensaios realizados no quintal da caso do Mestre João Faria



**Figura 14:** O grupo. Ensaio do grupo realizado no mês de maio na casa do Mestre João Faria. (Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora).

As casas podem ser concebidas como os cantos ou espaço onde é possível unir esforços, dividir tarefas, enfim, reunir os elementos de uma cultura que se encontra constantemente ameaçada. A casa dos mestres aparece como espaço de reunião num tempo e numa cidade onde não há lugar para "os da raça". Os ensaios criam esse espaço, onde é possível comer<sup>34</sup>, conversar, discutir, se desentender e também se organizar. Em contraposição a isso, assim como as favelas e cortiços, são conceituados como "não casas", aparecendo como núcleo da desordem, insalubridade e, principalmente, promiscuidade (RAGO, 1987). Vejamos o relato:

...aconteceu aqui mesmo tinha um vizinho aqui, que uma parte aí dessa casa minha, já foi de outro vizinho. Aí depois eles venderam, eu tinha trazido os meninos pra almoçar aqui, aí quando os meninos tava almoçando, o vizinho que tava com um cachorro, ele pegou um prato, que tava a comida do cachorro, ele pegou e jogou o prato de lá pra cá e disse: isso é candomblé, tá cheio de candomblé. Aí e os meninos queriam pegar ele, porque essa turma de catopê é o seguinte: mexeu com um, é igual mexer com casa de marimbondo. Os meninos queria pegar ele, eu falei: não de jeito nenhum vamos deixar isso pra lá () deixa isso pra lá (Zé Expedito entrevista realizada em14 de abril de 2013).

A concepção da casa não mais como espaço íntimo, mas como espaço de sociabilidade, se choca frontalmente com a representação do lar concebida pelo vizinho

-

<sup>&</sup>lt;sup>34</sup> Veremos adiante que as mulheres, esposas e filhas dos líderes dos Catopês tiveram e têm papel preponderante na organização da Festa, na confecção e cuidado com as roupas, no preparo dos alimentos, no cuidado com os próprios homens.

do mestre. Como os ensaios acontecem na própria residência dos Catopês, com som de tambores e dança, e conversas, etc., fica claro no relato o preconceito do vizinho, associando os ensaios à religiosidade africana, que por sua vez está associada a práticas inferiores.

Nas habitações dos mestres isso não ocorre. Não existe a rigorosa segmentação de espaços. A casa representa local de reunião, espaço de cantoria. Assim, é comum que essas residências sejam o espaço do sono, mas também se misture com o do lazer, trabalho e alimentação.

A casa do Mestre Zanza denota bem a questão da circularidade cultural (GINZBURG, 1987). Zanza, com mais de 80 anos, é o mais antigo dos Mestres. Considerado "Catopê de colo", pois participa da festa desde bebê no colo de seu pai. A casa do mestre é a Sede dos Catopês. É lá que os mestres se reúnem, tomam decisões, elaboram acordos. Embora todos os mestres se reúnam em suas casas para os ensaios, é na sede que todos os componentes dos três Ternos também se reúnem para: encontro geral dos três Ternos, preparação final e saída para o desfile da Festa de agosto. Saída para missa em homenagem ao Santo, saída para o levantamento do mastro com a bandeira do santo e saída para missa de encerramento. É o local onde se confeccionam os adereços das cabeças, se costuram todas as roupas, se lavam todas as roupas, as mães olham os filhos, os mestres ouvem confidências íntimas, dão e ouvem conselhos. Enfim, a casa não é o "lar, doce lar", pregado pelo ideário burguês, mas reduto da intimidade, ponto de referência e união de forças para enfrentar a luta cotidiana.

Assim, a casa e a bênção dos mestres constituem passagem obrigatória para se alcançar a rua. A sede, que também é residência, é o local para o armazenamento dos adereços: os "capacetes" enfeitados com fitas coloridas, miçangas, espelhos e penas de pavão; confecção e armazenamento das roupas para o desfile, dos estandartes. A casa ainda é local de encontro de intelectuais da cidade e da região, jornalistas nacionais e internacionais, elementos da classe média carioca e da população em geral. Através dos ensaios, da festa e dos Catopês a cultura negra foi ganhando espaços no conjunto da sociedade, fazendo-se aceita. Os códigos culturais começaram a se entrecruzar. O centro irradiador dessa cultura é casa das tias ou os terreiros.

Nas paredes internas podemos encontrar fotografías antigas de integrantes, que presenteiam o mestre, cartaz e jornais com reportagens sobre o grupo, certificados de homenagens expedidos pelo poder local. No local também encontramos a cama do

mestre, sua cozinha, sua televisão, enfim os objetos de sua casa. É o público e o privado que paralelamente caminham; estão juntos. A intercomunicação dos espaços é evidente.

Uma coisa, porém, é certa: os mestres desempenham um mesmo papel, ou seja, de verdadeiros líderes comunitários. A figura abaixo representa um desses momentos, no desfile os mestres conduzindo o grupo



**Figura 15:** O desfile. (Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora. Desfile da Festa de Agosto de 2013).



**Figura 16:** A sala. Ensaio do grupo realizado no mês de maio na casa do Zé Expedito (Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora. Desfile da Festa de Agosto de 2013).

Deve-se considerar a casa como local de simbolismo complexo e detentor de uma lógica própria (SODRÉ, 1988). Entre as camadas populares tal lógica não opera com a ideia de segmentação, conforme o faz a ideologia dominante, mas de união e complementaridade, onde o profano e o sagrado se completam como espécie de forças conjuntas, uma existindo em função da outra. Fazendo uma analogia aos terreiros, local de residência e de culto religioso, é evidente o papel representado pelas casas dos líderes do grupo dos Catopês: elemento centralizador da organização da festa e das várias atividades que a antecedem. E em função delas que se articulam as festas, encontros e reuniões de confraternização.

Uma referência emblemática é a casa do Mestre Zanza, do Terno de Nossa Senhora do Rosário. A casa do mestre é a Sede dos Catopês. É lá que os mestres se reúnem, tomam decisões, elaboram acordos. A fotografia que segue retrata a sede dos catopês



**Figura 17:** A sede. (Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora. Desfile da Festa de Agosto de 2013).

Embora todos os mestres se reúnam em suas casas para os ensaios, é na sede que todos os componentes dos três Ternos também se reúnem para: encontro geral dos três Ternos, preparação final e saída para o desfile da Festa de agosto. Saída para missa em homenagem ao Santo, saída para o levantamento do mastro com a bandeira do santo e saída para missa de encerramento. A Sede que também é residência é o local para o armazenamento dos adereços; os "capacetes" enfeitados com fitas coloridas, miçangas, espelhos e penas de pavão; confecção e armazenamento das roupas para o desfile, dos estandartes.



**Figura 18:** Mestre Zanza. (Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora. Desfile da Festa de Agosto de 2012).

Nas paredes internas podemos encontrar fotografias antigas de integrantes, que presenteiam o mestre, cartaz e jornais com reportagens sobre o grupo, certificados de homenagens expedidos pelo poder local. Adereços antigos, de desfiles anteriores, cartas com homenagens de diferentes setores da sociedade.

No local também encontramos a cama do mestre, sua cozinha, sua televisão, enfim os objetos de sua casa. É o público e o privado que paralelamente estão juntos.



**Figura 19:** O Manto. Ensaio do grupo realizado no mês de maio na casa do Mestre Zanza (Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora. Desfile da Festa de Agosto de 2012).

Assim, na casa, obrigatoriamente, todos os integrantes tomam a bênção dos mestres, constituindo passagem obrigatória para se alcançar a rua, para o desfile, para iniciar a brincadeira. Local de respeito. É o que expõe a fotografia abaixo. Um dos netos do Mestre Zé Expedito ajoelhado em sinal de respeito



**Figura 20:** O neto. Ensaio da Festa de Agosto de 2013 realizado no mês de maio na casa do Zé Expedito. (Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora).

Os mestres são reverenciados, os integrantes pedem sua proteção e bênção. Não somente antes de sair para o desfile, mas também no decorrer do desfile nas ruas, as pessoas se aproximam, principalmente do mestre Zanza, o líder mais antigo, para reverenciá-lo, beijar sua mão, acenam, mandam beijos. É assim durante todo o desfile.

Nos inúmeros ensaios, baseados predominantemente em laços étnicos, os mestres assumem o papel de verdadeiros patriarcas. São eles que sempre estão a par de tudo, preocupando-se com a sorte de todos. A visão que os mestres têm do grupo e como eles auxiliam nos processos e articulam das redes de solidariedade pode ser esclarecedora nesse sentido. Tal acontecia nas confrarias, a integração no grupo funcionava como sociedades de ajuda mútua, mas também servia como canal por meio do qual é possível constituir redes de solidariedade, principalmente frente à morte, doenças, sendo um meio de possível integração e aceitação social:

Como acontece aí as vez, quando adoece um catopê e chega perto de mim pega e fala to com essa receita aqui , e eu sei que não tem condições, eu não vô pedi ninguém nada , porque eu nunca pedi ninguém . Eu falo: vô dá um jeito de arrumá o remédio pro CE. Eu vô lá e compro. Eu vô na casa deles resolvo qualquer problema pra eles. Como amigo mesmo resolvo. Eless me trata muito bem todos eles me respeitam (Mestre Zanza entrevista realizada em 23 de abril de 2013).

Verificam-se nestes casos redes de solidariedade informal entre os mestres e seus integrantes:

é tem que tomar qualquer providência, o ano passado mesmo, teve um homem que participa do grupo. Ele tava doente,tava doente foi preciso de eu tirar dinheiro do meu bolso e levar pra ele dei ele. Comprei também uma feira. A gente tem que ajudar (Mestre Zé Expedito entrevista realizada em 14 de abril de 2013).

Em outros momentos, Mestre Zanza e João Farias também relatam ajudaram outros membros do grupo comprando remédio. Em um momento João Farias fala: "aqui é a casa deles" referindo-se à sua casa como casa de todos os integrantes dos Catopês. Os mestres constituem elemento-chave no processo de organização da festa, da socialização e da subjetividade dos integrantes, interferindo no comportamento e visão de mundo. É essa intricada rede de influências que vai determinar formas específicas de ver, sentir e de se localizar no modo como irão lidar com a pobreza e preconceito racial. Todos os integrantes se reúnem nas casas dos Mestres não somente para organização da festa, mas jogam, conversam, trocam idéias, falam do passado. Tocam, cantam, dançam. A música sempre presente, estabelecendo uma ligação extensa entre o rito da convivência entre amigos da mesma e de condições sociais e de vidas diferentes.

# CAPÍTULO 2 – O MOVIMENTO EUGÊNICO BRASILEIRO, A IMPRENSA MONTESCLARENSE E AS VISÕES SOBRE OS CATOPÊS

Neste capítulo demonstra-se como os Catopês foram caracterizados pela elite montesclarence ao longo do século XX. Por meio da análise de artigos publicados nos jornais Gazeta do Norte e Diário de Montes Claros<sup>35</sup>, analisamos os discursos e representações acerca dos Catopês e da Festa de Agosto. Neste intento, enfatizamos, sobretudo, o modo como a teoria da inferioridade das raças embasou a construção dos estereótipos usados historicamente para caracterizar os negros Catopês em Montes Claros.

Ainda quanto às fontes utilizadas na pesquisa, importa ressaltar que os artigos jornalísticos analisados falam sobre a Festa de Agosto, tendo sido, portanto, publicados neste mês ou próximo a ele. Dada à imprecisão de algumas informações publicadas pela imprensa, recorremos também à metodologia da história oral, entrevistando integrantes dos Catopês, para aprofundar o nosso conhecimento sobre fatos importantes da história do evento.

Optamos aqui, para fins de organização do texto, por uma análise temática. Ou seja, as discussões a seguir baseiam-se nas questões mais importantes extraídas dos artigos analisados e, por isso, não respeitam uma ordem cronológica. Como tais artigos, em geral, dedicavam-se a descrever as diferentes edições da Festa de Agosto, as seções deste capítulo buscam refletir os diversos temas que compõem essas descrições. Reflete-se, por exemplo, sobre quem organiza a festa, quem participa dela, sobre como as pessoas se comportam no evento, acerca da importância econômica do mesmo etc.

Antes de abordarmos as questões elencadas acima, faz-se necessário compreender como a discussão sobre a inferioridade das raças, que influenciou a forma como as elites montesclarence retrataram os Catopês, foi assimilada no contexto brasileiro.

#### 2.1. As teorias do racismo científico

As teorias europeias que enfatizaram importância da hierarquia das raças para a compreensão dos diferentes níveis de desenvolvimento das sociedades foram introduzidas no Brasil na segunda metade do século XIX e ganharam maior legitimidade ao longo das primeiras décadas do século XX. Tornando-se recorrente nos

<sup>&</sup>lt;sup>35</sup>As fontes foram localizadas no Centro de Pesquisa e Documentação Regional da Unimontes e no Acervo particular do Jornalista Américo. Ver detalhes na metodologia.

meios intelectual e científico, especialmente entre médicos, higienistas, juristas e educadores, tais teorias assumiram um papel central no processo de construção da identidade nacional naquele período. Dito isto, vejamos como este debate nasceu no contexto europeu.

As bases para o início do debate sobre as diferenças entre os seres humanos foram lançadas ainda no século XVIII. Foi neste século que as grandes viagens, sobretudo ao continente americano, deram ensejo a relatos com pretensões científicas nos quais se buscava observar as características essenciais da espécie humana, ali encontrada em seu estágio "primitivo". Segundo aquelas análises, a humanidade atravessara um único processo evolutivo. Um conceito central a esta teoria, dita humanista, era a noção de 'perfectibilidade', difundida por Rousseau. No cerne deste conceito estava a ideia de que todos os homens são dotados de uma capacidade de superação singular e, portanto, estão voltados à constante busca pelo aperfeiçoamento (CLASTRES, 1983). Contudo, a busca da perfectibilidade era, para Rousseau, uma via de mão dupla, pois era durante a evolução da civilização que se dava o processo de diferenciação entre os homens. O caráter destrutivo deste processo civilizatório foi explicitado pelo pensador francês na contraposição entre o homem americano, o "bom selvagem" <sup>36</sup>, e o homem europeu, civilizado.

Se a visão Rousseauniana sobre a humanidade foi predominante na Europa ao longo da primeira metade do século XVIII, na segunda metade visões mais críticas aos comportamentos do homem americano apareceram e assumiram importância no debate. A obra do naturalista francês, Georges-Louis Leclerc, o conde de Buffon, rompeu com a visão idílica do continente americano, caracterizando-o sobre o signo da carência. Sem negar a ideia rousseauniana de que há uma unidade do gênero humano, Buffon criticou tanto as características fisionômicas dos nativos do continente americano, "homens sem pelos", quanto os ecossistemas nele existentes, "a proliferação de espécies pequenas, répteis e insetos", elaborando assim a tese sobre a imaturidade daquela parte do mundo. Importa dizer que a tese de Buffon inaugurou, no âmbito da análise sobre a essência dos homens, um senso de hierarquia entre as diferentes sociedades que trazia em seu cerne concepções com forte caráter etnocêntrico (SCHWARCZ, 1993).

A radicalização das ideias de Buffon pelo jurista holandês Cornellius de Pauw deu contornos mais nítidos ao debate sobre a hierarquia das raças que se estabeleceria

<sup>&</sup>lt;sup>36</sup> Os principais representantes deste pensamento: Buffon: com sua tese da infantilidade do continente e de Pauw, com sua teoria da degeneração americana.

no século XIX. Pauw afirmava que os americanos não eram apenas imaturos, mas sim degenerados, sofrendo de uma patologia inerente a sua essência. Portanto, ao contrário de Rousseau, o pensador holandês acreditava nos benefícios do progresso e não na bondade humana.

Logo, foram as duas correntes de pensamento destacadas aqui – a visão humanista herdeira da Revolução Francesa, que naturalizou a igualdade entre os homens, e a visão etnocêntrica inaugurada por Buffon e Pauw, que deu início à reflexão acerca das diferenças básicas entre as sociedades – que dominaram o debate sobre a compreensão das características essenciais da humanidade no século XVIII. No século XIX, por sua vez, a segunda corrente tornou-se predominante, influenciando em toda parte, inclusive no Brasil, o debate sobre as diferenças entre os diversos grupos sociais. Neste contexto, definiram-se correlações rígidas entre patrimônio genético, habilidades intelectuais e predisposições morais (SCHWARCZ, 1993). Foi no seio deste debate que a noção de raça ganhou destaque na literatura como elemento capaz de expressar as supostas diferenças inatas existentes entre os diferentes grupos humanos<sup>37</sup> (STOCKING, 1968).

As teorias do racismo científico se consolidaram na Europa e, em seguida, no continente americano com o desenvolvimento da ideia de eugenia. O movimento eugenista nasceu na Europa ainda no final do século XIX. O termo 'eugenia' – eu: boa; genus: geração – foi criado em 1883 pelo naturalista e geógrafo britânico, Francis Galton. O conceito de eugenia procurava provar, por meio da estatística e da genealogia, que a capacidade humana estava atrelada à hereditariedade e não à educação. Logo, a ideia em questão trazia no seu cerne a proposta de elaboração de políticas para a intervenção no processo de reprodução das populações. As proibições aos casamentos inter-raciais, as restrições que incidiam sobre os alcoólatras, epiléticos e alienados visavam a um maior equilíbrio genético, um aprimoramento das populações, ou a identificação das características físicas que apresentavam grupos sociais indesejáveis (GALTON, 1869).

Neste sentido "a eugenia não apenas representava a política social desse modelo determinista de ciência, como revelava as incompatibilidades existentes entre evolucionismo cultural e darwinismo social" (SCHWARCZ: 1993, p.61).

<sup>&</sup>lt;sup>37</sup> Esta reorientação intelectual foi, portanto, uma reação ao iluminismo e a sua visão unitária da humanidade.

O movimento eugenista incentivou uma administração científica e racional da hereditariedade. Dessa forma, o termo degeneração da raça ocupa o lugar antes dado ao evolucionismo, explicando, assim, os desvios do progresso. Nota-se que a percepção da diferença é antiga, mas sua naturalização data do século XIX. A naturalização estabeleceu as correlações rígidas entre as características físicas e atributos morais com as teorias das raças. A preocupação com as diferenças transformou-se em projeto teórico com aspiração universal.

O ideário positivo-evolucionista desenvolvido na Europa, no qual os modelos raciais de análise cumpriam papel fundamental, adquiriu importância no cenário brasileiro no decênio de 1870. Em meio ao crescente esgotamento do modelo escravista de sociedade (a promulgação da Lei do ventre Livre de 1871 servia claramente para protelar a derrocada do sistema) e a um processo de diversificação das atividades econômicas no Brasil (formavam-se naquele período as primeiras indústrias no país), as preocupações com a consolidação de uma identidade nacional e um projeto nação, em grande parte, fruto da vitória brasileira na Guerra do Paraguai, se intensificaram. Segundo SCHWARCZ (1993) as teorias racistas tiveram um bom acolhimento nos diversos estabelecimentos científicos de ensino e pesquisa, entre eles, os institutos históricos e geográficos, os museus etnográficos, as faculdades de direito e as faculdades de medicina, que à época reuniam a reduzida elite pensante nacional<sup>38</sup>. Naquele período, as teorias raciais já influenciavam, por exemplo, as políticas de ingresso e ensino das escolas oficiais. Existiam claras diferenças entre a instrução que era destinada às meninas e a que era voltada aos meninos e também a proibição do ingresso das crianças escravas nestas instituições.

Entre 1870 e 1930, a adaptação das teorias racistas ao contexto nacional, ocorreu não apenas como parte do esforço de se pensar a construção da nação, mas também como fruto do envolvimento dos intelectuais brasileiros no debate sobre a degeneração de nossa sociedade, lançado por intelectuais norte-americanos e europeus e pautado nas premissas do racismo científico<sup>39</sup>. Segundo estas abordagens, a inferioridade da

<sup>&</sup>lt;sup>38</sup> A partir de meados do século XIX, conceitos construídos por intelectuais europeus alcançavam grande repercussão, fornecendo justificativas "hierarquizantes" baseadas no critério científico. Várias correntes filosóficas – positivismo, darwinismo, evolucionismo – movimentavam o pensamento político nacional, apoiado na divulgação do conhecimento científico. Explicavam-se as diferenças sociais das nações inferiores frente às nações europeias.

<sup>&</sup>lt;sup>39</sup> As teorias degeracionistas chegaram ao Brasil, no século XIX, por meio de expedições científicas realizadas por viajantes naturalistas e pela elite republicana, influenciada pelas ideias do "racismo científico. Vários escritores que estiveram de passagem pelo país durante a década de 1860, o consideravam como um "território vazio" e "pernicioso à saúde", paralelamente os brasileiros eram vistos

população brasileira, e da América Latina como todo, devia-se ao cruzamento sexual de várias raças.

Importa ressaltar que muitos intelectuais brasileiros aceitaram essas considerações pessimistas quanto ao futuro do país. Contudo, alguns deles, como os intelectuais do movimento sanitarista, buscaram, ao menos, flexibilizar a tese da degeneração. Estes últimos moveram-se entre a aceitação das teorias estrangeiras que condenavam o cruzamento racial e a sua adaptação a um povo que à época já era muito miscigenado. Consolidou-se assim nas diversas instituições brasileiras a discussão racial, percorrendo da *frenologia*<sup>40</sup> e antropometria dos museus etnográficos, teorias que passavam a interpretar a capacidade humana levando em conta o tamanho e a proporção do cérebro dos diferentes povos, à leitura fiel dos germânicos na escola de Recife, da análise liberal da Escola de direito de São Paulo à interpretação *católico-evolucionista* do modelo *eugênico* nas faculdades de medicina<sup>41</sup>.

O pensamento eugênico brasileiro está relacionado com a tradição médicosanitaristas e com as ideias ambientalistas. A difusão das propostas eugenistas aqui esteve diretamente atrelada às preocupações de nossas elites políticas e intelectuais com o deteriorado estado de saúde da população, com as péssimas condições sanitárias em que esta vivia e também com o posicionamento do país no cenário internacional. Estas idéias estavam associadas à degeneração de raças inferiores.

Em 1923, no I Congresso Brasileiro de Higiene, discutiu-se a necessidade de proteger higienicamente a coletividade, em nome da ordem, e contra a anarquia do liberalismo, dos ideais igualitários, da promiscuidade e decadência urbanas. Questionou-se a criação de novos hábitos sadios, o combate às 'taras sociais' e a

-

como "seres assustadoramente feios" e "degenerados". Para esses viajantes, uma conjunção de fatores climáticos e raciais, sobretudo a "larga miscigenação", explicava a suposta inferioridade do homem brasileiro e a impossibilidade de o Brasil acessar os valores do "mundo civilizado" (CARRARA, 2004). Por último, importa ressaltar que o "racismo científico" refere-se às teses sobre a superioridade racial ariana, criadas na França pelo barão de Gobineau (O racismo universalista no Brasil: eugenia e higienização moral da sociedade, PETEAN, Antonio Carlos Lopes, 2013).

<sup>&</sup>lt;sup>40</sup> Esse tipo de pesquisa também teve influência no campo da doença mental. Os estudos sobre a loucura, um dos primeiros domínios de aplicação da frenologia, tinham nesse modelo científico a base para as novas concepções e para a justificação de seus métodos de tratamento "moral' sobre o indivíduo e para o estabelecimento de conclusões que traçavam as ligações entre a loucura individual e a degeneração de cunho racional, assim a frenologia alcança visibilidade sendo amplamente utilizada.

<sup>&</sup>lt;sup>41</sup>No Brasil, no final do século XIX e início do XX os médicos foram os grandes defensores de políticas públicas eugênicas. Políticas segregatórias da população negra e mestiça para evitar uma maior miscigenação racial. A busca pelo progresso era uma ideia que estava presente no Brasil desde o século XIX e sempre esteve relacionada a ideia de modernização da sociedade brasileira e de sua estrutura econômica.

'libido' destacada nos jornais e a realização das grandes aspirações sanitárias do Estado: a robustez do indivíduo e a virtude da raça.

Na concepção higienista, não era possível fazer uma grande nação com uma raça inferior, eivada pela mestiçagem, como eram os brasileiros. Nesta questão, o higienismo se fundamentava na Eugenia. Era preciso sanear a sociedade. Foi a época dos grandes projetos de saneamento que invadiram os lares e as igrejas, com apoio da medicina social.

A medicina social se organizava em torno de três princípios: a saúde do povo é um objeto de inequívoca responsabilidade social; as condições econômicas e sociais têm importância sobre a saúde e a doença; as ações voltadas para a promoção da saúde e para o combate às doenças devem ser tanto sociais quanto médicas. O primeiro desses princípios foi retomado na década de 1970, com a compreensão de que a saúde do povo é objeto de inequívoca responsabilidade do Estado. O segundo principio da medicina social pode ser ilustrado pela conferência de Michel Foucault<sup>1</sup> sobre o nascimento da medicina social (LUZ, 2007).

A medicina social designa mais do que uma vertente disciplinar. Ela indica todo um posicionamento de práticas e saberes e todo um conjunto de mudanças institucionais que instauraram a possibilidade de um amplo processo de medicalização da vida social. Inicia-se então a matriz crítica sobre as práticas em saúde. Neste aspecto aponta-se para as consequências negativas da articulação entre instituições do Estado, sobretudo no que diz respeito à marginalização, à exclusão e à perpetuação das desigualdades. Nesse contexto, não é demais ressaltar que as práticas de saúde são constructos sociais e históricos. (LUZ, 2007). Derivam desse princípio desdobramentos teóricos e proposições de política. Neste trabalho procuro analisar as conseqüências das formas concretas da articulação dessas práticas, destacadas nos jornais, no coletivo das vidas dos negros Catopês.

Encontramos nos jornais de 1960, 1970 e 1980 artigos que comprovam o envolvimento de médicos na campanha sanitarista.

As expressões menos radicais do movimento eugenista brasileiro acreditavam que através da miscigenação o Brasil conseguiria homogeneizar a raça nacional e integrar a nação de maneira passiva. Essa crença estava vinculada à tese de que era possível produzir um branqueamento da população a partir da "mistura racial" vigente no país. Mais precisamente, acreditava-se que a miscigenação, mediante o processo de

seleção natural, seria depurada, o que originaria, no futuro, uma nação de pessoas brancas.

Dentre os intelectuais que mais se destacaram na proliferação do ideário do branqueamento no Brasil pode-se citar Silvio Romero, Euclides da Cunha, Alberto Torres, Manuel Bonfim, Nina Rodrigues, João batista de Lacerda, Oliveira Viana, Gilberto Freyre, dentre outros (MUNANGA, 1999). Todos eles, baseados em idéias racistas, apontam a inferioridade do negro no processo de formação da identidade étnica do país. Eram esses intelectuais, salvo alguma exceção, influenciados pelo determinismo biológico do fim do século XIX e início do XX e, portanto, acreditavam na superioridade da raça branca, na inferioridade da raça negra e na degenerescência do mestiço (BRITO, 2003). Foram eles que forneceram as categorias que sustentaram as discussões posteriores sobre raça e desenvolvimento do país. O que era comum a todos: alguns dos elementos conceituais de seus textos são originários de intelectuais como Arthur de Gobineau<sup>42</sup> (1816-1882), Lapouge e Gustave Le Bon.

Neste sentido, as propostas para transformar os brasileiros em um povo "civilizado" giravam em torno de um conjunto de medidas educativas, sanitárias e eugenistas, estas últimas, por vezes, voltadas para propostas mais radicais que abarcavam, por exemplo, políticas de esterilização em massa.

De fato, a tese do branqueamento, que sustentava a possibilidade de transformar uma —raça inferior numa —raça superior, permitia pensar uma saída para este —dilema. No entanto, os pensadores da época acreditavam que o desejado —enobrecimento das —raças inferiores podia ser atingido somente se fosse possível garantir uma predominância numérica de brancos nos intercasamentos. Sabemos, hoje, que este raciocínio serviria, de fato, como base justificatória para uma política de Estado que teria como objetivo trazer mão-de-obra branca ao Brasil (HOFBAUER, 2007).

Portanto, é possível afirmar que as elites intelectuais locais assimilaram as ideias eugenistas de forma bastante original. Na ambiguidade entre a aceitação da existência

<sup>42</sup> Gobineau faz cálculos sobre a demografia futura do Brasil. Os nove milhões de habitantes tenderiam a

ação totalmente contrária. A raça revelar-se-ia, a saúde pública melhoraria, o temperamento moral ganharia forma e as modificações mais felizes introduzir-se-iam no estado social deste admirável país (GOBINEAU, 1874, p.369).

desaparecer totalmente "até o último homem" num prazo máximo de 270 anos; se levasse em consideração os efeitos da continua mistura racial. Este processo dar-se-ia menos de 200 anos. "Em vez de reproduzir-se entre si, a população brasileira estivesse em condições de subdividir os elementos deploráveis de sua constituição étnica atual, fortalecendo-os por meio de alianças de valor mais alto com raças européias, então o movimento de destruição observado em suas fileiras cessaria e daria lugar a uma

de diferenças humanas inatas e o elogio do cruzamento, a solução foi a acomodação de modelos cujas decorrências teóricas eram originalmente diversas. Do darwinismo social adotou-se o suposto da diferença entre as raças e sua natural hierarquia, sem a discussão sobre os problemas da miscigenação. Do evolucionismo social adotou-se a ideia de que as raças humanas não permaneciam estacionadas, mas em constante evolução, excluindo a ideia de que a humanidade era una.

Schwarcz (2005) afirma que a antropologia produzida no final do século XIX pautava-se na idéia de que algumas culturas não teriam avançado. No que se refere a esfera política, o darwinismo significou uma base de sustentação teórica para práticas de cunho bastante conservador, vinculados ao imperialismo europeu, que tomou a noção de "seleção natural" como justificativa para a explicação do domínio ocidental.

Desta forma a etnografia cultural adaptava a noção monogeista aos novos postulados evolucionistas, fazendo ressurgir o modelo de darwinismo social ou teoria das raças. A miscigenação é compreendida de forma pessimista, "não se transmitia caracteres adquiridos", nem mesmo por processo de evolução social, as raças constituíram fenômenos finais, resultados imutáveis, sendo cruzamento, por princípio, entendido como erro. "As decorrências lógicas desse tipo de postulado eram duas: enaltecer a existência de "tipos outros"- e portanto não sujeitos a processos de miscigenação- e compreender a mestiçagem como sinônimo de degeneração não só racial como social(SCHWARCZ, 1993, p.58)

Em verdade, em um contexto caracterizado pelo fim do regime escravista e pela possibilidade de realização de um novo projeto político para o país, as teorias raciais se apresentaram como modelo teórico viável na justificação dos diversos jogos de interesses que se desenrolavam no país. Dessa forma, estabeleceram-se critérios diferenciados de cidadania, mantendo-se uma hierarquia social bastante rígida, em que a temática racial aparecia como um argumento útil à manutenção das diferenças sociais.

No século XX, os brasileiros continuaram sendo descritos pelos discursos científicos e políticos produzidos no "mundo civilizado" como um povo com características imorais e incivilizadas. Porém, a instauração do regime republicano abriu novas perspectivas para a construção da identidade nacional, o que levou nossas elites a buscarem soluções para as dificuldades enfrentadas pelo país e creditadas à mistura da das raças. No bojo deste processo, no início do século XX, o sanitarismo surgiu como o principal elemento do projeto civilizador brasileiro.

# 2.2. Modernidade e eugenismo

As representações negativas sobre a realidade nacional gestadas sob a influência de doutrinas como o eugenismo, além de influenciar a opinião dos brasileiros sobre o seu próprio país, colocavam em dúvida a viabilidade do Brasil no cenário internacional. Mesmo após a implantação do Regime Republicano (1889) — quando surgiram concepções contrárias às teorias deterministas — muitos cientistas estrangeiros e parte da elite política e intelectual brasileira continuavam propagando a teoria degeneracionista do clima tropical e dos malefícios causados pela miscigenação racial (CARRARA, 2003).

As divergências e incertezas quanto ao futuro da nação dividiram a opinião dos intelectuais brasileiros que procuravam construir um pensamento independente, denunciando as ideias deterministas que condenavam o Brasil ao eterno fracasso de uma raça inferior.

Nas primeiras décadas do século XX, o rápido crescimento espacial e populacional dos principais centros urbanos brasileiros, sobretudo do Rio de Janeiro e de São Paulo, foi acompanhado pela proliferação de diversas doenças de massa, entre elas a malária, a esquistossomose, as verminoses, a chagas e a tuberculose. Com isso, aumentaram as preocupações das autoridades com as condições sanitárias em que vivia e trabalhava a população (LUZ, 2007). Naquele contexto, não ocasionalmente, deu-se aqui a organização e a institucionalização do movimento eugênico e, com isso, a difusão das propostas da eugenia preventiva no âmbito dos projetos de urbanização e higienização das cidades propostos, sobretudo, pelo movimento sanitarista. Este processo foi bem retratado por Leonel (2009) na seguinte passagem:

É possível nos referenciarmos ao quadro mais geral de reformas urbanas ocorridas em algumas cidades no início do século XX (Rio de Janeiro, Recife etc.) que seguiram a tendência de se proliferar ao longo de todo o país toda a primeira metade daquele século, gerando a produção de uma nova imagem da cidade, moderna. As reformas urbanas foram executadas por projetos de inspiração haussmaniana: seguindo princípios higienistas e eugenistas do ideário modernizante dos séculos XIX e XX, tendo como principais objetivos a pulverização de manifestações públicas, a higienização das cidades, o apagamento dos traços arcaicos deixados pelo império e pelo passado colonial português (2009, p.164).

Logo, a exemplo do que ocorrera nos processos de urbanização das grandes cidades europeias no final do século XIX, as elites brasileiras almejavam a construção

de cidades modernas capazes de simbolizar o novo projeto de nação. O processo civilizatório estava em expansão. Era preciso higienizar o espaço urbano, depurando-o de suas mazelas. As cidades deveriam se apresentar como uma "vitrine do progresso" diante do novo século que se aproximava (MACHADO, 1999). A cidade vista como um corpo doente necessitava de intervenções que além de higienizá-las para erradicar as epidemias deveria alterar profundamente a sua fisionomia através de reformar urbanas. Os projetos das elites intelectuais e dirigentes se inserem no estabelecimento de um tipo de comportamento, afiando com as mudanças que ocorriam na Europa Ocidental e nos Estados Unidos, considerados mundo da ordem, respaldo do progresso.

Os projetos além da modernização urbana, que consistiam em embelezar a cidade, combater as epidemias, dar-lhe civilidade, visaram o controle sobre uma ampla parcela da população marginalizada. Era necessário limpar as cidades das classes perigosas. A concretização da repressão aos indivíduos que viviam no mundo da desordem foi o mecanismo utilizado para controlar negros e mulatos, ameaça constante aos brancos civilizados e europeizados (MACHADO,1999).

Embora as ideias eugenistas estivessem presentes no projeto sanitarista de reforma, o próprio movimento sanitarista negava a tese de que a mestiçagem racial era a razão central para o insucesso econômico do país. Para o movimento, os homens eram improdutivos porque estavam doentes. Diferentemente do racismo determinista, os intelectuais sanitaristas acreditavam que era possível regenerar o Brasil. Vistas como sinônimos, a eugenia e o saneamento deveriam acabar com as pestilências, combater as doenças infectocontagiosas, disciplinar o uso de lugares públicos, implantar hábitos higiênicos, tanto no tange à alimentação quanto no que se refere às vestimentas, e intervir no futuro da reprodução humana, gerando uma prole saudável, física e moralmente, estando assim apta para tornar o Brasil uma nação ordeira e progressista.

Neste período, portanto, o higienismo assumiu um caráter ideológico, apresentando um conjunto de princípios cujo objetivo é conduzir o país no caminho da verdadeira civilização. Imaginou-se que haveria uma forma científica, neutra, acima dos interesses particulares e dos conflitos sociais, que pudesse organizar e conduzir os problemas da cidade e das diferenças socioraciais nela existentes. Tais princípios dariam suporte ideológico para ação saneadora legitimando conceitos como: civilizado, ordem, progresso, limpeza, beleza, desordem, imundice etc.

Orientado por concepções eugênicas, o movimento sanitarista buscou elaborar um amplo programa de propaganda e conselhos higiênicos, de combate às doenças e

outros "males sociais" com vistas ao melhoramento da saúde pública e do futuro da nacionalidade. Incentivaram medidas que visavam racionalizar a natalidade e orientar a reprodução humana. Seu objetivo era regulamentar o matrimônio impedindo a união conjugal entre os indivíduos considerados "inadequados", portadores de "taras hereditárias", "criminosos" e "delinquentes".

É fundamental ressaltar que o conceito de civilização em voga no movimento sanitarista excluía os negros, uma vez que eles eram vistos como incapazes, inferiores e repletos de vícios sociais que degeneravam a nação. Mais amplamente, o discurso racial colocava-se como um elemento central na construção do paradigma do cidadão civilizado, já que no debate sobre as reformas dava-se mais ênfase às determinações biológicas inerentes a cada grupo social do que ao livre arbítrio dos indivíduos.

A partir dos anos 1910, as teorias raciais e climáticas foram aos poucos sendo substituídas por explicações de caráter histórico e sociológico sobre a realidade nacional e as condições de vida da população. Desenvolveu-se intenso debate sobre as condições raciais e de saúde da população, o que possibilitou a formulação de algumas das mais originais e bem estabelecidas ideias sobre o Brasil e sua identidade nacional.

Sendo assim, como ressaltaram Monteiro e Maio (2008), é possível afirmar que nas primeiras décadas do século XX houve no Brasil uma disputa entre diferentes projetos de nação, ancorados, em graus variados, nas reflexões vigentes no campo da saúde e, particularmente, da medicina. Os dois autores afirmaram que no centro desta disputa estiveram, ao menos, duas vertentes interpretativas. A primeira delas atribui ao conceito de raça papel essencial no processo de compreensão e intervenção na dinâmica societária brasileira, sendo claros os seus vínculos com a visão biológica determinista e com a antropologia física oitocentista (MONTEIRO; MAIO: 2008, p.123). Os princípios que caracterizaram esta corrente estavam presentes nos estudos de Medicina Legal, sobretudo nos do médico Nina Rodrigues. A produção intelectual de Rodrigues, importa sublinhar, teve significativa influência nas críticas ao liberalismo durante a Primeira República, na modernização do aparato policial, especialmente nos processos de controle e identificação das "classes perigosas", e nos estudos sobre o negro no país. Já a segunda vertente, profundamente inspirada pela tradição médico-higienista e pelas suas descobertas no campo bacteriologia e da microbiologia, considerava que o atraso brasileiro devia-se, principalmente, ao fato de que expressiva parcela da população pobre, localizada principalmente no interior do país, sofria de doenças infectocontagiosas. Esta corrente, que trazia em seu discurso uma mensagem de cunho

nacionalista, alcançou maior proeminência durante a Primeira Guerra Mundial. (MONTEIRO; MAIO: 2008, p.123).

O aumento da importância do movimento sanitarista e das ideias da corrente médico-higienista no mesmo contribuiu para o estabelecimento de um amplo debate no país sobre a incorporação social de populações marginalizadas e acerca da necessidade de centralização das políticas de saúde pública e ainda fortaleceu as críticas aos reducionismos climático e racial presentes, sobretudo, na Medicina Legal (LIMA; HOCHMAN, 1996). Esta perspectiva do sanitarismo exerceu grande influência no processo de inflexão das interpretações racialistas no Brasil, predominantes nas duas primeiras décadas do século XX, abrindo espaço para a ascensão de interpretações de cunho sociológico e culturalista ainda nos anos de 1920. Esta inflexão torna-se mais clara entre as décadas de 1920 e 1940, quando até mesmo estudos de cunho eugenista passaram a valorizar as políticas de saneamento e educação como alternativas centrais para o progresso da nação.

O novo Brasil, descoberto pelo movimento sanitarista, teve grande relevância na reconstrução da identidade nacional a partir da identificação da doença como o elemento distintivo da condição de ser brasileiro. Se, até então, a mestiçagem e o clima eram vistos como as principais causas da degeneração racial, a ciência demonstrava, agora, que o atraso do país estava relacionado às doenças e a falta de saneamento. De uma interpretação determinista sobre os problemas sociais, a ciência abria caminho para uma interpretação médico-sanitarista.

Não obstante o fortalecimento das análises pautadas por premissas sociológicas no bojo do movimento sanitarista e o desenvolvimento, posterior, de um pensamento social brasileiro que corroborou a fraqueza analítica e os problemas éticos inerentes às teses racistas, qualquer análise lúcida da história do Brasil no século XX é capaz de perceber as marcas profundas que a escravização dos negros e o enraizamento do pensamento racista deixaram nas representações do senso comum nacional. Deste modo, as próximas seções retratam os diferentes elementos que, ao longo do século XX, compuseram o discurso racista higienista das elites montesclarense. Elementos estes que moldaram às relações entre elas e os Catopês na cidade.

#### 2.3. A Imprensa montesclarense e a higienização

A análise de artigos dos jornais de Montes Claros nos ajudou a compreender como as ideias higienistas foram assimiladas na cidade. O discurso da elite

montesclarense convergia com as teorias difundidas por intelectuais brasileiros, como por exemplo, Nina Rodrigues, Silvio Romero, João batista de Lacerda, Oliveira Viana etc., e no início do século XX, cuja ideia central era a criação de uma nova nação. Nas páginas destes jornais, o habitante do sertão, visto até então como um tipo inferior e inapto para desenvolver a civilização, passava para a condição de vítima, injustamente caluniado e criminosamente abandonado à própria sorte, sem saúde, justiça ou educação.

No bojo da crescente urbanização e do rápido aumento populacional ocorrido em Montes Claros no início do século passado, os médicos e eugenistas propagavam na imprensa local, sobretudo nos jornais e revistas semanais, novos conhecimentos referentes à eugenia e à higiene. Buscava-se, com isso, 'auxiliar' a população no combate à disseminação de doenças e colaborar para a sua educação de modo a "aperfeiçoar" o povo montesclarense.

No jornal Gazeta do Norte, por exemplo, encontra-se artigo intitulado: "Carlos Sá-Patriarca dos Sanitaristas Brasileiros", cujo conteúdo vem homenageando o médico Carlos Sá, pela contribuição em todo país, mas particularmente em Minas gerais e Montes Claros, na propagação das ideias sanitaristas e das políticas públicas de higienização. O artigo aborda a necessidade de saneamento, tanto na zona rural quanto no meio urbano, "saneavam" os indivíduos que não contribuiriam para a formação de uma coletividade saudável. Era preciso educar a raça. Comparava-se por meio dos discursos e praticas médico-higienistas e foi legitimado por outros médicos da cidade adeptos a estas idéias.

Festejou o Congresso Brasileiro de Higiene, em Carlos Sá, um grande sanitarista, um pioneiro, um lutador, um apóstolo. Os sanitaristas brasileiros, esses o conhecem muito bem: foi o precursor, o animador, o servidor das modernas campanhas de Saúde Pública em Sergipe e Diretor do Rural no Estado do Rio, além de Professor de Higiene no Instituto de Educação....Honro-me de ter servido com êle, quando estudante, no Saneamento Rural,... Criara a carreira de sanitaristacarreira de devoção e sacrifício e com que paixão, com que confiança, com que ardente fé, esses rapazes se entregavam ao trabalho duro trabalho!--- de semear a nossa terra, de limpá-la das suas mais tristes mazelas rurais e urbanas, pra dar saúde no Brasil! Ajudei-os a realizar dois Congressos de Higiene - um em Belo Horizonte, outro em São Paulo – e em Belo Horizonte, outro em São Paulo...A sua repartição, de resto, era modelo de organização, de orientação doutrinária e de honrado labor... O segredo do sortilégio dêsse jovem chefe ê e, grande sanitarista, de formação norte americana, não era apenas médico. Esse estranho homem criou a mística de uma nova profissão: a de

sanitarista. E até hoje vive para ela feliz de ver as realizações, os progressos os êxitos de seus antigos companheiros e dos seus sucessores... Mas isso não o impedia de escrever sérias e importantes monografias sobre nossos problemas de saúde pública e um explendido tratado de Higiene...que é hoje o Patriarca dos Sanitaristas Brasileiros...(Jornal Gazeta do Norte,14 de Fevereiro de 1960).

Nota-se que ênfase no saneamento rural e urbano aprimorou a estigmatização do Outro, neste caso os Catopês, como veremos posteriormente, no qual não era visto somente em termos raciais, mas também como pretexto de controle de saúde pública. A demolição da Igreja do Rosário foi feita baseada nas teorias higienista de limpeza em nome da ordem pública.

Segundo as concepções de saneamento e limpeza presentes nos artigos em questão, os hábitos da população negra eram entendidos como problemáticos ou ameaçadores. Mais precisamente, os Catopês, que nos jornais representavam a população empobrecida, os negros, os mestiços, as mulatas etc., eram caracterizados como uma classe perigosa, exposta aos vícios e à ociosidade.

De fato, ao abordarem a Festa de Agosto, os jornais pouco falaram da função social do evento. Ao longo de diversas décadas, destacaram, sobretudo, a ingenuidade, a rudeza, a incivilidade, a rebeldia e os vícios inerentes aos Catopês. Os artigos sobre a Festa – inspirados pelas ideias neolamarckistas – também associavam diretamente os chamados 'venenos raciais', que eram o alcoolismo, a nicotina e também as doenças venéreas, aos negros e mestiços. Segundo Nancy Stepan (1991), o lamarckismo propunha uma evolução impulsionada por uma lenta e intencional adaptação ao meio ambiente, era de início uma teoria geral do século XIX, transformou-se em um "neolamarckismo", passando a significar uma teoria particular sobre o funcionamento da hereditariedade. O neolamarckismo postulava que os caracteres adquiridos poderiam ser transmitidos às futuras gerações.

Portanto, as reportagens destacadas revelam um processo de profunda estigmatização da principal opção de lazer dos Catopês: o desfile na Festa de Agosto<sup>43</sup>. A adoção de termos como 'faca' e 'garrucha' (pistola) para associar os negros à

pluralidade de significados, protagonistas, formas e contextos, apontando para uma verdadeira tendência à generalização (LEONEL, 2009).

\_

<sup>&</sup>lt;sup>43</sup> A pluralidade de sujeitos envolvidos na realização e desfrute das festas populares sempre fez delas um campo de construção de significados diversos e, muitas vezes, díspares, o que inclusive resultou na adoção de diferentes posturas das autoridades diante de tais eventos. As relações que se estabeleceram entre autoridades e festejos religiosos, ao longo da história do Brasil, revelam a alternância entre tolerância e repressão, legalidade e ilegalidade e foram permeadas por rupturas e continuidades, e, assim, por novos e diversos significados. Os próprios folcloristas tiveram dificuldades em lidar com essa

desordem e brigas, do termo 'pinga' para descrever a suposta propensão dos Catopês à vadiagem e ao vício e da expressão 'liberar a libido' para se referir-se a eles como seres de instinto sexual sempre aflorado são apenas alguns elementos do processo de estigmatização do grupo pela elite da cidade.

A maneira com que a elite local interpretava estes homens sugere que somente a solidariedade e educação, advindas dos homens civilizados, brancos, é que tiraria a rudeza dessa 'gente' sem caráter. Eis, então, a necessidade do poder local em subvencioná-la, apoiá-la. Obviamente que existiam outros interesses associados a esse ato de bondade e solidariedade<sup>44</sup>.

As próximas seções buscam caracterizar mais a fundo os diferentes elementos que compõem esse processo de estigmatização.

## 2.4. Ingenuidade, controle e ordem pública

A presente seção analisa como os conhecimentos no campo da higiene e da saúde pública foram utilizados para propor o exercício de certo controle sobre os corpos dos negros na cidade de Montes Claros.

No caso de Montes Claros, a higienização associada à formação de um povo ordeiro e passivo foi tema destacado em jornais de 1922 e 1923. Sobre o assunto, o jornal Gazeta do Norte<sup>45</sup> escreveu os seguintes comentários sobre a Festa:

A ordem pública manteve-se inalterada o que muito diz sobre a índole ordeira de nossa população (Jonal Gazeta do Norte, 10/08/1922).

A afirmação da "ordem" nessa passagem parece funcionar como um mecanismo capaz de construir uma nova imagem, uma imagem ordeira, da Festa e das pessoas que dela participam. A festa é o local onde se pode disciplinar este espírito baderneiro, pois nestes momentos há o contato com o branco civilizado que domestica o outro, controlando seus corpos<sup>46</sup>. Neste sentido, pode-se perceber que as teorias racistas são adotadas de forma seletiva e parcial: se por um lado, os artigos mostram a superioridade de um povo e a inferioridade de outro, eles são, por outro lado, ineficazes quando se trata de pensar na homogeneização das raças. Os hábitos, por conseguinte, deveriam ser

4

<sup>&</sup>lt;sup>44</sup> Adiante será abordada com mais detalhes a importância financeira da Festa para os comerciantes, para a igreja e para o poder local.

<sup>&</sup>lt;sup>45</sup> Não é demais informar que em grande parte dos artigos não há indicação do autor.

<sup>&</sup>lt;sup>46</sup> No capítulo posterior serão analisadas as formas de subjetivação e formas de resistência dos integrantes do grupo.

moralizados, orientando-se os costumes, a higiene, controlando-se os desvios e evitando-se distúrbios que quebrassem a manutenção da ordem. Outras reportagens nos anos de 1924 e 1925 destacam o mesmo assunto:

É digno processar que *não ocorreu o menor incidente desagradável* durante esses quatros dias de intenso movimento na cidade, não se *realisando prisões e nem se registrando distúrbios*. Esse facto vem demonstrar o que temos mais uma vez asseverado, *o espírito ordeiro de nossa população a qual enviamos parabéns por essa prova de sua cultura* (Jornal Gazeta do Norte, 10/08/1923).

Ainda na mesma década, nos anos de 1922, 1923, 1924, 1925, 1926 e 1928, a ideia de autoridade sob esses sujeitos, permanece no discurso na manutenção da ordem; "a ordem pública manteve-se inalterada" em 19/8/1922; "não ocorreu o menor incidente desagradável... não se realizando prisões" em 18/08/1923; "A ordem publica conservou-se apezar da enorme aglomeração de povo, inalterada, para o que muito concorreu o policiamento levado a efeito pelo Heitor Antunes, delegado de policia" em 19/08/1925. De maneira subentendida, o discurso expõe a ideia de que os Catopês, anteriormente a quando não estão na Festa, bebiam, se envolviam brigas e criavam problemas para a polícia, mas no dia da Festa esse tipo de comportamento não acontecia. Tal fato ocorria porque acreditava-se que os Catopês eram dotados de uma "alma simples", como foi dito na edição de 4/8/1926. A ingenuidade era vista como um elemento inerente aos Catopês, algo vinculado aos genes, ao sangue, portanto, pertencente à natureza dos membros do grupo. Embora ingênuos, eram rudes, selvagens e, portanto, era necessário auxiliá-los na condução da Festa.

A inocência, musicalidade, o ritmo "nato", passam a ser afirmados como elementos essencialmente africanos, vistos agora como superiores e desejáveis frente à frieza tecnicista ocidental. As "almas da gente negra" passam a ser classificadas como essências, que precisariam ser resgatas e afirmadas para que o negro se reencontre consigo próprio. Conforme FANON (2010), isto constitui uma armadilha. Esta "essência negra" que se busca restaurar ou libertar é, na verdade, uma invenção do racismo colonial a serviço da desumanização do africano escravizado nas Américas e aceitá-la é afirmar retoricamente a rejeição aos pressupostos coloniais, sem rejeitá-los de fato (FANON, 2010, p.253).

Por outro lado, em 19 de agosto de 1933, o álcool aparece não somente como elemento que precisa ser controlado, pois instiga a desordem, mas também como algo atrelado à natureza dos negros, que vivem embriagados. Obviamente que havia bebida

na Festa, o aspecto relevante é que a bebida vinha associada à natureza dos Catopês, ou seja, era como se todos os integrantes do grupo bebessem em demasia.

Em outros momentos na década de 1970 o discurso de espírito ordeiro reaparece:

Os catopês se exibem na igreja e nas ruas, mas promovem visitas às casas de família, quando solicitados. *São educados, ordeiros e jamais se embriagam* (Diário de Montes Claros, 28/08/1977).

Mais uma vez afirma-se a ordem de forma a demonstrar que os Catopês, antes baderneiros e bêbados, podem ser controlados de modo a assumirem posturas adequadas e civilizadas. Fanon (1969) adverte que algumas formas de dominação são criadas e tem a função de desarticular os sistemas de referência do povo colonizado para que suas "linhas de força" não atuem contra a imposição de uma forma específica de relação. A subjetividade do branco também é marcada pelo racismo, fazendo com que ele transfira ao negro, o Outro, àqueles tributos considerados inferiores ou indesejáveis próprios de todas as sociedades, mas que a sociedade ocidental quer negar em si própria.

## 2. 5. Higienização, Controle Social e Ordem social

Em edição da Gazeta do Norte, de 1927, a importância da higienização para a constituição da ordem foi claramente exposta. O artigo em questão revelava a preponderância que o tema da higiene pública assumiria para a elite do país, o que não era, naquele momento, mera coincidência. Como já ressaltamos acima, este ideário correspondia a uma tendência mais ampla na Medicina, para a qual a higienização assumiu papel fundamental no desenvolvimento da coletividade.

Era necessário criar uma história de modo a incluir os negros no grande círculo das nações desenvolvidas, e para tal era preciso que se encontrasse a própria identidade. A preservação da cultura e da tradição foram elementos importantes na preservação do 'outro'. Constata-se que a identidade está relacionada à rudeza do sertanejo semicivilizado, ao homem isolado, a brutalidade, inerente à natureza do homem do sertão, que precisa "descarregar sua libido" nos momentos da Festa, único local para sua diversão. Paralelamente, o modelo de civilidade está associado aos cultos da igreja católica, que podem proporcionar a esse homem o "espírito de paz e harmonia", também relacionado aos grandes centros urbanos como São Paulo e Europa. É o

homem branco, portanto, civilizado, que dá "a essa gente" princípios de solidariedade humana, cortesia e educação.

Em Montes Claros, assim como no resto país, a noção de higiene passou a estar associada à ideia de saneamento público. Neste contexto, os sanitaristas buscaram implementar os planos de atuação nos espaços públicos e privados e os higienistas ficaram responsáveis pelas pesquisas e pela atuação cotidiana no combate às epidemias e às doenças que mais afligiam as populações. A divisão entre sanitaristas — responsáveis pelos grandes projetos públicos — e higienistas — vinculados diretamente às pesquisas, muitas vezes, funcionou de maneira apenas teórica. Na prática, ao menos em Montes Claros, os planos de reforma e a higienização ocorriam de forma complementar e indiscriminada:

[...] animadíssimas as tradicionais festas de agosto, neste anno. Os preparativos para as mesmas estão sendo levados a effeito com grande enthusiasmo, devendo essas partidas realisar-sem como nos anos anteriores, na praça Dr. Chaves. As solenidades religiosas terão lugar na capella do Rosário, que foi ultimamente reformada, apresentando um elegante aspecto exterior, sendo o seu interior bastante modificado tornando-se mais espaçosa, hygienica e de bella apparencia (Jornal Gazeta do Norte, 10/08/1927).

As reformas e higienizações de locais públicos e privados, como as Igrejas, tinham um caráter preventivo<sup>47</sup>. Buscava-se corrigir os hábitos nocivos à sociedade e aperfeiçoar e higienizar locais em que as epidemias pudessem proliferar. Era necessário aplicar os conhecimentos científicos na prevenção das possíveis problemas sociais, atuando junto a populações nas quais a prevenção poderia trazer benefícios não apenas individuais, mas também coletivos:

Tendo sido concedida pelo Sr Prefeito municipal, a praça Dr. Chaves, para realisação das Cavalhadas, fomos procurados por uma commissão de pessoas residentes na alludida praça que nos pediram solicitarao exmo. Dr.Orlando Pinto, exigir que os promotores dessa festividade mandassem aguar a praça nos dias de realisação das corridas, evitando dessa forma a intolerável poeira que se desprende durante os exercícios. Sendo uma medida, além de justa, de grande alcance hygienico, estamos certos que o Sr. Prefeito não deixará de attender o pedido dos moradores da praça Dr.Chaves (Jornal Gazeta do Norte, 10/08/1931).

<sup>&</sup>lt;sup>47</sup>A Igreja do Rosário, ponto de encontro para os Catopês, representa muito bem a forma com que os espaços destinados aos negros precisavam ser reorganizados de modo a se adequar no novo projeto de nação. A igreja precisou ser reformada para atender às exigências de um país que naquela época, se atentava para o tema da higiene pública, tornando-se primordial em função das inúmeras epidemias que assolavam o país, alarmando médicos especialistas.

A Festa de Agosto era, portanto, cercada por um conjunto de mecanismos de controle. Ou seja, apenas se autorizados por prévia licença da autoridade municipal, como foi destacado em outra reportagem, "Tedo sido concedida pelo Sr Prefeito municipal, a praça Dr. Chaves" (Jornal O norte de Minas,15/08/1931) e desde que não viessem a perturbar a ordem e o sossego público, os Catopês poderiam sair com seus Ternos pelas ruas. O processo de negociação para se conseguir a autorização para a Festa tem se repetido a cada ano e envolve diversas lideranças — da igreja, do poder local e dos Catopês.

Ainda no que se refere ao planejamento da Festa, foi possível verificar que, a partir da década de 1930, existiram diferentes esforços para garantir a ordem e a higienização no local evento. Um desses esforços parece ter sido a formação de uma comissão de moradores da praça Dr. Chaves, onde ocorriam as festividades. Isto está explícito na seguinte passagem:

... fomos procurados por uma commissão de pessoas residentes na alludida praça que nos pediram solicitar ao exmo. Dr. Orlando Pinto, exigir que os promotores dessa festividade mandassem aguar a praça nos dias de realisação das corridos, evitando dessa forma a intolerável poeira que se desprende durante os exercícios. Sendo uma medida, além de justa, de grande alcance hygienico, estamos certos que o Sr. Prefeito não deixará de attender o pedido dos moradores da praça Dr.Chaves (Jornal O Norte, 15/08/1931).

Não parece que tal comissão tivesse qualquer relação com os Catopês. Nesta passagem, podemos notar ainda que o ideário da higienização do espaço público, como elemento fundamental para a garantia da ordem, estava implícito no pedido da comissão de moradores.

Desde a década de 1930, houve esforços também para a formação de uma comissão organizadora para o próprio evento. Este mecanismo de controle, de fato, se consolidou, pois, em 1943, em reportagem do Jornal O Norte, há referência a uma espécie de comissão organizadora do evento composta por senhoras e senhoritas da sociedade montesclarenses:

[...] tradicionais festas de Agosto sejam neste ano realisadas com maior brilhantismo. Alem do atrativo constante da saída à rua dos marujos, catopés e caboclinhos, haverá durante os dias 15, 16 e 17 animados leilões e sorteio de inúmeras prendas, destribuida por uma comissão de senhoras e senhoritas encarregadas desse festival. As barraquinhas e o bar, onde serão postos a venda os objetos e realisados

os sorteios e leilões, serão armados em frente á Congregação Mariana, ao lodo da Igreja do Rosário (Jornal, O Norte de Minas, 8/8/1943).

Em reportagem de O Norte de Minas, de 19/08/1949, relatou-se mais uma vez que a comissão designada para organização dos festejos era composta por "senhoras, senhoritas de nossa melhor sociedade, sob a orientação dos srs. Jair Oliveira e revdm. Padre Osmar Novaes". Segundo um dos entrevistados, essa Comissão continuou atuando no evento ao longo de décadas, principalmente durante a de 1970:

Apesar de estar com a programação toda preparada, a Comissão Organizadora dos Festejos de Agosto – festa de Nossa Senhora do Rosário, São Benedito e do Divino – está aguardando a liberação da verba da Prefeitura, para a aquisição de vestimentas para os dançarinos – catopês, marujos e caboclinhos - e a confecção de outros detalhes. Em reunião realizada na última semana, a Comissão deliberou que os festejos irão coincidir com a semana do Folclore, já que representam a mais pura fonte de folclore norte – mineiro ... Para que seja cumprida toda programação prevista, a Comissão Organizadora espera tão somente a urgente liberação da verba, pela Prefeitura, no valor de 15 mil cruzeiros, verba esta constante no orçamento e destinada aos festejos de agosto, a única festa folclórica do Norte de Minas (Jornal, Diário de Montes Claros, 30/6/1974).

A imposição de condicionantes para a realização da Festa, como a autorização do poder local, e o estabelecimento de comissões organizadoras para o evento não foram os únicos mecanismos de controle a moldar as manifestações culturais dos Catopês. A análise das fontes também nos permite perceber que entre os mecanismos de controle mais potentes sobre o grupo em questão estavam o vocabulário e as ideias, elementos de caráter simbólico, utilizados pelas elites montesclarence para descrevê-lo. Abordamos alguns destes elementos simbólicos na próxima seção.

# 2.6. A degeneração, função social e domesticação

Vista como um polo de desenvolvimento econômico ao longo do século XX, Montes Claros atraiu pessoas de diversas cidades do Norte de Minas Gerais e do Nordeste brasileiro, pessoas estas que traziam consigo novas culturas. As elites montesclarence tiveram grandes dificuldades em se adequar à dinâmica estabelecida por esse crescimento populacional e pela contínua urbanização da cidade. Isto porque, em grande medida, os grupos dominantes na cidade estavam vinculados a um paradigma cultural advindo da Europa e, com isso, tentavam impor aos mais diferentes grupos

condutas e valores advindos daquela cultura e tidos como universais. Este projeto dominante confrontou-se com uma sociedade extremamente fragmentada que, muitas vezes, criou seus próprios canais de integração à margem da vida social e política tradicional. Os negros eram vistos como elementos indesejáveis, que precisavam ser adequados à nova ordem e então serem absorvidos pela "cidade moderna".

um som profundo, unisono, soturno expressando bem a alma simples do sertanejo semicivilisado... Faz Penna!!! Este anno não houve cavalhada e deslocaram um dia de festejos. As bombas foram poucas, foguetes quase nenhum. O lamento rural não compareceu. Não houve propaganda. O "civilisado" se rebella contra esta cousa de dançantes e cavalleiros de dançantes e cavalleiros phantasiados. Isto depõe contra Montes Claros, dizem com empáfia. O clero por sua vez recebe o <<cobre>> do rei, da rainha, dos juízes, etc e condenna a <palhaçada>>. Agora vejamos o que podem estes homens fazer mais do que fazem? Onde receberam elles cultura instrucção e educação artística para se exhibirem melhor em palcos e scenarios diferentes? Que dia o poder publico auxiliou esta gente e lhes aperfeiçou o gosto? O clero também porque não protege a festa? Ella não é profana e dá a igreja alguma renda. Não, não acabem com a <Festa de Agosto>. Ela é a única festa popular de montes claros. Dancem catopés, teçam cipó caboclinhos, naveguem marujos, corram cavalleiros! A diversão não é privilégio de uma só classe – aquella que detêm o dinheiro. O povo, o operário, o trabalhador rural e urbanos precisam se expandir, necessitam descarregar a libido ao menos nessas reuniões cujo móvel é o culto do catholicismo onde reina a paz e a amizade. Onde não se vê a faca de ponta, a garrucha nem a pinga. Onde por alguns momentos se esquecem a rudeza brutal da natureza do sertão... Um contato directo destes com o meio mais civilisado afim de que não amorteça (como acontece com o homem isolado) o espírito de solidariedade humana, de cortezia, de arte de educação. É dever como se faz nos centros civilisados, é dever dos poderes públicos incentivar as festas populares subvencioná-las até... busquemos o exemplo disto em São Paulo, São Salvador e se quisermos na Europa. Deixem a Festa de Agosto com sua parcella de funcção social auxiliem-na, porque além do povo, muita gente boa e civilizada gosta dela (Jornal Gazeta do Norte, 21/08/1937).

O artigo concentra-se, não só na reafirmação de uma 'situação racial decaída', mas também no alento à 'degeneração dos negros como seres inferiores'. Resumiam a imagem que os negros representavam para o jornal: considerados em seu conjunto 'incivilizados' e um impedimento à civilização branca, desenvolvida intelectualmente, ou melhor, 'um dos fatores de inferioridade do povo'. As expressões "alma simples do sertanejo semicivilisado" e "rudeza brutal da natureza do sertão" são claramente utilizadas para distinguir a elite local do "povo", que é composto pela massa trabalhadora.

Esta distinção se torna ainda mais evidente e violenta, em termos simbólicos, nas seguintes frases: "Um contato directo destes com o meio mais civilisado" e "Festa de Agosto com sua parcella de funcção social auxiliem-na, porque além do povo, muita gente boa e civilizada gosta dela". Dada esta distinção, a festa é vista, mais uma vez, como um mecanismo civilizador por meio no qual as elites podem tornar a massa mais dócil. É através do incentivo ao evento que os poderes públicos e a Igreja podem aperfeiçoar os Catopês e os outros grupos que compõem o povo, uma vez que é só naquele momento que eles têm contato com a civilização. De acordo com os jornais da época, os Catopês – seres rudes, semicivilizado, dotados de muita libido – só encontravam sossego nos desfiles, quando suas roupas fantasiosas distraiam os cidadãos civilizados.

Em jornais dos anos de 1946, 1947 e 1949 encontram-se observações que explicitam o frequente estranhamento das elites montesclarense em relação à cultura negra intrínseca à festa: "com suas fantasias bizarras". O mesmo ocorreu em 1966, na seguinte passagem: "aqueles que pulam pelas ruas, com a roupa densa de poeira e as costas ensopadas de suor".

Embora o discurso presente nos jornais ao longo das décadas de 1940 e 1950 fizesse referência à grandiosidade da Festa, frequentemente, representada como elemento aglutinador e relevante fonte financeira para o comércio local,

em sua passagem pelas ruas, além de lotar os cinemas e encher o vasto largo...lavadas a efeito com o generoso fim de angarriar donativos para o acabamento de nossa catedral, altruística e bela ideia, recebida com entusiasmo por toda população montesclarense que concorreu com a melhor boa vontade. Foram inúmeras as ofertas de gado para ver arrematado nos leilões efetuados em festivais durante os quaes realizaram-se coktailes, churrascos, ceias e outras diversões. Inúmeras barraquinhas foram armadas para esse fim, ao lado do parque de diversões, sendo extraordinário o movimento de pessoas que ali se conservaram nessses dias até altas horas da noite (Jornal O Norte de Minas 20/08/1944).

Verifica-se que o brilhantismo e a prosperidade estavam dissociados da participação dos Catopês no evento. A importância dos Catopês enquanto elemento central ao festejo, capaz de mobilizar cidades vizinhas, lotando os hotéis da cidade e movimentando o comércio, não era reconhecida. Tal grupo era retratado como mero colaborador, fazendo-se crer que a Festa ocorria independentemente da presença dele. Nos relatos jornalísticos em questão, a Igreja Matriz e o poder público assumiram o papel de agentes centrais a Festa.

Portanto, quando os jornais não retratavam os integrantes dos Catopês em termos patológicos, o faziam como seres passivos, desmobilizados, "pulantes", sem poder organizativo. Não eram vistos como os agentes de sua própria história.

Além de não reconhecerem o protagonismo dos Catopês na Festa, ao longo das décadas de 1940 e 1950, os artigos nos jornais abordados passavam ao leitor a ideia de que os Catopês estavam em decadência, fadados ao desaparecimento. Esta visão aparece de forma explícita no trecho a seguir:

O que se pode constatar é que essa tradicional Festa vai em *franco* tradicional declínio, Se não houver um amparo por parte dos antigos que apreciam essas festas e principalmente por parte do poder publico que não deve se manter indiferente, preservando as tradições- estas festas estarão fadadas a desaparecer (Jornal O Norte de Minas, 21/08/1955).

O caráter equivocado destes relatos pessimistas quanto ao futuro do Catopês pode ser percebido nas entrelinhas dos mesmos. Ao descrever os integrantes dos Catopês de forma desarticulada, muitos jornais ofereciam informações que testemunhavam a participação ativa dos negros integrantes dos Catopês na tomada de decisão política, na organização do grupo, na arrecadação de fundos para construção da Igreja Catedral, no fortalecimento do comércio da cidade, etc.

A contradição presente nos relatos jornalísticos sobre a Festa, nos decênios de 1940 e 1950, revelava-se em passagens em que se reconheciam os Catopês enquanto agente aglutinador do evento: "atraíram a enorme multidão aos templos católicos, as festas profanas regalaram a população que se fartou de aplausos os Catopés..." (Jornal Norte de Minas, 20/08/1944). Outras informações sobre a relevância do grupo nestas décadas foi relatada do seguinte modo:

"são assistidas sempre por numerosas pessoas que, não só deste município como dos municípios visinhos acorrem à nossa, terão certamente o brilhantismo e entusiasmo de que sempre se revestem ..." (Jornal Gazeta do Norte, 11/08/1946).

Contrariando igualmente a tese da decadência, o Jornal O Norte registrou, durante vários anos, a relevância da Festa dos Catopês na angariação de dinheiro para construção da Igreja da Catedral. Na edição de 16/7/1944 de O Norte este fato foi assim

relatado: "esses festejos constarão de barracas, leilões e outros divertimentos, sendo o produto destinado às obras da nossa Catedral".

Durante toda a década de 1950, houve menção à Igreja do Rosário como local em que todos se reuniam para levantamento do Mastro. Na edição de 16/08/1953, o jornal estampou uma reportagem extensa, escrita pelo historiador Hermes de Paula, que trazia informações sobre os Catopês:

... são pretos dóceis e alegres...

Ao sair da Igreja os dansantes não dão as costas para o altar. Fazendo sempre salamaleques respeitosos, dansando uma dansa mais suave, vão saindo em conjunto, sempre de frente para altar e cantando:

Deus te salve Casa Santa

Ou de Deus fez a morada

Onde mora o calix bento

E a E óstia consagrada –Bis

O chefe canta todos os versos, em seguida os outros cantam os mesmos em dueto repetindo muitas vezes.

Novamente formam o cortejo que se destina a casa da festa. A cantiga predileta quando conduzem o reinado é a seguinte:

Lá vem o nosso Rei—(Bis)

Com sua rainha ao pé

E La mais atrás

Vem o fio do Guiné—(Bis) (Jornal O Norte de Minas, 16/08/1953).

Outra edição do início da década de 1950 retrata bem a grandiosidade da Festa: "grande numero de pessoas dos municípios e districtos vizinhos, achando-se os hoteis replectos de cavalheiros e famílias. leto...fogos de artifício e bandas..." em Jornal Norte de Minas, 13/08/1950.

Tendo em vista estes relatos, é possível questionar a ideia de que os Catopês viviam um momento de declínio. Se estivessem mesmo desaparecendo, conseguiriam eles reunir um público, inclusive advindo de municípios vizinhos? Estariam os hotéis superlotados e o comércio funcionando a pleno vigor? Se estivessem fadados ao desaparecimento, seriam os Catopês capazes de arrecadar dinheiro para construção da Catedral? Pode-se afirmar que há elementos envolvidos nesta dinâmica que extrapolam o simples olhar e que foram os Catopês, com suas apresentações nos desfiles da cidade, que dinamizaram o comércio local. Pode-se afirmar que a Festa não existiria sem a participação deles.

Portanto, embora fossem sujeitos negros, pobres, sem educação formal e estivessem expostos nos desfiles ao julgamento dos brancos, os integrantes do Catopês parecem ter resistido às tentativas históricas de domesticação de sua cultura pelas elites montesclarence. Importar notar também que quanto mais a Festa tornava-se importante

para cidade, mais a relevância dos Catopés na produção da mesma era negada. Para ter sua relevância reconhecida, a Festa precisava ser desvinculada do "povo semicivilisado".

### 2.7. A Ingenuidade e inocência atrelado ao poder lucrativo da festa

Na década de 1960, foram encontrados apenas dois artigos. Nesses, voltou-se a retratar a popularidade dos Catopês e também a caracterizá-los como seres ingênuos.

No que tange à grande proporção que a Festa assumiu, para além da sua importância comercial, os artigos revelaram que o evento chamou a atenção até mesmo de pesquisadores de outros estados e de outros países: "E capricharam nas dansas e cantos, pois sabiam que estavam sendo filmados e suas canções gravadas por folcloristas do Rio de Janeiro, que aqui veio especialmente para este fim" (O Norte de Minas, 21/08/1960). Outra matéria trazia na primeira página o seguinte título: "Catopês" vão mostrar nosso folclore para o Ministro da educação":

"Catopês", "Marujos" e "Caboclinhos" figuras mais representativas do folclore montesclarens, sempre aplaudidas durante a tradicional "Festa de Agosto"- farão uma apresentação especial para o Ministério da Educação, sr Paulo de Tarso" (Jornal Diário de Montes Claros 8/8/1963)<sup>48</sup>.

A ingenuidade atribuída aos Catopês, por sua vez, reaparece na edição de 23 de janeiro de 1966, quando destacou-se que o Grupo dançava com roupas sujas e empoeiradas e pulava pelas ruas. Na segunda parte destaca-se a persistência do grupo, que mesmo cansados, dançavam de cabeça erguida. O discurso domesticava os Catopês, caracterizando-os aos olhos dos leitores como pessoas desprotegidas. Neste sentido, fazia-se necessário introduzir outras pessoas, mais sábias, espertas e ágeis para protegêlos e conduzir a Festa.

Um contato directo destes com o meio mais civilisado afim de que não amorteça (como acontece com o homem isolado) o espírito de solidariedade humana, de cortezia, de arte de educação. É dever como se faz nos centros civilisados, é dever dos poderes públicos

público era chamado para auxiliar financeiramente a compra de roupas e a locomoção dos Catopês.

\_

<sup>&</sup>lt;sup>48</sup> A reportagem ainda enfatizava que os Catopês ensaiavam para a tradicional Festa de Agosto "*como sempre na Igreja do Rosário*". Um forte indicativo da centralidade da Igreja do Rosário para os integrantes do grupo, elemento que será discutido mais adiante. Fez-se, ainda na mesma edição, referências à comissão que foi designada para organizar a Festa e publicou-se um artigo no qual o poder

incentivaras festas populares subvencioná-las até...busquemos o exemplo disto em São Paulo, São Salvador e se quisermos na Europa ( Jornal O Norte de Minas, 21/08/1937).

A participação de novas instituições e organizações no planejamento da Festa se concretizou nas décadas seguintes. Essas instituições representam a entrada de novos sujeitos, novos protagonistas que, formalmente, assumiram a direção da atividade, dando mais "visibilidade" a ela.

Durante a década de 1970, relatou-se a participação significativa, nos desfiles da Festa de Agosto, de escolas e outros órgãos municipais, de Centros espíritas, de vários "terreiros", etc. Com a participação de um número maior de instituições na Festa, mais uma vez, nota-se que a retomada do discurso sobre a ingenuidade dos Catopês, presente nas décadas de 1920, 1940, 1950 e 1980, fazia parte de uma estratégia de apropriação do evento, que já adquirira status nacional, por parte das elites locais. Buscava-se, assim, diminuir o protagonismo histórico dos Catopês na elaboração da atividade.

As poucas reportagens acerca da Festa publicadas nos periódicos da cidade durante a década de 1970 reforçaram o processo de domesticação dos Catopês<sup>49</sup>. Em reportagem sobre o historiador Hermes de Paula, na edição de 18/8/1978, chegou-se a atribuir a ele à construção da Igreja do Rosário e até mesmo a sobrevivência das tradições da Festa de Agosto, inclusive os próprios Catopês:

Foi Hermes que fez a igrejinha do Rosário ... Foi Hermes que inspirou a construção da igreja do Morro do Frade, aquela que Pedro Santos mandou construir virada para fábrica de cimento. E não seria por causa de Hermes de Paula que ainda existem catopês, marujos, caboclinhos, festa de São Pedro, fogueira, quentão, licor de pequi, folclore, um tudo de tradição de nossa Montes Claros? Será que sem ele a nossa maioria poluidora e industrial já não teria enterrado todos os velhos costumes? [...] (Jornal de Montes Claros em 18/8/1978)<sup>50</sup>.

Embora o próprio Hermes de Paula tenha reconhecido, em entrevista publicada na edição de 17/08/1979 do Jornal O Norte, o protagonismo dos Catopês na elaboração da Festa, em nenhum momento qualquer integrante do grupo foi chamado a falar ao Jornal sobre o evento. As informações acerca da Festa eram sempre conseguidas a partir

\_

<sup>&</sup>lt;sup>49</sup> As menções ao evento naquele decênio restringiram-se basicamente à publicação do seu cronograma de organização.

<sup>&</sup>lt;sup>50</sup> Ao divulgar a segunda edição do livro: Montes Claros, sua história, sua gente, seus costumes, escrito por Hermes de Paula e lançado em 1957, a reportagem também reafirmou a importância do trabalho do historiador em questão para cidade: "o livro de Hermes de Paula tem sido uma espécie de bíblia muito sagrada para quantos estudam a nossa história e desejam saber os segredos do nosso progresso".

do outro, do branco. Na narrativa da imprensa, é o branco que "conduz" a Festa, que constrói a Igreja. Ou seja, a valorização dos estudos de Hermes de Paula deu-se paralelamente à domesticação da história dos Catopês. Assim, a história dos negros é sempre contada a partir do ponto de vista do outro, para quem a cultura do negro é marginal.

Contrariando esta tendência, ainda nos anos de 1970 e 1980, nota-se que a imprensa começa a mudar de postura em relação aos Catopês. Publicou-se, então, um grande número de reportagens sobre o grupo. Algumas delas foram republicadas durante alguns anos. Este é o caso da reportagem sobre "Chico Rei a as Festas de Agosto", publicada durante os anos de 22/08/1971, 11/08/1983, 19 e 20/08/1989. Tais reportagens relatam a existência, no coração da África, de um rei cuja tribo destacava-se das outras. Dotado de qualidades edificantes, este rei era motivo de orgulho para os seus súditos. Ele também era cheio de atribuições: caçava, pescava e plantava. Em uma de suas caçadas, foi laçado por homens brancos que o escravizaram. Foi vendido para o Brasil, sofrendo os horrores da escravidão. Com o passar do tempo, conseguiu fugir e reuniu-se com outros negros foragidos e libertos. No Brasil, fundou seu segundo reinado e foi intitulado Chico Rei. Aqui constituiu família e difundiu as danças características do Congo. Por sua origem, tais danças tomaram o nome de Congados. Este relato, portanto, apresenta uma possível explicação para origem das Congadas em Montes Claros. E mais do que isso, ele marca o reconhecimento, por parte da imprensa, das origens negras da Festa de Agosto.

Contudo, foi somente nos anos de 1990 que integrantes dos Catopês começaram a ser entrevistados pelos jornalistas da cidade. Logo após a morte de Hermes de Paula, em 1993, um dos líderes do grupo, o Mestre Zanza, foi entrevistado pelo jornal O Diário de Montes Claros:

não tem um chefe na história da cidade para aguentar uma luta dessas. penso em parar; porém, já me alertaram, se eu der uma pausa para descansar, a tradição morre.. Continuarei trabalhando, e se Deus permitir, chego aos 60 anos. Encaro meu trabalho de uma forma muito seria. Não poderia desistir; enquanto tiver forças, estarei lutando para preservar tradição (Entrevista, com Mestre Zanza, realizada pelo Jornal O Diário de Montes Claros de 21 e 22 de Agosto de 1993).

Além do crescente reconhecimento da importância dos Catopês para a Festa de Agosto e do sucesso econômico do evento, que continuava atraindo grandes públicos, ao longo dos anos de 1980<sup>51</sup>, as reportagens demonstravam que as grandes rivalidades políticas da cidade transpareciam durante o evento. Isto fica explícito no Jornal O Norte de 20/08/1985, que especulou sobre os motivos políticos da ausência do padre na celebração da missa, elemento central à Festa: "voltaram para casa frustrados, pois o padre João Batista Lopes, que havia assumido o compromisso de celebrar a missa, não compareceu". "Aos prantos" a coordenadora do festival deu a notícia ao microfone. A população ficou estarrecida com tal acontecimento:

Tampouco o padre João Batista deu quaisquer explicações à coordenação... Já que ele estaria insatisfeito com pronunciamentos feitos anteriormente, dentro da programação do festival, pelo prefeito Luiz Tadeu Leite e o deputado José da Conceição. Padre João é irmão do ex-vereador Hamilton Lopes e primo do ex-prefeito Moacir Lopes, ambos ligados a grupos de oposição ao atual prefeito (Jornal O Norte de Minas 20/08/1985).

Os relatos acima demonstram que a batalha simbólica pelo protagonismo da Festa envolveu atores da maior importância naquele contexto. No bojo desse processo é importante perceber que o reconhecimento, mesmo que tímido, do papel dos Catopês no evento, por reportagens publicadas nos anos de 1980 e 1990, é um elemento bastante significativo dado à histórica estigmatização do grupo.

## 2.8. Estereótipo e desejo: "mulatas, produto luso-africano, passas, em seu passo moreno, nos braços de italiano, e deixa o povo frio e arrepiado com o mexemexe dos quadris engomados..."

Em todas as sociedades a mídia exerce diversas funções: ela serve para divulgar as notícias, veicular a publicidade e também para educar e entreter a população. Na mídia, a dinâmica das relações inter-raciais pode ser expressa de forma explícita, podendo orientar atitudes e provocar mudanças de mentalidade no interior das sociedades, estimular preconceitos e solidificar estereótipos. Assim se constituíram alguns estereótipos, em especial aqueles relacionados à sensualidade, à beleza e à sexualidade das mulatas. De acordo com Pinho (2004),

12/08/1983).

<sup>&</sup>lt;sup>51</sup> As reportagens daquela década destacaram também a diversificação das atividades que ocorriam no Festa: "Exposição Regional de Artesanato, Exposição de fotos e Vestimentas Folclóricas, Exposição de Sabenças Populares e levantamento do mastro de Nossa Senhora do Rosário, o V Festival Folclórico de Montes Claros, promovido pela Secretaria Municipal de Educação e Cultura" (jornal o Norte,

"o maior problema decorrente da produção de estereótipos está em que estes reduzem as pessoas a um pequeno conjunto de características entendidas como sendo fixas e parte da essência daqueles que estão sendo representados. Os estereótipos colocam umenfoque exagerado sobre algumas poucas características de um determinado grupo, ao mesmo tempo em que reduzem este grupo a estas características que, tendo sido superdimensionadas, tornam-se facilmente reconhecíveis e estáticas, como se incapazes de transformação" (PINHO, 2004, p.145).

Estereótipo é o resultado de um processo de fixação de significados às coisas, passível de gerar identidades contraditórias, constantemente recriadas e contestadas e, no entanto, incapazes de existir fora de um sistema de significação. Os estereótipos em relação aos negros de modo geral, e às mulheres, mais especificamente, foram constituídos a partir da circulação de pensamentos provenientes de diferentes segmentos da sociedade. Essas ideias surgem nos mais diversos discursos sociais, são lidas e relidas de formas diversas, instituindo identidades dinâmicas e em constante renegociação, para, no entanto, culminarem em aspectos que são considerados muito semelhantes.

A partir desta reflexão, analisamos agora os estereótipos envolvendo um participante específico da Festa de Agosto: a mulher negra e mulata. Ao trazer para o debate a presença e as formas de representação feminina nos espaços relacionados aos Catopês, dominados por homens, objetiva-se discutir o modo como as mulheres negras e mulatas eram representadas e o papel destinado a elas. Estas, por vezes, eram consideradas justamente a antítese dos padrões femininos idealizados. No entanto, conviviam com esses padrões e a partir deles negociavam suas possibilidades cotidianas de sobrevivência.

As discussões sobre gênero apareceram nos jornais montesclarences diretamente atreladas aos discursos acerca da moralidade, pois a sexualidade feminina encontrava-se no interior desse debate nas primeiras décadas republicanas. O corpo da mulher era tido como o local onde se (re) desenhava e se (re) definia essa moralidade. A cor da pele<sup>52</sup>,

\_

<sup>&</sup>lt;sup>52</sup>Os sistemas de classificação explicam-se somente quando se leva em conta uma dada sociedade. A questão da classificação de quem seja negro no Brasil é recorrente. Ela surgiu no período que antecedeu à implantação das primeiras leis de ações afirmativas, reapareceu no momento da divulgação dos resultados e insiste em estar presente nas discussões sobre a inclusão das populações negras e nas medidas que viabilizam políticas públicas voltadas para as ações afirmativas das populações afrodescendentes (REZENDES; SANTOS: 2008). Já para Antônio Sergio Guimarães: "Os povos europeus se definem e foram definidos como brancos, no contato com os outros, considerados negros, amarelos, vermelhos. Estamos diante de um discurso classificatório baseado em cores. Temos que dar tratos à bola para compreender este que é o mais naturalizado de todos os discursos. E quando falo naturalizado estou

por sua vez, funcionava como um critério diferenciador e hierarquizador. As análises demonstram a força com que esses estereótipos eram reproduzidos pela mídia local:

> Três dias explendentes de sól, alegria e... Cores berrantes, "São as meninas bonitas da rua 15, sorridentes e joviais, cinturinhas de vespas, deixando no ar o perfume bom e suave das magnólias floridas ou roseirais viçosos, enchendo os nossos olhos de encantamento cada uma com o seu <<layôsinho>>... são as morenas elegantes de todos os quadrantes da cidade (incompreensível), morenas dengosas e feiticeiras, que ao passarem por nós, ficamos a cantar baixinho e em segredo:

Morena cor de canella Cor da pomba jurity... Tu, não sabes o Morena Como eu gosto de ti...

E também as mulatas de andar atrevido e olhar de crovinha fora d'agua, ou as creoinhas pedantes, vestidas de vermelho com a carapinha buzantada de brilhantina de oitocentos réis a lata (Jornal Gazeta do Norte, 19/08/1933).

As fontes consultadas falam dessas "mulheres morenas" <sup>53</sup>, associando-as a um ser dengoso que enfeitiça os homens, um ser de encantamento que pode tirar os homens da normalidade com sua magia. Não há separação entre morenas e mulatas? As duas são uma mistura entre negros e brancos. Produto que enaltece aos olhos. As mulatas se vestem de vermelho, são associadas a um andar provocativo e se vestem assim para chamar a atenção dos homens.

Essa visão da mulata também foi apreendida pelo estudo de Santiago (2006), no qual analisou como se constituíram os estereótipos utilizados para caracterizar mulheres negras e "mestiças" nas primeiras décadas da república no Rio de Janeiro:

querendo dizer totalmente nativo, pois quanto mais nativo é um conceito mais ele é habitual, menos ele é exposto à critica, menos conseguimos pensar nele como uma categoria artificial, construída, mais ele parece ser um dado da natureza. É isso que quer dizer "naturalizado". Cor é um discurso desse tipo, uma categoria totalmente nativa; eu não posso falar muito dela, pois tenho que estudá-la mais um pouco. Eu poderia discorrer sobre raça; como surgiu a ideia de raça, os primeiros livros em que a palavra raça apareceu, qual o significado que tinha, etc.; existe uma enorme literatura sobre isso, mas sobre "cor" não existe. Na mais longínqua antiguidade, essa metáfora das cores já se aplicava à classificação dos seres humanos. "Cor" nunca é um conceito analítico, a não ser talvez na pintura, na estética, na fotografia; certamente na arte ele é um conceito analítico, mas nas ciências sociais ele é sempre nativo, usado para classificar pessoas nas mais diversas sociedades" (GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo, Como trabalhar com "raça" em sociologia. Educação e Pesquisa, São Paulo, v. 29, n.1, p. 93-107, jan./jun. 2003).

<sup>&</sup>lt;sup>53</sup> Referindo-se a cor como categoria nativa.

Com relação às mulheres negras, seu corpo é tido como portador de características definidoras de seu caráter e comportamento. Estes "sinais" seriam, inclusive, indícios capazes de comprovar sua honestidade. Para o caso da mulata, basta-nos uma olhadela rápida em nossos meios de comunicação para percebermos o quanto seu corpo é exposto e explorado de forma recorrente. A mulata é toda corpo. A tonalidade de sua pele confunde-se com as descrições sobre o formato de seu quadril e glúteos. Estes, por sua vez, determinam as peculiaridades de seus movimentos. Seus atributos físicos são comumente comparados a temperos e frutas com aromas e sabores fortes e exóticos (SANTIAGO: 2006, p.106)<sup>54</sup>.

Contudo, no discurso da elite montesclarence, apresentado em uma edição do Jornal do Norte de Minas de 1933, por exemplo, as mulatas não são retratadas apenas como seres encantadores, elas são vistas também como um produto que passa na mão de todos os homens, associado à bebida e à promiscuidade e que, ao final, instaura um malestar no ambiente. Logo, ao mesmo tempo, a mulata é desejada e indesejada. Com seus mexe-mexes dos quadris engomados, as mulatas, no máximo, provocam descenso social, e, no mínimo, desordenam o cotidiano.

É importante observar que o lar era considerado o espaço da mulher tida como honesta, guardiã dessa suposta moralidade. A rua, por sua vez, era entendida como um espaço considerado impróprio a essas mulheres, uma vez que frequentada apenas por aquelas cujos corpos carregavam consigo os estigmas da degeneração.

Neste sentido, a ordem burguesa criou certa 'geografia médica' que codifica os espaços: o lar, que está relacionado à intimidade familiar, à segurança, opõe-se ao território mundano da rua. A família se transformou em refúgio idealizado, em oposição ao domínio público, que é tido como moralmente inferior (COSTA, 1979 e SENETT, 1988). Construiu-se uma divisão entre o espaço público e o privado, onde o público é desqualificado, sendo visto como uma espécie de 'antro de perdição'. Vale ressaltar que um dos objetivos dessa geografia médica é delimitar o espaço da mulher burguesa, branca. Se no início do século ela foi incentivada a ir às ruas (teatros, footings na avenida etc.), essa permissão não estava livre de interdições. Há lugares permitidos e

<sup>&</sup>lt;sup>54</sup> Ao longo da história, autores importantes da literatura brasileira utilizaram várias metáforas relacionando cheiros, gostos e cores à figura da mulata. Esta foi: manjericão, cravo e baunilha nas palavras de Aluísio Azevedo (*O cortiço*, 1890); cravo, canela e alecrim nas de Jorge Amado (*Gabriela, cravo e canela*, 1958; *Tenda dos milagres*, 1969); mandioca doce nas de João Felício dos Santos (*João Abade*, 1958). Ainda no verso de Lamartine Babo (*O teu cabelo não nega*, 1932): "Tens um sabor / bem do Brasil". Além de cheirosa e gostosa, a mulata é muitas outras coisas nesses e em outros textos: é bonita e graciosa, dengosa e sensual. Em suma, desejável (CORRÊA, 1996).

proibidos. Havia um código que determinava e regulamentava cuidadosamente esses espaços.

Paralelamente destaca-se a fluidez das mulheres pertencentes às camadas populares, as negras, que circulam livremente pelas ruas da cidade, até desfilam. Diferentemente das mulheres das elites, que transitam por um espaço rigidamente codificado, sempre obediente às normas, elas se movem de acordo com os seus afazeres e prazeres (VELLOSO, 1989). Desde o início do século passado, observava-se nos jornais que as mulheres negras e mulatas participavam da Festa dos Catopês. Não no cortejo propriamente dito<sup>55</sup>, mas desfilavam pelas ruas, atrás do cortejo, dançavam e estavam presentes nas esquinas, nas tradições das igrejas, praças e bailes. Muitas delas, pelos relatos colhidos, também compareciam com as suas barracas de comida típica. De fato, a presença das mulheres negras e mulatas era parte importante da tradicional Festa de Agosto.

Na próxima seção destacamos, mais precisamente, a forma como os relatos sobre a Festa abordaram a distinção entre as mulheres brancas, das elites, e as mulatas, do povo.

### 2.9. Mulatas: bebida e promiscuidade. Mulheres brancas: bebidas... mas graciosas senhorinhas!

Quando analisados em conjunto, os estereótipos que caracterizavam as mulheres brancas e negras tendiam a se repetir, evidenciando a continuidade histórica das formas de expressar as ambiguidades que marcam as representações das mesmas nas diversas fontes pesquisadas para o período em questão:

Fitas verdes, amarellas e vermelhas, te doas as cores. Na alegria historica de bandeirinhas que fazem cosquinhas no vento. Foguetinhos, foguetes, foguetões. Quentão, cuscús, batata doce, pinhão. Samba no terreiro, valsa na ---alha, fóquistróte no salão. Chita, sedinha, jórgete. Tres classes, quase tres castas. Preta velha lembra da vida com preto velho, que se recorda das fórmas arredondadas de seu corpo negro, no bamboleio marcado pelo baticum da cadência do jongo...Mulatas, produto luso-africano, passas, em seu passo moreno, nos braços de italiano, e deixa o povo frio e arrepiado com o mexe-mexe dos quadris engomados com renda e fita ...Há uma vontade louca de ----e beber. Sêde de pinga e de mulher... Nos cantinhos, junto com a lua, casaezinhos trocam carícias. O perfume do incenso queimado vai até as divas, como que

<sup>&</sup>lt;sup>55</sup>A participação direta das mulheres, em desfiles, nos cortejos do grupo Catopês somente vem acontecerem meados dos anos 1990, conforme relatos orais.

lhes solicitando o sueco de um lábio, o calor leve como um raio de lua, de um aconchego, despertando a volupis que dormita no seio cor de mel. Na tulha illuminada, sacodem-se os pares. Ao compasso da banda, misturam-se suores caboclos, saxões, latinos e bárbaros, na promiscuidade das raças... No salão, os guinchos americanos de um "jazz", "jeunefille" deixa-se enlançar pelo moço com roupa de góla de seda a que tem automovel com chapa "S.P.1". Em vez de quentão, champanhe. Em vez de batata doce, "marron- glacè". Em vez de pinhão e amendoim, pistache... Tudo elegância. Piadas de salão e sem ser de salão. Meninas bonitas, feias, ricas e que se fazem de ricas. E a festa caminha. A embriagnez attinge ao auge. Mixto de amor e de alcool.: olhos brilham, corpos tremem, lábios se unem e depois se enohem e se esvasiam... No dia seguinte o tédio, o mal estar, a lembrança dos beijos trocados, junto com a lua, no cantinho escuro do terreiro... (Jornal Gazeta do Norte, 10/08/1933).

Para Fanon (2008) o branco desenvolve uma fobia em relação ao negro. O negro é o Outro amaldiçoado e inferiorizado que aterroriza e atrai o imaginário racista com seus atributos, exatamente àqueles que o deixa de ver em si, exageradamente mistificados e animalizados. A sensualidade inata da mulata fogosa; o enorme pênis do negro bom de cama e viril; a habilidade natural dos negros para atividades lúdicas, emotivas e corporais, aterroriza e atrai, por corresponder àquilo que passou a faltar ao Branco, no processo de alienação colonial.

O branco está convencido de que o negro é um animal; se não for o comprimento do pênis, é a potência sexual que o impressiona. Ele tem necessidade de se defender deste diferente", isto é, de caracterizar o Outro. O Outro será o suporte de suas preocupações e de seus desejos (FANON, 2008, p.147).

Em outra reportagem, localizada na mesma página, havia um trecho que mencionava as mulheres brancas, no qual a ambiguidade em questão torna-se flagrante:

Paralelamente no Paço Imperial do Imperador David Lopes, filho de S. Magestade Domingos Lopes, reinou invulgar animação e brilhantismo, excedendo todas as expectativas. Foi uma festa encantadora, que reuniu um mundo de gente, ficando todos captivos e satisfeitos de gentileza e do fidalgo acolhimento dispensado pela família Lopes. O banquete esteve succulento e formidável num ambiente de estupenda cordialidade... *Grupos de graciosas senhorinhas emprestaram o encanto peculiar atravez da garridice que é caracteristicamente ennata no elemento feminino...* distribuía prodigalidades do seu throno erguido *em caixas e inúmeras caixas de cerveja e vinhos finos.* Uma verdadeira Loucura. *Quando saímos dos compartimentos reaes, não poderíamos fazer certamente um quatro...* E assim as festas vão passando o anno como as pombas (Jornal Gazeta do Norte, 10/08/1933).

Na primeira parte da reportagem, tem-se uma espécie de mulata estilizada, abstrata, ou imaginária, que resume ou sintetiza a erotização criada em torno da mesma. É construída como um objeto de desejo torna-se um símbolo nacional. Nos trabalhos de crítica literária (José Veríssimo, Sílvio Romero), no de alguns historiadores (Capistrano de Abreu), no discurso médico (Raimundo Nina Rodrigues e muitos outros) e nos romances (repito, de Gregório de Matos a Guimarães Rosa) contribuiu-se para que se criasse a figura mítica, a mulata que é considerada puro corpo, ou sexo, não "engendrado" socialmente (CORRÊA, 1996).

Já na segunda parte, faz-se uma alusão às mulheres brancas que, mesmo se divertindo em uma festa onde havia muita bebida, são interpretadas como "graciosas senhorinhas", cheias de encanto, característica entendida como inerente às mulheres brancas. São representadas como mulheres que zelavam pelo recato e pela moderação, mesmo envoltas a bebidas, do que se depreende o tom racista e discriminatório do discurso das elites montesclarence.

Vale analisar, conjuntamente agora, os discursos construídos em torno da mulata, da mulher negra, da mulher branca e dos Catopês. Estes últimos, interpretados nos trechos explicitados, nos anos de 1937 e 1997, são sempre sinônimos de masculinidade exacerbada, corpos fortes e suados que precisam descarregar a libido. Disto percebe-se a impossibilidade de tratar-se de raça sem se referir a sexo ou a sexualidade. Da masculinidade: os negros, na figura dos integrantes dos Catopês, expõem seu corpo forte e suado no dia do desfile. Da mulata: a gostosa e fogosa. A hierarquia sexual acaba servindo como referência para distinção racial, também hierárquica, a ser naturalizada.

Os lugares de beleza e do prazer estão, na sociedade em geral e na cidade de Montes Claros, em particular, associados aos do perigo, do contágio e da doença. A medicina, e mais limitadamente o da higiene e da saúde pública, como saberes urbanos típicos que discursavam sobre os corpos dos negros.

A discussão sobre gênero, então, vem acompanhada da questão da corporalidade, pressupondo o corpo como o local onde se desenham e se observam características tidas como raciais e, por isso, passíveis de estigmatização. Direta ou indiretamente, a mulata ocupou o cerne de debates sobre a nação no âmbito da política, da moralidade, da redefinição do mundo do trabalho no pós-abolição, da modernização da sociedade e dos costumes, da justiça, da medicina, das artes e das ciências de modo geral (SANTIAGO: 2006). É importante evidenciar o quanto a controversa figura da

mulata representa um sujeito histórico capaz de "compilar" em torno de si variáveis diversas como gênero, classe, raça e sexualidade de formas diversas e em *locais* diversos.

#### 2.10. Potlantch: caráter simbólico-ritual do comer

O ato de comer e os próprios alimentos são aspectos centrais na cultura de qualquer sociedade. Os estudos realizados por Malinowski, por exemplo, sobre o inhame na vida trobriandesa, discutem sobre a relação entre o exercício de poder dos chefes e a redistribuição da comida; os laços matrilineares de parentesco ao longo dos quais se move o alimento; sobre suas funções de nutrição, exibição e a linha viva entre a afinidade e a consangüinidade; e a competição por prestígio entre os fazendeiros trobriandeses na produção de seus inhames. (MALINOWSKI, 1965). A alimentação além de satisfazer uma necessidade fisiológica, idêntica em todos os homens, também cogita a diversidade de culturas, contribui para modelar a identidade de cada povo, dela depende suas técnicas de produção, suas estruturas sociais, suas representações dietéticas, religiosas e das receitas que delas resultam, de sua visão do mundo e do conjunto de tradições construídas no decorrer dos séculos.

Em todas as sociedades, as dádivas feitas sob forma de comida têm um papel importante: estabelecer e reforçar laços de comensalidade. Os sistemas de trocas e dádivas são codificados por regras instituídas pela população do lugar. Sendo assim, há sempre duas motivações: o desejo de dividir alimentos com a população, ilustrado pela vontade de manter a prática do festejo enquanto tradição local e a oportunidade de obter prestígio, encoberta por uma generosidade, expressa por uma ostentação de riqueza, de poder, de capital simbólico (BOURDIEU, 1989).

Nas diferentes sociedades a comida representa a manifestação da organização social, a chave simbólica dos costumes, o registro do modo de pensar a corporalidade do mundo. Os alimentos além de serem digeridos são também pensados. A comida possui um significado simbólico, possui algo mais que nutrientes. As mensagens, a transmissão de receitas, os níveis de produção, as técnicas de tratamento do solo, a circulação de produtos e a formação de mercados são variáveis importantes também dentro do estudo da alimentação.

Na Europa, o banquete historicamente realizado nos dias das festas dos santos patronos permanece como uma herança das confrarias. Catherine Vincent (1988)

destaca que o banquete, previsto em numerosos estatutos, fazia parte das organizações fraternais europeias, em geral. No norte do continente, os termos *convivium* (refeição festiva) e associação praticamente equivaliam-se pela sua sinonímia, tratando-se, na opinião das autoridades, principalmente a partir do século XVI, de um momento propício a gula. No âmbito das confrarias medievais portuguesas, os banquetes também integravam da festa.

No Brasil, as associações fraternais conservam igualmente a tradição do banquete em suas reuniões anuais. As irmandades do Rosário não são diferentes com relação a este aspecto. De acordo com a capacidade financeira de cada uma, faziam-se banquetes com mais ou menos fartura. No século XVIII, na Irmandade do rosário do Alto da Cruz, por exemplo, preparava-se para o jantar, dentre outros alimentos, carne de boi. A de Ouro Branco, por sua vez, oferecia galinhas, toucinho e carne. Na maioria das vezes a responsabilidade pela organização do banquete era da rainha ou das juízas que custeavam o banquete com donativos, esmolas ou prendas recolhidas para esse fim. Já em fins do século XIX, o banquete era comum nas confrarias da região do Tejuco<sup>56</sup>. Ali, havia empenho dos negros em oferecer o melhor banquete, ainda que isso significasse altos custos (BORGES, 1998).

Um estudo realizado por Lucena (2004), que aborda a festa do Rosário na cidade de Silvinóplois, localizada no sul de Minas Gerais, mostra como o banquete constitui ali um sistema de trocas entre vizinhos, amigos, visitantes e congadeiros. O elemento central da festa é a preparação dos pratos, que são servidos coletivamente e desgustados sob a observação dos cozinheiros e dos organizadores do festejo. A refeição servida na Festa do rosário assumiu a forma de um complexo culinário organizado, passando o banquete a representar uma referência para a organização mais ampla das atividades na cidade. Isto porque a Festa do rosário como um todo tornou-se o elemento aglutinador capaz de mobilizar a população local.

Mais precisamente, o ritual do banquete em Silvinópolis ocorre da maneira descrita a seguir. Os festeiros procuram os lideres um ano antes da Festa. Em seguida, os lideres se reúnem com os festeiros. As decisões tomadas ali não são comunicadas. Após a reunião, um grupo de Catopês (cortejo) se dirige a uma residência. Lá pegam o príncipe e a princesa. Então, os marujos e os caboclinhos juntam-se ao cortejo que segue a igreja do Rosário. Estes não são acompanhados nem por princesa e nem por príncipe e

<sup>&</sup>lt;sup>56</sup> A autora não especifica o estado. Em pesquisa realizada esta região esta localizada no Estado de Minas Gerais.

ficam na igreja à espera. Os Catopês, por seu turno, já saem cantando dançando num ritmo incessante desde o inicio do reinado até à igreja. Os marujos vêm atrás, fazem um "floreado" para os Catopês tomarem fôlego. O ritmo da marujada é diferente. É melhor para os ouvidos, já que eles usam violas, violões e cavaquinhos. O dos Catopês é mais pesado, pois é na base do tambor (LUCENA, 2004).

Em Montes Claros, a preparação do banquete é organizada de forma diferente, conforme relatou a historiadora Raquel Mendonça de Paula. Segundo a historiadora em questão, o festeiro fica o ano todo "a disposição dos Catopês" e participa da organização do cardápio, certificando-se de como querem a comida, de quantas pessoas serão servidas, do que irão beber, do horário que a comida deverá ser servida, do que vão beber e comer no café, etc. As comemorações começam em julho, um mês antes do dia da Festa, que é em agosto. A ingestão de bebida tem suas regras, sendo os Mestres os responsáveis pelo controle do consumo de cachaças e outras bebidas. Em julho, os Catopês começam a visitar a casa do festeiro para tomar café e cantar. Nesta celebração, a comida tem que ser feita e servida para os Catopês e para os visitantes (Raquel Mendonça, entrevista concedida em 25/04/2013).

A Festa do Rosário, em Montes Claros demanda a participação de toda comunidade. É momento de celebração comunitária da vida e do agir dos negros integrantes dos Catopês. A celebração é uma combinação da lógica local, da gastronomia, de elementos contemporâneos e de elementos tradicionais que se realiza anualmente, envolvendo grande visibilidade social, dando visibilidade e concreticidade à identidade dos moradores, principalmente dos Catopês.

Queiroz (2005) descreveu o processo de escolha do festeiro:

"Em Montes Claros a coroação de reis não é realizada como na grande maioria das manifestações do Congado pelo Brasil. Na cidade não se coroam reis negros, especificamente membros da comunidade dos grupos. Os reis, rainhas e imperatriz são escolhidos por sorteio realizado entre crianças inscritas da comunidade independentemente da cor, raça ou classe social. Os país ficam responsáveis em apoiar a realização da festa, patrocinando os almoços coletivos dos grupos e outros que envolvam a participação dos Ternos, fato que favorece uma maior presença de reis, rainhas, imperador e imperatriz oriundos de famílias com maior poder aquisitivo (Queiroz, 2005, p.60-61).

Percebe-se que as inscrições ocorriam, geralmente, entre aqueles cujos filhos participavam do desfile. As inscrições ocorriam dentre os que possuíam maior poder aquisitivo, portanto os brancos.

Devido ao grande destaque que a Festa vem adquirindo ao longo dos anos, atualmente a preocupação em procurar festeiro para o ano seguinte, não representa mais grande problema. Mestre Zanza tem uma agenda na qual tem anotado nomes de pessoas que se inscreveram para o referido "posto". Embora a dificuldade em encontrar festeiro tenha 'resolvido', outro obstáculo surge: em vários depoimentos os lideres manifestam descontentamento da forma como a comida vem sido servida. Relatam o descaso dos festeiros com a quantidade das refeições servidas o que descaracteriza o sentido do banquete e, portanto, da Festa.

Em entrevista Sr João Faria relata que os festeiros atualmente não fazem comida suficiente e que são os próprios mestres, para não envergonharem-se que pagam do próprio bolso o almoço para os festeiros de outras cidades. Mestre Zanza, por exemplo, relatou-nos que a escolha do festeiro, antigamente, era realizada por sorteio, mas que atualmente isso não acontece. Ultimamente, ela não mais ocorre por sorteio e sim por agendamento. A pessoa interessada procura o Mestre Zanza: "chega e pergunta: o mestre Zanza eu quero ser festeiro da festa... tem tal ano assim e assi... ai eu boto na agenda". Feito isto, o nome dela fica anotado em uma agenda. Zanza disse que chega a ocorrer até briga entre as pessoas interessas: "da até briga... o povo fala comigo ciumando... eu to esperando tem é tempo... ai eu falo... ele chegou primeiro". A agenda encontra-se repleta de interessados em oferecer o almoço até meados do ano de 2020: "tem criança ai só esperando cabar de crescer pra ser festeira".

Mestre Zé Expedito também mencionou os conflitos entorno da escolha do festeiro. Ele falou que "o povo já brigou muito por causa dessa festa". Segundo ele, "já tem o festeiro pro ano que vem... já pediram sempre... já pede antes lá... que Zanza coordena isso". Contudo, Zé Expedito ressaltou que, muitas vezes, quando chega próximo ao dia da Festa, acontece algum imprevisto e o festeiro desiste de última hora. Nesse momento, os lideres precisam procurar outros meios, outro festeiro... "a maior parte sai fora quando ta perto da festa e Zanza (mestre Zanza) me põe doido (risos)... nós tem que correr atrás de outro é preciso ajeitar nas carreira procurando quem quer tomar conta da festa" (Zé Expedito, entrevista realizada em 14 de abril de 2013).

Ainda sobre o processo de escolha do festeiro, Zanza relatou que na época em que se escolhia os festeiros por sorteio, por vezes, os próprios mestres tinham de oferecer o almoço. Isto porque não existia esta disputa pelo cargo no passado. De fato, era muito mais complicado arranjar um festeiro.

As obrigações do festeiro seriam as de: oferecer o almoço para todos os grupos (Marujos, Caboclinhos e Catopês), enfeitar a Igreja do Rosário e enfeitar o reinado. O almoço é servido após a celebração da missa de Nossa Senhora. Não tem um local fixo. No passado, acontecia na casa do festeiro. Atualmente, pode acontecer em um restaurante, no SESC, em uma escola, dependendo isto do festeiro.

Tem tido também uma nota de alegre animação as festividades em casa das "rainhas" e "reis" onde são servidas ao povo lantas mesas, doces e bebidas (Jornal A Gazeta, 18/08/1934).

Mestre Zé Expedito relembrou que muitas vezes teve de levar alguns dos Catopês para almoçar em sua casa porque a comida oferecida pelos festeiros não era suficiente para alimentar os Catopês e os convidados:

o ano passado mesmo teve um festeiro que deu a comida deu a comida lá onde era a rodoviária veia (velha) perto de um restaurante lá de cima e lá o tamanho do trabalho que deu eles não tinham feito comida que dava e ficou aquela lambança (enrolação) eu já tava de saída com minha turma e chamei um muncado (bastante) dos visitantes pra vim pra cá... gente trás nós trás os visitantes pra comer na casa da gente mais ali Deus ajuda que faz e todo mundo come e fica satisfeito que ai a gente já previne (Zé Expedito, entrevista realizada em 14 de abril de 2013).

Por isso, Zanza diz que o hoje o "luxo" não importa. Importante é ter comida para a Festa continuar e caso o festeiro não realize o almoço, eles (os lideres) devem providenciar do próprio bolso, "*pra num deixa a festa cair*".

Quanto à organização do banquete, Zanza discorreu sobre efeitos da crise financeira sobre o número de visitas e de convidados para as refeições:

A crise financeira infelizmente reduziu os convites. Nós fazíamos a visitas nos ensaios e nos dias de festa, entregávamos o príncipe e a princesa. Cada princesa pela tradição tem de ter um príncipe de lado. Mas, isto não esta acontecendo. Diminui de maneira preocupante, o número de visitas. Um simples café para 62 pessoa já pesa. Muitos têm boa vontade para nos receber, mas a crise não permite. As princesas geralmente, são filhas dos festeiros e como eles não podem nos receber e ficam com vergonha de não poder nos ofertar uma comidinha e uma biritas (bebidas) que perde é a tradição...( Jornal Diário de Montes Claros 1985).

A disputa pela posição de festeiro e os desafios impostos pelas dificuldades financeiras não foram os únicos problemas enfrentados pelos organizadores do banquete

nas últimas décadas. Uma reportagem de 6/8/1983, publicada pelo Diário de Montes Claros, tratou de uma das maiores crises enfrentadas pelo evento. Naquele ano, a comida oferecida aos Catopês estava estragada. O Jornal publicou a seguinte manchete: "Catopês passam mal e programação do V Festival foi modificada". A edição destaca que centenas dos integrantes do grupo deram entradas nos hospitais da cidade com problemas estomacais. Por esse motivo todas as atividades foram transferidas para o final de semana posterior, pois os integrantes do grupo não conseguiam sequer permanecer em pé.

O periódico destacou que as informações são desencontradas, mas o fato é que a polícia teve de ser acionada para averiguar os fatos. O festeiro foi procurado para dar maiores detalhes sobre o tipo de comida servida, mas não foi encontrado.

Tentando apurar o fato, várias foram as "cortadas" recebidas pela reportagem, como parte do festeiro Vicente Lopes, responsável pela festa daquele dia, que mais tarde se justificou, afirmando que havia sido parente seu quem desligou o telefone sem maiores explicações. Também pessoas ligadas ao SESC negaram passar informações assim como os hospitais ( Jornal, Diário de Montes Claros, 16/8/ 1983).

O Jornal declara que, em contato com a Assessoria da Comunicação Social da Prefeitura, foram colhidas informações dando conta que foi servido feijão, macarrão, carne bovina e arroz comum durante o almoço e que apenas algumas pessoas, na sua maioria catopês, ficaram com distúrbios intestinais.

O festeiro culpou os próprios Catopês, declarando que eles já estavam com distúrbios intestinais no dia anterior à Festa. De acordo com o festeiro, os Catopês haviam ingerido bastante bebida alcoólica (Cinzano, Vinho e refrigerantes) e também haviam comido exageradamente feijão, arroz, macarrão, carne e três tipos de doce: "tudo de primeira qualidade, garantiu Vicente Lopes". O exagero na comida e na bebida foram os ingredientes que levaram centenas de Catopês aos hospitais e não a comida estragada. Já o periódico O Diário de Montes Claros de 17/08/1983, contesta as informações amenizadas pelo periódico anterior,

É no mínimo estranho a intoxicação simultânea de 170 catopês durante almoço oferecido no Sesc, sábado último, cujo festeiro era Vicente Lopes, irmão do ex-prefeito Moacir Lopes, atual presidente de Rural minas. É estranho fato e também os argumentos envolvidos, dizendo que a culpa é dos próprios Catopês, que comeram demais. Tá certo que na atual crise econômica-financeira o pobre não está acostumado com muita comida, mas culpá-los antecipadamente,

baseando em visão superficial do fato é querer colocar a "carroça na frente dos burros" e com o visível propósito de tirar o "seu" da reta. Estranha-se que o mau tenha acometido somente catopés, e 170 de uma só vez. Além do efeito imediato, que somente um "tempero" especial colocado em dosagem regulada poderia provocar. Mais uma vez a corda está tendendo para o lado mais fraco. E Montes Claros, certamente passará a manchete nacional, como única cidade desse Brasil de Delfino Netto onde o povo não está morrendo de fome...mas comer (O Diário de Montes Claros de 17/08/1983).

Se os dois periódicos possuem opiniões diferentes sobre a intoxicação alimentar de centenas de integrantes do grupo Catopês, o fato é que muitos deles foram hospitalizados e nenhum culpado foi encontrado.

Sobre o ocorrido, em relato oral, o Mestre João Faria diz que o almoço foi mal armazenado. Chegou mesmo a afirmar que o odor de comida estragada se podia sentir na entrada principal do SESC, local do almoço: "chega lá pra almoçar... que entra lá naquele... dentro do pátio do SESC o (cheiro) do feijão já batia lá no portão...já batia lá no portão... ai eu fui falei tem alguma coisa errada aqui...". Mestre João, cauteloso, não provou da comida nem deixou seu filho provar: " foi bom que não adoeceu". Mais tarde um dos meninos de seu Terno pediu um dinheiro para comprar sonrisal. Falou que estava com dor na barriga e com tontura; "eu dei ele o dinheiro e ele saiu pra comprar... ele foi lá no mercado... encontrou com um colega que ia embora mais ele... foi andando por ali com pouco pegou a lotação e foi embora pra casa... ai eu fiquei com outros" Ao passar pela praça, Dr João Alves avistou várias pessoas caídas no chão. Dr. João relatou que foi a um bar, comprou sonrrisal e levou numa lata dágua, porque eram muitos doentes: "o moço chegou e preguntou o que isso ai João? eu fui e falei assim os menino comeu uma comida lá no SESC e ta desmaiando todo mundo". Foram os dois empurrar um caminhão velho para levar os Catopês ao hospital. Como o caminhão era muito velho e fazia muito tempo que não funcionava, Sr João atribui o funcionamento do caminhão a um milagre: "que tinha muito tempo que tava lá guardado o pro se vê os milagres Deus".

Nesse momento, eles foram pegando todas as pessoas que encontraram pelo caminho, estavam desmaiadas, jogavam em cima do caminhão e levavam ao hospital. Voltavam e buscavam outras pessoas e assim por diante. Os integrantes dos dois outros Ternos também ficaram doentes. Era infecção alimentar.

Constata-se o descaso do festeiro, que na ocasião do fato era um cidadão ilustre da cidade, do poder local e das autoridades municipais. O último, embora tenham aberto

boletim de ocorrência, pois o episódio ganhou grandes repercussões, não dá prosseguimento ás investigações alegando falta de provas. O prefeito, somente avisa os hospitais para receberem os doentes e o primeiro desliga o telefone para não dar informação. A comida "entra" em cada ser humano. "O entendimento de que se é "introjetado" a partir da comida que se ingere pode, portanto, carregar uma espécie de carga moral" (MINTZ, 2001, p.2). Nossos corpos podem ser considerados o resultado, o produto, de nosso caráter que, por sua vez, é revelado pela maneira como comemos.

### O Mestre Zé Expedito falou sobre o ocorrido

O hospital o corredor do hospital Aroldo Tourinho ficou lotado duma ponta até a outra e todo canto que você olhava tinha () e o povo desmaiando nós chega lá o () ai Deus ajudou que não morreu ninguém ai nesse dia não morreu nenhum ai quando foi no outro ano o mesmo festeiro pegou a bandeira essa bandeira de São Benedito e falou com nós o cês não vai reparar não mas nem lá dentro de casa eu quero que vocês entra na hora...eu fiquei com a cara () de vergonha fiquei todo sem jeito e aquilo não foi por meu gosto eu achava que não ia dá aquilo (Zé Expedito, entrevista realizada em 14 de abril de 2013).

Percebe-se que o fato de não ter morrido nenhuma pessoa no triste episódio, é justificado pelos lideres como um milagre. O fato é que a celebração da Festa com o grande almoço é elemento muito importante para os Catopés. No passado, este momento já foi de muita concorrência entre as pessoas ilustres da cidade e os ricos fazendeiros. Ser festeiro representava poder e visibilidade social. Fato este que tem se modificado a cada ano.

...ai o povo fecha em cima o povo sai rasgando(empurrando), faz a fila dos Catopês e junta no meio ali vai lá e enquanto um pega a comida...a comida simples sabe como é que é mas é cobiçada todo mundo quer comer... ai eu so fico olhando ai eu falo num assusta não a festa é assim mesmo!!!! A comida pra oitocentas pessoas, às vezes mil se eu num me engano já faz dobrado geralmente por isso... tem as princesas também que vai comer as mães da princesas os parentes ai junta todo mundo(Mestre Zanza, em entrevista realizada no dia 28/05/2014).

O almoço servido nessas ocasiões representa momento de socialização entre as pessoas envolvidas, não somente os Catopês, mas também as demais integrantes do desfile como princesas e seus parentes. É um acontecimento que envolve brancos e prestos, ricos e pobres, momento de integração. Os modos de cozinhar estão ligados ao modo de vida de uma população, à sua economia, á sua identidade e à sua cultura.

Assim, a alimentação não significa apenas a satisfação de uma necessidade fisiológica, mas representa formas de comunicação, ocasiões de trocas e de atos de ostentação, representa um conjunto de símbolos que constitui para determinado grupo um critério de identidade (MAUSS; VALERI, 1989).

A alimentação pode ser entendida como forma de comunicação e como tal ela é capaz de estabelecer redes de sociabilidades e relações de poder em um determinado espaço. Neste caso, conforme JOANNÈS (1998), a partilha importa mais do que a própria composição da refeição, na medida em que se trata de alimentos e bebidas simples. O que constitui a refeição ou o banquete é este conjunto de pessoas que comem juntos, ou seja, esta comensalidade entre os participantes, que remete a uma das expressões da solidariedade básica do grupo familiar, neste caso dos Catopês.

Mintz (2001) considera comer uma atividade humana central não só por sua freqüência, constante e necessária, mas porque cedo se torna a esfera onde se permite alguma escolha. Os indivíduos concebem um alicerce que liga o mundo das coisas ao mundo das idéias por meio de nossos atos. É a base para nos relacionarmos com o mundo real.

A partir destas reflexões, é possível afirmar que a Festa traz em si um elemento de desordem, na medida em que há nela a transgressão das interdições e das barreiras sociais do cotidiano. A Festa representa transgredir a separação entre negros e brancos, significa fortalecer laços de amizade e sociabilidade. Quando o almoço é servido este momento é celebrado. A Festa promove uma imensa fusão comunal, por oposição à vida ordinária, que classifica, separa, discrimina, que desgasta as energias dos negros. Do mesmo modo, podemos pensar que no momento em que a comida estragada é servida, na ocasião em que os Catopês ficam doentes e "enchem" os corredores dos hospitais devido a uma infecção alimentar, rompe-se o elo de "união", de socialização e renovação das energias comunitárias compactuadas e celebradas no momento em que o banquete é servido. Quebra-se o ritmo regular com que a Festa acontece. Desfaz-se um dos únicos momentos em que a ligação entre as raças é celebrada. O historiador Mikhail Bakhtin, ao analisar as imagens da comida e da fartura, mostrou que o banquete é uma peça necessária a todo o regozijo popular. Nele, temos o riso, a fartura, a saciedade e o encontro.

Assumir o banquete além de representar uma honra, implica em responsabilidade da organização do ritual, o que exige considerável gastos financeiros. Ofertar grandes almoços, garantindo-se a fartura, significa uma forma de demonstração de superioridade

frente aos demais da comunidade e uma retribuição da Festa dada por outros festeiros, dos anos anteriores. Uma grande Festa garante prestígio e reconhecimento. O festeiro pode, por meio dela, exibir poder frente aos demais do grupo, ligados por relações de amizade, solidariedade, hostilidade e em alguns casos para pagamento de promessa. Ofertar o melhor significa afirmar-se e impor-se frente aos demais. Instaura-se o que MAUSS chamou de *potlantch*<sup>57</sup>, onde ofertar e receber fazia parte de um mesmo sistema.

### 2.11. O poder público

Os periódicos da década de 1990 continuaram destacando a forte presença de instituições públicas e privadas na organização da Festa. Com destaque, naquele momento, para a atuação do Serviço social do Comércio – SESC e da Secretaria Municipal de Cultural. A relação entre a festa e a necessidade de se preservar a cultura da cidade aparece no cerne das reportagens, que dão ênfase ao papel do poder público na preservação do evento. Há reportagens que atribuem a sobrevivência dos Catopês ao auxílio do poder público:

Hoje, graças ao incentivo de alguns órgãos oficiais interessados na divulgação e preservação do nosso folclore autêntico, as ruas novamente se enchem de alegria com o reluzir dos espelhos (Jornal Diário De Montes Claros, 11/08/1991).

No ano de 1991, o periódico Diário de Montes Claros lançou uma edição noticiando a presença na cidade da "*T.V Minas. A T.V Globo Minas/Rio... A equipe da Unesco*" para documentar a Festa de Agosto. O discurso do jornal, mais uma vez, não deu qualquer destaque à participação dos Catopês na Festa, mas sim aos representantes do poder local. São eles que são apontados pelo jornal como organizadores da Festa:

O prefeito Mario Ribeiro. O vice Pedro Narciso. Os secretários-Vereadores, funcionários da prefeitura. Os fantásticos funcionários da Secretaria de Cultura Ruth Jabbur na firmeza de amor em cada detalhe. Lezinha da Sudenor, brava em tudo. De Jeffeerson . Trindade da Sudenor. De verba vinda do governo do

\_

entendida como criadora do laço social.

<sup>&</sup>lt;sup>57</sup> O *potlatch* estudado por Marcell Mauss em Ensaio sobre a dádiva. Trata-se de um ritual desenvolvido entre as tribos da Colombia britânica, que tem por essência a obrigação de dar e a obrigação de, em contrapartida, retribuir. Segundo o autor a troca e as obrigações estão na origem da sociabilidade, esta

Estado de Planejamento/SUDENOR e da Secretaria de Estado da Cultura. Das industrias, comercio e empreiteiras e pessoas físicas. Do 10º batalhão BPMMG, policiais e a banda de Música brilhante. De todos que se apresentaram no palco. Do povo, da sua fé, da sua presença. Dos sinais e mãos proferidos ou gesticulados (Jornal de Diário de Montes Claros, 1991).

Contraditoriamente, durante todo o período aparecem pequenas reportagens nas quais se cobrava maior participação do poder local na organização, liberação de verba para a Festa e na criação da Sede dos Catopês, para a realização do festival de folclore, etc.

Não é demais ressaltar que na pesquisa realizada, destacou a tentativa dos jornais em omitir a presença dos Catopês como os verdadeiros protagonistas históricos da Festa. Testemunhamos a inserção de vários sujeitos e, "meio que roubando a cena", lá estavam os Catopês. A década de 1990 não foi diferente. Constamos além da entrada de instituições a introdução de outros sujeitos apontados pela imprensa local como novos astros da Festa.

Em várias reportagens encontra-se a presença de uma ilustre dama da sociedade Montesclarenses que surge como a guardiã dos Catopês. Reportagem de 12 de agosto de 1997 realça a presença dessa figura: "ninguém curte mais as famosas festas de Agosto como a dinâmica ...que todos os anos, com muita garra, comanda tudo com carinho" em outro artigo: "com toda sua garra, sempre correndo atrás, conseguiu mais uma van para transportar o rico artesanato..." Ainda em outra é apontada como uma rainha: "ELEGANTÍSSIMA como uma verdadeira rainha...foi conduzida pelos netos... quando foi homenageada na noite das Personalidades". A proeminência é que a esta figura é reservada a garra, o comando e a luta da continuidade da Festa, Os Catopês sequer são citados.

Outro sujeito surge nas reportagens: uma das lideranças, talvez a mais conhecida de todas: mestre Zanza, é ele que aparece como porta voz dos Catopês, anteriormente representados nos periódicos pelo Sr Hermes de Paula, grande amigo de Zanza. Durante toda a década de 1990 a figura do Mestre Zanza esteve sempre presente nos Jornais representado todos os Catopês. Na reportagem do Diário de Montes Claros de 21 e 22 de Agosto de 1993, que trouxe o seguinte título: "Zanza: Cinquenta anos brincando" em outro "Zanza conta um pouco sobre a arte de ser um catopé", o

entrevistado falou da dificuldade em se conseguir apoio do poder local para a Festa e que o dinheiro da prefeitura era insuficiente para cobrir as despesas da mesma:

Ajudou sim, mas a verba foi insuficiente para cobri todos os gastos. Só de falar em material de couro, os \$\$\$ já aparecem bem gordos. O que ganhamos deu somente para adquirir uns poucos instrumentos. Quebrou um galho, contudo... (Entrevista com Mestre Zanza, realizada pelo Jornal O Diário de Montes Claros de 21 e 22 de Agosto de 1993).

Nos relatos, têm-se depoimentos que o dinheiro para Festa é retirado do orçamento pessoal dos lideres. No Diário de Montes Claros de 12/8/1994 vemos este destaque,

O mestre Zanza reclama da dificuldade para a aquisição de mais roupas, pois muitas pessoas o procuram, querendo dançar na festa, mas como não tem roupa, não pode colocar mais ninguém (Diário de Montes Claros de 12/8/1994).

A dificuldade para aquisição de roupas e adereços tem sido uma reclamação frequente tanto nos relatos jornalísticos quanto nos dos mestres. Durante a década de 1990, de fato, percebe-se o lançamento de campanhas para auxílio dos Catopês. Em uma dessas campanhas, a secretaria Municipal de Cultura recorreu à população. Por meio das escolas, a secretaria lançou uma campanha para que os alunos levassem "fitas de seda, das mais diversas cores, para serem distribuídas igualmente entre os três grupos de Catopês da cidade,

Cada aluno deverá colaborar com dois metros de fita de seda larga em qualquer cor (exceção para o preto), especialmente azul, rosa, vermelho, vinho, laranja, amarela e verde. [...] As fitas são utilizadas pelos catopés na decoração dos seus capacetes e o efeito que produzem é extremamente bonito. Quanto maior for o número de fitas por capacetes maior a beleza proporcionada (Jornal Diário de Montes Claros de 18/8/1995).

Agora aparecem nos adereços dos Catopês fitas de diversas cores como xadres, com bolas, flosflurescente etc, que não eram usadas anteriormente e que não simbolizam as cores dos santos.

Por muito tempo, o desfile ocorreu com os integrantes descalços por falta de dinheiro para comprar sapatos. Os instrumentos foram e são confeccionados pelos

lideres que, durante décadas, para não ver a Festa acabar, sem apoio, contribuíam com dinheiro do próprio bolso.

Em outro momento é lançada uma campanha para arrecadação de sapatos, o objetivo era "não deixar os Catopês desfilarem descalços":

É uma história até complicada, é bom que você publique no seu jornal. Este ano, não quis pedir um volume enorme de calçados, mas ganhei 10 pares de congas. Não por que a prefeitura não quis dar; pedi apenas para os catopês que me solicitaram. Alguns estavam insatisfeitos com os calçado, dizendo serem inadequados para o desfile folclórico. É um trabalhão danado mais a gente faz com gosto... pois somos pobres e vê no dinheirinho pequeno uma fábula. Só esses pandeiros (seis), como você está vendo, sem couro, sem chocalho, ficaram em Cz\$200 cruzados. Ainda terei de colocar, por minha conta, couro de bode ou veado, pois o de cobra está proibido. (Entrevista com Mestre Zanza, realizada pelo Jornal O Diário de Montes Claros de 21 e 22 de Agosto de 1993).

Logo, o ônus do auxílio, na maioria das vezes, era repassado para população, eximindo assim o poder público de sua responsabilidade. Neste contexto, como forma de incentivar os investimentos públicos na Festa, retomou-se o discurso da função social do evento para a cidade. Isto foi feito, mais uma vez, a partir de um discurso racista:

"A festa de Agosto é necessária [...] Deixar a "Festa de Agosto" com sua parcela de função social. Auxiliem-na, porque além do povo, muita gente boa e civilizada gosta dela. [...] Poderia então, questionar quando se deu mesmo esta festa tão linda? Ainda fico com a fala do Dr. Hermes de Paula, 23/05 de 1839. [...] "Pensem naqueles corpos suados, fedendo como dizem "os pós-de-arroz", os almofadinhas e as caixas, dancem catopés, navegados, marujos e que os caboclinhos flechem para valer ... (Jornal Diário De Montes Claros, 21/08/1997).

O desconhecimento do "outro", de suas instituições sociais e organizacionais contribuíram para a negação da existência de uma cultura diferenciada dos parâmetros europeus.

A imprensa local em seu caráter negador e reificador tenta atribuir uma ausência de movimento histórico a esta cultura, engessando-a, vendo-a e tratando-a como elemento sem vida. Neste caso, a estigmatização do espaço por excelência dos Catopês revela aquilo que a história, na versão dos vencedores, se empenha sempre em ocultar: a dificuldade que a elite branca teve em aceitar os padrões culturais dos negros e que sua afirmação foi um processo de luta, de imposição e resistência, e não um caminhar harmônico, linear e tranquilo.

A imprensa tenta proclamar os brancos como beneméritos, caridosos e essênciais para a preservação da Festa de Agosto, mas são os Catopês, em conjunto, que fazem deste evento, por mais de 100 anos, a Festa mais conhecida da região. São eles que criaram e dão significado ao evento; são eles que incondicionalmente se reafirmam enquanto sujeitos, não se limitando apenas as especificidades culturais historicamente negada. "Não é a cultura historicamente negada que deve resistir mas sim as pessoas que a produzem, a partir de seus referenciais que estão em constante transformação" (FANON, 2010, p.256). Os estudos do autor demonstram que a emancipação cultural, passa inicialmente emancipação dos sujeitos que produzem e se reproduzem pela cultura.

# CAPÍTULO 3 – MODERNIDADE VS. A FESTA DO ROSÁRIO: 'SUA ARQUITETURA SIMPLES AO EXTREMO NÃO OFERECE INTERESSE PARA O PATRIMÔNIO HISTÓRICO DA CIDADE'

### 3.2.1 Sua origem

Reis (1996) relata que no interior das irmandades dedicadas a diversos santos católicos, os africanos de diversas nações, além de crioulos e pardos desenvolveram práticas de sociabilidade<sup>58</sup>e enfrentaram situações semelhantes seja de preconceito e dificuldades que envolvem o cotidiano. O autor aborda questões relativas à identidade e à diversidade étnicas identificando que as alianças interétnicas foram constantes na vida dos negros. Assim as celebrações, divisões e conflitos que aconteciam sugerem um conjunto de estratégias sociais que circulavam através do mundo negro desde o tempo da escravidão.

A palavra irmandade também pode ser esporadicamente usada pelos dançadores de congada para falar dos filhos da Sra. Rosário, dos tocadores de folia de reis e até mesmo dos integrantes do grupo de alcoólicos Anônimos da cidade, do qual alguns congadeiros também fazem parte (Costa:2006). Paralelamente para Reis (1996) a palavra, Ternos e irmandades podem ser vistos como instrumentos de resistência que, guardadas as suas diferenças de estrutura e propósitos, não buscam (ou buscavam) revolucionar ou subverter a ordem social e religiosa estabelecida, mas possibilitar a convivência na diferença sem prejuízo da capacidade de existir.

Ambas as organizações almejam o reconhecimento social dos seus integrantes, porém as irmandades o faziam num ambiente especificamente urbano, no seio focalizando elementos específicos de pertencimento, organizavam conforme a origem étnica e a condição social dos seus integrantes. A Congada em Montes Claros, de acordo com os relatos orais, também se desenvolveu, originalmente no meio urbano, no âmbito do catolicismo popular, com louvor a N. Sra. Do Rosário, composta por negros ou de pessoas ascendentes dos integrantes.

Nesta parte do trabalho realiza-se uma extensa e minuciosa pesquisa em torno da construção, demolição e reconstrução da Igreja do Rosário, representada como importante local onde se firmavam alianças, celebrações e trocas comerciais, econômicas e culturais, momentos de tensões em que as identidades foram construídas.

133

<sup>&</sup>lt;sup>58</sup>Na sociabilidade se reafirma, incessantemente, o reconhecimento, pressupondo investimento de tempo, esforços e mesmo do capital econômico (BOURDIEU, 1998)

O texto foi escrito, tendo por base os conceitos de Boudieu, tais como capital social, cultural e econômico, considerados imprescindíveis para revelar as expectativas, práticas de organização e formação do grupo pesquisado. Foram analisadas as Atas da Câmara Municipal, da história oral e dos documentos retirados de jornais elementos nos quais as redes de relações que envolviam os Catopês interligavam não somente as relações objetivas de proximidade no espaço geográfico, mas também o espaço econômico, cultural e social. Elementos inseparáveis que conforme BOURDIEU (1998) são fundadas em torças materiais e simbólicas. Nos documentos encontram-se elementos de situações concretas dessas práticas coletadas em arquivos desde 1923.

O capital econômico refere-se às condições financeiras, patrimoniais e de renda de cada sujeito e de sua família, sendo um tipo de capital que pode interferir diretamente na opinião e expectativa de cada sujeito, uma vez que as esperanças subjetivas são perpassadas e circunscritas por determinadas condições objetivas. O capital econômico pode ser compreendido como instrumento auxiliar na formação, reprodução e obtenção do capital cultural. (BOURDIEU, 1998).

O capital social (BOURDIEU, 1998; 1998) envolve um conjunto de trocas simbólicas e de relações que resultam em estratégias de investimento social, orientadas consciente ou inconscientemente. Tais estratégias podem levar a mudanças de relações contingentes em relações necessárias e afetivas, as quais podem proporcionar lucros materiais ou simbólicos ou, por outro lado, reproduzir a ordem social preexistente.

Já o capital cultural é o elemento de herança familiar, constituído por valores, costumes, crenças e ideologias, por elementos que o objetivam e que possuem um valor nas relações de troca. O conceito permite relacionar a construção da identidade às expectativas da trajetória de organização, formação e constituição dos Catopês (BOURDIEU: 1998; 1998).

Dessa forma, para dar conta de aproximar toda estrutura, funcionamento e classificação desse mundo social, complexo, dos quais fazem parte os sujeitos principais desse trabalho: os Catopês utilizaram-se o conceito de capital social que para BOURDIE (1998) e definido como

o conjunto dos recursos reais ou potenciais que estão ligados à posse de uma rede durável de relações mais ou menos institucionalizadas de interconhecimento e de inter-reconhecimento mútuos, ou, em outros termos, à vinculação a um grupo, como o conjunto de agentes que não somente são dotados de propriedades comuns (passíveis de serem percebidas pelo observador, pelos outros e por eles mesmos), mas

também que são unidos por ligações permanentes e úteis (BOURDIEU,1998, p.67).

Considera-se a intensa movimentação e concentração em torno não somente da organização da festa, mas de tudo que a precedia, envolvendo os integrantes do grupo, os políticos locais, os Cléricos da igreja católica, as pessoas ilustres da cidade, uma rede de extensão e de relações mobilizadas pelo grupo como parte desse capital.

Na Ata municipal datada de 23 de abril de 1833 encontra-se importante informação sobre a Igreja do Rosário. Inicialmente lê-se que na sessão daquela data da Câmara Municipal de Montes Claros de Formigas, o padre Feliciano Fernandes de Aguiar entra com "comum requerimento" pedindo "concessão de um terreno para edificar nesta Vila, ao pé da Capela principiada de Nossa Senhora do Rosário". Conforme o referido documento já havia uma "Capela principiada" que localizava no largo de Santo Antônio, hoje conhecida como "praça João Cattoni, no bairro do Rosário Velho". A Ata diz que embora se encontrasse naquele local nunca teria sido construída inteiramente.

A Ata registrou que em 1839 "José Joaquim Marques pedia licença à Câmara para erigir a Capela do Rosário", e que o pedido foi para que a igreja fosse construída em outro local não, não mais "onde se encontravam os esteios da projetada ermida". Assim o pedido foi para que a Igreja do Rosário fosse construída na hoje conhecida Avenida Coronel Prates, "local onde se manteve por mais de um século".

### A Ata também registra que:

Embora José Joaquim Marques, naquele tempo Juiz de Paz e agente dos Correios, tivesse a iniciativa da sua edificação, parece que esta mais se realizou com o auxílio e o trabalho dos pretos, escravos ou não, pelo que se deduz da leitura dos velhos arquivos. Segundo lenda, no dia 16 de agosto de 1886, falecia no largo da Soledade (praça Dr. Carlos), aos 104 anos de idade, o escravo africano conhecido por Bernardo Coletor, assim apelidado recebia esmolas de outros escravos para a construção da Igrejinha do Rosário. Tinha prestígio entre os companheiros e foi Capitão do Terno Dançante de São Benedito. Condenada na década de 1950, a Igreja do Rosário foi demolida pela Prefeitura de Montes Claros, caindo as suas últimas paredes, pela ação do trator, a 10 de dezembro de 1960. Quando ainda se achava intacta, trazia indevidamente na sua fachada a data de 1834 (Ata Municipal de 23 de abril de 1833).

Impossível não notar o registro de negros libertos e escravos participando ativamente na construção da Igreja do Rosário. Bernardo Coletor, escravo, prestigiado,

dentre seus companheiros, foi um dos participantes, que recolhia esmolas de outros escravos para construção da referida Igreja.

A Ata de 17 de maio 1839 refere-se novamente a José Joaquim Marques, que na ocasião já havia adquirido a licença da Câmara Municipal de Montes Claros de Formigas para edificar a Capela do Rosário, "no começo da rua do jatobá, hoje Avenida Coronel Prates". A Ata documentou mais uma vez que houve uma transferência do antigo, do largo de Santo Antônio, hoje conhecida hoje praça João Cattoni".

Na Ata de 22 de maio 1839 percebe-se que toda a movimentação era resposta a reivindicações aos devotos da Senhora do Rosário, requerendo lugar para edificação do Templo, o Fiscal da Câmara de Montes Claros de Formigas recomenda que se faça o pedido por escrito,

"ficando a rua com 45 palmos de largura, devendo a ova via ter em sua entrada, nesta praça, uma direção reta. A Igreja que se pretendia construir, era a do Rosário, que permaneceu por mais de um século, no início da atual Avenida Coronel Prates, naquele tempo, rua do Jatobá. Trazia indevidamente na fachada a data 1834, sobre a porta principal. Foi condenada pela Prefeitura Municipal de Montes Claros, e por ela demolida em 1960 (Ata Municipal de 22 de maio 1839).

Na Ata de 20 de abril 1841 registrou-se que em sessão ordinária uma petição da Senhora Rosa Maria de São Pedro, obteve permissão para construir uma capela pública "com a invocação de Santo Antônio". O registro documentou que depois da permissão da autoridade competente, a Igreja do Rosário já havia sido mudada "há pouco pelos pretos", e, que foi concedida a assistência de um funcionário da prefeitura para "alinhar", medir o local, e, que a igreja nunca foi erguida. Observa-se a sempre presença dos negros em todo o processo. Embora as Atas não registrem sempre essa participação, ora ou outra a referência á participação dos negros é registrada, nesses "lapsos" dos registros, ou de quem registrou as passagens que podemos reescrever essa história.

28 de agosto de 1919, A Ata não fala diretamente da Igreja do Rosário, que fica num segundo plano, mas registra-se que na véspera da missa de inauguração da Capela das Almas<sup>59</sup>, houve "à bênção do sino, na Igreja do Rosário", além da benção, organizou-se uma procissão, com a finalidade de transportar o sino para Capela recémconstruída, na antiga rua do jatobá.

Os documentos encontrados que indicam a existência da Igreja em outro local, provam não somente a tentativa de retirada dos Catopês de vários locais, mas prova

-

<sup>&</sup>lt;sup>59</sup> Posteriormente o nome de Santuário do Bom Jesus.

sobretudo que os negros marcaram presença na cidade antes de ser elevada a condição de vila de Montes Claros das formigas em 1831.

### 3.2.2 "Tem esse cruzeiro a sua história"

O cruzeiro, que hoje se encontra na frente da atual Igreja do Rosário, é um elemento emblemático, descritos não apenas pelas fontes documentais, mas também nos relatos orais. Para ambos, a presença do cruzeiro na frente da Igreja, tem um valor simbólico; embora a Igreja tenha sido destruída e há certo ressentimento de ambas as partes, o cruzeiro que fiz parte da Igreja antiga permanece no mesmo lugar. É como se um pedaço da Igreja ainda estivesse no local.

Nos registros orais colhidos de parentes: filha e sobrinha e de registros informais colhidos de outras pessoas, há sempre a afirmativa de que o cruzeiro que hoje se encontra na atual e "moderna" Igreja do Rosário é o mesmo cruzeiro que fora cravado na primeira e antiga Igreja. "....o cruzeiro antigo esta lá o cruzeiro antigo está ali ele não foi derrubado está no local" (Virgínia de Paula, filha de Hermes de Paula, entrevista concedida no dia 24/01/2014).

Na Ata de 1 de novembro de 1950 há outra importante informação, indica que o cruzeiro é transferido para a pracinha do Rosário, ao lado da Igreja. O registro mostra que o cruzeiro foi construído em 1907, por Camilo Luiz de Carvalho e fincado no mesmo ano, na praça antigamente denominada São Sebastião, hoje a Coronel Ribeiro.

Chegaram a Montes Claros, no dia 10 de julho de 1907, os padres redentoristas que aqui vinham fazer pregações, a convite do cônego Carlos A. Vincart. "Enorme quantidade de cristãos, não só da população local como dos povoados vizinhos m acorreu para assistir às Santas Missões". No final das missões, que duraram quinze dias, partiram em grupos de três, para pregações nas novas Capelas da grande Paróquia. Nessas pregações e por iniciativa dos próprios Missionários, "projetou-se levantar um Templo a São Sebastião", após a escolha do local, "fez-se a encomenda de um cruzeiro a Camilo Luiz de Carvalho, que também ficou encarregado de angariar donativos para a realização de obra". Dessa maneira, foi levantado o cruzeiro, que deveria ficar em frente à Igreja idealizada.

A praça onde foi erguida. O cruzeiro tomou o nome de São Sebastião, e a Igreja devia ser erguida precisamente onde se encontra hoje o Cine Coronel Ribeiro. Em outubro de 1950, "um caminhão desgovernado derrubou e espatifou o velho cruzeiro que havia muitos anos, se achava ao lado da Igrejinha do Rosário, na praça do mesmo

nome". Para substituí-lo, Camilo de Carvalho encomendou o novo cruzeiro que foi transportado para "a pracinha do Rosário e cravado no local onde se achava o destruído". Assim, Praça São Sebastião, desde o dia 16 de julho de 1919, passara a denominar-se Praça Coronel Ribeiro. O cruzeiro que hoje se encontra na nova Igreja do Rosário não é o mesmo que havia no início.

Somente após dez anos esse registro, tem-se a Ata de 10 de dezembro de1960, outro registro sobre a Igreja do Rosário, dessa vez registrando a demolição total da Igrejinha do Rosário.

Finalmente concluída pela Prefeitura Municipal de Montes Claros a demolição total da Igrejinha do Rosário, situada no começo da avenida Cel. Prates. Deveu-se a sua construção, em grande parte, aos serviços e auxílios prestados pelos escravos. Estava destinada a ser edificada no Largo do Santo Antônio, hoje praça João Cattoni, que já teve o nome de Rosário Velho, pois ali a Igrejinha, ainda em início de construção, chegou a ter vários esteios assentados (Ata de 10/12/1960).

Verifica-se que em 1960 há a destruição da Igreja, e há também indícios de um movimento tentando transferir a Igreja da Praça Coronel Ribeiro e levá-la novamente para o antigo local, no largo do Santo Antônio. Registra-se na Ata de 17 de Agosto de 1962, que às 20 horas, na pracinha do Rosário, no início da Avenida Coronel Prates, ocorre "o lançamento da pedra fundamental<sup>60</sup> do templo que ali será erguido em louvor de Nossa Senhora do Rosário". O documento marcou que o novo templo<sup>61</sup> teria de estilo moderno, no formato de um barco.

então saiu essa ideia que ela tivesse um formato de uma barca da marujada...ela tem um formato da barca da marujada e dentro teria escrito no altar em neon (deste sarvo casa santa) que é a música dos Catopês...tá chegou chegaram a colocar mas depois quando quebrou era vidro por que quebra mesmo não puseram de nova mas não sei o por que mas tinha lá escrito (deste sarvo casa santa) atrás no lado de fora ficara um moral que seria feito um concurso na cidade para quem apresentasse o melhor mural representando a festa ... que seria feito com azulejo estilo da festa daquela de São Francisco lá de... de Belo Horizonte aquela de São Francisco de Belo Horizonte que tem que tem um São Francisco todo no azulejo com os pontos...daquele estilo seria feito baseado naquela e ficaria lindo mas não deram continuidade a igreja nunca terminou (Virgínia de Paula, filha de Hermes de Paula, entrevista concedida no dia 24/01/2014).

-

<sup>&</sup>lt;sup>60</sup> "O ato do lançamento da pedra fundamental contou com a presença de autoridades e grande multidão, falando, na ocasião, o cônego Hermano José Ferreira e o historiador Hermes de Paula, incentivador do movimento pró-construção da Igreja" (Ata de 17 de Agosto de 1962).

<sup>&</sup>lt;sup>61</sup> Do arquiteto Márcio Guimarães.

Impossível não observar que a nova Igreja ao ser construída no formato de um barco, homenageia os Marujos não mais os Catopês. A Marujada esta prendida a figura dos portugueses, e a luta dos mouros e europeus, na qual os europeus saem Vitoriosos. Da mesma forma que a figura das Marujadas esta atrelada a figura dos portugueses, a imagem dos Catopês esta conectada a figura dos negros, da mesma forma, a Igreja do Rosário, em Montes Claros, esta atrelada imediatamente a figura dos Catopês, um esta ligado ao outro, em alguns momentos houve falar: "lá na Igreja dos Catopês". Da mesma forma em que a Igreja esta vinculada a presença e luta dos escravos, para sua preservação, talvez a construção em formato de barco tenha sido uma nova investida em "apagar" da lembrança dos montesclarenses a associação dos Catopês, portanto dos negros, com a Igreja do Rosário. O que foi concretizado porque mesmo construída no formato de um barco, as pessoas continuam dizendo: "a Igrejinha do Rosário". Não é por acaso que na Ata Municipal de 19 de novembro de 1964 o vereador Wanderlino Arruda apresentou projeto de Lei onde nomeando o lugar onde é construído a Igreja do Rosário de "Praça Portugal".

De vereador Wanderely Arruda, denominado "Praça Portugal" o logradouro onde fica situada a Igreja do rosário. Na parte destinada a apresentação de pareceres das comissões, foram lidas os seguintes: ... Passando-se a "ORDEM DO DIA", foram aprovados em primeira discussão, com dispensa dos prazos regimentais, os projetos-lei relativos a transferência de trator à Companhia de Agua e Esgôto de Montes Claros e denominada de "praça Portugal", e logradouro onde fica situada a Igreja do Rosário desta cidade. Nada mais avendo a tratar, foi encerrada apresenta sessão, lavrando a ata ...(Ata da Câmara Municipal de Montes Claros da sessão de 19 de novembro de 1965.)

Temos então a seguinte constituição, com base nos elementos documentados nas Atas Municipais e nos relatos orais; em 23 de abril de 1983 os registros indicam que anterior a essa data havia construção da Igreja do Rosário<sup>62</sup> em local diferente deste apontados pelos documentos e livros oficiais, como único local de origem da Igreja do Rosário, localizada na praça João Cattoni, no bairro do Rosário Velho. O documento deixa registrado a participação dos negros nas reivindicações daquela construção. No referido ano, houve a primeira transferência da Igreja do Rosário para outro local. Já transferida para a atual praça Coronel Prates, em 10 de dezembro de 1960 houve nova tentativa para levá-la de volta para a antiga praça João Cattoni, tentativa dessa vez frustrada.

<sup>&</sup>lt;sup>62</sup>Os registros indicam que a construção nunca foi concluída.

Podemos pensar, tal como Said (1999) que escreveu sobre a diversidade da identidade, influenciada pelos deslocamentos<sup>63</sup> constantes e os desafios ao chegar a cada novo lugar. Os Catopês, nessa perspectiva, ao vivenciar a dúvida, a incerteza e, ao não aceitarem a condução dos brancos, que querendo fragmentar, conduzir a história dos negros Catopês, tentam reger, dar um destino e até mesmo uma linguagem.

Nos processo de mudança, tomados em conjunto, representam um processo de transformação tão fundamental e abrangente que somos compelidos a perguntar se não é a própria modernidade que esta sendo transformada (HALL, 2011, p.10)

Os Catopês deram um movimento contrário, na verdade houve um processo mais amplo de mudança (HALL, 20011) que deslocou as estruturas e processos centrais, ao redirecionar o caminho cada vez que há um movimento no sentido de "conduzi-los" a uma direção oposta ao fortalecimento de suas raízes. A cada movimento contrario há um contra-movimento no sentido de fortalecer, resignificar e reformular as identidades raciais.

É necessário pensar que o processo contrário também aconteceu, ao mesmo tempo que os Catopês foram obrigados a repensar sua cultura, seu modo de agir e pensar, os que estavam do lado contrário, ou seja, os brancos representados pela mídia, pelo poder local também foram compelidos a repensar novas estratégias de dominação, novos ponto de vista, novas táticas de poder, sendo assim foram obrigados, da mesma forma a repensar, resignificar sua identidade.

Este deslocamento tem características positivas, ele desarticula as identidades estáveis do passado, mas também abre a possibilidade de novas articulações: a criação de novas identidades , a produção de novos sujeitos e o que se chama de recomposição da estrutura em trono de pontos nodais particulares de articulação. Todavia, as identidades são contraditórias, elas se cruzam, ou se deslocam mutuamente; As identidades podem atuar tanto fora, na sociedade, atravessando grupo políticos estabelecidos como "dentro" na cabeça dos sujeitos; As identidades são fraturadas, deslocantes, advindas da erosão da "identidade mestra" e da emergência de novas

<sup>&</sup>lt;sup>63</sup> Deslocamento visto como descentramento, fragmentação. "a perda de um sentindo em si" estável é chamada, algumas vezes de deslocamento ou descentração dos indivíduos tanto de lugar no mundo social e cultural quanto de si mesmo.

identidades; A identidade ao mudar pode ser ganhada ou perdida. Tornando-se politizada<sup>64</sup>. (HALL, 2011, p.18,22).

### 3.3.3 A Igreja do Rosário, poder, lucro e negociações

A reprodução do 'capital social', adquirida durante todo processo histórico dos Catopês, a forma de desenvolvimento de toda sociedade montesclarenses, envolvendo os municípios vizinhos e posteriormente de todo estado de Minas Gerias, além de uma economia geral das práticas sociais, estão associadas a extensão da rede de relações mobilizadas pelos integrantes do grupo, assim como do volume de capital – econômico, cultural ou simbólico, exclusivo desse grupo. Vejamos as relações mobilizadas pelo grupo,

Realizam-se com bastante brilhantismo, este anno, as tradicionais festas de agosto, annualmente aqui celebradas. Na quarta feira houve a de N. Senhora, na catedral, tendo a tarde percorrido as ruas da cidade concorrida procissão. Quinta feira *teve lugar na igreja do Rosário* a festa de sua padroeira, saindo a rua o reinado, com o costumado acompanhamento (Jornal Gazeta Do Norte, 18/08/1923).

Logo, o 'capital social', que não pode ser analisado independente do capital econômico ou do capital cultural, se materializa nas trocas geradoras do interreconhecimento implica o reconhecimento de um mínimo de realidade 'objetiva' BOURDIEU (1998). Isto significa que, para o reconhecimento das diferentes manifestações do capital deve considerar a capacidade de transformação de cada uma delas, a reciprocidade entre elas, além da inclusão do capital econômico. A materialização dessas trocas geradoras de inter-conhecimento pode ser observada em reportagens das décadas de 1924, 1925, 1930, 1940 e 1950. Em 1941, por exemplo, foi designada uma comissão para organizar a Festa, que aparece também no ano de 1943. A comissão era formada exclusivamente por mulheres 'pessoas ilustres' e de importantes famílias da cidade.

... para execução da qual foram *designadas varias comissões* organizadoras dos festeiros, nos que tomarão parte senhoras, senhoras de nossa melhor sociedade dos Srs.Jair Oliveira e Rvdm. Padre Osmar Novaes (Jornal Gazeta do Norte, 16/08/1941).

-

<sup>&</sup>lt;sup>64</sup> Ver os depoimentos do Mestre Zanza.

A participação de 'pessoas ilustres' continuou durante todas as décadas posteriores. Além da barganha relacionada à vida material e ao trabalho, os Catopês, clérigos e autoridades disputavam entre si para definir os limites da autonomia das organizações culturais negras. A Festa, além de ser polo de atração para pessoas de toda a região, produzia grande lucro para o comércio local. Observa-se no periódico o volume de capital econômico envolvido

Alem destas religiosas que atraíram a enorme multidão aos templos católicos, as festas profanas regalaram a população que se fartou de aplausos os <catopês. As duas<marujadas., os <caboclinhos> em sua passagem pelas ruas, além de lotar os cinemas e encher o vasto largo...lavadas a efeito com o generoso fim de angarriar donativos para o acabamento de nossa catedral, altruística e bela ideia, recebida com entusiasmo por toda população montesclarense que concorreu com a melhor boa vontade. Foram inúmeras as ofertas de gado para ver arrematado nos leilões efetuados em festivais durante os quaes realizaram-se coktailes, churrascos, ceias e outras diversões. Inúmeras barraquinhas foram armadas para esse fim, ao lado do parque de diversões, sendo extraordinário o movimento de pessoas que ali se conservaram nesses dias até altas horas da noite (Jornal Gazeta do Norte, 20/08/1944).

No dia 17 de agosto de 1884, o então procurador da Festa de Nossa Senhora do Rosário teve de prestar esclarecimento público sobre os motivos pelos quais não estaria realizando a tão celebrada Festa de Nossa Senhora de Rosário. Ele explicou que o dinheiro que seria destinado a Festa de Nossa Senhora do Rosário seria empregado nas obras de reparo a Igreja Matriz, motivo pelo qual faltou dinheiro para organizar a esperada Festa de Nossa senhora. Esclareceu ainda que a decisão da doação do dinheiro estava em conformidade com os festeiros, "Ato que merecia louvor". As explicações se estenderam no mesmo jornal nos dias 24 de agosto, quando a Festa é celebrada,

Tiveram logar, nos dias 16, 17 e 18, a festa de N. Senhora em sua Capellla- e, as de S. Benedito e do Divino Espirito santo – na matrizcom *as solenidades do estylo, que terminaram pela procissão costumada; fazendo*-se, porem , sentir a falta de musica em alguns actos religiosos (Jornal Correio Do Norte, 24 de agosto de 1884).

No mês seguinte, em 7 de setembro de 1884, o procurador retornou ao jornal e mais vez citou os motivos da Festa de Nossa Senhora do Rosário ter sido realizada sem o brilhantismo dos anos anteriores; "os festeiros concordaram em aplicar o dinheiro na

reforma da Igreja matriz", um ato que, segundo o procurador era "digno de ser imitado, demonstrando fervor religioso". Percebe-se que a Festa somente aconteceu devido à pressão de outras pessoas que exigiam esclarecimento sobre os motivos da não realização da mesma. Assim o procurador se sentiu provocado a dar explicações públicas.

Essa rede de relações não é um dado natural ou dada para sempre, envolve trabalho permanente de estabelecimento e manutenção, que produz e reproduz relações duráveis capazes de assegurar ganhos materiais ou simbólicos. Assim popularidade e abrangência da Festa foi destaque, desde 1924 e durante os anos posteriores 1946 e década de 1950,

As populares festividades de Agosto, que são assistidas sempre por numerosas pessoas que, não só deste município como dos municípios visinhos acorrem à nossa, terão certamente o brilhantismo e entusiasmo de que sempre se revestem...(Jornal Gazeta do Norte, 11/08/1946).

O episódio sugere uma importante conquista de espaço de negociação sob uma sociedade corporativista que refletiam diferenças sociais, raciais e nacionais. Constatase que naquele período o fato de ser integrante do grupo dos Catopés proporcionava aos indivíduos certa 'circularidade' entre um local e outro. Essas reportagens remetem a diversos tipos de atitudes em relação à Festa. Revelam grande capacidade de mobilização e organização para um evento em que não deve ter sido poucos os recursos materiais e simbólicos mobilizados, além da energia pessoal e coletiva.

Posteriormente a festa, que passou a ser vista como passatempo inocente, como atração para os brancos no sentido inverso, pode ser interpretada como capacidade de mobilização dos Catopês, movimentando o poder de concentração de barganha e negociação. A própria arrecadação de dinheiro pode ser entendida como um instrumento de troca: a autorização do desfiles em troca arrecadação do dinheiro.

Ella não é profana e *dá a igreja alguma renda* (Jornal Gazeta do Norte, 21/08/1937).

Pode-se constatar o grande poder lucrativo que a Festa dos Catopês exercia, além de ser centro polarizador e aglutinador de pessoas de todas as regiões, seu poder

em captar recursos não somente para o comércio local, mas para igreja, inclusive para a construção da catedral, auxiliando financeiramente a igreja católica.

O movimento da cidade tem sido intenso nestes dias de festas, tendo chegado para assisti-las numerosas pessoas das cidades visinhas e de todos os recantos do município (Jornal Gazeta, 18/8/1934).

A possibilidade de barganhar para organização da Festa, mesmo que, posteriormente fosse inserida 'comissões formadas por brancos', como forma de controle, a mobilização de diversos elementos para auxiliar na arrecadação de dinheiro, como barracas, leilões etc, a possibilidade de reunir um grande número de pessoas de lugares diferentes, indicando o poder de negociação entre negros e autoridades. São dois movimentos contraditórios que se projetam, com inúmeros desdobramentos, sobre a história dos Catopês na cidade de Montes Claros. Uma Festa vista inicialmente como algo que precisava ser controlado. Um evento que causava uma repulsa que se explicava não só pela ininteligibilidade dos significados de tais festejos para uma elite religiosa branca<sup>65</sup>, mas também pela inegável relação com um universo simbólico ligado à presença do negro. (MONTES, 1998). De outro lado, uma fonte necessária de renda e reafirmação de poder das elites brancas.

Simultaneamente à programação religiosa, era comum que se desenrolasse toda uma série de atrações alternativas anunciadas em programações (às vezes impressas e divulgadas) como danças, coretos, jogos, fogos de artifício, leilões, barracas de jogos, de atrações, de comidas e de bebidas, posteriormente concursos, além da também frequente presença das músicas, danças e batuques (LEONEL, 2009).

Esses festejos constarão de barracas, leilões e outros divertimentos, sendo *o produto destinado às obras da nossa Catedral* (Jornal Gazeta do Norte, 16/08/1941).

Mestre Zanza, um dos lideres integrantes dos Catopês, em um dos depoimentos, relata que nos eventos onde envolviam o desfile, o dinheiro arrecadado era destinado ao padre da cidade.

lá antigamente tinha chamada, era sim eu saia daqui pegava meus meninos minha princesa e levava tudo pro reinado. Chegava lá na

\_

<sup>&</sup>lt;sup>65</sup> As festas dos Catopês pareciam estar numa tênue zona de limite entre o sagrado e o profano, o cristão e o pagão, o institucional e o leigo, o público e o privado, de modo que contrariavam profundamente um catolicismo que, desde a segunda metade do século XIX, procurava se reconstruir a partir dos modelos baseados na fé intimista, professada em um âmbito privado e familiar.

igreja, ia pro almoço, depois do almoço tinha chamada cada princesa tinha *um envelope desse tamanho com uns tustões dentro duzentos reis* era pra ajuda. *A gente pegava aqueles envelope e entregava pró padre . Ele chamava padre Amaro...(*Zanza, Entrevista realizada em 22 de Abril de 2013).

É possível perceber, a importância da Festa em vários aspectos não somente no cultural, mas também no social e no econômico. Tal debate pode se inserir no que Silvia Hunold Lara chamou de 'significados cruzados das festas' (LARA, 2002). Ou seja, não se pode ignorar quem preside em cada conjuntura a organização e a realização dos festejos, o que no caso da angariação de recursos, como discutido neste trabalho, é fundamental para a determinação de quem lucrava com as esmolas e recursos captados pelas práticas das festas. É possível que, no que se refere à realização da Festa dos Catopês em Montes Claros, como sugere as reportagens e os relatos, o dinheiro arrecadado, ou pelo menos parte dele, fosse destinado a Igreja Católica e até mesmo à construção da Catedral.

Nesse campo de poder, repletos de significações operavam autoridades militares, civis e eclesiásticas, damas da sociedade e obviamente os próprios Catopês. Se as autoridades lucravam com o aglomerado de pessoas, os Catopês, por sua vez, aproveitavam as celebrações para praticarem suas tradições culturais, entre as quais a tradição frequentemente reinventada, de se (re) organizarem segundo seus costumes. Assim quando vistos pelo ângulo do que acontecia dentro desse movimento, sugere-se a existência de um conjunto de estratégias sociais que circulavam através do mundo dos negros e a sociedade montesclarenses.

As reportagens colhidas revelam que a Festa de Agosto servia desde a década de 1920 para diversos fins. Havia o que REIS (1996) chamou de 'combinação de forças' ou 'zona de espaço de negociação<sup>66</sup>, algo que os negros aprenderam, como forma de sobrevivência, desde a escravidão. Os estudos mostram que no caso específico das Festas de Montes Claros havia grande poder aglutinador de pessoas, poder lucrativo, sobretudo poder de barganha, negociação e resistência, sem os quais a Festa não teria resistido.

<sup>&</sup>lt;sup>66</sup>João dos Reis e Eduardo Silva, Negociação e conflito. São Paulo, Companhiadas letras, 1989, Maria Helena P.T. machado, "Em torno da autonomia escrava: uma direção para história social da escravidão", Revista brasileira de história, 8:16 (1989), PP 143-160. Ver também Sidney Chalhoub, Visões da liberdade, São Paulo, companhia das letras, 1990, Silva Lara, campo da violência. São Paulo, Paz e Terra, 1987; Flávio dos santos Gomes, Histórias de quilombolas, Rio De Janeiro, Arquivo nacional, 1995.

Constata-se que as negociações possuíam também dimensão política capaz ao menos de contrabalancear o equilíbrio de forças contrárias que poderiam lhes ser impostas através das tentativas de intervenção das autoridades locais. Mesmo assim, ainda temos poucos estudos que tenham explorado as dimensões políticas dos conflitos entre esses sujeitos.

A Festa dos Catopês, inserida na Festa de Agosto, organizada em torno da Igreja do Rosário, representou um espaço de relativa autonomia negra, no qual seus membros em meio a Festa, missas e ajuda mutua construíram identidades sociais significativas, no interior de um mundo muitas vezes sufocante e sempre incerto. A Igreja, local de encontro da Festa, reunia os Catopês numa espécie de família ritual, em que os negros discriminados em seu cotidiano podiam se agrupar e representar sua cultura por meio do desfile.

#### 3.3.4. Formas de organização social

Antes de discorrer para o cenário recente de ocorrência dos festejos dos Catopês, atualmente conhecida como Festa de Agosto, antes mesmo de avançar na discussão de como vivem hoje os representantes da Festa, ou do lugar que ela representa na vida destes sujeitos, ou a importância da participação no grupo como elemento de resignificação sociorracial, serão destacadas as condições objetivas que revelam tentativa de desalojamento dos Catopês do centro da cidade, e das inúmeras tentativas de 'alojamento' ou transferência para outros locais periféricos da cidade.

Como se percebe, muitas vezes os festejos e as religiosidades populares foram recorrentemente desqualificados ao longo da história de Montes Claros, quando a promessa da modernidade pareceu reduzir tais manifestações populares a resquícios arcaicos ultrapassados. As práticas religiosas dos africanos e seus descendentes no Brasil foram objetos de nova desqualificação: sob signo do evolucionismo, as religiões afro-brasileiras figuravam como práticas 'animistas' e 'fetichistas' habituais entre os povos 'inferiores', como eram então considerados negros e índios no Brasil (MONTES, 1998).

Nos combates às festas e aos cultos negros assim como a limpeza de elementos identitários e culturais inconvenientes à ideia de ordem, o que estava em debate era o próprio 'ser brasileiro' puro e limpo. Estava em jogo a construção de uma nova nação.

Sob a ótica da modernidade, da intelectualização e do evolucionismo, tal concepção instaurada no seio da Igreja Católica tendeu a ver o catolicismo tradicional

de cunho popular como "uma etapa ou sobrevivência do passado que, mesmo resistindo à ação racionalizadora inexorável do processo histórico, deverá desaparecer" (STEIL, 2001: p.30). Para isso, promoveu a substituição dos agentes leigos e os destituíram do controle e direção dos santuários, contribuindo também para a desarticulação de muitas irmandades: é o que aconteceu na cidade de Montes Claros onde desde meados da década de 1960, ocasião em que foi iniciado o processo de destruição da Igreja do Rosário, desalojando, temporariamente, os integrantes dos Catopês e os festejos da cidade. E o que SOUZA (2002) chama de 'passagem do arcaico ao moderno' e a dialética inerente a esta dinâmica. Segundo a pesquisadora, a própria política oligárquica tradicional e dominante contribuiu enormemente para o desencadeamento de um processo que implicaria posteriormente em sua própria superação.

#### 3.3.5 Fora do lugar

Com a decorrente dinamização do processo urbano de Montes Claros, o poder tradicional inseriu uma nova dinâmica, em certa medida, inaugurada pela própria ação política e interesses econômicos da época. Esse setor chamado de "tradicional", estava intimamente ligado à Igreja Católica, conforme constatado nesta pesquisa. A construção, assim como a destruição da Igreja do Rosário, envolveu a participação da Igreja, da elite; representada por pessoas importantes da cidade, assim como do poder político local.

O contexto da imprensa montesclarense não permite definir de forma exata o dia da construção ou da demolição da Igreja. As reportagens estão inseridas desordenadamente<sup>67</sup>, o que dificultou reconstruir inicialmente um repertório preciso. Considerando como se deu o procedimento das negociações, podemos apontar o final da década de 1950 e início de 1962 como o processo de início e demolição da Igreja do Rosário.

Os jornais vêm retratando a participação desses sujeitos, assim como os relatos dos lideres dos Catopês, que, na época, o principal deles, Mestre Zanza, também participou das negociações. A imagem retrata um destes momentos de reunião na antiga Igreja do Rosário, local onde todos se encontravam.

-

<sup>&</sup>lt;sup>67</sup> As poucas reportagens sobre a destruição da Igreja do Rosário são impressas. Algumas datam de um período histórico, na capa do jornal, mas no final do artigo datam de outro período diferente. Tal imprecisão dificultou o trabalho levando a inúmeras visitas nos acervos na tentativa de descobrir possíveis erros ou lapsos de edição. O que descobrimos nos retornos foi que datas de um mesmo artigo não coincidiam.



**Figura 21:** A Missa. S/D (Fonte: Arquivo do Centro Cultural de Montes Claros. Acesso em 12 de abril de 2012.

A Capela do Rosário sempre representou um ponto de encontro, onde os integrantes dos Catopês podiam se reunir, conversar e organizar os próximos encontros. Os documentos citados anteriormente revelam os conflitos nas negociações para construção da Igreja. Como já foi dito, a construção ocorreu com o auxílio dos escravos.

A construção da Igreja na Praça Portugal foi uma iniciativa de José Joaquim marques, que, em maio de 1839, solicitou à Câmara Municipal de Montes Claros uma licença para edificar a Capela do Rosário, retirando-a do lugar de origem, a praça Santo Antônio, e mudando-a para Avenida Coronel Prates, onde se encontra hoje. Em 1887, uma obra de ampliação e reconstrução foi iniciada por Domingos Garcia Tupinambá. Apesar das transformações, a comunidade local julgava a igreja como pobre, sem arte, pequena e mal situada em relação ao alinhamento das ruas. Mas a história não parava por aí (Revista:Tempo: 2011, p.35)

Vianna (1964) relatou que no dia 22 de maio do ano de 1839, em resposta aos devotos da Senhora do Rosário, que reivindicavam um local de edificação do Templo, o Fiscal da Câmara de Montes Claros de Formigas recomendou o deferimento do pedido, "ficando a rua com 45 palmos de largura, devendo a ova via ter em sua entrada, nesta praça, uma direção reta". A Igreja que se pretendia construir era a do Rosário.

As poucas informações, na maioria das vezes são imprecisas, mas apresentam importantes revelações sobre o processo de destruição da Igreja. O jornal Gazeta do Norte de 3 de junho de 1960:

IGREJA DO ROSÁRIO - Já há mais de um ano foi interditada a tradicional igrejinha de São Benedito e Nossa senhora do Rosário, onde os nossos Catopês e marujos, no mês de agosto, cantam e dansam em louvor aos santos de sua devoção. Naturalmente que a medida tomada pelas autoridades municipais e eclesiásticas foi junta, uma vez que pairava uma ameaça de desabamento. Estando certo que o atual não apresenta condições de segurança e sua arquitetura

simples ao extremo não oferece interesse para o patrimônio histórico da cidade, devemos cuidar de demoli-la e construir outra, na mesma zona para cumprir a tradição de reviver, anualmente um dos mais belos quadros de nosso folclore. Agora uma sugestão — o projeto arquitetônico, assim como as decorações e vitrais devem ser inspirados em motivos das festas ali realizadas (Jornal Gazeta do Norte, 3 de junho de 1960).

É interessante observar que a Igreja foi demolida para construir no local outra igreja mais moderna, a fim de receber um aspecto arquitetônico mais interessante. O próprio PAULA (1979) afirma que o Bispo o autorizou a construir no terreno, que sobrou da antiga Igreja, uma nova Capela de Nossa Senhora do Rosário "de linhas modernas e inspirada na marujada, isto é, na barca dos marujos".

Com a igreja condenada e fechada ninguém acreditava. É verdade que os Catopês eram ouvidos nas noites de sábado em andanças suburbanas, visitando futuros <pri>príncipes>. Mas, era só; no mais, o pessimismo. Dai a surpresa agradável despertada pelo arrojo do mastro do dia 15, vespera de N. Sra. Do Rosário. No mastro de São Benedito a coisa melhorou muito. Durval de Maria Flora – mordomo – brinda a população com um préstito a moda antiga: lanternas multicores, bandas de musica e fogos e abundantes e variados. Durante dois dias das festividades. Dansantes e marujos alegram as ruas poeirentas da cidade. E capricharam nas dansas e cantos, pois sabiam que estavam sendo filmados e suas canções gravadas por folcloristas do Rio de janeiro, que aqui veiu especialmente para este fim. O terno de Na. Sra. Do Rosário dirigido (Jornal Gazeta do Norte 21 de Agosto de 1960).

Percebe-se na figura que segue o poder aglutinador na antiga Igreja, dezenas de pessoas ao redor, revela um momento de confraternização.



**Figura 22:** Igreja Antiga e o encontro. S/D (Fonte: Arquivo do Centro Cultural de Montes Claros. Acesso em 12 de abril de 2012.

O jornal de 20 de março de 1960 traz outras informações sobre o processo de destruição da Igreja do Rosário. Associando a demolição à "modernidade". A reportagem destaca a Igreja como "um problema" e que a solução seria a demolição. Localizada no centro da cidade, "dificultava o transito e deveria ser solucionado. A reportagem intitulava-se: "O problema de transito na cidade".

Reuniu-se na quinta feira ultima, na prefeitura Municipal a comissão coordenadora do servico de Transito na cidade, da qual fazem parte os vereadores Joaquim de Abreu Silva e Mario Ribeiro da Silveira, por inspiração dos quais foi ventilado o oportuno assunto. Estiveram presente á reunião o prefeito Simeão Ribeiro, o delegado de Transito, te. Edmar Vilas Boas, dr., João Vale Maurício. Nessa reunião, ficou estabelecido o novo sistema de transito na cidade, que abaixo publicamos, sendo aguardada a chegada do delegado de política especial cel. José Coelho de Araújo para que seja lavrada a respectiva portaria. Segundo estamos informados cogita-se da creação de uma Delegacia de transito autonome, sorteada pelo município e superintendida por um delegado especialisado. Será o seguinte o novo sistema de transito na cidade após a aprovação e lavraturaas respectiva portaria... Rua Camilo Prates terá mão única de direção da praça Cel. Ribeiro para a Rua Governador Valadares (Jornal Gazeta Do Norte, 21 de março de 1960).

Destaca-se já a Igreja do Rosário vista como um obstáculo que deveria ser solucionado, pois se localizava justamente na rua Camilo Prates, importante avenida da cidade, local de destaque comercial. Posteriormente, publicou-se outra reportagem que traz novas informações,

É, como você não sabe, devo dizer-lhe que certa vez, entenderam de demolir uma velha igrejinha, existente em local conhecido como "Largo do Rosário"; em nome do progresso. Havia gente que gostava da Igreja, frequentava as missas dos domingos, prestigiava as Festas de Agosto, essas coisas. Mas a Igreja foi derrubada, não tinha valor artístico ou históricos, disseram, atrapolhavam trafego já intenso àquela época, fechando uma avenida e incomodando os automóveis que substituíam os tropeiros de antigamente. A rigor, nem o Largo do Rosário existia mais, era uma praça, dita "Portugal". As pessoas então se conformaram, assistiram a demolição e encomendaram quadros ao Sr. Godofredo Guedes, pintor da cidade e da época. Conseguiu-se, porém, da Prefeitura, permissão para construir, no espaço que restou, uma nova capela que servisse outra vez aos dançantes de agosto. Sua construção não foi fácil. Não havia verba disponível. Mas havia boavontade. Houve gente piedosa que colaborou com grandes quantias – O resto da população ajudou na medida de suas posses. A Igrejinha cresceu por força daquele povo generoso. Muita gente não sabe disso. Verdade é que a capela jamais ficou pronta como deveria ser pelo projeto original. Telhas de amianto, ausência de forro e de qualquer

ventilação fizeram-na quente demais. As paredes nunca receberam o acabamento adequado e transformaram- se em muros onde se pichavam preferências políticas, poéticas ou botânicas. O painel que deveria embelezar os fundos da Igreja, este jamais foi sequer esboçado em papel. Entretanto, bem ou mal, o fato é que os catopês já tinham de novo sua casa, e era uma Casa Santa. Foi quando, em 1982, diversas pessoas, por motivos que não entendo, engendraram demolir a capela e construir no local a igrejinha antiga, tão chorada. Não pensaram, talvez, que o terreno disponível era pequeno demais. Nem tampouco que uma réplica da mesma Igreja, erigida no Morro do Frade, Perderase em função, interesse e significado. Pois é pecado também, meu bom amigo, fabricar fantasmas de alvenaria, ainda que em nome de saudades barrocas....Mas as pessoas que amavam também a Igreja nova não sabiam direito o que fazer. Algumas se atordoavam, simplesmente. Outras choravam pela segunda vez na mesma praça. E houve ainda muita gente que procurou o mesmo pintor Godofredo, poeta plástico de sua idade e adoção, para pedir um retrato da Igrejinha infeliz. Depois, penduraram a tela na parede da sala de visitas, ao lado do quadro da capela antiga. Mas isso aconteceu a muito tempo (Jornal Gazeta do Norte 21 e 22 de Agosto de 1982).

Segundo SEVCENKO (1998), a destruição da Igreja do Rosário pode ser entendida como perseguição e gerou uma efetiva "invasão do espaço sagrado de tradição africana" no Brasil, confiscando e destruindo seus instrumentos, templos e objetos religiosos. A reprodução do quadro abaixo mostra a pintura de um dos artistas mais famosos da região do norte de minas. Após a demolição da Igreja ele foi contratado por dezenas de famílias para pintar a antiga Igreja como recordação.



**Figura 23:** Igrejinha do Rosário.1ºquadro de uma série de outros pintado pelo artista Godofredo Guedes após a destruição da Igreja do Rosário<sup>68</sup>,doado ao Sr. Hermes de Paula. (Fonte: Arquivo pessoal da Família Hermes de Paula.

Em 1962, o prefeito Simeão Ribeiro Pires achou por bem derrubá-la para facilitar o trânsito na Avenida Coronel Prates deixando, assim, as Festas de Agosto sem local de referência, até o momento em que o historiador Hermes de Paula procurou pelo bispo da época e obteve

-

<sup>&</sup>lt;sup>68</sup> Fotografada no dia 15 de janeiro de 2013 em entrevista realizada na casa da filhado Historiador Hermes de Paula

autorização para construir na parte do terreno que havia restado da demolição a capela de Nossa senhora do Rosário. As contribuições financeiras mais expressivas foram dadas por Joaquim José da Costa Júnior, Oldemar Santos, Edgar Martins Pereira, Geraldo Durães Brant, Etelvino Silveira e José Silveira (TEMPO: 2011, p.35).

Obviamente que a demolição da igreja envolvia interesses comerciais e econômicos, envolvia negociações políticas e arranjos entre compadres<sup>69</sup>. Não é demais destacar que atualmente o dono da maior empresa em reciclagem de asfalto da América latina<sup>70</sup> trabalhou na gestão de Simeão Ribeiro em 1961e que foi o prefeito Simeão quem lhe abriu as portas para inúmeras oportunidades.

Outra informação é que na parede central da Igreja do Rosário havia gravada "indevidamente" em sua fachada a data de 1834. Fato que os autores fazem questão de enfatizar que 'não coincidiam com a real data da construção ou inauguração da Igreja'. Certo ou errado não se pode afirmar se a data representava algum valor simbólico para os negros que a construíram, ou mesmo dizer o que aquele registro representou.

No caso de Montes Claros, é fundamental mencionar que a antiga Igreja de Nossa Senhora do Rosário localizava-se no centro comercial da cidade. Tem de se considerar que a demolição da Igreja do Rosário, provavelmente em 1962, integrou um

\_

<sup>&</sup>lt;sup>69</sup> No prefácio do livro de VIANNA (1964) há agradecimento ao a algumas pessoas, dentre elas o escritor PAULA (1979), que forneceu boa parte das fontes para pesquisa e contribuiu com sua "excelente memória". Isso indica que algumas das fontes foram fornecidas por meio de depoimentos orais. No prefácio do mesmo livro, pode-se verificar que o então escritor, assim como Hermes de Paula eram amigos do então prefeito que solicitou a demolição da Igreja, o que sugere que, devido à amizade pode ter havido algumas omissões na escrita das informações para preservar a imagem do então amigo prefeito. Confirmando a informação supracitada, em entrevista fornecida no dia 14 de janeiro de 2014, a filha do historiador Hermes de Paula afirma que seu pai realmente participou da demolição da Igreja; no entanto, enfatiza que a participação, era contra ao ato, e que foi devido à amizade restrita que ele mantinha com o então prefeito. A entrevista serve para alertar que a imprecisão das datas e a omissão de outros elementos significativos envolvem um conjunto de interesse políticos. Em outro momento, ela afirma que o prefeito não queria demolir a Igreja, "ele (o prefeito) era sensível, com visão moderna", e que, com certeza, foi influenciado por outras pessoas. Vale salientar que as reportagens dos jornais afirmam que a igreja estava atrapalhando o trânsito e que precisava ser demolida para dar lugar à modernidade. Não é à toa que nas pesquisas realizadas, descobriu-se que o então prefeito Simeão Ribeiro era engenheiro, e empresário em diversos ramos de atividades e, possivelmente, se quisesse, poderia elaborar projeto para evitar a demolição. Depoimento que pode ser confirmado pela historiadora e sobrinha de Hermes de Paula.

70 Há 44 anos era fundada a Pavisan, empresa que hoje é a maior da América Latina em reciclagem de

Há 44 anos era fundada a Pavisan, empresa que hoje é a maior da América Latina em reciclagem de asfalto. Com sede na maior cidade do Norte de Minas, emprega pouco mais de 500 funcionários por este mundão chamado Brasil. Com faturamento de cerca de R\$ 150 milhões, declarados.O prefeito Simeão Ribeiro lhe abriu as janelas de inúmeras oportunidades. Conhecer um pouco da vida do empresário Jamil Habib Curi é viajar pela história do desenvolvimento econômico e político de Montes Claros. http://www.revistatempo.com.br/index.php/noticias/detalhes/reportagens/771.

contexto mais amplo de reformas urbanas esparsas na cidade, que buscou modernizá-la e definir novos usos e apropriações do espaço e da ditadura militar.

A acumulação do 'capital social' será maior quanto mais importante for o capital, e seu limite é representado pelos possuidores de um 'capital social herdado'. Na medida em que o 'capital social' não conta com instituições que propiciem a concentração nas mãos de um só agente, cada membro do grupo participa do capital coletivamente possuído, mesmo que existam diferenças entre eles. Assim a luta dos Catopês assim como sua expectativa e trajetória esta diretamente relacionada construção da sua socialização e identidade, constituídas através da trajetória histórica do grupo.

Novas informações a respeito deste processo podem ser observadas nos relatos orais que nos permite entender melhor o jogo de interesses e formas de negociação que envolveram a destruição da antiga Igreja e a construção da nova Igreja. Como parte da compreensão entre o tradicional e o moderno, que até certo ponto compreende a noção de "processo civilizador" de Nobert Elias: uma espécie de inserção na modernidade, que permite pensar quais as ligações entre as estruturas da sociedade e as mudanças na estrutura de comportamento e da constituição psíquica, que determinaram através das diversas experiências históricas que "as mudanças psíquicas observáveis no curso da história ocidental ocorreram em uma dada ordem" (ELIAS, 1994, 14). Na reportagem intitulada: "Zanza: Cinquenta anos brincando", mestre Zanza relata que a destruição da Igreja foi um dos fatos que mais marcou sua vida.

Foi a derrubada da igrejinha do Rosário, pelo então prefeito Simeão Ribeiro Pires. Fato que muito entristeceu não só os catopês, como toda a população de Montes claros. Com a derrubada da Igreja do Rosário os catopês continuaram a sair pelas ruas da cidade, mas não podiam entrar na Matriz, porque o Padre Dudu não aceitava cantar na Igreja (Jornal O Norte de Minas, 15 de Agosto de 1985).

Verifica-se que com a demolição da Igreja, os Catopês ficaram sem local de referência<sup>71</sup>, mesmo assim saiam pelas ruas, persistindo em festejar o Reinado, cujo ponto de encontro passou a ser a rua, local de ninguém e de todos. O padre da cidade não aceitava a entrada dos Catopês na igreja matriz para participação da missa. Ainda assim, os Catopês resistiram. Zanza conta que era "uma briga danada com o padre Odório", que não deixava os Catopês entrar na Igreja Matriz. Em uma dessas discussões Zanza disse: "deixa ele fica com a igreja dele pra lá a gente ta cuidando

-

<sup>&</sup>lt;sup>71</sup>Mestre participando ativamente na construção da Igreja matriz, após a sua construção foram impedidos de entrar.

aqui é dos santos num é dele não". Somente quando acontece certo milagre que o padre Odório enfim deixa os Catopês freqüentar a igreja. Ironicamente o "milagre" é atribuído a morte de uma mulher que teve papel fundamentação na organização, condução e preservação do Terno de São Benedito:

Era negra, e de uma importância tanto. O Terno de São Benedito era o melhor grupo que tinha dentro de Montes Claros. Ela nasceu dia dezoito de agosto dia da festa de São Benedito e morreu dia dezoito de agosto. No dia da festa de São Benedito...ai fico sem sabe o que que fazia, ai os catopês no dia, num cantaram no dia, num tiveram coragem. Vieram atrás de mim. Pergunto o padre Odorio. Chego lá ele falo: o Zanza, num que fazer uma coisa, o cê *num quer pega o caixão de Maria pra leva lá na igreja*. Eu falei isso é uma honra eu vou que, tem isso fui peguei no caixão, levemo lá pra igreja. Eles pergunto assim: se tem coragem de canta? Eu falei porque? com a gente num tem esse negocio não. Eu canto! Ai comecei cantar. *Os instrumento tudo tremia sabe como é ate, os banco da Igreja tremia*. A irmandade dela era São Benedito, eu cantando e se via mulheres Caindo, de e moção. Aquelas senhora de idade. *Eu falei meu Deus do céu, é um milagre* (Mestre Zanza, entrevista realizada em 23/04/2013).

Depois desse acontecimento, o padre Odório aceitou a entrada dos Catopês na Igreja Matriz. Ele chamou Zanza em particular e confidenciou; "eu nunca vi uma coisa dessa num sei onde que é que eu tava com essa cabeça minha. Foi tão importante coisa bonita que cês fizeram e todo mundo fico incabulado". Foi somente por meio de um suposto "milagre" atribuído a uma mulher que nunca desfilou no dia da Festa, uma vez ser proibida a entrada das mulheres, mas que participou ativamente na organização, manutenção e preservação de um dos mais importantes Terno: São Benedito.

Estudos realizados por Leonel (2009) destacam que a proibição a esse tipo de manifestação acontece desde a década de 1920. O autor destaca queem conferência realizada na cidade de Montes Claros, na mesma década, o Arcebispo de Diamantina determinava aos sacerdotes "para continuarem no trabalho de supressão do maldito passatempo das folias, a pretexto, muitas vezes, de honrar os santos, aos quais injuriam os falsos devotos com os muitos escândalos dados nessas ocasiões" (AZZI *apud* MONTES, 1998, p.98).

A inadequação e inconveniência destas formas de religiosidade "popular" aos preceitos da Igreja católica romanizada, que zelava pelo recato, moderação e individualização da fé, adotando um espírito elitista característico do aburguesamento e europeização do catolicismo da década de 1920, engendraram políticas de repressão que aos revezes, dialogavam ativamente com as conjunturas de cada momento específico (LEONEL, 2009). A forte oposição da Igreja a tudo aquilo que não se enquadrasse na

"religião oficial", criou uma situação em que a reaproximação entre Igreja e as autoridades locais foi, em alguns momentos, colocada a serviço da regulação do trânsito das religiões pelo espaço público brasileiro. Situação bem colocada nas palavras de Matos:

O que predomina é a visão de Igreja como "sociedade perfeita", que se posiciona ao lado de "outra" sociedade perfeita: o Estado, reivindicando, no entanto, frente a este, seus direitos de sociedade "mais sublime", devido às suas "mais nobres finalidades", exigindo ao mesmo tempo – a colaboração deste poder temporal na sua missão "sobrenatural". Parece-nos que esta situação explica, pelo menos em parte, a tomada de posição da Igreja "oficial" no Brasil em relação ao poder civil e às novas manifestações filosóficas, políticas, ideológicas, substancialmente diferentes do modelo católico. Assim se entende também as atitudes intransigentes, pouco tolerantes, e as relações hostis a tudo que não se enquadra na sua visão de homem e de mundo. O "diferente do outro" é facilmente encarado como uma ameaça para o catolicismo e sua cosmovisão. E neste contexto não se pode esperar uma abertura ecumênica, uma valorização do outro na sua "alteridade", numa respeitosa aproximação e reconhecimento (MATOS, 1990, p.168).

Nesse contexto, diante de um determinado modelo de Igreja e de República, prevalecia ainda o espírito combativo, em nome da "ordem cristã". A imprensa católica é um dos principais suportes destes "discursos-ataques". Ataques estes também dirigidos às folias religiosas de pobres, negros e mestiços como os Reinados, Congos, Congadas, entre outros (LEONEL, 2009). A historiadora Raquel Mendonça em entrevista para a pesquisa diz:

"...era uma igreja belíssima na infância eu assisti muita missa lá ela era muito linda as coroações de Nossa Senhora acontecia nossa aquilo era um primor uma beleza de igreja uma igreja tradicional muito bonita e de repente dela sobrou a Senhora do Rosário que é a mesma imagem que fica guardada acredito que no centro cultural e que ela só surge na hora da festa né então nem nisso a cidade têm o tempo todo é só na festa que ela chega são as três Nossa Senhora do Rosário o Divino e o São Benedito né que fica na igreja (Historiadora e sobrinha de Hermes de Paula. Entrevista realizada em 25/04/2013).

Mestre Zanza, em entrevista, também fala sobre a beleza:

UÁ *a igreja era linda demais*. O teto dela era uma loucura. Em Minas Gerais num tinha um alta que nem aquela uma loucura aquele trem

(gíria regional) eles derrubaram a igreja (Mestre Zanza, entrevista realizada em 22 de Abril de 2013).

O depoimento do Sr. Zé Expedito revela a importância da Igreja no processo de integração de seus integrantes, em seu relato diz que eles (os Catopês) já tinham se acostumado com a Igreja e que ela (a Igreja) era mais parecida com os Catopês, era dos próprios negros;

Foi...foi ele que comandou, foi ele é que deu ponto de comandar destruir a igrejinha (referindo-se ao Prefeito Simeão Ribeiro) conversou lá no palácio do ...nós que desmanchou, mas num foi bem da vontade nossa não, porque aquela igrejinha velha nós já tinha acostumado com ela também... é porque nós sempre o custume nosso era com ela e ela tinha mais jeito pra nós.... é todas as vezes de festa era lá mesmo que nos se reunia... os negros... erafreqüentada mais por negros era uma igreja antiga ne era dos negros mesmo (Zé Expedito entrevista realizada em14 de abril de 2013).

Nota-se que os próprios Catopês participaram da demolição da Igreja. Em depoimento colhido consta a participação do Mestre Zanza a liderança mais antiga do grupo, nas negociações. Mestre Zanza é o líder mais respeitado e influente dos Catopês, tem muito prestígio e respeito dentre todos os integrantes, e dos 3(três) lideres. Foi o próprio mestre Zanza quem mais tarde também esteve dentre as pessoas que organizaram e integraram o grupo que conduziu a reivindicação para construção da nova Igreja, sendo inclusive o mestre de obras. Ainda sobre a Igreja, João Faria comenta,

era igual a igrejinha do Morrinhos, tinha aquelas duas coisas do lado e aquela parte do meio era daquele jeitim, ai eles pego o Simeão Ribeiro, cê já ouviu fala?...Simeão Ribeiro entro outro prefeito e sismo de dirruba a igreja dirrubo a igreja. Fez aquela barca lá, assim quem fez aquela barca foi naquela época eu era da era catopê de fila. Naqueles dias, foi que eles fizeram aquela igreja. Zanza e uma porção de gente ajudo até. 'Como é que vai fazê uma igreja lá e ocê vai descansa na outra igreja?' (João Faria entrevista realizada em 15 de novembro de 2013).

No local da antiga Igreja do Rosário foi construída uma minúscula igreja, no pequeno espaço que sobrou, fica localizada num pequeno triangulo que restou da avenida. É uma Igrejinha simples, em formato de barca, homenageia as Marujadas. As telhas são de amianto e não tem móvel algum. Na verdade o projeto original, ainda

nunca foi finalizado. A imagem retrata a entrada da nova Igreja, assim como seu formato.



**Figura 24:** A nova Igreja dos Catopês. S/D (Fonte: Arquivo do Centro Cultural de Montes Claros. Acesso em 12 de abril de 2012.

No dia da demolição houve muito lamento, choro e emoção. A filha de Hermes de Paula relata que o próprio pai não compareceu e que ela não pôde conter a emoção ao ver tantos negros chorarem juntos. Acrescenta ainda que, noutra ocasião, antes da demolição, o pai levou para casa alguns objetos da Igreja que hoje servem como decoração de sua residência. Um pilar que serve como aparador de plantas e um abajur. É o que revela as fotografias



**Figura 25:** O pilar. Objeto retirado da Antiga Igreja do Rosário antes da demolição, hoje se encontra na casa da filha de Hermes de Paula. Serve de objeto de decoração. (Fonte: Arquivo pessoal da Família Hermes de Paula.



**Figura 26:** O Abajur. Objeto retirado da Antiga Igreja do Rosário antes da demolição, hoje se encontra na casa da filha de Hermes de Paula. Serve de objeto de decoração. (Fonte: Arquivo pessoal da Família Hermes de Paula.

#### 3.3.6. Novas negociações

Na tentativa de não perder dados importantes contidos nos depoimentos orais, que revelam processos explícitos e implícitos de resistência, segue, na integra, o depoimento do Mestre zanza:

Simeão Ribeiro a primeira coisa que ele fez foi derruba nossa igrejinha e nos, tomemo ate tiro por conta dele, daquela policia forte ne e:::o pior presente que ele deu pra nos, foi derruba nossa igrejinha. Tem muita magoa com isso me doí até hoje e machuca a gente demais por es te desmanchado a igreja era uma relíquia de montes claros (Mestre Zanza, entrevista realizada em 23 de Abril de 2013).

Em uma entrevista ao jornal local, Zanza relata sobre a maneira de como pediu às autoridades locais um posicionamento diante da destruição da Igreja e do desalojamento dos integrantes do grupo. Além disso, em conversa com as outras lideranças, nota-se que o posicionamento de Zanza não é fato isolado, pois faz parte de uma série de pressão que vinha sofrendo por parte dos demais integrantes dos Catopês. Como foi o Zanza que integrou a equipe que negociou a demolição da velha igreja, ele próprio foi cabo eleitoral do então prefeito Simeão Ribeiro, os integrantes exigiam uma postura dele no sentido de resolver a situação. O depoimento demonstra o conflito entre o poder local e a Igreja que, após a demolição e por motivos não revelados, haviam se desentendido, o que também, de certa forma, dificultava a organização para construção da nova Igreja.

Fui procurar o doutor Hermes de Paula e saber dele o porquê de não ter começado a construção da Igreja do Rosário, a nova. Ele me respondeu que já havia mais de uma ano que estava demandando com o Padre Dudu sobre a construção da mesma. Ele queria de um jeito, o padre Dudu de outro. Eu procurei ainda saber dele o que eu poderia fazer e ele me respondeu que eu deveria procurar diretamente o senhor bispo. Eu fui procurar o bispo Dom José, que me recebeu muito bem, e eu relatei para ele todo o problema. Ele marcou uma reunião para o dia 13 de maio, não me recordo o ano ao certo, onde convocou doutor Hermes de Paula, Padre Dudu, todos os chefes de catopês, marujos e caboclinhos. O padre Dudu não compareceu nesta reunião, devido às divergência com doutor Hermes, autorizando o bispo Dom José e ao próprio doutor Hermes a construir a igreja do Rosário como era do seu gosto (Mestre Zanza, entrevista realizada em 23 de abril de 2013).

Era possível também contar com o auxílio de algumas autoridades, civis ou religiosas, ou com o apoio de famílias e grupos sociais simpatizantes ou de alguma forma favoráveis e sensíveis à ocorrência de tais festejos.

Em reunião, foi acordado que a Igreja cederia o terreno e mais nada. Dessa forma com a participação dos próprios Catopês, de integrantes dos outros grupos: Marujadas, caboclinhos e de outros sujeitos da cidade, solidários com a situação, a Igreja foi construída. Os mesmo Catopês que foram convencidos a derrubar, se organizaram para construíram a nova Igreja. O direito às festas sempre foi resultado da pressão dos grupos envolvidos nas práticas dela através da negociação ou do conflito.

A colaboração que tivemos foi do povo e dos próprios integrantes dos grupos folclóricos, que entravam com tijolos, areia. Canos e até dinheiro para a compra de materiais. Tivemos a colaboração do doutor Mércio Guimarães, que deu o projeto, do hoje arquiteto João Carlos Sobreira, naquela época ainda estudante, que fez questão de fazer o desenho, e do construtor Zeca Guimarães, que levantou a obra. O doutor Ademar Santos deu toda ferragem e o cimento. A prefeitura, tendo à frente o doutor Pedro Santos, não colaborou, alegando que a prefeitura não tinha dinheiro ... Mestre zanza...foi uma briga danada se eu não fosse lá da duro com eles, ice lá e conversasse com o bispo aquilo lá não tinha aquela igreja não...aquela igreja la foi feita por do meu grupo dos catopês que os outros ali nunca ajudo em nada eu peguei minha turma e levei pra lá. Nessa época era os engenheiro João açougueiro e Merci chego lá es só marcava pra nos lá e nos fazia (Jornal Do Norte, 15 de Agosto de 1985).

Mais uma vez a confirmação de que um aspecto de permanência: o direito às festas sempre foi resultado da pressão dos grupos envolvidos nas práticas delas através da negociação ou do conflito. Não raro era possível também contar com o beneplácito

de algumas autoridades, civis ou religiosas, ou com o apoio de famílias e grupos sociais simpatizantes ou de alguma forma favoráveis à ocorrência de tais festejos. Analisando a questão da ocorrência das festas religiosas populares sob o viés da negociação e do conflito, a dimensão política deste objeto apresenta-se sob diversos ângulos possíveis. Nestes incontáveis revezes entre permitir ou reprimir, modelos de como lidar com as festas foram sendo desenhadas pelas autoridades e negociadas pelos Catopês.

# 3.3.7. Novas investidas de desalojamento: "de lá nois num muda não! Pode fica com a igreja de lá pro cês, que nós num pediu procês faze igreja lá pra nois não"

O depoimento do Mestre João Faria é mais uma vez revelador, expõe as maneiras com que as autoridades tentaram desalojar o grupo e retirá-los do centro da cidade, mesmo após a construção da nova Igreja. O Sr. João faz crítica às autoridades e ao próprio Zanza, que aparentemente parece tender para as negociações para o lado dos políticos. Relata que o prefeito fez uma igreja em um bairro que é conhecido como Morro do Frade, formado por grandes morros, típicos da região do norte de Minas. O prefeito numa estratégia de transferir os Catopês do centro para o subúrbio da cidade, solicitou que os Catopês inaugurassem a Igreja do referido bairro. O bairro é distante do centro da cidade. Além dos morros, há uma avenida muito movimentada que dificulta a passagem de pedestres.

Após a inauguração da Igreja, o prefeito disse aos Catopês que poderiam ficar com a Igreja para seus encontros e para hastear a bandeira. O Sr João questiona, como podia subir um morro alto com o reinado de Nossa Senhora nos ombros? Além do mais as lideranças e muitos dos integrantes são idosos e a distância é grande. Questiona ainda o fato de que para chegar ao Morro do Frade teriam de atravessar uma avenida perigosa. Como fariam isso com o Reinado, idosos e crianças? E os instrumentos que deveriam carregar? Os Catopês recusaram a proposta. No final, o Sr João desabafa com um certo deboche irônico ás tentativas do prefeito: "Esse povo, (referindo-se as autoridades) não tem nada na cabeça', ou seja, como o prefeito pode pensar que a transferência seria possível? A fotografia que segue é uma tentativa de revelar ao leitor como era a avenida antes do introdução do tráfego intenso



Passeata dos Catopês - Av. João XIII

**Figura 27:** Passeata dos Catopês. (Fonte: Arquivo do Centro Cultural de Montes Claros. Acesso em 12 de abril de 2012.

até crente diz que deu ajuda lá pra levanta a igreja. Mas Eles(referindo-se aos políticos de diferentes épocas) já pelejo pra tira nós dali.Depois Pedro Santo foi candidato a prefeito e ele ganho a eleição. Ele fez uma igreja do jeitim da outra que tinha lá lá em cima do Morro do Frade... em cima da torre do morro, ai chamo nós pra ir nigura(inaugurar) a igreja. Nós foi, nós fizemos todas boa vontade que eles quiria: nós fizemo falamo vamo lá nigura(inaugurar) a igreja. Mas só que pra nós subi com Reinado pra lá, nós num guenta não! quem é que guenta subi com Reinado aquele subi ali subi naquele morro? Pois é ainda mas pior que a Maiada, Santos Reis, num ta vendo que aquela avenida João XXIII qual é o catopê que anda ali? esse povo num tem cabeça não. Num tem cabeça de jeito nenhum como é que ia fazê?(João Faria, entrevista realizada em 15 de novembro de 2013).

A derrubada da igreja original e a subsequente tentativa de expulsão do grupo para arredores da cidade demonstra as várias investidas do poder local em "fazer desaparecer" ou "retirar" os Catopês do centro da cidade, do local onde foi construída a Igreja do Rosário, ou seja, a negação dos brancos em aceitar os negros, sua cultura, sua tradição.

As pistas, encontradas em lapsos dos jornais, são importantes e algumas das peças-chaves para a compreensão dos fatores que para além da fé e da persistência de seus praticantes permitiram a continuidade da existência dos festejos do Reinado, mesmo diante do período em que não possuíam local para seus encontros, ou em outros em que há ainda todo movimento político de tentar transferi-los da região central da cidade para periferia.

Mais uma vez os relatos orais, além de apurar os conflitos e tensões que cercaram a demolição da Igreja do Rosário, revelam que a continuidade dos Festejos e a

manutenção da Igreja do Rosário, no local de origem, somente foi possível devido a resistência e luta dos próprios Catopês.

Após a 'oferta', Sr João diz categoricamente: 'de lá nois num muda não! Pode fica com a igreja de lá pro cês, que nós num pediu procês faze igreja lá pra nois não'. As tensões que envolvem as tentativas de transferência não pararam.

## 3.3.8 Outra tentativa de desalojamento enfim o milagre: "que Deus me perdoa que parece que foi castigo os pau.. pau de lá morreu tudo"

Sr. João diz ainda que na gestão do outro prefeito, houve outra tentativa. Dessa vez o então prefeito tentou persuadi-los a se mudar para um local conhecido como praça dos jatobás, lugar conhecido pelas espécies de árvores Jatobás plantadas no local. O álibi do prefeito dessa vez foi o seguinte

e já fez outra proposta depois passado, quando agora que foi Jairo Ataíde (nome do prefeito) ganho a primeira vez, fizeram um negoço pra ir lá pro pau, pro pé de Jatobá. Aquela praça de Jatobá...Fazê uma igreja lá na praça do Jatobá por mau que Deus me perdoa que parece que foi castigo os pau..pau de lá morreu tudo. Só ficou pau preto. No mesmo ano secou tudo que exalo só teve o nome lá praça Jatobá. Daí eles agora plantaram lá uns Jatobazim aqui, acolá lá desse jeito. Aqueles Jatobá era bem grosso e morreu tudo. No dia que nós foi lá, que nós foi que foi eu, Zanza, finado Miguel, foi só nós três, que foi lá pra olha lá. Eu fui e falei: gente esse trem ta meio errado, que quem ta lá, vim pra cá pro lugar desse aqui? Eu num sei, eu acho que esse trem num certo não! Zanza falo assim: não! Mas isso aqui vai ser só assim a igreja. Vão ser feita aqui, e nós vamos levanta as bandera lá, e fazê a missa lá, e vim descansa aqui? Eu falei: Zanza onde é que entra isso na cabeça? Isso é coisa de doido! Na minha cabeça num entra não. Como é que vai fazê uma igreja lá, e ocê vai reza lá na outra ponta da cidade e vai descansa na outra igreja? descansa lá na mesma igreja que ta, na igreja que rezo né? É não mas é isso João, num levo num levo acho que acho que seis mês e o pé de Jatobá foi amarelando, ai um pouco acabo ai. Eles também quetô com o negoço (da igreja). (João Faria, entrevista realizada em 15 de novembro de 2013).

Nota-se que mais uma tentativa de transferência não se concretiza, dessa vez a explicação vem em forma de milagre: 'que Deus me perdoa que parece que foi castigo, os pau..pau de lá morreu tudo'. Sr João ainda questiona, mais uma vez, mestre Zanza que fica aparentemente do lado das autoridades dizendo de que forma os Catopês rezariam na Igreja que seria construída na praça dos Jatobás e voltariam para hastear a

bandeira no centro da cidade, local onde descansariam? Sr João Faria reflete que não daria certo descansar em um local contrário e tão longe do qual iriam rezar. O fato é que mais uma vez a tentativa de transferência não ser concretizada é reservada a outro milagre. "Deus quer que os Catopês permaneçam no local original da antiga Igreja do Rosário". Abaixo segue fotografia do Sr. João Farias durante o desfile:



**Figura 28:** João Faria. Ensaio do grupo realizado no mês de maio na casa do Zé Expedito (Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora. Desfile da Festa de Agosto de 2013).

Através das negociações entre os diferentes sujeitos que integram o processo da trama envolta na destruição da Igreja, é possível perceber as permanências e descontinuidades na negociação, tornando-se possível compreender as dinâmicas sociais através de seus símbolos e valores que organizam que conferem significados à vida dessa sociedade e que foram sendo construídas ao longo do tempo, suscitando possíveis hipóteses às diversas indagações que compõe o processo. O 'capital social' está necessariamente associado à noção de 'estratégias', são elas que constroem a rede de ligações com investimento consciente ou não, orientado para a reprodução de relações sociais imediatamente utilizáveis.

Nesse sentido os Catopês usaram de estratégias destinam-se a transformar relações com os diversos sujeitos que simbolizavam o poder político, econômico e clerical. Outros elementos estavam relacionados como relações de vizinhança, trabalho, parentesco, relações necessárias e eletivas, sentimentos de reconhecimento ou respeito e a noção de direitos que foi ao longo do tempo sendo acoplado a história de Montes Claros. Segundo BOURDIEU (1996), nossas motivações ou interiorizações da realidade objetiva advém de estratégias que formam nossas ações, as quais são dotadas de

sentidos e dirigidas, diversas vezes, inconscientemente, o que significa dizer que nem sempre nossas escolhas têm por base a razão.

Há o reconhecimento mútuo por parte dos diferentes sujeitos que compõe este cenário, mesmo que a contra gosto, os Catopês foram estabelecendo, por meio de trocas e negociações sua inclusão no cenário da cidade. Para BOURDIEU (1998), cada membro do grupo encontra-se "instituído como guardião dos limites do grupo", já que a definição dos critérios de ingresso ao grupo vê-se em jogo a cada nova inclusão de um novo membro.

Há resistência, há luta, há negociação, o que é mais importante, - a própria capacidade de negociação e as artimanhas empregadas pelos integrantes dos Catopês. É fundamental dizer que, apesar de todas as dificuldades enfrentadas ao longo deste processo, eles persistiram festejando o Reinado nas ruas e conseguiram barganhar a construção de uma nova igreja.

É significativa a capacidade de festas religiosas populares como o Reinado, de continuarem se perpetuando a despeito da ofensiva religiosas e interesses políticos. "Apesar de muitas vezes renegada pelas instituições, não significava que a multiplicidade de cultos e festas que transitavam fora dos limites redefinidos pela Igreja romanizada deixasse de professar uma vivência católica de suas práticas: com certeza, muitos deles diziam-se católicos ou se identificavam com os símbolos desta antiga tradição" (ABREU, 1999, 325). Esse argumento pode também se aplicar ao presente momento. Abreu ressalta a devida atenção que deve ser dada às permanências e rupturas que envolvem tais manifestações. Se por um lado promovem a continuidade da utilização de velhos símbolos cristãos por séculos, também existem os múltiplos significados que podem surgir de sua ocorrência em contextos sociais tão variados (LEONEL, 2009).

Ao findar a construção da nova Igreja, houve um momento simbólico. Os integrantes de todos os grupos: Catopês, Marujos e Caboclinhos depositaram um objeto representativo e enterrados na base da nova Igreja Assim cela um momento de passagem, que representou luta e resignificação e, principalmente, resistência

Foi construída uma caixa de cimento, na base do alicerce, e todas as pessoas presentes, catopês, marujos e caboclinhos, depositaram a---objetos de sua estimação, como objetos de sua estimação, como objetos de ouro, pedido etc. O lançamento desta pedra contou com a

Ao classificarem o espaço e redefinirem 'o templo religioso', os grupos se expressam ao mesmo tempo em que organizam uma consciência de si mesmos, diferenciando-se dos demais grupos. Isso possibilitou um dos elementos importantes para a consolidação de um "nós" diante dos "outros", ou seja, de uma identidade racial coletiva.

A identidade neste sentido é restabelecida na experiência coletiva da produção e vivencia religiosa em contraposição aos demais grupos fraternais constituídos, redefinindo assim um sentimento de grupo. Em torno dessa experiência religiosa pautada na participação e envolvimento dos negros com o catolicismo, com os diversos rituais religiosos que envolvia a Festa dos Catopês, mesmo à luz da religião dominante, contribuiu para o enraizamento e consolidação não somente do catolicismo, mas também da resignificação cultural e diversas formas de resistência que permitiram a sobrevivência do grupo.

A relação com a cultura só pode ser apropriada dos Catopês na forma de participação no grupo, através dos encontros proporcionados pelos ensaios, nos desfiles, na luta pela preservação da Igreja e manutenção das raízes. A presença desse capital cultural facilita o acesso e permanência dos negros no grupo, pois estes têm, muitas vezes, acesso ao conhecimento requerido para reconhecimento social e cultural.

Embora as investidas de desalojamento ou de retirada dos Catopês, de um local considerando importante da cidade, venha ocorrendo de forma explícita e implícita, as negociações acontecem movimentando elementos mais amplos, que podem ser considerados formas de fortalecimento do grupo e reorganizações das identidades. As contradições atuam tanto fora, na sociedade montesclarenses, envolvendo grupos políticos, quanto no interior de cada sujeito envolvido. Os momentos de tensão ou de desestabilização geraram processos de negociações propiciando os integrantes do grupo Catopês, não somente formas de enfrentamento da pobreza e do processo discriminatório que os envolvia, mas, sobretudo geraram fraturas emergindo assim, conforme descrito por Hall (2011) novas identidades, formadas por identificações de sujeitos êmulos e definidas pela lutas dos negros.

# CAPITULO 4 - HISTÓRIAS DE VIDA E RE-SIGNIFICAÇÃO DOS ESPAÇOS: TRADIÇÃO, MEMÓRIA, IDENTIDADE E RELAÇÕES DE PODER.

#### 4.1. Debatendo o conceito de tradição

A palavra tradição, que originalmente teve um significado religioso, foi acoplando elementos culturais presentes nos costumes e nas artes com relação ao passado. Tradição pode então ser definida como um produto do passado que continua a ser aceito e influente no presente. São práticas e valores enraizados nos costumes de uma sociedade.

A tradição tem, na perspectiva sociológica, a função de preservar para a sociedade costumes e práticas que já demonstraram ser eficazes no passado. As tradições evoluem e se transformam com as novas necessidades de cada sociedade, funcionando para impedir que ela se dissolva. Pode ser vista como aprendizagem e reapropriação.

Nos estudos de Erick Hobsbawn, o termo "tradição inventada" pode ser utilizado no sentido amplo, mas nunca indefinido; nesta dinâmica, o sujeito discorre sobre a importância do grupo e da tradição no processo de preservação e participação, o que inclui tanto as tradições realmente inventadas, construídas e formalmente institucionalizadas, quanto as que surgiram de maneira mais difícil de localizar, num período limitado e determinado de tempo. (HOBSBAWN, p.1997).

Outro aspecto a ser ressaltado é o da "tradição inventada" descrita por HOBSBAWN (1997), na qual se percebe um conjunto de práticas reguladas por regras implícitas ou abertamente aceitas. Estas práticas têm naturezas rituais ou simbólicas, cuja finalidade "é inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica automaticamente uma continuidade de relação ao passado. Aliás, sempre que possível tenta-se estabelecer continuidade com o passado" (HOBSBAWN, 1997, p.9).

Estudando o mundo contemporâneo, o autor utiliza o conceito de tradições inventadas para denominar o conjunto de práticas, de natureza ritual ou simbólica, regulado por regras aceitas por todos, que tem como objetivo desenvolver na mente e na cultura determinados valores e normas de comportamento, por meio de uma relação com o passado feita pela repetição constante dessas práticas. As tradições inventadas estabelecem uma continuidade artificial com o passado, pela repetição quase obrigatória do rito.

A função das tradições é legitimar determinados valores por meio da repetição dos ritos. Tal repetição daria uma origem histórica a determinados valores que devem ser aceitos por todos se opondo aos novos costumes. Um dos aspectos determinantes da tradição é sua característica invariável, considerada um conjunto de práticas fixas; por serem sempre repetidas de uma mesma maneira, remeteriam ao passado, real ou imaginado. A tradição inventada que surge após a Revolução industrial impõe a criação de novas rotinas e novas convenções. São rituais e eventos muitas vezes criados.

Nesta perspectiva, a tradição possui muitos significados: pode estar atrelada ao conservadorismo assim como ao resgate de períodos passados considerados. Está relacionada ao folclore, à cultura popular e à formação de identidades. Também pode ser inventada para legitimar novas práticas apresentadas como antigas. Algumas vezes é pensada como imóvel, mas inegavelmente relacionada ao caráter transformador e mutável. Um assunto prolífico, com vários sentidos e interpretações.

#### 4.1.1. Tradição e mundo globalizado

Giddens (2003) vê a tradição como sendo aquilo que persiste ao longo do tempo, que aproxima o passado e reconstrói o presente. Para o autor "as características distintivas da tradição são o ritual e a repetição" (GIDDENS, 2003, p.51). Este caráter repetitivo, para o autor, precisaria ser explicado melhor porque "não há nenhuma conexão necessária entre repetição e coesão social" (1997, p. 80). Apesar de mudar, a tradição precisa ter "algo" que persiste, pois para esse autor, a prática "tem uma integridade e continuidade que resiste ao contratempo da mudança" (GIDDENS, 1997, p. 80). Em seu livro intitulado *Mundo em descontrole – o que a globalização está fazendo de nós*, Giddens parte da ideia de Hobsbawn de que as tradições são inventadas. A tradição aqui está associada à memória coletiva e não pode ser vista simplesmente como lembrança.

A memória surge da compreensão de que a tradição se concretiza na vida dos homens através de rituais, por meio dos quais lhe é conferida "integridade". A tradição possui guardiões, que são detentores da verdade. Para o autor, na ordem tradicional, é o "status" que caracteriza principalmente o guardião.

"os guardiões (...) têm muita importância dentro da tradição porque se acredita que eles são os agentes, ou os mediadores essenciais, de seus poderes causais. Lidam com os mistérios, mas suas habilidades de arcanos provêm mais de seu envolvimento com o poder causal da tradição que do domínio de qualquer segredo ou conhecimento esotérico" (GIDDENS, 1997, p.83)

Giddens discute a relação entre tradição e globalização, também partindo da ideia de Hobsbawm de que as tradições são inventadas. Aponta para a necessidade da modernidade em criar tradições para servir como mecanismo de controle, uma vez que a tradição é propriedade de grupos, de coletividades ou comunidades. Assim, não seria o tempo de existência que caracterizaria a tradição, mas sim o ritual e a repetição, que, por sua vez, definem um tipo de verdade, correspondem à estrutura (a base) das ações sociais e podem não serem questionadas. A modernidade "refere-se a estilo, costume de vida ou organização social que emergiram na Europa a partir do século XVII e que ulteriormente se tornaram mais ou menos mundiais em sua influência" (GIDDENS, 1991, p.11). Entender a modernidade é compreender as características de um determinado tempo, suas dinâmicas, os fatores mais marcantes, as interações e as peculiaridades relativas àquele tempo.

Contudo, mudanças estão ocorrendo na contemporaneidade sob o impacto da globalização, afinal, na era atual, as ações não estão mais confinadas às áreas geográficas, mas têm repercussões globais.

No entanto, com frequência as tradições também sucumbem à modernidade, e em algumas situações isso vem ocorrendo para o mundo todo. Tradição que é esvaziada de seu conteúdo, e comercializada, torna-se kitsch — as bugigangas que se compram na loja do aeroporto. Tal como desenvolvida pela indústria da herança, herança é tradição re-embalada como espetáculo. Os prédios restaurados nos locais turísticos podem parecer esplêndidos, e a restauração pode parecer autêntica até os mínimos detalhes. Mas a herança que é assim protegida está dissociada da seiva da tradição que é sua conexão com a experiência que é a vida cotidiana (GIDDENS, 2003, p.54).

Fenômenos tal como a globalização complementam o aporte teórico necessário para a compreensão de vários elementos. A dinâmica do processo de globalização, assim como a maneira de como somos afetados diretamente por ela, definem novas formas de viver o cotidiano e a cultura transmitida. A ideia de globalização pode ser percebida todo o tempo, em todos os lugares, nas atitudes e na maneira de como nos vestimos; ela faz parte da vida humana desde que emergiu como fenômeno mundial, e compõe as produções intelectuais com a mesma centralidade com que vigora nas transformações da vida social, remetendo-nos à dimensão internacional, transnacional, mundial, global da sociedade.

As mudanças são globais e ocorrem sobre as bases culturais do território mundial, traduzindo características próprias de cada local, atribuindo características distintas, próprias ou não a cada região. Podemos verificar, em alguns casos, características universais e, em outros, características bem individualizadas e particulares.

Dessa forma podemos acompanhar, ou sofrer, ou viver, eventos em quaisquer lugares do mundo a qualquer tempo. A vida diária é reconstituída em termos do jogo dialético entre o local e o global. Percebemos ainda que caminhamos cada vez mais rápido em direção à interdependência global, onde os códigos culturais estão se tornando cada vez mais fragmentados oferecendo uma vasta multiplicidade de estilos (GIDDENS, 2002, p.11).

Conforme o autor, "quanto mais a tradição perde seu domínio, e quanto mais a vida diária é reconstituída em termos do jogo dialético entre o local e o global, tanto mais os indivíduos são forçados a escolher um estilo de vida a partir de uma diversidade de opções" (GIDDENS, 2002, p. 13).

As novas características temporais e espaciais propostas pela modernidade fazem com que novos elementos sejam acoplados à realidade social, criando novos entendimentos para elementos que já existem. Ao compreender a forma como a sociedade vive, é importante entender a globalização e a modernidade como fenômenos relacionados. A visão da interação entre modernidade e globalização é importante porque ela gera desdobramentos diferenciados em sociedades diversas.

Neste contexto, o autor propõe que a tradição seja defendida e perpetuada de uma maneira não tradicional, a partir das trocas culturais. Conforme o papel da tradição muda, novas dinâmicas são introduzidas na vida social, compondo um jogo de trocas de ação e compulsividade, e também uma troca entre cosmopolitismo e fundamentalismo. As trocas mudam as estruturas mundiais, interferem na identidade do cidadão que se encontra no centro da luta entre dependência e autonomia e entre fundamentalismo e cosmopolitismo, característica da atual globalização.

Ao discutir o conceito de tradição, Hall (2003) considera que ela está sempre em mutação, pois a vê não como o passado, mas como um "desvio através do passado" que nos capacita, "através da cultura, a nos produzir a nós mesmos de novo, como novos tipos de sujeitos. Portanto, não é uma questão do que as tradições fazem de nós, mas daquilo que nós fazemos de [nossas] tradições" (HALL, 2003, p.44).

Estas considerações são importantes para se pensar que a participação negra (Catopês) na Congada de hoje. Embora os ritos determinados pela tradição se repitam, eles podem estar, na verdade, propondo uma inversão de significados para a identidade negra em Montes Claros. Ou seja, podem estar transitando do negro escravizado que "brinca de rei" (senhor) para reafirmar sua posição subalterna na sociedade colonial, para o negro senhor da sua identidade que "brinca de negro escravizado" para afirmar a sua nova identidade (negritude).

Neste contexto, podemos perceber que as tradições populares não podem ser vistas como estáticas e atreladas simplesmente a um passado imemorial. Para melhor explicar este aspecto é válido utilizar o conceito de "circularidade" desenvolvido por GINZBURG (1987):

Entre a cultura das classes dominantes e das classes subalternas existiu, na Europa pré-industrial, um relacionamento circular feito de influências recíprocas, que se movia de baixo para cima, bem como de cima para baixo (GINZBURG, 1987, p. 12).

O discurso da autonomia da cultura que consolida e divide os grupos sociais de maneira a isolá-los nasce da própria racionalidade moderna. O debate entre ilustrados e românticos já se fazia sob esse discurso. Nenhum desses dois grupos de pensadores discute em termos de "circularidade". No decorrer da modernidade, foram criados vários binômios; ela própria se construiu, enquanto discurso, por pares de opostos, negando a complexidade dos encontros sociais. O discurso que opõe "tradição" e "modernidade" é o mesmo que nega a "circularidade" entre as diversas necessidades simbólicas do homem para se inventar e se descobrir cotidianamente, buscando atualizar as tradições, mas também construir uma modernidade na qual a sua herança cultural esteja presente.

A proposta de preservação de tradições em processo de "desaparecimento" pode, então, tornar-se problemática. A memória e o ritual funcionam como elos que desempenham o papel de responder às necessidades e aos anseios, bem como de dar um sentido de identidade para a comunidade que se encontra, no presente, envolvida com toda a dinâmica da sociedade. Às vezes, equivocadamente, as políticas culturais se esquecem disso.

O "direito" de se expressar a partir da periferia do poder e do privilégio autorizados não depende da persistência da tradição, ele é alimentado pelo poder da tradição de se reinscrever através das condições de contingência e contraditoriedade que

presidem sobre as vidas dos que estão "na minoria" (BHABHA, 2005, p.21). A ausência de uma discussão densa sobre a festa dos Catopês hoje dificulta uma compreensão desta afirmação.

Para o autor, os termos do embate cultural, seja por meio dos antagonismos ou afiliação, são produzidos performativamente. No caso dos Catopês por meio do desfile. A reprodução da diferença, representada aqui, não deve ser lida ou interpretada apressadamente como mera imagem de descrições culturais ou étnicas, preestabelecidas fixamente pela tradição. Devem ser interpretadas para além das narrativas de subjetividade, além dos processos que são produzidos na articulação de diferenças culturais. Para BHABHA (2005) são os,

"entre-lugares" que "fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação- singular ou coletiva- que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e constatação, no ato de definir a própria ideia de sociedade (BHABHA, 2005, p.20)".

A articulação da diferença do ponto de vista das minorias é uma negociação intricada, sempre em andamento. Procura atribuir autoridades a trocas culturais que surgem em momentos de transformação histórica. É neste sentido que a teoria de Homi Bhabha (2005) põe em dúvida o próprio conceito de culturas nacionais homogêneas, uma vez que a "transmissão consensual ou contínua de tradições históricas, ou comunidades étnicas "orgânicas" — enquanto base do comparativismo cultural — estariam em profundo processo de redefinição (BHABHA, 2005, p.24). Cada vez mais as culturas "nacionais" estão sendo produzidas a partir da perspectiva de minorias destituídas. O resultado disso tudo não é a proliferação de "histórias alternativas dos excluídos", produzindo hierarquias pluralistas. A consequência para o autor é uma base alterada que estabelece conexões diversas.

#### 4.1.2. Tradição e negociação na construção de identidades

Nessas conexões os grupos brigam pelo reconhecimento da sua própria existência, imprimindo as suas marcas, sua identidade, seus desejos, sua história. Assim, a ideia de território está estreitamente ligada à questão da identidade.

Para Hall (2001) as identidades nacionais não estão subordinadas às diversas formas de diferenças e não estão livres do jogo de poder, de divisões e contradições internas, de lealdades e de diferenças sobrepostas. Para o autor não existe identidade

unificada ou homogênea. Na modernidade as identidades nacionais tendem a se sobrepor a outras fontes, mais particularistas, de identificação cultural. O que desloca as identidades culturais nacionais desde o final do século XX é um processo e forças de mudança que, por conveniência, pode ser resumido sob o termo "globalização". A identidade está profundamente envolvida no processo de representação. O autor concorda com HARVEY (1989) quando argumenta quanto ao impacto da globalização sobre a identidade: o tempo e espaço são também as coordenadas básicas de todos os sistemas de representação,

Assim, a moldagem e a remoldagem de relações espaço-tempo no interior de diferentes sistemas de representação têm efeitos profundos sobre a forma como as identidades são balizadas e representadas (HALL, 2001, p.71).

A categoria identidade é problemática. O autor questiona: seria possível, em tempos globais, ter-se um sentimento de identidade coerente e integral? A continuidade e historicidade da identidade são questionadas pela intensidade dos confrontos culturais globais. Outrora referidas à possibilidade de que a globalização pudesse levar ao fortalecimento de identidades locais ou à propagação de novas identidades,

O fortalecimento de identidades locais pode ser visto na forte reação defensiva daqueles membros dos grupos étnicos dominantes que se sentem ameaçados pela presença de outras culturas (HALL, 2001, p.85).

Encontra algumas vezes "entre as próprias comunidades comunitárias, as identidades mais defensivas em resposta à experiência de racismo cultural e de exclusão". Tais estratégias incluem a re-identificação com as culturas de origem, a construção de fortes contra etnias, como na identificação simbólica com tradicionalismo cultural, a ortodoxia religiosa e o separatismo político (HALL, 2001, p.86). Outro efeito do processo de globalização foi o de ter provocado um alargamento do campo das identidades e uma proliferação de novas posições de identidades, juntamente com um aumento da polarização entre elas.

O autor conclui que a globalização tem efeito pluralizante sobre as identidades, produz variedade de possibilidades e novas posições de identificação, torna as

\_

<sup>&</sup>lt;sup>72</sup> A globalização não é um fenômeno recente "A modernidade é inerentemente globalizante" (GIDDENS, 1991, 63). Geralmente se concorda que, desde os anos de 1970, tanto o alcance quanto o ritmo da integração global aumentam enormemente, acelerando os fluxos e os laços entre as nações (HALL, 2001, 68).

identidades mais posicionais, mais políticas, mais plurais e diversas e menos fixas, menos unificadas. Mesmo assim seu efeito geral ainda permanece contraditório: primeiro, algumas identidades gravitam ao redor da "tradição", tentam recuperar sua pureza anterior e recobrir as unidades e certezas, sentidas como perdidas; segundo, outras aceitam que as identidades estão sujeitas ao plano histórico da política, da representação e da diferença, e dificilmente voltam a ser "puras". Ou seja, gravitam ao redor daquilo chamado "tradução" (BHABHA, 2005).

A oscilação entre tradição e tradução faz emergir identidades culturais que não são fixas, mas que estão suspensas, em transição, entre diferentes posições. Retiram seus recursos de diferentes tradições culturais, sendo produtos desses complicados cruzamentos e misturas culturais, cada vez mais comuns num mundo globalizado. As identidades neste sentido podem ser descritas por HALL (1999) como a possibilidade de retornar às suas raízes ou desaparecer através da assimilação e da homogeneização; mas há outra possibilidade, a da tradução que, segundo HALL

"descreve aquelas formações de identidade que atravessam e intersectam as fronteiras naturais, compostas por pessoas que foram dispersadas para sempre de sua terra natal. Essas pessoas retêm fortes vínculos com seus lugares de origem e suas tradições, mas sem a ilusão de um retorno ao passado" (HALL, 1999, p.88).

Há uma negociação com as novas culturas para que não haja uma assimilação total e a perda completa da identidade. Mantêm-se os traços das culturas, tradições, linguagens e histórias particulares, que jamais serão unificadas, porque se construíram como produto de várias histórias e culturas cruzadas, ou culturas nascidas da renúncia da ideia de pureza cultural ou de absolutismo étnico.

# 4.2. Resistência, alianças e persistência na trajetória dos Catopês: identidade como negociação.

Utilizando o conceito de tradição de Hall, podemos dizer que os integrantes dos Catopês constroem um elo entre o contato e compartilhamento com os novos integrantes do grupo, jovens e crianças, mulheres e brancos e nesse processo repassam suas experiências e adquirem novas. Há, assim, a possibilidade da *tradução*, ou seja, a possibilidade de formas de identidade atravessarem e intersectarem as fronteiras naturais entre pessoas que foram dispersadas de um local de origem e que retêm fortes vínculos com seus esses lugares e suas tradições. Acabam, assim, tendo que negociar com as novas culturas em que vivem sem serem assimiladas e sem perder

completamente suas identidades, mas ao contrário, tornando-as ainda mais fortes e vivas. Carregam traços de suas histórias particulares, pelas quais foram marcadas, mas nunca serão unificadas, porque são produtos de várias histórias e culturas interconectadas e pertencem a várias culturas, produtos de novas diásporas, criadas pelas migrações, negociações (HALL, 2001).

Assim, a referência às origens Africanas e a uma concepção de relações de poder de outra ordem praticadas em África se materializam nos reis pretos e seus "santos" (que são sincréticos), e servem de suporte para a afirmação das identidades negras diaspóricas, que transcendem fronteiras geográficas e históricas (espaço-temporais). A associação entre espaço e identidade cultural serve de referência básica aos grupos marginalizados e discriminados. Tal como supõe BARTH (1969), a identidade pode ser considerada um meio pelo qual um grupo se diferencia de outros grupos, sendo ao mesmo tempo afirmativa e contrastiva.

#### 4.2.1. O poder aglutinador da Igreja

Nesse processo de negociação da identidade, dificilmente o mundo dos Catopês se limitaria à apresentação do desfile. Os dados mostram um mundo mais amplo e complexo no qual os mestres criaram a partir de suas expectativas, instâncias que auxiliaram na formação de uma identidade conscientemente antagônica à dos mestres políticos locais, compartilhada por todos os integrantes dos Catopês.

Partimos do princípio de que não é possível entender a dinâmica da relação dos lideres dos Catopês com o poder local, sem considerar as contradições e barganhas que envolviam as relações, sem as conversas com os mestres dos Catopês, sem conhecer suas armas simbólicas e suas possibilidades de ativar e coordenar essas armas entre si. A Igreja funcionará como um elo neste universo simbológico, funcionado como um centro aglutinador das diferenças.

Uma nota escrita no ano de 1935 descreve esse poder aglutinador da Igreja, envolvendo negros e figuras importantes da sociedade local. A reportagem diz que a Igrejinha estava mesmo sendo destruída, mesmo assim "majestosa no meio do largo, aglutinava a população". Havia barracas, mesinhas por todos os cantos. Na Igreja, mulheres "as filhas de Maria" enfeitam os altares e os santos ganhavam enfeites, toalhas e flores. Mulheres brancas, 73 esposas de políticos importantes e parentes dos lideres religiosos, também participam da organização. Enfeitavam a Igreja do Rosário.

-

<sup>&</sup>lt;sup>73</sup> A reportagem cita os nomes dessas mulheres, uma delas era sobrinha do Bispo Pimenta.

Mas "era Dade velha senhora negra que fiscalizava as barracas de doces, de pasteis de todas as guloseimas e recolhia o dinheiro".

Do lado de fora, as moças e os rapazes namoram. "Panelões de comida eram esvaziados. Todo mundo comia muito". Ao pé do cruzeiro e na frente da Igreja "dois homens cegos, faziam versos e pediam esmolas". A banda tocava, os foguetes eram lançados ao alto. "Fogos de festim decoravam todo o céu num espetáculo em torno da grandiosa Igrejinha". Apresentam-se as cavalhadas, com seus cavalos imponentes, os Caboclinhos, as Marujadas.

A reportagem mostra que o ponto alto da Festa eram os Catopês, de roupa branca e pé no chão, na cabeça um capacete enorme "que mais parecia um espanador", contornado de vários espelhos e miçangas coloridas, com longas fitas de seda que esvoaçam com a dança. Seu "Zé da Custodinha era o chefe, com seu beição enorme balançando a cada pulo". 74 Um menino branco também participava do desfile. "É pra pagar promessa". Chega o cortejo, todos prestaram as reverências. "A noite segue com o levantamento do Mastro do Divino, e todos ficam satisfeitos." O sino solitário cumpre sua missão e as velas iluminam fartamente toda a Igrejinha, refletindo múltiplas tonalidades de cores.

#### 4.2.2 Resistência, persistência e tradição

O Jornal de Montes Claros de 23 de Agosto de 1917 trás uma longa reportagem que alude a uma tentativa explícita de se proibir os Catopês de desfilar. Culpa-se a poeira que a passagem do grupo causava nas ruas da cidade, que na época eram de terra; "aos reinados e procissões acompanhava, além da grande e compacta massa de povo, uma densa nuvem de pó que sobe, revoluteando pelos ares, provocada pelo transito e pelo vaivém cadenciado e arrastado dos dançantes e sua música". Posteriormente, a reportagem explica que a poeira não justifica o impedimento da Festa: "essas pequenas consequências não justificam, de modo algum, que se acabe com taes festas, porque de resto o povo não é culpado de aqui haver tanta poeira (...)". BORGES demonstra que "Os Homens brancos não reprimiram com mais veemência esses rituais por reconhecerem tratar-se de veneração e respeito a Nossa senhora do Rosário" (BORGES, 1998, p.235). Por fim, a reportagem termina evocando o sentimento

<sup>&</sup>lt;sup>74</sup> Maria da Custodinha era o nome de sua esposa. Era a "guardiã do Terno de São Benedito. Ver seção sobre esse personagem logo à frente.

espiritual para dizer que somente o poder superior poderia ser capaz de acabar com a Festa e convida o povo a participar dela ao invés de extingui-la.

Nos estudos realizados por Lozada (1991), os códigos de postura destacam as proibições feitas às danças, músicas, cantorias e batuques, mas a autora acredita que, para além de serem divertimento dos negros, essas manifestações poderiam ser mesmo "um ritual religioso da cultura negra, reprimido através da lei para apagar da memória dos cativos as suas raízes e os elos que poderiam conservar a sua identidade" (LOZADA, 1991, p.72). <sup>75</sup>

Conforme Lucas (1999), nos ritmos das guardas de Congo e de Moçambique, e no candomblé que compõe o Congado das irmandades mineiras da cidade de Contagem e do Jatobá, a música é uma presença constante nos rituais religiosos do Reinado de Nossa Senhora do Rosário, o Congado, com uma função orgânica e forte dimensão significativa e expressiva. Os rituais se competem em meio à música, emanam a força dos sons dos instrumentos, dinamizando a palavra cantada e os gestos do corpo, sendo o ato de cantar, tocar e dançar um ato único de oração. "A música traduz, assim, aspectos da cosmovisão de seus participantes, ao mesmo tempo em que constitui um meio no qual os significados são gerados e transformados" (LUCAS, 1999, p.6). O ritual da música revela a porção africana dessa síntese afro-brasileira, a partir do próprio caráter sagrado dos instrumentos, sobretudo caixas e tambores, considerados corpos intermediários no canal de acesso do homem ao divino. Este caráter se estende à música, sobretudo à linguagem rítmica, determinando uma concepção musical particular dos congadeiros, e uma atitude cerimoniosa, de respeito e responsabilidade, em torno da experiência musical.

Paralelamente, Souza (1998) destaca que estas proibições só se efetuavam com as danças e cantigas dos negros por não ser algo comum em termos de divertimento. "Talvez se tratasse de comoções e impulsos que não se viam nas músicas e danças quando praticadas pelos homens livres, que gozavam de algum prestígio social" (SOUZA, 1998, p.5). por outro lado, Muniz Sodré evidenciou que os negros jogavam nos interstícios ideológicos do sistema ao se utilizarem das estratégias de batuques como pano de fundo dos ritos mágicos dos ancestrais, colocando essas práticas como elemento de resistência à cultura dominante. Segundo ele, "acultura negro-brasileira"

\_

<sup>&</sup>lt;sup>75</sup> Lozada (1991) faz uma discussão sobre a legislação referente aos códigos de posturas enquanto leis municipais, focalizando nas proibições e restrições que foram feitas aos escravos ou pretos livres. Essas proibições, segundo a autora, faziam alusão à circulação de negros e seus ajuntamentos, na eminência de antever as fugas e insurreições.

emergia tanto de formas originais quanto dos vazios suscitados pelos limites da ordem ideológica vigente" (SODRÉ,1998, p.124).

Apesar dos impedimentos impostos aos praticantes dos batuques, vemos que continuaram a ser praticados não apenas como ritos religiosos dos negros, como também em atividades artísticas. Uma reportagem de 1917 relata que mesmo quando nenhum grupo se apresentava, lá estavam os Catopês, persistindo solitários nas ruas. Em alguns momentos há relatos de que determinado grupo não se apresentou, como nessa reportagem de 1928.

Realizar-se-ão nos dias 15, 16 e 17 desta cidade, as tradicionais festas de agosto, Este ano, porem, não terão o brilhantismo dos anteriores, pois deixarão de se exibir a marujada, cavalhada e caboclinhos, devendo sairá somente, à rua os catopês (Jornal Gazeta do Norte, 11 de agosto de 1928).

Em 1930 e, posteriormente, nas décadas de 1960 e 1970 encontramos outras reportagens sobre a ausência da Caboclada em alguns desfiles, mas destaca-se a persistência dos Catopês que, mesmo sem apoio dos órgãos municipais e falta de recursos para comprar tecidos para confecção das roupas, calçados e adereços, persistem em desfilar. Aliás, sobre estes aspectos há importantes relatos da perseverança dos mestres em manter a organização dos ensaios para o desfile, em confeccionar as roupas e comprar os poucos adereços com recursos próprios, mantendo-se assim, a tradição em desfilar.

#### 4.2.3. Solidariedade e alianças: a confecção dos trajes

Nos depoimentos os mestres relatam, por exemplo, as dificuldades que enfrentavam em conseguir recursos para compras de tecido de cor branca para confeccionar as roupas para o dia do desfile. O Sr. Zé Expedito relatou um pouco sobre as dificuldades que tiveram de enfrentar neste tipo de situação. Falou que a sua mãe confeccionava as roupas para o desfile com saco de farinha de trigo. Após a compra do saco, a mãe alvejava e costurava calças e camisas para o desfile. Em outro momento Mestre Zanza contou que no passado a "ajuda não existia", mesmo assim os Catopês se amparavam mutuamente. "Nós num tinha esse problema (...) o Catopê eles contavam com si próprio, mesmo desfilando descalço, colocavam as fitinha na cabeça e a roupa, era saco de farinha de trigo".

Mesmo sem a ajuda do poder local, da prefeitura, pode-se observar que havia uma rede de solidariedade entre os Catopês e alguns comerciantes.

Na *Rua Doutor Santos* tinha a padaria do S. Antônio. Ele mexia com aqueles saco de farinha de trigo que vendia por outros por duzentos reis; pra nois ele vendia por um tostão. Minha mãe, lavava, alveja e ela mesma metia a tesoura e fazia roupinha pra nós mesmo, aquela roupinha mesmo grosseira de antigamente, e ai nos ia sambando (Mestre Zanza entrevista realizada em 23 de abril de 2013).

Percebe-se que havia "negociações" entre os próprios integrantes dos Catopês. A ajuda acontecia em ocasiões onde havia necessidade, e isso envolvia inclusive as mulheres — filhas e esposas dos mestres, que não desfilavam, mas auxiliavam na organização e preparo da Festa. Este tipo de negociações configurava estratégias que auxiliavam os Catopês no sentido de darem prosseguimento ao desfile e às suas tradições. São, assim, as alianças feitas, a rede de apoio que os Catopês vão tecendo em torno de si que os fizeram permanecer sempre ativos durante os difíceis anos que sucederam.

A sobrevivência da Festa dos Catopês pode ser vista como consequência de uma série de fatores: o envolvimento e alianças de muitos integrantes do grupo, principalmente da liderança com políticos importantes; da amizade com o próprio bispo que também facilitou a permanência da Festa; e, principalmente, do esforço dos mestres em manter a tradição, que para eles é considerado um dos aspectos mais significativos da existência. Algumas manifestações foram desapareceram da cidade, como foi o caso das cavalhadas e da festa de São Gonçalo. Mas os Catopês persistiram como nos relatam reportagens que datam desde 1917.

Com a recuperação deste artigo de 1935, apenas 47 anos após a "abolição", é possível interpretar a organização da Festa, do desfile, as negociações e desafios que os envolviam, como projeto de vida coletivo liderado pelos negros como encontro da cultura africana e afro-brasileira.

### 4.2.4. Barganha simbólica: a ressignificação dos Batuques — "a batida é diferente"

Em que pese as peculiaridades montesclarenses, argumenta-se que os lideres dos Catopês construíram uma capacidade de circular ladinamente entre tradições culturais e estratégias identitárias diferentes, que Paul Gilroy (1993) considera a marca do "Atlântico negro". Os momentos de tensão vividos e a própria ansiedade que antecedia os preparativos da Festa – os ensaios, a incerteza em conseguir auxílio financeiro para compra dos objetos necessários para o desfecho da Festa, o desfile, enfim todo esse movimento que representava um coletivo – tendia a resignificar a noção de parceria na

experiência dos Catopês. Essa circularidade serviu para valorizar e reforçar a construção de identidades sociais e raciais outras que não aquelas impostas pela condição que a hierarquia sociorracial impunha.

É o que evidencia Zé Expedito ao falar da sua experiência, "porque meu grupo mesmo é congado, o meu é congado. Porque cês pode prestar atenção, a batida é diferente do dos outros; de toda vida o deles é de um jeito, e o meu é de outro". <sup>76</sup> Os batuques são uma das práticas que no decorrer do processo social brasileiro sofreram algumas modificações estruturais. É possível que dos batuques, caracterizados originalmente como práticas heterodoxas, tenham-se desenvolvido alguns aspectos estéticos, com a dança, como parte da liturgia do culto ancestral (SOUZA, 1998).

Souza, (1991), destaca que esse sentimento de estar ligado e ser de alguma maneira orientado por seus antepassados tornava possível, através dos batuques, a relação íntima do indivíduo com o seu grupo, com a sua identidade grupal. É possível que esse sentimento, aliado às palavras e aos gestos, fosse traduzido por momentos de comoção, revigorando o aprendizado social de respeito do indivíduo aos seus antecessores, numa ligação contínua, fixada pela "segunda natureza", seu *habitus*. Esse sentimento de pertencer a um grupo e revivê-lo com outros indivíduos – "os ajuntamentos de negros" – trazia, do ponto de vista fisiológico, um outro impulso convertido em alegria, acompanhado, certamente, por gritos, risos e danças, de maneira que o sentimento, a emoção experienciada pelos indivíduos que participavam dos batuques fortalecia a crença na força vital traduzida na experiência dos ancestrais divinizados.

Podemos acrescentar que o processo de negociações e barganha foi muito além do que os explicitados pelos jornais. Que uma ressignificação dos "elementos de homogeneidade" na experiência que os negros Catopês vivenciavam em ocasiões de

-

O batuque, compreendido hoje como qualquer tipo ou espécie de som, no século XIX representou outros significados, tanto para o seu executor, como para o seu ouvinte, ou para aquele que de longe via o seu movimento. O batuque como o agrupamento de pessoas em torno do som, da dança, passou por algumas modificações no decorrer do processo de desenvolvimento social brasileiro, seja na maneira de se executar, seja no significado para os seus praticantes Quando se faz uma digressão social, junto ao sentido atribuído aos batuques, levando-se em consideração o contexto de sua enunciação no século XIX, visto pelos europeus, encontramos um só sentido a ele imputado, que é o de ajuntamento de negros escravos ou pretos livres. Mas, contemporaneamente, a palavra em seu sentido lato, se materializa em indicações técnicas, como parte da compreensão de estruturas musicais. Os antigos batuques caracterizavam-se como práticas mágicas e eram muito mais públicos no passado do que o são hoje. Tanto eram públicos, que foram necessários códigos de controle social, impostos pelos europeus, para o impedimento de sua prática. Mas, na perspectiva dos indivíduos que compunham as etnias negras, esses batuques comportavam valores que, por vezes, significavam um retomo à sua autoimagem, à sua africanidade (SOUZA, 1991, 25-26).

incertezas e tensões (aberta ou latente), só poderia acontecer se os Catopês também no cotidiano cultivassem signos em comum que pudessem ser mobilizados para isso. Lembremos que o ciclo do cotidiano dos Catopês é marcado também pelo ciclo das comemorações litúrgicas do catolicismo. As regularidades da religião combinam-se em função das atividades que antecedem ao desfile e todas as negociações que a precede. Neste aspecto, o trabalho, as formas particulares de ocupação do tempo livre, a Festa dos Catopês, assim como as outras festas, as danças, fazem parte de uma mesma realidade onde a música "desempenha o papel de elemento mediador das relações sociais (CALDAS, 1979)".

Pode-se considerar que as práticas da dança, dos batuques que ocorrem em Montes Claros, são um tipo especial de manifestação pública das emoções fortes, que expressavam o culto dos ancestrais, da mesma forma que as práticas religiosas nos antigos batuques serviam de espaço para a busca da emoção de indivíduos negros, contrastando com as restrições imposta pelo poder local.

# 4.2.5. Os problemas da modernidade: "Parece que a cidade nesse intervalo, o nosso trajeto até à igreja, parece que ficou mais longe de nois..."

Considerando a importância e a dimensão que a festa vem adquirindo ao logo das décadas; seus desdobramentos políticos são inevitáveis. As queixas sobre a falta de apoio do poder público foram reladas por todos os mestres. Zé Expedito, por exemplo, ao relembrar de sua participação no grupo, remete imediatamente às difíceis situações que tiveram de enfrentar para que os desfiles acontecessem. Relatou as dificuldades em conseguir tecido para confeccionar as roupas e que muitas vezes sua mãe confeccionava roupa com saco de farinha para que ele pudesse participar. Em outro momento os mestres relataram os integrantes desfilavam descalço, "eu ficava com os pezin descalço naquela época (...)" (Zanza, entrevista realizada no dia 23 de abril de 2013). Ao ser questionado sobre o motivo ficarem sem sapato, João Faria foi logo dizendo: "era a tradição de desfilar descalço antes de ter recurso". Mas, em conversas informais João Faria explicitou que o motivo de se desfilar descalço era a falta de dinheiro para se comprar sapatos. Percebe-se no grupo sérias críticas no que toca à participação do poder local que, embora colabore financeiramente nos dias atuais, não destina recursos suficiente para suprir todas as necessidades do grupo.

"Tudo aí é eu que compro com essa verba, da prefeitura. Eu inteirando do bolso, porque nunca dá. A verba é bem vinda, essa verba que eles dão. Mas nunca que dá pra arrumar tudo. Todo ano tem que fazer quarenta a cinquenta pares de roupas, tem que fazer capacete pros meninos ( ...). Da verba que sai da prefeitura, é preciso inteirar do bolso da gente. Mesmo sem poder , tem que tirar e inteirar. Só mesmo por causa da tradição pra não acabar a tradição" ( Zé Expedito, entrevista concedida em 14 de abril de 2013).

A mesma queixa é afirmada pelos outros mestres. Zanza contou que "o prefeito doutor (...) pegou nessa época a prefeitura e arrumou cinco mil reis pra gente; disse que era pra ajudar na época comprar umas fitazinha uns trenzin (...)" João Faria desabafa que tudo fica apenas na palavra e que ninguém faz nada. Verifica-se que o auxílio da prefeitura destinado ao grupo apresenta-se como um favor político, uma ajuda, uma caridade, mero apoio, e que os mestres e demais integrantes devem se contentar com a contribuição e organizar as demais despesas do seu próprio bolso.

Ressalta-se que até mesmo a água indispensável no trajeto percorrido pelos integrantes – que atualmente é distribuída pela companhia de Água local, através de um carro que fica à disposição de todos os que estão participando da Festa – num passado bem recente, não era oferecida aos membros do grupo. As mães e alguns colaboradores tinham que acompanhar o desfile para saciar a sede do grupo. Há relatos de desmaios de idosos por falta de água e do descaso da prefeitura sobre o assunto.

Em entrevista à historiadora e poetisa Raquel Mendonça, ela nos afirmou que na ocasião dos desfiles sente piedade de ver adultos e crianças com sede e com fome: "eu fico com dó, eu tenho dó de gente maior ou menor (...) como você deixa o povo fazer a festa com sede e com fome? Então dou uma moeda ... pra aqueles meninos". Acrescenta que a falta de compromisso do poder local contribui para aumentar este sentimento.

No passado os mestres de cada Terno, saiam de suas próprias residências, local onde aconteciam os encontros e ensaios, cantando durante todo trajeto até o local do desfile e fazendo o mesmo no retorno.

"Tocava daqui lá, fazia uma volta, virava pra trás e vinha embora. Tinha algum sinal que dava que os Catopês ficavam firme no lugar; aí o Terno de Zanza fazia a mesma coisa, o outro Terno fazia do mesmo jeito e era assim. Mas, naquele tempo não tinha movimento. Hoje nós tem que andar de ônibus, tem que andar de ônibus, uma coisa é andar com os ônibus dos outro. Você num pode nem falar, que eles já começa gritar, mas outra coisa é o trânsito que atrapaia, "parece que a

cidade nesse intervalo, a distância, o nosso trajeto até a igreja parece que ficou mais longe de nois, tem muito mistério, nê (João faria, entrevista realizada em 27 de outubro de 2013).

Impossível não notar a sábia reflexão de João Faria, que percebe que a distância da casa até a Igreja é a mesma, o que aumentou foram os obstáculos, que ao longo do tempo modifica-se. A distância tornou-se maior na medida em que os problemas foram se agravando, e novas reivindicações foram surgindo e não foram atendidas. O trajeto continua o mesmo, mas com o avanço e desenvolvimento da cidade mudaram os desafios que acabou oferecendo perigo de morte aos integrantes do grupo na medida em que novas demandas são colocadas:

Andava de a pé, podia ser a distancia que fosse, hoje ninguém guenta, anda de a pé. Hoje anda de pé ia caça morte, caça morte na hora, porque anda de a pé daqui lá embaixo um tanto de avenida forte e movimentada como essa, com carros ônibus e tudo, que tem pra gente travessa ninguém perigoso uma moto vim me atropela todo mundo (João faria, entrevista realizada em 6 de abril de 2013).

Os integrantes têm duas opções: 1ª todos se encontrarem no local do desfile, em frene a Praça da matriz, o que causa dispersão no grupo e atraso; 2ª reunirem-se na casa dos mestres e se direcionarem juntos para a referida praça. Atualmente, uma das principais reivindicações dos lideres é a falta de acesso ao meio de transporte para leválos até o local onde o desfile acontece. Os clamores são muitos e o descaso da prefeitura também:

Os ônibus pra gente vir pra casa da maior trabalhão, porque é um ônibus só pra dois grupos. Tem hora que não cabe e vira aquela bagunça. Tem uns que não tem paciência, vão embora. Eu não aborreço com nada, também minha satisfação é mesmo a festa, mas negocio de aborrecer com os outros por causa disso, por causa daquilo... tem gente que adianta dentro do ônibus pra o grupo deles entrar e eu também levo aquilo calado(Zé Expedito, entrevista realizada em 14 de abril de 2013).

Sobre o assunto Zanza contou que é muito perigoso sair com as crianças na avenida – "as crianças de pé numa cidade perigosa" – por causa do risco de atropelamento, e que fica envergonhado frente aos grupos de outras cidades que vem

prestigiar o desfile: "o pessoal que vem de fora, fico com maior vergonha eles vem fazer festa aqui, nos assistir, quando chega aqui eles (a prefeitura) fala sim cês pode deixar que nos arruma um ônibus chega lá na hora eles não arruma ônibus nenhum...". A prefeitura oferece ônibus somente para um dia, nas visitas e para os demais dias os mestres têm de pagar com o próprio dinheiro; Zanza acrescenta: "tem um dinheirão disgramado nesses trem ai, eles não sabe quanto é que custa um metro de fita, não sabe quanto e que custa um tênis, as roupa se vai tirar dinheiro da onde". Em outra ocasião Zé Expedito falou de um incidente envolvendo o ônibus da prefeitura

O ônibus acho que foi ano trazado eles ficou de panhar todo mundo aqui em frente de casa E era pra panhar oito horas, eu esperei toda vida. Ligando pra lá eles. O motorista inventou que tinha vindo aqui e num tinha achado nós, e eu ai com a turma esperando. Daí, o povo da banda de música que chegou lá no carro, foi e eles que levou. Era o dia de meu reinado, dia de São Benedito. Eles naquela dificuldade danada lá, me esperando, ai eu nunca que vi esse ônibus. Quando a banda de música pegou o carro deles e veio me panhar, e já quase uma hora da tarde(Zé Expedito, entrevista realizada em 14 de abril de 2013).

Zé Expedito disse que foram chegar ao local destinado as 13: 00 horas, e que por coincidência era o dia da apresentação do seu reinado do seu Terno de São Benedito: "eles foi e parou e mandou abrir o reinado pra mim passar com minha turma é que nós passamos lá pra frente ai que segui o reinado". 'Zé Expedito ainda revelou que Mestre Zanza, que é o representante dos três Ternos perante a autoridade local, se aborreceu com o atraso, sugerindo que a culpa fosse do Zé Expedito, e não do descaso do motorista da prefeitura: "Zanza fica chateado com isso, ele disse vai sobrar pro cê... não é pra mim porque que eles não foi lá me panhá no lugar que eles marcou, os meninos tava tudo lá esperando e com isso foi gente indo embora, que achou que nem viria mais panhar".

Zé Expedito reflete sobre o episódio dizendo "a gente lá é era obrigado a esperar vocês? Porque eu tinha nem que eu fosse sozim vim, ainda mais que era reinado meu; eu tinha que vim... essa administração não vai conserta nada não". Notase a cobrança por parte de Zanza e da prefeitura exigindo o cumprimento do horário e a presença de todos, "vai sobrar pra você", no entanto a contrapartida da prefeitura é escassa e não atende às reais necessidades do grupo.

Todos os mestres disseram que para manter o grupo precisam cobrir as despesas com seus próprios recursos. Os três mestres vivem com salário-mínimo de

aposentadoria, e explicaram que precisam fazer "bicos" para conseguir cobrir as despesas da casa. A esposa do Mestre João Expedito, por exemplo, é cega, não é aposentada e depende totalmente do marido que ainda realiza serviço de carroceiro para manter a casa. Os políticos prometem, mas não cumprem: "depois das eleições o político esqueceu de noís" (João Faria, entrevista realizada em 27 de outubro de 2013). João e os demais se queixam da vida dura que levam. A aposentadoria é escassa e aparece como oportunidade de participar mais ativamente da vida cultural e não como o início de um tempo inútil, como é alegado por muitos.

A Festa representa lucro para os comerciantes, a cidade toda se prepara, os hotéis ficam repletos de hospedes, mas o apoio financeiro que deveria ser destinado ao grupo não atende às reais necessidades. Não é demais afirmar a participação efetiva que Catopês representam na vida socioeconômica e cultural da cidade, ressaltando as diversas funções que o segmento representa no contexto urbano.

# 4.2.6. Renovação e os desafios da continuidade: pessoas, personagens, posições e articulações na Festa da dos Catopes.

Desconhecemos qualquer trabalho que verse sobre a representatividade dos homens negros e velhos integrantes dos Catopês ainda vivos, o que dificulta a reconstituição de uma história feita de lacunas e silêncios. Quando as fontes escritas são reticentes, é sempre preciso ler por trás das linhas, buscar a informação no entredito, juntar elementos dispersos: é a "necessidade de lidar com os silêncios", surpreendendo o ainda não formulado (VOVELLE, 1987). Foi em busca destas informações, e das conversas que estendemos nossa investigação para além das representações da elite local escritas nos jornais.

Para Marcel Mauss, "tradição é aquilo que se transmite" (MAUSS,2001). Mas a cadeia de transmissão é dinâmica, isto significa que há uma constante interação entre o novo e o velho no interior da tradição. Desde o Iluminismo vem-se construindo um discurso dicotômico que ao separar o velho do novo, também separa o tradicional do moderno; cria-se a ilusão de que passado, presente e futuro podem ser fragmentados e lidos de maneira distinta, apesar da linearidade do tempo. A direção aponta para um caminho complexo no qual tradição e modernidade, velho e novo não são categorias dicotômicas. O conhecimento coletivo do mundo moderno também se transmite de forma tradicional, pré-figurado em um saber anterior. Acredita-se que a "tradição" – na medida em que apresenta outra perspectiva de ação, baseada não na linearidade e

fragmentação do tempo ou no progresso, mas na circularidade e numa constante mudança que mantém coerência com a matriz de onde se originou – seria o "mesmo em mutação". (Hall: 2003),

A declaração do Mestre João Faria, confirma bem essa circularidade. Para ele, ser Catopê não depende apenas de talentos pessoais, mas da perseverança em querer sêlo, seja movido pela fé, seja pelo prazer da convivência que o grupo proporciona, ou por ambos: "e a festa parece não ser mais do que tornar mais motivado e extenso o rito da convivência entre amigos da mesma e de diferentes de classe e vidas" (BRANDÃO, 1995: 138).

Existe uma relação de reconhecimento entre os Catopês, mesmo entre aqueles que impossibilitados pela velhice não participam mais da Festa. Sr João lamenta que infelizmente muita coisa morreu junto com os mais velhos, sem que pudesse ser contada. Conforme seu testemunho, participar da Festa é algo muito especial; narrou que mesmo antes de se casar, teve uma conversa séria com sua namorada e atual esposa. Disse: "quando fui casar com ela, foi justamente o que eu falei com ela, foi isso que eu só casava com uma pessoa que fosse me apoiar nos Catopês, se num fosse assim, não tinha negoço de casamento".

#### 4.2.7. Negociação no Trabalho

Nos locais de trabalho para não comprometer o compromissos com o grupo e com o desfile, o Sr João Faria antecipadamente avisava sobre a necessidade de ser liberado e de se ausentar nos dias do desfile. Sugeria aos empregadores a troca das férias pelo desfile. Entendendo o lazer não como uma simples oposição ao trabalho em que, por exemplo, os negros procuravam aliviar, em seu tempo livre, as tensões geradas pelo escravismo, mas sim, como um momento em que os negros buscavam a ligação emocional com os ancestrais. Os estudos mostram que os batuques eram utilizados como técnica para discutir as relações que se estabeleceram entre o trabalho e o não

\_

<sup>&</sup>lt;sup>77</sup>Conforme a teoria de processos civilizadores, muitas atividades realizadas pelo indivíduo em seu tempo livre são na realidade, atividades de trabalho não remunerado, como a supervisão do lar, lavar seu próprio carro, atentar de seu jardim. Porém, as atividades de lazer são aquelas do tipo mimética, onde o individuo busca urna emoção que em seu cotidiano não seria possível conhecer, sem causar danos para si e para os outros, como assistir um filme, praticar esporte, dançar. Por conseguinte, nesta perspectiva que esta pesquisa vem sendo desenvolvida. Para melhor compreender a teoria do lazer sob o enfoque das atividades miméticas ou das emoções. Consultar Norbert ELIAS & Eric DUNNING. A busca da excitação. 1992. Ver especialmente o segundo capítulo "O Lazer no Espectro do Tempo Livre".

trabalho, a resistência versus a subserviência dos negros escravos em relação aos seus senhores, diante de uma sistema escravista.

"Falava com eles: ocês deixa pra descontar os dias da minha festa nas férias, porque eu num abandono os catopê por emprego nenhum" (...) aquilo ali pra mim é uma coisa que num tem natureza! Que vai levar pra vida toda ... Então eu fazia assim, quando era dia de festa eles falava: ô João tem dez dias pro cê aí (Sr João Faria, entrevista concedida em 6 de abril de 2013).

Percebe-se que havia uma cumplicidade entre os patrões e Catopês, os primeiros sabendo da existência da Festa e talvez se sensibilizando com a seriedade do evento concediam a liberação do trabalho para os dias do desfile. Havia então o aviso do Sr João sobre a necessidade de se ausentar no dia da Festa e o consentimento do patrão, no momento da contratação. Se pensarmos que as férias representam descanso, em alguns momentos lazer, diversão e passeio, a troca das férias pelo estar no desfile, estar com o grupo no desfile envolve uma série de representações que orientam as práticas cotidianas dos Catopês entrevistados. Conforme LEFEBRE, o mundo das representações se situa entre o ser e o conhecer. "A representação constitui a mediação pela qual se estabelece a relação entre o ser e o conhecer, entre o representado e o representante, entre o vivido (individual e o social e coletivo) e o concebido (a teoria)" (LEFEBRE, 1996)

Na análise dialética da relação ente o vivido e o conhecido, a representação constitui o terceiro termo, isto é, o percebido, ou a consciência (não a "em si isolada, mas aquela) que interpreta o vivido e a prática. (LEFEBRE, 1996). Lefebre ressalta que a representação do vivido (o cotidiano) pela consciência não torna as representações em si mesmas falsas ou verdadeiras, mas sim, "ao mesmo tempo, falsas e verdadeiras; verdadeiras enquanto respostas a problemas 'reais', e falsas enquanto dissimulam os objetivos "reais", pois o modo de existência das representações só se concebe levando em conta as condições de existência de tal grupo, povo ou classe. Elas procedem de uma conjuntura ou conjunção de forças, em uma estrutura social onde existem grupos, castas e classes, mas elas se dirigem à sociedade inteira; elas representam a figura, a imagem que um grupo, ou casta, ou classe dá de si, tanto para os outros, como para si, isto não excluindo aquilo

Em outro momento o Mestre descreveu um episódio que, envolvendo certo tipo de atividade nos dias que incidiria a apresentação dos Catopês, preferiu abandonar o trabalho registrado em carteira a deixar de desfilar,

"(...) Ele vendeu a madeira e falou comigo,pra eu arranjar outro pra tomar conta dos Catopê. Ai eu falei: não eu não!Mas arruma você outro pra lá, Porque a madeireira não pode parar...pode da baixa na minha carteira que não tem outro jeito outro recurso" (Sr João Faria, entrevista concedida em 6 de abril de 2013).

Os mestres não descartaram as possíveis redes de solidariedade e alternativas possíveis, e relações de aproximação com os sujeitos politicamente engajados na sociedade montesclarenses foram sendo construídas. No nível de estratégias simbólicas, houve investimentos em laços com os lideres locais e outras pessoas importantes da cidade, como foi o caso do comerciante que cedia o saco de trigo para a confecção das roupas; o envolvimento próximo entre o Mestre Zanza com Dr. Hermes de Paula, considerando todo jogo de poder envolvido nesta aproximação. Os lideres cultivaram estratégias de aproximação com aqueles que poderiam oferecer algum auxílio para o grupo e até mesmo para si próprios, como o caso de João Faria que relatou ter em algumas ocasiões conseguido emprego, em 1956, com carteira assinada por meio de indicação e de amizade.

Desfilar representa para ele devoção "Sinto alivio quando estou desfilando... uma crença religiosa aquele compromisso com a igreja". Na sociedade moderna, conforme LEFEBVRE (1958), o trabalhador procura no lazer-diversão ou divertimento a compensação pelas horas de trabalho. O lazer aparece assim como o não cotidiano no cotidiano. Todavia, não se pode sair do cotidiano. O maravilhoso só se mantém na ficção e na ilusão consentida. Não há evasão. Mas a ilusão é desejada. Entretanto, continua o autor, esta ilusão "não será inteiramente ilusória, mas constituirá um 'mundo' ao mesmo tempo aparente e real, realidade da aparência e aparência do real, mas diverso da cotidianeidade e, no entanto, tão largamente aberto e tão inserido nela quanto possível. Trabalha assim para ganhar lazeres, e o lazer só tem um sentido: sair do trabalho circulo infernal (LEFEBVRE, 1958).

#### 4.2.8. Milagre, fé e a ajuda de Nossa senhora na continuidade a Festa

Em outro momento ouvimos que pertencer ao grupo, desfilar no dia do evento era a única alegria que tinha na vida, uma felicidade que iria levar para além da vida, "nem a morte acaba" (João Faria, entrevista realizada em 27 de outubro de 2013). É uma questão de devoção, como ele mesmo afirma: "pra mim tipo assim uma devoção né, uma devoção, que eu tem aquilo desde pequeno eu brinco, trato como uma devoção".

Participar da Festa representava uma aproximação com o divino, com o sobrenatural, com milagres. Houve relatos sobre integrantes estavam doentes, conseguirem se reestabelecer no dia do desfile, configurando assim um milagre:

A festa representa pra me muita coisa, por que eu desde pequeno que eu gosto da festa (....) num tem tempo ruim pra mim. Eu posso, as vezes, ta ate ruim doente, alguma coisa, mas no dia da festa eu to bom num sei o por que é,mas eu to bom!se tivesse alguma coisa doendo em casa a gente num sente lá na Festa...a gente não sente negocio de dor é nada...pra a gente aquilo é uma diversão mesmo é uma coisa especial que a gente aconteceu (Sr João faria, entrevista realizada em 6 de abril de 2013).

Para o Mestre Zanza, por exemplo, participar do grupo, da Festa do desfile é um ato de fé: "sabe come que é, eu tenho muita fé em Deus nosso senhor, Nossa Senhora dos Anjos, São Benedito () e isso ia porque tem muitos ai ... Eu já fui já sai os Catopê, já nasci dentro da tradição" (Mestre Zanza, entrevista realizada em 23 de abril de 2013). Estudos realizados por COSTA (2006) sobre as festas religiosas em louvor a Nossa senhora do Rosário e São Benedito na Serra do Salitre-MG, mostrou que a atuação das congadas fornece estratégias para lidar com a pobreza e a subalternidade historicamente estabelecida para essa população e, em grande medida, decorrente da escravidão que atingiu seus antepassados. Os dançadores estavam ligados à Igreja, mas por vínculos informais, sem necessariamente implicar no pagamento de taxas, na participação assídua nas missas ou na constituição de um "grupo de congadeiros" oficialmente registrado nessa instituição.

Participar do grupo significava a possibilidade de convivência intensa e a solidariedade daqueles que se consideravam iguais. COSTA (2006) demonstra que a busca por uma identidade incorporada entre os associados era proporcionada pelas irmandades na medida em que se organizavam, diferenciavam e se opunham segundo critérios raciais, sociais e étnicos.

Em outro momento o pertencimento ao grupo pode significar um poder aglutinador, envolvendo elementos de cura e de fé. Foi o caso do pai do Sr João que foi curado somente para se apresentar no desfile, mas que depois veio a falecer.

Meu pai ...faleceu na brincadeira dos catopé, já inclusive antes dele morrer uns quatro há cinco anos... que ele doeceu, ele doeceu quando foi aproximando dos ensaios, que agente começa os ensaio no tempo do mês de maio, ai ele pegou e adoeceu e::: pegou penamunia e... quando foi os dias de que começou os ensaios ele "aprumou" (melhorou) aprumou e viveu ainda, três mês ou foi quatro mês. Foi a conta defazer a festa ele brincou e tudo numa boa, mas foi só passar a festa que ai uns dois meses ele deu uma recaída e morreu(João faria, entrevista concedida em 6 de abril de 2014).

Focaliza-se aqui, um mundo de significados práticos e simbólicos da representação e importância da Festa onde o milagre da recuperação torna-se possível.

O milagre em participar da Festa também é relatado pela Historiadora Raquel Mendonça, que data da década de 1980, "uma época aqui que a coisa tava muito complicada; foi no inicio dos anos oitenta por ai, as pessoas começaram a achar que isso era coisa da roça". A historiadora ainda jovem avistou os mestres e alguns integrantes do grupo sozinhos no fechamento da Festa: "eu tive assim uma dó porque tempo atrás o encerramento era algo solene, algo incrível; eu entrei na igreja eles estavam ali tristinhos, porque não tinha ninguém para ser a festeira de Nossa Senhora". Contaram que a Festa já tinha acabado e ninguém se candidatara para ser o festeiro para o próximo ano. "Eu fui e falei assim, gente do céu como é que fica Nossa Senhora do Rosário sem nenhuma pessoa para cuidar da festa? Me deu aquela dor aquele negocio, ai eu falei eu sou a festeira!". Tomada pela emoção e por sentimento de piedade ela se candidatou a ser a festeira do próximo ano. Depois de investida, pediu desculpas para seu pai pelo ato impulsivo.

"falei pai você me desculpa, eu fui tomada assim de uma emoção, de uma pena de vê assim a festa se acabando, mas amanhã mesmo eu vou atrás de Zanza e digo que eu me enganei, eu posso até ajudar, mas fazer a festa toda não! Ai ele falou assim: filha você tá enganada a Nossa Senhora te escolheu e a festa é sua. Aí eu falei: não tem como eu fazer uma festa, essa festa é para mil pessoas!? É comida para mil pessoas! Ele disse calma, Nossa Senhora vai mandar o dinheiro(Raquel Mendonça, entrevista concedida em 25 de abril de 2013)

O depoimento revela que Raquel teve fé nas palavras e poucas semanas depois, milagrosamente, seu pai recebeu um telefonema de algumas pessoas interessadas em

comprar um terreno herança do título de um clube no qual havia sido o fundador e sócio. "Ele chegou com o dinheiro e disse: faça a festa; ai coloquei na poupança aquilo foi o dinheiro da festa, nos não gastamos nada além daquilo ali que Nossa Senhora mandou". Raquel atribui este episódio a um milagre de Nossa Senhora para que a tradição da Festa se sustentasse. Obviamente que estes atos externos colaboraram para manutenção e continuidade da Festa.

Compreende-se que os mestres dos Catopês descobriram por meio das experiências, dificuldades compartilhadas no cotidiano e heranças culturais em comum, formas e estratégias de barganha com os políticos locais, famílias tradicionais, líderes religiosos, empregadores, comerciantes etc. Assim procedem na consolidação e continuidade do Grupo e da Festa, que se perpetua há várias décadas. E fatores que minavam a hierarquia sociorracial, pelo menos no dia do desfile, se concretizam nas barganhas realizadas por ambos os lados.

#### 4.2.9. A inserção das mulheres: "elas sempre estiveram lá"

O lugar da mulher e sua participação na organização e preservação dos Catopês é fato que não pode ser desconsiderado e nem tratado de forma generalizada, ela tem estado presente não somente na organização da Festa, mas em todo o processo que a antecede.

No passado não se tem notícia da entrada de mulheres no grupo, somente era permitido a participação como rainhas, princesas e como responsáveis pelos enfeites e preparação da comida. A inserção somente era permitida aos homens. Atualmente a entrada das mulheres já é notada em dois dos Ternos: o do Mestre Zé Expedito e Zanza. Vê-se ainda a inserção de meninos muito jovens, principalmente no Terno de João Faria que ainda não permite a entrada das mulheres. A inserção das mulheres no grupo devese primeiro, à morte dos mais antigos; segundo, os homens jovens não se sentem motivados a participar do grupo; e, terceiro, a pressão da prefeitura Local, pois a inserção das mulheres garante a continuidade da Festa e com isso conservaria os altos lucros que a mesma produz.

No âmbito doméstico, tanto a esposa de João faria como a de Zé Expedito sempre estiveram presentes em toda a manifestação e preparativos que se referisse à Festa. Lavavam as roupas dos integrantes, faziam café, chá e pão para servir nos ensaios, costuravam quando não havia auxílio para pagar costureira. Havia apoio das mulheres. Eram elas, por exemplo, que sustentavam a casa nas diversas ocasiões em que

os Mestres tiveram de se dedicar aos ensaios e ficaram desempregados. Eram elas também que marginalizadas da sociedade global e proibidas de se inserir oficialmente no grupo, formaram uma rede de solidariedade e de comunicação, baseados em papéis improvisados que foram de fundamental importância para compreendermos a dinâmica do processo que antecedia o desfile e que foge à realidade dos padrões explicativos da organização aparente da Festa.

Assim, embora as mulheres, tanto as esposas como as filhas, não desfilassem no dia da Festa, participavam ativamente na sua organização. Os depoimentos foram reveladores neste aspecto. O Sr Zé Expedito, por exemplo, falou que suas filhas sempre ajudaram: "elas tudo me ajuda na época de fazer farda, de fazer os capacetes, tudo elas me ajuda porque minhas meninas têm uma que costura, ela é que faz os uniformes tudo aqui, e a outra faz os capacetes". O auxílio das filhas do Sr Zé Expedito se mantém até hoje.

"o lanche pros meninos aqui e ela é que levanta de madrugada pra fazer; um lanche pra fazer, um café, ferver um leite... Tudo é ela que faz tudo... e ela quase num vai na festa, ela vai sempre no ultimo dia; que é o dia da procissão. Assim mesmo que ela vai, ela fica de noite. As vezes chega um com a roupa suja ela mesmo manda trocar a roupa, e ela vai pro tanque lavar essa roupa, e tem vez, que põem na geladeira por de trás da geladeira pra secar ou ela põem ai no varal. No outro dia ela passa essa roupa é assim(José Expedito, entrevista realizada em 14 de abril de 2013).

A declaração de Mestre João Faria é semelhante à de Zé Expedito; disse que contava com a ajuda da esposa para confecção das roupas e confecção do tambaquete. Ultimamente para confecção das roupas conta com a ajuda de uma costureira, já que sua esposa por causa do Glaucoma ficou cega e não pode mais costurar. Seu neto ajuda na confecção dos chapéus.

No momento em que o desfile acontece, são as mulheres que acompanham os filhos menores e levam água no longo trajeto do desfile. Há ainda o espírito de companheirismo entre as mulheres e filhas dos mestres e dos demais integrantes: em ocasiões em que uma mãe não podia acompanhar a criança no desfile ou nos ensaios, as demais são responsáveis pelos filhos das ausentes.

Já o mestre Zanza revelou que no passado (não soube precisar a data), no Terno comandado por ele, havia "duas criolinhas pretas", disse que as referidas mulheres

"ajudava nos ensaio, batia caixa que chama aqueles trem, mas saia não...". <sup>78</sup> Nota-se a presença das mulheres nos bastidores, ajudando nos ensaios, participando dos batuques. Percebe-se a participação ativa delas na preparação de todas as etapas que antecede ao desfile, inclusive substituindo os homens ausentes nos ensaios.

Neste sentido as mulheres sempre estiveram presentes, em diversas fases da organização da Festa, incluindo não somente a organização doméstica, mas também nos ensaios, como se observa no exemplo acima, em posições destinadas somente aos homens. Esta análise levantou uma hipótese que merecerá posteriormente ser mais bem investigada: considerando que as Congadas no Brasil remetem, sobretudo, à presença da cultura africana, pode-se questionar a possibilidade de que a proibição das mulheres nos desfile vá além da consolidação de construções sociais, com definições de papéis definidos para homens e mulheres. Ela pode remeter a algum resquício da tradição de determinadas culturas africanas que trazem em seu bojo, homens como destaque em determinados tipos de papéis.

### 4.2.10. A inclusão das mulheres e a ingerência da prefeitura

Constata-se que a participação das mulheres no desfile é algo bem recente. Somente os Ternos de Zé Expedito e de Zanza aceitaram a inserção das mulheres no grupo. No ano de 2013 o Terno do mestre Zé Expedito contava com a participação de 10 (dez) mulheres, já o do mestre zanza contava com a participação de 15 (quinze) mulheres. A entrada das mulheres no grupo tem sido um grande gargalo, houve até mesmo a necessidade de se realizar uma reunião para discutir o assunto.

Nós fomos na reunião, ai ele tava e pergunta uma coisa pergunta outra, pros outros chefes: porque nois num coloca muié? E ele falou não!Porque agente fica com medo de pôr, e essa turma de hoje num é flor que se cheira, num sei, que eu também tava calado, mas na hora que chegou minha vez, eu falei:eu ponho a mulher que chegar e interessar participar do grupo em ponho e ponho satisfeito que graças a Deus. Eu nunca tive problema, a hora que vai chegando, pode ser quem for, vai chegando eu já explico eu chamo e explico como que é assim e assim (Zé Expedito, entrevista realizada em 14 de abril de 2013).

O conflito em aceitar a entrada das mulheres, aparece de forma particular entre os mestres. As explicações são sempre as mesmas. Quando pergunto ao mestre Zanza o

\_

<sup>&</sup>lt;sup>78</sup>No que se refere a esta colocação preconceituosa e racista, não é demais enfatizar que Mestre Zanza é considerado o claro de todos os mestres, considerando cor como categoria nativa, além disso, nos padrões de cores inseridos na nossa sociedade, pode até mesmo ser considerado como branco.

motivo das mulheres não participarem ele falou em tom de graça "eu sabia que iria sobrar pra mim", referindo a uma questão difícil de explicar. Zanza parece ficar dividido, de um lado a pressão dos integrantes do grupo que se opõem à admissão de mulheres e de outro a investida da prefeitura que, não se opondo a entradas das mulheres, se considera no direito de intervir em todos os acontecimentos do grupo porque colabora com uma verba anual para compra dos adereços para o desfile: "ai chegou na prefeitura é outra briga". Aparentemente, Zanza sempre esteve envolvido diretamente nas negociações da prefeitura com os demais integrantes do grupo. Nota-se que sobre este assunto, Zanza se posiciona a favor da entrada das mulheres no grupo. Posteriormente ele explica que os Catopês não têm o costume de ter mulheres no grupo, como acontece com grupos de outros lugares, diz que é tradição, "e isso já é a tradição de lá e isso e nos não tem".

No decorrer da conversa percebe-se que um dos motivos está no receio que os mestres possuem em permitir a admissão e os demais integrantes, que são homens, desrespeitar as mulheres. Zanza revelou, "agora eu vou pega e encher meu grupo de filha dos outros aqui com esse tanto de homens que tem ai, pra depois eles me pó na cadeia; eu num vou caí nessa não" Depois ele justificou a existência das mulheres em seu Terno ocorreu porque ele conversou seriamente com todos os integrantes do grupo, de modo a de haver respeito

eu vou colocar e já avisando logo: tem que ser um trem(um assunto, categoria nativa local) muito bem feito pra eu aceita, porque que a responsabilidade é muito grande. Hoje em dia se num pode facilita, já as coisa já anda do jeito que ta a gente anda enxergando por ai se deixa se ocê num tive pega eles com a lei seca ali o trem vira uma coisa muito feia, isso precisa ter cuidado e no fim eu vou paga o pato eu vou nessa (Mestre Zanza, entrevista concedida no dia 23 de abril de 2013).

Zé Expedito ao ser abordado sobre a inserção das mulheres em seu Terno disse que tem uma conversa bem esclarecedora com as meninas que querem entrar no grupo, "eu já falo logo, num dá confiança pros meninos que os meninos também não vão dá, se nós tiver nós homem aqui eu quero respeito aqui dentro eu to colocando mulher aqui e eu quero mais respeito ainda, aqui dentro eu num quero anarquia". Explica que rapazinho novo gosta muito de namorar, mas que antes de qualquer coisa devem realizar as obrigações, que no caso são os ensaios, os desfiles, e que no grupo não admite bagunça. "Se eu vê qualquer coisa diferente aqui eu vou mandar qualquer um de vocês

embora, eu falo com eles é isso e graças a Deus inté o dia de hoje nunca deu problema". Percebe-se a necessidade que os mestres têm em manter a ordem e o respeito no interior do grupo.

João Faria, o único mestre, que até o momento não permitiu a entrada das mulheres em seu Terno se justifica que a presença das mulheres no meio de tantos homens pode levar à morte,

É aquele que tem muie (mulher). Zanza esse ano tava falando que queria por, mas nois não aguenta não, na idade que nois esta, pra por ou muie (mulher)?!!! E pra entrar no meio desse pessoal que num tem, num tem... não esta muito acostumado com as muie junto com eles! Nós vamos arranjar é morte na hora...há esse bando de home, já dá dor de cabeça, faz ideia se por muie no meio do caminho!!?.han se precisa vê o que Expedito faz, tem vez que ele vai pro Terno dele, lá embaixo, eu tenho ate pena..Tem vez que ele vai pro Terno dele lá só vai muie (mulher).. começa aquela confusão, na casa e ai desce as muie, mais ele e os home fica que eles é o principal é os home que é o original (João faria, entrevista realizada em 6 de abril de 2013).

Observa-se que as mulheres neste sentido estão associadas à encrenca, confusão, tumulto, desordem, agitação, conflito, problema etc. Todos os mestres foram unânimes em resgatar este lado perturbador e desestabilizador da ordem causado pelas mulheres.

Para Hobsbawm (2000), a invenção da tradição é ideológica e não técnica. Destarte, ela não deve ser confundida com as ações de costumes ou de rotina. Ela representa uma reação a um contexto para relacioná-lo com o passado, ou para inventar seu próprio passado através da repetição.

Um bom exemplo da tradição inventada é a prefeitura. Os mestres relataram a presença da prefeitura realizando reuniões no sentido de convencê-los da entrada das mulheres. Consideram a necessidade da continuidade para servir aos seus interesses econômicos, assim a entrada da prefeitura negociando a entrada das mulheres, demonstra como a imagem dos Catopês vem sendo inventada para servir aos interesses do poder local e manter sua dominação. Para Said, essa dicotomia para distinguir o Outro como um só, ignora toda a sua diversidade cultural, étnica, religiosa, além das complexidades das histórias e dos povos. A própria entrada do mestre Zé Expedito aconteceu em reunião realizada não mais pelos integrantes do grupo, mas pela prefeitura.

Considerando a visão de Said, a entrada da prefeitura nas negociações pode ser compreendida como um aspecto da tradição inventada, posto que excede o âmbito

social para abarcar o sistema político, econômico, cultural e histórico. Para Said, a tradição inventada é aquilo que parece ser uma verdade, mas que foi construído em cima de algo que contesta tal verdade. Essa tradição inventada pode ser propositada ou não. A história escapa completamente da linguagem, da atenção e da memória.

Neste sentido, o resultado da inserção das mulheres e intermediação da prefeitura, é a criação de uma tradição de acordo com o novo contexto político e econômico do mundo globalizado. Essa nova verdade construída não deve ser entendida como representação fiel dos acontecimentos na sua forma original. Neste aspecto é necessário entender que "qualquer tradição de qualquer povo é uma tradição inventada dentro de um determinado tempo e espaço".

A preocupação de Said se direciona para a maneira pela qual a arte da memória está se tornando uma forma de recuperar o passado nos difíceis e confusos tempos modernos, que tal como pondera o autor, vem manejando sua memória para servir a um contexto atual urgente. Vemos assim a presença das mulheres e dos meninos bem jovens nos Catopês emergindo associada à morte natural dos integrantes do grupo, que vão envelhecendo, e à falta de interesse nos homens adultos em participar. Particularmente, a inserção das mulheres está associada à pressão do poder local, que vendo esvaziar o número de integrantes homens adultos e temerosa de que os Catopês não se apresentem na "Festa de Agosto" — o que implicaria prejuízos financeiros para todos os comerciantes locais, já que a Festa é a principal atração da cidade, envolvendo pessoas de todas as regiões — "forçam" os mestres dos Catopês, principalmente com Mestre Zanza, admitem a entrada das mulheres no grupo.

## 4.2.11. A mulher na história dos Catopês: Maria Custodinha e o Terno de São Benedito

Nos depoimentos de Mestre Zanza aparece um personagem emblemático: Maria da Custodinha. Esta senhora negra, talvez tenha sido uma das principais figuras que organizou e conduziu não somente o Terno de São Benedito, mas a organização de toda a Festa. Maria é personagem de destaque em reportagem do jornal de 1935. Era ela quem ficava nas barracas de venda e coletava o dinheiro. Os relatos revelam a presença de Maria Custodinha na organização, preparação e até mesmo nos ensaios do Terno de

\_

<sup>&</sup>lt;sup>79</sup> A atuação desta mulher na condução do Terno de São Benedito constitui importante fonte histórica que precisará ser resgatada posteriormente, como forma de preservação da participação feminina da preservação do grupo.

São Bendito.<sup>80</sup> Os depoimentos mostram que na época da sua atuação, o Terno de São Benedito era o que mais se destacava dentre os demais, era ela quem buscava os integrantes faltosos e levava no local do desfile

Eu fico indo aqui dentro de Montes Claros, bota nome de rua de gente aqui que nunca pito nada aqui dentro de Montes Claros, agora, uma muié daquela, o nome dela Maria Custodinha, uma muié dessa que merecia ter um nome de rua!!!! Era de uma importância tanto é que São Benedito era o mio grupo que tinha dentro de Montes Claros. Saia lá do fundo da igreja da matriz (Mestre Zanza, entrevista concedida no dia 23 de abril de 2013).

Todos conheciam a Maria da Custodinha, inclusive o marido, que chefiava o Terno, era reconhecido como "Zé da Custodinha". Havia uma menção explicita ao elemento feminino. Outro destaque é para o papel que Maria Custodinha assumiu; ele se estendia para além dos atributos domésticos, como cozinhar e lavar as roupas do grupo. Ela se destacou na cultura também por confeccionar os adereços, mas, sobretudo, se destacou como organizadora do Terno de São Benedito. Há até hoje o reconhecimento de sua liderança e capacidade organizativa entre todos os mestres. Seu neto, hoje participa do terno de João Faria.

Em outro momento, Mestre Zanza discorrendo sobre o poder milagroso da Festa refere-se ao velório de Maria Custodinha. Relata que somente após o tremor dos santos no altar depois do canto dos Catopês, foi permitida a entrada do caixão de Maria no interior da igreja. Foi também a partir deste episódio que o padre passou a consentir a entrada do grupo na Igreja para participação nas missas.

Devemos assinalar que estas declarações foram colhidas do ponto de vista do gênero masculino, ou seja, dos lideres negros homens. Faz-se necessário a realização de similar pesquisa com as esposas e filhas dos mestres para se conhecer o ponto de vista das mulheres no processo participação, envolvimento e preservação do grupo. Entretanto, é imperativo concluir que mesmo sob o ponto de vista dos homens negros, os mestres dos Catopês, a participação e envolvimento ativo das mulheres, esposas e filhas foram de fundamental importância na preservação e manutenção do grupo. Além dos afazeres relatados, eram elas que na falta de emprego do companheiro, realizavam atividade doméstica, sustentavam a família, davam todo apoio ao papel desempenhado

-

<sup>&</sup>lt;sup>80</sup> Mestre Zanza falou que a mãe da Sra. Maria era escrava, apelidada de Custodinha. Assim o apelido ficou também com sua filha Maria apelidada da mesma forma que a mãe.

pelo marido no grupo, auxiliavam nos ensaios, na confecção dos adereços, na confecção e lavagem das roupas, etc. Enfim, pode-se afirmar que as mulheres também garantiram a sobrevivência do grupo.

## 4.2.12. A inserção dos meninos no Terno

Os mestres revelaram temer pelo futuro dos Catopês. Os idosos estão morrendo e os novos não se interessam em permanecer no grupo. Mesmo assim a fé se mantém. É grande a religiosidade dos mestres que muitas vezes se 'apegam' na fé até mesmo para garantir a continuidade do grupo: "pegando com Deus pra Deus me dá muitos anos de vida e saúde pra mim comandar meu terno até o dia que Deus quiser porque eu gosto!"( João Faria, entrevista concedida em 6 de abril de 2013). Sr. João desabafa dizendo que no passado os integrantes participavam desde pequenos e que tinham "gosto" em participar do grupo, mas que atualmente "os meninos chegam na idade de arranjar namorada e abandonam o grupo, vão crescendo e vão saindo", seja por vergonha, seja por querer ficar com a namorada, "eles têm vergonha até de cantar".

O mestre José Expedito também fez o mesmo desabafo; "é o seguinte: vai quando ta pequeno vai muito bem cresce fica rapazinho começa namorar e ha eu num vou não, to com vergonha num sei o que fala é assim é isso que ele fala." (José Expedito, entrevista realizada em 14 de abril de 2013). Em outro momento ele fala do descompromisso dos meninos com grupo:

(...) foi o seguinte o menino que pediu pra fazer. Ela foi e fez (sua filha) o capacete fez esse penacho e os capacete ...Ela foi e fez, daí ele não participou! Foi ano passado, num participou daí quando foi esse ano ele falou: seu Zé esse ano eu vou, mas ele fica assim; nesse chove não molha. Toda vida ai eu fiz e deixei esse ai pra ele (Zé Expedito, entrevista realizada em 14 de abril de 2013).

Se incluirmos ao drama da adolescência, que torna premente o desejo por aceitação e inclusão social, a indiferença que atinge os integrantes jovens dos Ternos, pode-se entender o distanciamento desses jovens em relação ao grupo. Se nas festas religiosas os Catopês podem se expressar enquanto grupo diferenciado pela sua forma de devoção herdada, os jovens procuram se desvincular desses momentos para assim dissociar-se da desvalorização que os afeta.

Numa espécie de internalização dos preconceitos contra os Catopês, muitos jovens não se sentem motivados a participar das festas. Os velhos e a sabedoria que eles

carregam podem tornar-se igualmente desvalorizados pelos mais novos, o que é uma constante fonte de atritos entre as *raízes* e os *brotos* de uma mesma tradição (COSTA, 2006).

Faz-se necessário enfatizar que existe um jargão preconceituoso na cidade relacionado aos Catopês. Quando uma pessoa não está entendo algum assunto, diz-se assim: "esta parecendo com os Catopês", referindo-se à incompreensão, atraso ou lerdeza. <sup>81</sup> Neste sentido, a necessidade de reconhecimento por parte dos jovens não é plenamente suprida pela participação nos Terno. A promoção da projeção individual tem que ser procurada por outros meios, em outros eventos e acontecimentos onde a associação com os preconceitos que afetam os negros e os Catopês da cidade não apareçam.

Afastados do grupo, eles permanecem desvalorizados e discriminados, além disso, menosprezam o poder transformador da participação no grupo que atua como estratégia de elevação da autoestima dos brincantes, ao relembrar o elevado valor dos seus antepassados, atualizando o reconhecimento social dos negros cativos engendrado por N. Sra. do Rosário e São Benedito.

A história dos Ternos indica que a distância dos adolescentes é muitas vezes passageira. Terminada a adolescência, quando os jovens se casam ou têm filhos. Mesmo assim, os mestres verbalizam suas preocupações quanto à continuidade de uma forma de devoção de origem escrava que prescreve às suas lideranças a necessidade de transmitir, referencialmente aos seus filhos e filhas a sabedoria dos *antigos*.

O Terno do Mestre João Faria é o que apresenta o maior número de meninos. Ele relata que têm um grupo de meninos que está treinando e que já se apresenta em algumas escolas sem a presença dele.

Quando a gente tá com esperança de uma pessoa, igual esse menino mesmo, que eu comando, ele já duas vezes ele vai na escola fazer um cortejozinho para o pessoal. Eu falo com ele: Felipe vai, passa lá ele chama os meninos. Arranja umas dez ou quinze, vai lá, e faz esse negocio. Porque os mais velhos num pode ir mais eu. Eu falo com ele o Felipe, vai lá e ver se ajuda os meninos, e faz isso ai ele vai bonzim e faz. Já foi a primeira vez e bonzim fez, outra e foi e torno fazer, eu falei assim: arrumei um! achei um! Graças a Deus achei um com quem posso conta!(João Faria, entrevista realizada em 27 de outubro de 2013).

<sup>&</sup>lt;sup>81</sup> Não é demais relembrar os anúncios publicados nos jornais das décadas passadas associando os Catopês ao atraso e barbárie.

A presença dos meninos no grupo tem causado embaraço em algumas ocasiões, nas quais o Mestre João relatou se sentir só: "sozinho no meio daquela meninada eu tô sentindo um fracasso (disgramado) eu vou e falo assim... pra mim não deixar os freguês lá, de como lá diz, sem uma aves animação sem uma coisa eu vou e ajeito". A companhia, o estar junto, estar com, estar mais o outro, viver em família, trabalhar com os filhos, reunir a companheirada é a situação culturalmente mais natural (BRANDÃO, 1995, 127)

O Mestre João não se sente à vontade no meio a tantos meninos: "muitos ignorantes na rua fala: olha o Terno dele só tem menino olha as meninadas (...)" ele rebate dizendo que os comentários deveriam considerar a necessidade de se manter um grupo, deve "começar da juventude que se começar do idoso, o idoso já ta quase para ir (se refere à morte) nós tem que começar da juventude pra ver se fica alguma semente né?". Reflexivo comentário do mestre que sabiamente vem treinando os novos para "ocupar" o lugar dos idosos.

### 4.2.13. Renovando a tradição: a experiência dos filhos e netos

Giddens propõe uma diferenciação entre "tradição" e "costume". A tradição, segundo ele, envolve ritual – que ajuda a distinguir as práticas tradicionais daquelas cotidianas – e possui guardiões. Contrariamente ao costume, a tradição tem uma força de união que combina conteúdo moral e emocional. GIDDENS, (1997, p.81).

Em Weber o costume refere-se à probabilidade de uma regularidade do comportamento de um grupo de homens. Quando e em que medida esta probabilidade ocorre é dada unicamente por seu exercício de fato (WEBER,1995,p.421). Mas quando esse exercício de fato se baseia num "enraizamento duradouro", o costume deve então se chamar hábito (WEBER, 1995, p.421). Hábito e tradição podem, assim, ser considerados categorias bastante similares. Hábito para Weber é "uma norma não garantida exteriormente, a qual é observada pelas pessoas 'voluntariamente', ou simplesmente 'sem reflexão alguma', por 'comodidade' ou por outros motivos quaisquer, e cujo provável cumprimento por causa de tais motivos pode ser esperado por parte dos outros homens que pertencem ao mesmo círculo ou grupo (WEBER,1995, p.421)."

É verdade que as sociedades modernas se estabelecem em oposição às sociedades ditas "tradicionais" e que, por isso, hegemonicamente, a "tradição" se enfraqueceu gradativamente à medida que a modernidade se alastrou. Giddens

argumenta que "as sociedades modernas tornaram-se destradicionalizadas". Segundo ele, é só "olhar para formas específicas de símbolo e ritual e considerar até que ponto e elas ainda compõem 'tradições" (GIDDENS, 1997, p.85).

Para Marcell Mauss (2001), "uma vez criada, a tradição é aquilo que se transmite". Pode-se descrevê-la como sendo "a maneira pela qual os mais velhos transmitem aos mais novos, um a um, todos os grandes grupos de fenômenos sociais" Mauss distingue duas espécies de tradições: a tradição oral, e a tradição de cada geração passar a outra "a ciência de seus gestos e de seus atos manuais" (MAUSS, 2001, p.115). Nessa cadeia de transmissão percebemos a autoridade e a tradição social, porque em qualquer sociedade as tradições que são passadas não fazem parte de um processo de escolhas individuais, mas sim de assimilações culturais. É essa imposição que produz o reconhecimento e a possibilidade do fenômeno social.

O conjunto das tradições conscientes forma a "memória coletiva" de uma dada sociedade. Importante salientar que para MAUSS (2001) as tradições, seja de sociedades primitivas ou da sociedade moderna são criações coletivas e não dadas por algo externo às sociedades. Sua leitura da tradição opõe-se à visão de HOBSBAWN (1997) que considera que as tradições são inventadas apenas nas sociedades modernas e que nas sociedades primitivas elas são inconscientemente transmitidas de geração para geração.

No caso dos Catopês, o papel do bispo local e da prefeitura na fusão e reelaboração de diferentes festas religiosas em apenas uma no mês de agosto, parece dar razão à tese de HOBSBAWN (2002) sobre "a invenção das tradições". Segundo ele, as tradições se adaptam quando é necessário "conservar velhos costumes em condições novas, ou usar velhos modelos para novos fins. Instituições antigas, com funções estabelecidas, referências ao passado e linguagens e práticas rituais podem sentir necessidade de fazer tal adaptação" (HOBSBAWN,2002, p.13).

Ao comparar o presente com o passado, todos os lideres concordaram que a atuação da prefeitura trouxe melhoria; embora a participação e auxílio sejam poucos, disseram que atualmente há mais reconhecimento público. Zé Expedito disse que a Festa ficou mais conhecida. Embora no passado houvesse mais entusiasmo dos integrantes do grupo, não havia o mesmo reconhecimento.

"porque agora, vem outros de fora, vem esses grupos de fora; só tem uma coisa que eu queixo deles; da prefeitura:eesses outros grupos que

vem de fora a prefeitura (deles) ajuda, arranja condução pra eles vim aqui, e pra nós ir lá num tem condução. Porque eles não arca com despesa nenhuma, nem de ônibus, nem de nada. Eu mesmo tenho cinco carta lá de Belo Horizonte, convidando, pedindo pra ir apresenta lá, mais não tem condição de eu ir lá tarde(Zé Expedito, entrevista realizada em 14 de abril de 2013).

Zé Expedito falou com prazer da presença dos seus netos e netas e de seu filho mais velho que o acompanha desde criança. Presença marcante no Terno de São Benedito que vem ensaiando para que ocupe o lugar do pai, considerando sua idade avançada e a doença de Mal de Parkinson que o aflige, "eu ponho ele na frente, eu vou, não deixo de ir, só se eu não guentar levantar mesmo, se eu guentar levantar andar um pouco eu com ele sempre eu ponho ele na frente". Zé Expedito lamenta que o filho não estudou "por causa dos Catopês" Ele revela que seu filho estudou pouco porque ele colocava o menino para participar do grupo e dos ensaios, e como os ensaios iniciam no mês de maio, ele não conseguia ser aprovado porque os ensaios atrapalhavam os estudos: "eu punha ele pra participar do grupo Catopê e hoje ele graças a Deus ele me ajuda, eu ponho ele porque tem vez que eu num tou muito bem de saúde, ele vai no meu lugar". Este filho do Zé Expedito tal como o pai também trabalha com lixo reciclável, colhendo produtos na rua. A possibilidade de ensinar jovens e crianças é a de introduzir, lentamente, as crianças no universo rítmico e mítico dos ancestrais africanos.

João Faria recorda que no passado os Catopês visitavam muitas casas, cantavam em cada uma delas, cantavam no trajeto até à Igreja, voltavam cantando nas casas até o dia amanhecer. "Ninguém proibia de bater nas casas, cantar na rua ate certas horas, hoje tem o horário certo e agente tem que acompanhar, porque já que é Lei, agente tem que acompanhar é no máximo até dez e meia pra onze hora que pode tocar na rua". Relata que seu filho abandonou o grupo e atualmente tem ensinado o neto a confeccionar o pandeiro usado pelo grupo, que somente ele sabe confeccionar, instrumento que é oferecido aos os novos integrantes gratuitamente, muito embora quaisquer integrantes possam comprar qualquer pandeiro em qualquer loja e levar para os ensaios.

Em Montes Claros, assim como em outro lugares, eles se apresentam nas festas de devoção à Nossa Senhora e são Benedito, reúnem pessoas que mantém entre si laços de parentesco e compadrio, além de formar uma rede de relações onde prevalece solidariedade e ajuda mútua. Sob a chefia de um capitão, comandante ou mestre,

homens e crianças de um mesmo Terno dançam, tocam e cantam em variados ritmos versos em louvor aos referidos santos.

A inserção dos descendentes no grupo constitui momento de prazer e de alegria para os atuais mestres. Cada ato é revivido e atualizado a cada nova apresentação, na entrada de um novo integrante, que se mostra maleável às ações de novos e antigos atores.

#### 4.2.14. A Velhice dos mestres e pobreza como recompensa

Os integrantes dos Catopês, já bastante idosos, estão associados à sua condição de trabalhadores, muitas vezes submetidos a subemprego, com suas lembranças do passado, as musicas por eles cantadas, as formas como ocuparam e ocupa o tempo livre, as manifestações do racismo, da exclusão e da discriminação racial. <sup>82</sup> O significado da participação no grupo abre espaços para o conhecimento da velhice de personagens que vivem num universo de relações sociais, raciais e econômicas muito especificas. Além disso, representam o único grupo da Festa de Agosto, na cidade de Montes Claros, que preserva em suas manifestações elementos africanos que foram incorporados em nosso cotidiano, também introduzindo novos hábitos, novos costumes e valores que influenciaram a cultura montesclarenses.

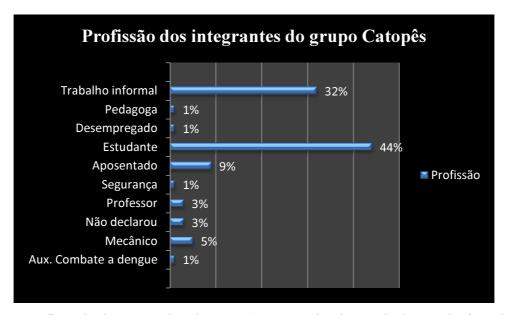
Entre os mestres e alguns integrantes entrevistados constatamos a inserção significativa no mercado informal de todos eles no decorrer de suas vidas. <sup>83</sup> Verifica-se também a associação dos Catopês com trabalhos de menor prestígio – um entrevistado relatou que trabalhava na rede de esgoto, local de depósito de excrementos, trabalho insalubre causava-lhe sérios problemas de saúde

"Eu mexia trabalhando no córrego, esses córregos ai nóis mexia, agora eu sai, só tava dando problema ... frieira essas coisa; o mal cheiro atacando a cabeça, eu falei o não vou mexer com isso mais não, cês mim transfere pra outro serviço que num é porque não quero não , é por causa que eu tô é sentido mal quase todo dia da cabeça de mal chero. Aí passei lá pro zoonose e tô lá ante hoje... lá é perigoso também porque é problema de cachorro né, e chega cachorro de todo tipo lá, chega cachorro já até catingando lá; agente recebe aquilo lá e ai isso tudo se a gente não tem cuidado com a luva, com a máscara tudo transfere" (Integrante do grupo do Mestre Zanza).

grupo (mais de 20 anos).

 <sup>82</sup> Assim como José de Souza Martins, entendemos ser possível fazer "uma sociologia de relações sociais que têm a música como instrumento de mediação ou como resultado" (MARTINS, 1975, p.103).
 83 Sobre esta questão foram entrevistados somente os integrantes com mais tempo de permanência no

Podemos observar no depoimento que a transferência de local de trabalho não melhora a situação do entrevistado. O novo local também apresenta desvantagens: é perigoso, menos valorizado, propenso contaminação com doenças levadas pelos cachorros abandonados como sarna, coceira, raiva etc. Ou seja, este idoso continuou associado a trabalhos, embora formal, de menor prestigio na escala social.



**Tabela 9:** Profissão dos integrantes de cada Terno. (Fonte: Arquivo da pesquisadora. Dados fornecidos pelos integrantes dos Catopês. Montes Claros - MG. 2012/2013. Tabulação própria).

A historiografia indica que grande parte dos homens negros incorpora o trabalho informal, construindo, nestes espaços redes de sociabilidade. A pesquisa assinala a participação dos três mestres no mercado informal de trabalho. Todos eles disseram que além de exercer trabalho informal, mesmo na velhice e apesar de serem aposentados, ainda precisam realizar outro tipo de atividade. Mestre João Faria ainda trabalha como carroceiro; Mestre Zé Expedito ainda auxilia seu filho a coletar material reciclável nas ruas para vender e complementar a renda.

Ainda que a desigualdade racial esteja presente de várias formas na sociedade brasileira atualmente, é no mercado de trabalho que se expressa com clareza a força dos mecanismos discriminatórios. Fatores objetivos tornam-se, no mercado de trabalho, condição de hierarquização entre trabalhadores colocando os negros em desvantagem em relação aos não-negros. O registro da cor/raça da mão de obra empregada, desempregada e no mercado informal se compõe em importante instrumento político para a percepção de práticas sociais de exclusão ou inclusão de grupos discriminados socialmente.

Entretanto, apontam para a participação na Festa como espaço importante. Apesar de marginalizados pela sociedade em geral, destituídos de cidadania e de participação plenas, nestes espaços informais, criam-se novos canais de comunicação sócio-política e cultural, ganhando visibilidade e aceitação social.<sup>84</sup>, Esse tipo de sociabilidade e visibilidade baseia-se em papéis, muitas vezes improvisados. Os papéis sociais são de fundamental importância para compreendermos a dinâmica dessa realidade que foge completamente aos padrões explicativos de desenvolvimento formais.

Qualquer observador pode verificar nos trajes, nas roupas, na boca sem dentes, nos pés descalços, nas crianças que desfilam a pobreza e o descaso das autoridades que jaz por trás da Festa. É, entretanto, no desfile pelas ruas da cidade, em meio à pobreza, aos sorrisos, às limitações da idade, enfim, na aparente carência que esses homens estabelecem seus contatos sociais, criam e reforçam laços. Esta sociabilidade não faz parte dos códigos formais estabelecidos, mas está presente na vida concreta do dia-adia. Esse é o espaço onde a comunicação se inscreve de forma mais eficiente, flui livremente. Com efeito, as ruas constituem esse espaço que escapole sistematicamente da normatização e regulamentação.

<sup>&</sup>lt;sup>84</sup>De acordo com estudioso João José Reis, essas irmandades podem ter sido idealizadas pelos brancos como um mecanismo de domesticação do espírito africano. No entanto, por meio da africanização da religião dos senhores, os negros transformaram esses espaços em instrumentos de identidade, solidariedade e coesão grupal, fundamentais diante da desagregação causada pela experiência da escravidão.

## 5- CONSIDERAÇÕES FINAIS

Analisar a documentação que retratou, historicamente, a herança imaterial dos Catopêsa em Montes Claros, foi possível refletir sobre a participação sociopolítica dos Catopês, grupos formados por negros marginalizados naquela cidade.

Nestes relatos jornalísticos, encontramos diferentes fatos que nos ajudam a identificar e analisar os mecanismos de organização, mobilização, luta e resistência dos Catopês relacionadas à sua capacidade de organização, mobilização e sobrevivência.

Diversas circunstâncias fizeram do grupo um local de confraternização e de proteção para os negros. O controle que os lideres políticos e a igreja católica exercia sobre alguns elementos importantes dos Catopês contribuíram para que, em diversas ocasiões, seus integrantes lutassem por certa autonomia. Os embates vivenciados também colaboraram para a consolidação do grupo, pois levou os integrantes a lutarem para estabelecer e garantir sua autonomia e fortalecimento. Os integrantes e seus lideres souberam se aproveitar das brechas do sistema, negociando com as autoridades a fim de defenderem seus interesses.

Obviamente que as diferenças eram latentes e que havia envolvimento políticos e econômicos nas articulações e, mesmo, parceiras desses sujeitos com os Catopês. Sem duvida o estabelecimento dessas relações foi decisivo para sobrevivência dos mesmos e construção das identidades.

Segundo Munanga (2002), há três formas de identidade: a identidade legitimadora, a de resistência e a identidade — projeto. A identidade legitimadora cria uma sociedade civil, isso é um conjunto de organizações e instituições, uma série de atores sociais estruturados e organizados, reproduzindo a identidade que racionaliza as fontes de dominação estrutural. A identidade de resistência elabora configurações de resistência coletiva contra uma opressão, geralmente, com base nas identidades que a história e a geografia ou a biologia parecem ter definido claramente, o que lhe permite essencializar facilmente as fronteiras de resistência. E, por fim, a terceira forma de construção de identidade, a identidade-projeto. Esta produz sujeitos com o desejo de ser um indivíduo, de criar uma história pessoal, de dar sentido a um conjunto de experiências de vida individuais (KABENGELE, 2002).

A segunda forma de identidade citada pelo autor esta estreitamente atrelada à história de vida dos Catopês. Articulações envolvendo tensões, lutas e obviamente resistência entre integrantes do grupo e as autoridades locais; comerciantes, políticos,

padres formaram elementos determinantes que permitiram a sobrevivência e continuidade do coletivo.

Em meio a momentos em que a imprensa local representava os Catopês como seres bárbaros e incivilizados, houve respostas dos integrantes dos Catopês. Houve um contra movimento que é o que SCOTT (1985) chamou de "resistência cotidiana. As representações pejorativas elaboradas pelos jornais ainda podem ser interpretadas como uma invenção cultual e política do poder local, como forma da definição da própria identidade.

Os textos e documentos apresentados na tese mostraram este discurso dominador representados nos jornais, nas Atas Municipais e nos relatos colhidos; encontramos narrativas com os seguintes dizeres: "a polícia não precisou ser chamada", demonstrando o temor, o medo que as autoridades locais tinham dos Catopês. Em outro momento discorreram: "aqueles corpos fedidos, suados, sem camisa...". Foram elaboradas teorias das mais diversas para "explicar" os Catopês, sua mente, seus costumes, sua cultura. Esta ideia está clara no seguinte argumento de Said (1990): O oriente foi uma das mais profundas e recorrentes imagens do 'Outro' para o ocidente. Então, quando os jornais criam um discurso sobre os Catopês, estabelecem uma cadeia de negações: eles incivilizados, antipáticos, brutos, desagradáveis, sujos etc. A afirmação só faz sentido através da diferenciação. É necessário deslegitimar o outro para se legitimar.

A visão de um Oriente misterioso e prodigioso, inventada pelo Ocidente colonizador é desmistificada por Edward Said (1990), quando ele demonstra como a representação dos povos orientais<sup>85</sup> foi importante para própria definição da identidade ocidental na legitimação de seus interesses colonialistas. Quero dizer que, conforme as definições sobre os Catopês foram produzidas e reproduzidas na mídia local, formas de autoridades foram legitimadas sobre os Catopês, ao mesmo tempo em que criaram formas de resistência cotidiana.

As identidades são, dessa forma, construídas através da diferença e não fora dela (HALL, 2002). As afirmações e negações construídas acerca dos Catopês fazem parte

206

<sup>85</sup> Edward Said comenta uma série de textos e documentos, mostrando o discurso orientalista através de pronunciamentos políticos, relatos de viagem, estudos sobre a religião, a geografia e a história e mais especialmente as obras literárias de alguns poetas romancistas europeus fascinados por um Oriente distante e desejado que íntegra o imaginário do homem ocidental. Edward Said comenta uma série de textos e documentos, mostrando o discurso orientalista através de pronunciamentos políticos, relatos de princepa e actual e cabaca e políticos e consegue a história e projecto de história e projecto de literárias de servicios e de consegue en literária e a história e projecto de literárias de servicios e de consegue en literária de literárias de servicios en literárias de literária

viagem, estudos sobre a religião, a geografia e a história e mais especialmente as obras literárias de alguns poetas romancistas europeus fascinados por um Oriente distante e desejado que íntegra o imaginário do homem ocidental.

de uma cadeia, em geral oculta, de declarações depreciativas em relação a outras identidades.

A identidade e a diferença se ligam a sistemas de poder através da representação. "Quem tem o poder de representar tem o poder de definir e determinar a identidade" (SILVA, 2000, p. 91). Portanto, os orientalistas representam seus objetos de estudo de tal forma que definem e determinam uma identidade construída por eles mesmos, estática e reducionista. O contato entre os brancos e os "outros", os Catopês, iniciado na cidade de Montes Claros há quase duzentos anos, não gerou variações sobre a concepção de que "existe um nós" e um "eles", cada qual muito bem definido.

A separação entre Catopês designados como bárbaros e uma sociedade autodenominada civilizada faz parte do que Said chama de "geografia imaginativa". O ato de dividir realidades humanas através de uma formulação mental só depende de um dos dois lados. 'Nós' podemos nos considerar civilizados e, em oposição, julgarmos 'os outros' bárbaros arbitrariamente. Para 'nós', basta estabelecer essas fronteiras em nossa mente, consequentemente, 'eles' ficam sendo 'eles', e o território como a mentalidade deles são declarados diferentes dos nossos (SILVA, 2005, p.64). Estabelecem-se assim identidades a partir da distinção negativa.

A própria dança encenada pelo grupo expressa saberes vários, formas de resistência, modos onde os saberes são formados, renovados e reformulados. A dança para o grupo traduz substratos capaz de ampliar o universo simbólico, religioso, educativo e artístico do grupo. E, conforme afirmará Cunha Júnior: "não se pode existir boa educação para os afrodescendentes sem ritmo, a música e a dança. Agora, brincar, o prazer, o lúdico e o lazer. Esta tem sido a temática esquecida dos nossos estudos sobre educação" (CUNHA JÚNIOR, 1999, p.8). A identidade foi redefinida da experiência coletiva da produção e vivência religiosa, nas diversas ocasiões em que a Igreja representou um local aglutinador de contatos e encontros.

Paralelamente, as redes de solidariedade formadas no interior do grupo também colaboraram decisivamente para a reorganização e reestruturação em momentos diversos. Situações envolvendo doenças, desemprego, e até mesmo uma palavra de conforto quando a ocasião exigia. Os Catopês também participaram para a reorganização das matrizes culturais e religiosas do espaço coletivo montesclarense, ao erigirem a Igreja do Rosário, que passou a ser o principal local de encontro do grupo. Lutar pela sua edificação movimentou a vida de inúmeros negros na cidade. O templo

era considerado um espaço sagrado, tornando-se não apenas uma referencia religiosa, mas também social e cultural.

Ao classificarem e redefinirem a Igreja do Rosário como local religioso e ponto de encontro, os Catopês se expressaram ao mesmo tempo em que organizaram uma consciência de si mesmos, diferenciando-se dos demais grupos. Isso possibilitou a afirmação dos seus integrantes entre si à medida que se distinguiam dos demais, constituindo um dos elementos importantes para consolidação de um "nós" diante dos "outros"; ou seja, de uma identidade coletiva. Assim foram construindo sua identidade a partir de elementos emprestados da história, da geografia, das estruturas de produção, da memória coletiva, dos fantasmas pessoais, dos aparelhos de poder, das revelações religiosas e das categorias culturais. Mas os indivíduos, os grupos sociais e as sociedades transformam todos esses materiais e redefinem seu sentido em função de determinações sociais e de projetos culturais que enraízam na sua estrutura social e no seu quadro do espaço- tempo (CUNHA, 1999, p. 18).

A casa dos lideres do grupo, por sua vez, é o local onde acontecem os ensaios, espaços de música, dança, informações e religião. Local de encontros, conversas e criatividade onde se processam as mais variadas atividades e saberes. É neste espaço que as filhas e esposas dos lideres e demais integrantes, baseada predominantemente em laços étnicos, assumem diversos tipos de papéis: organizam a casa, servem as refeições, os lanches, lavam as roupas, mas, sobretudo organizam a Festa (confeccionam as roupas, os chapéus e todos os demais adereços). Algumas delas também tocavam instrumentos nos ensaios, na ausência de algum dos integrantes, função reservada exclusivamente aos homens. Há relatos de que elas auxiliam em todo o preparo da Festa, desde a reunião dos integrantes até nos ensaios e desfechos dos desfiles.

A atuação de Maria da Custodinha na festa é um exemplo disto. As mulheres estão a par de tudo, preocupando-se com todos, até com as crianças cujas mães não podiam acompanhar o desfile. É essa intricada rede de influências que vai determinar formas específicas de ver, sentir e de se localizar na vida social. A visão de que as mulheres dos Catopês têm da casa, da Festa e da rua pode ser esclarecedora nesse sentido. É nesta dinâmica, na teia dos contrastes, complementaridades e oposições que os Catopês vão se organizando, se fortalecendo.

A dinâmica atual do grupo vem estabelecendo a entrada de novos sujeitos, como as crianças e as mulheres. Na verdade, a entrada das mulheres é elemento em discussão entre os lideres e o poder local. A ausência dos integrantes antigos devido à morte pela

idade e outros determinantes, a entrada dos meninos ainda bem jovens que, por motivos diversos, não permanecem no grupo e todo significado que a Festa de Agosto vem representando para a economia local, fez com que a própria prefeitura interferisse "sugerindo" aos lideres a inserção das mulheres.

Diversas foram às investidas para o desalojamento dos Catopês da Igreja do Rosário. Objetivamente podemos enumerá-las da seguinte maneira:

1ª investida: A retirada da antiga Praça João Cattoni, no bairro do Rosário Velho para a atual praça de Portugal;

- 2ª investida: A destruição da Igrejinha na Praça Portugal;
- 3ª investida: A construção em forma de barco, homenageando a Marujada;
- 4ª investida: Tentativa de transferência da Praça Portugal para a Igreja do Morro dos Frades:
  - 5ª investida: Tentativa de transferência da Praça Portugal para a Praça Jatobás;
- 6ª investida: Atualmente a Igreja vem sendo usada, como casa de velório, fato que tem sido alvo de várias críticas dentre os Catopês.

Essas investidas contra a Igreja do Rosário significaram diferentes formas de tentativa de retirar dos Catopês algo que está simbolicamente atrelado à sua identidade. Estar na Igreja, participar de todas as fases que antecedia a Festa, o ato envolvido em enfeitá-la, as reuniões envolvendo as pessoas, o encontro de negros e brancos, tudo girava em torno da Igreja; as barracas de vendas dos quitutes, as prendas, o desfile, a missa, a rede de solidariedade, enfim, representava toda possibilidade de uma união envolvendo diferentes raças, diferentes classes sociais. Uma rede de solidariedade que somente acontecia na realização nos dias dos desfiles com o desfecho da Festa. A organização do desfile, no qual antecipadamente os integrantes planejavam as articulações com as autoridades locais, o envolvimento das mulheres, dos comerciantes, das esposas dos políticos local e por fim o desfecho almejado: o desfile pelas ruas da cidade. Mesmo com todas as manifestações e forças contrárias, o desfile configura-se como o ápice da concretização de tudo o que foi planejado e organizado pelo grupo, um dos momentos em que os Catopês são referenciados.

Os Catopês em Montes Claros fomentam um tipo de vivência religiosa pautada na participação e envolvimento do negro com o catolicismo e elementos africanos. Eles atuam como um amálgama de diversas tradições, que utilizando uma lacuna da religião dominante, introduziu elementos da cultura africana consolidando-se como sujeitos. Como tentamos demonstrar neste trabalho, isso aconteceu em decorrência das formas de

participação dos integrantes no grupo Catopês. A Herança dos Catopês tornou-se imaterial. Eles fazem parte da identidade de Montes Claros. Foram eles quem propiciou envolvimentos diversos e de maneiras diferenciadas, formas de barganha e luta que auxiliaram na sobrevivência do grupo e realização de seus rituais. Por fim, a atividade do grupo tem se projetado para muito além dos próprios Catopês. Ela tem envolvido toda a cidade de Montes Claros que, ao longo de mais de um século e meio, tem participado e sido influenciada pela cultura, formas de agir e de pensar dos Catopês.

## 6- REFERÊNCIAS

ABREU, M C. O Império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira; São Paulo: Editora Fronteira; São Paulo: Fapesp, 1999. ARAUJO, A M. P. P. Tomo I. Festas. São Paulo: Escola de Sociologia e Política de São Paulo, 1957.

AZEVEDO, C. M. M. de. Onda Negra, Medo banco: O negro no imaginário das elites séc. XIX. Célia Maria de Azevedo; prefácio de Peter Einsenberg. (Coleção Oficinas de História) Rio de Janeiro: Paz e Terra, v.6, 1987.

ALVARENGA, O. Música popular brasileira. Porto Alegre: Globo, 1960.

AUGRAS, M. Historia oral e subjetividade. Em O. R. M. von Simson (Org.). Os desafíos contemporâneos da história oral. Campinas: Centro de memória – Unicamp. 1997.

BARBOSA, W de A. Dicionário Histórico-Geográfico de Minas Gerais. Belo Horizonte: o autor, 1971, pp. 297-298.

BARTH, Frederik. Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference. Boston: Little, Brown and Company, 1969.

BASTIDE, R. F. F. Brancos e negros em São Paulo: ensaio sociológico sobres aspectos da formação, manifestações atuais e efeitos do preconceito de cor na sociedade paulistana.3.ed. São Paulo: Nacional, 1971.

\_\_\_\_\_. Les religions africaines ou Brésil. Paris: Presses Univdersitaires de France, 1960.

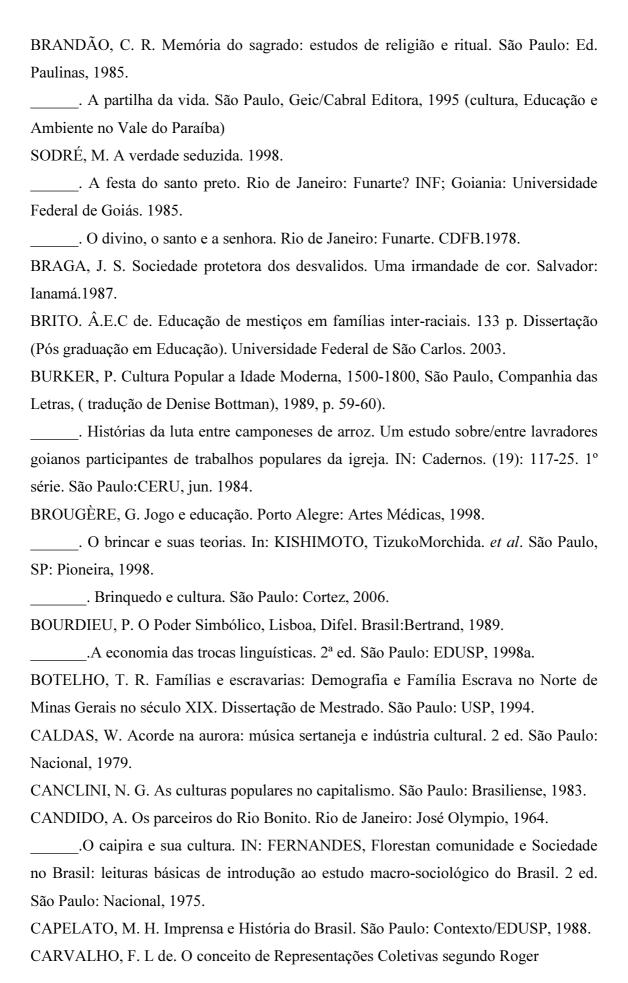
BAUMAN, Z. Identidade, Rio de Janeiro. Jorge Zahar, 2005.

BENJAMIN, W. Reflexões: a criança, o brinquedo, a educação. São Paulo: Summus, 1984.

BOTELHO, T. R. Famílias e Escravarias: demografia e família escrava no norte de Minas Gerais no século XIX. São Paulo: USP, 1994, (Dissertação de Mestrado).

BORGES, C. A. R. M. Devoção branca de homens negros. As irmandades do Rosário em Minas gerais no século XVIII. Tese (doutorado)- Departamento de História da UFF, Niterói.1998.

BRANDAO, C. R. Produtores tradicionais da cultura popular. IN: Cadernos. (17): 109-28. 1º série. São Paulo: CERU, Set. 1982.



CASTELLS, . O poder da identidade. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1999. A Era da Informação: Economia, Sociedade e Cultura. Volume 2.

CHAUI, M. Conformismo e resistência: aspectos da cultura popular no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1986.. São Paulo: Livraria Martins, 1940.

CORRÊA, C. H. P. (1996). História oral: considerações sobre suas razões e objetivos.

Em J. C. S. Bom Meihy (Org.). (*RE*) Introduzindo a História Oral no Brasil. (pp. 62-70). São Paulo: Xamã.

CHARTIEUR, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações.* Bertrand Brasil/ Difel, 1990;

\_\_\_\_\_. Diálogos, DHI/PPH/UEM, v. 9, n. 1, p. 143-165, 2005.

CARRARA, S. Estratégias Anticoloniais: sífilis, raça e identidade nacional no Brasil do entre-guerras. In: Hochman, Gilberto e Armus, Diego (orgs). Cuidar, controlar, curar: ensaios históricos sobre saúde e doença na América Latina e Caribe. Rio: Editora Fiocruz, 2004.

CLASTRES, H. Primitivismo e Ciência do Homem No Século XVIII. In: discurso 13. São Paulo, polis, 187-208.1983.

COSTA. I. D. N; LUNA. F. V. Algumas características do continente de cativos em minas geriais: In: Anais do museu Paulista, 1979.

COSTA, J. B. de Almeida. Mineiros e Baianeiros: englobamento, exclusão e resistência. 2003. TESE (Doutorado em antroplogia) – Instituto de ciências Sociais, Universidade de Brasília. Brasília.

DEBRET, J. B. Viagem pitoresca e histórica ao Brasil. Trad. E notas Sergio Lilliet - 1940.

DURHAN, E.R. A dinâmica cultural na sociedade moderna. IN: Ensaios de Opinião. (4):32-5. Rio de janeiro: INUBIA, 1977.

ESCALANTE, E. A. A festa de Santa Cruz da Aldeia de Carapicuida no Estado de São Paulo. Rio de Janeiro: MEC-SEC; FUNARTE: Instituto Nacional do Folclore; São Paulo: Secretaria de Estado e Cultura, 1981.

ELIAS, N. O Processo Civilizador: uma História dos costumes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994. 2v.

EADE, J & SALLNOW, M.J. Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage (second edition). Urbana: University of Illinois Press, 2000.

FANON, F. Pele negra, máscaras brancas. Rio de Janeiro: Editora Fator, 2008.

Os condenados da terra. Juiz de fora: Ed. UFJF, 2010. (coleção cultura, v.2)

Em defesa da revolução Africana.Lisboa. Livraria Sá da Costa. 1969.
FERNANDES, F. A integração do negro na sociedade de classes: o legado de uma "raça
branca". São Paulo: Dominius/USP, V.1 e V.2, 1965.
FERREIRA. C. M: CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de castro. Apresentação. In:
VILHENA, L. R. Projeto e missão: o movimento folclórico brasileiro 1947-1964. Rio
de janeiro: Funarte, 1997.p.13-15.
FREIRE, G. Casa Grande e Senzala: Formação da família brasileira sob o regime de
economia patriarcal. 32 ed.vol.2, 1997.
FRY. P. O que a Cinderela Negra tem a dizer sobre a "política racial" no Brasil: a
Cinderela negra. Revista Usp. São Paulo. 1996, p.122-135.
GALTON. F. Hereditarygenius. London, Julyan Friedman. 1869.
VALERI, R. Alimentação. In: Enciclopédia Einaudi, vol 16. Imprensa Nacional- casa
da moeda, 1989.
GLÉNISSON, J. Iniciação aos estudos históricos, 5 ed., São Paulo, Bertrand, 1986.
GINZBURG, C. 1987. O queijo e os vermes; o cotidiano e as idéias de um moleiro
perseguido pela Inquisição. São Paulo, Companhia das Letras.
GOFFMAN, E. Estigma: notas sobre manipulação da identidade deteriorada. São
Paulo: Zahar, 1975.
GOMES, P F; PEREIRA, E.A Negras raízes mineiras. Os Arturos. Juís de Fora:
MinC/EDUFJF, 1993.
GILROY, P. The Black Atlantic: Modernity ande Double Consciousness. Cambrigdge
(Massachusetts) Harvard University Press, 1993, epecialmente o cap. 1 "The Black
Atlantic as a Counterculture of Modernnity".
GIDDENS, A. As consequências da modernidade. São Paulo: Editora Unesp, 1991;
ULRICH, Beck, SCOTT, Lash. Modernização Reflexiva – política, tradição e
estética na ordem social moderna. São Paulo: Unesp, 1997;
Mundo em descontrole – o que a globalização está fazendo de nós. Rio de
Janeiro/ São Paulo: Record, 2003;
HALL, S. A Identidade cultural na pós modernidade, Rio de Janeiro. DP&A Ed, 1999.
Da diáspora – identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Ed. UFMG;
Brasília: Representação da Unesco no Brasil, 2003;
HALBWACHS, M. A memória coletiva. São Paulo: Vértice, 1990.
A Memória Coletiva. São Paulo, Centauro: 2006.

HALSENBALG, C. A. Miscigenação racial no Brasil. Estudos Afro-asiáticos, (16): 167, 1997.

HOFBAUER, A. Branqueamento e democracia racial: sobre as entranhas do racismo no Brasil. In: Zanini, Maria Catarina Chitolina. (Org.). Por que "raça"? Breves reflexões sobre a questão racial no cinema e na antropologia. Santa Maria: EDUFSM, 2007, v., p. 151-188.

HELLER, A. O cotidiano e a historia. 2ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1985.

HOCHMAN, G e LIMA, N. T. Condenado pela raça, absolvido pela medicina: o Brasil descoberto pelo movimento sanitarista da Primeira República. In: Raça Ciência e Sociedade. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1996, p. 23-40.

HOCHMAN, Gilberto. A era do saneamento. São Paulo: Hucitec/ANPOCS, 1998.

HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence (orgs.). A invenção das tradições. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

JOANNÉS, Francis. A função social do banqute nas primeiras civilizações. In: flandrin, Jean-luis&montanari, Massimo(orgs). Historia da alimentação. SP.: Estação liberdade, 1998, p. 56-57.

JANSEN, J M; JANZEN, R K-14 Figure (*nkisi*). In: Expressions of belief. New York: Rizzoli, 1988.

KOSIK, K. A dialética do concreto. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1976.

LEFEBVRE, H. Critique de l aviequotidienne I: Introduction. 2ed. Paris: L'ArcheEditeur, 1958.

. A vida cotidiana no mundo moderno. São Paulo: Ática, 1991.
LE GOF, J. O historiador e o homem do Cotidiano. In: O maravilhoso e o quotidiano no
ocidente medieval. Trad. José Antonio Pinto Ribeiro, Lisboa. Edições 70, 1992.
J. História e Memória. 2. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 1996.
"Documento/Monumento". In: História e Memória. 5º Ed. Trad. Bernardo
Leitão et.al, Campinas: Editora da Unicamp, 2010, p.525-541.

LEONEL, G. G. Entre a cruz e os tambores: conflitos e tensões nas Festas do Reinado (Divinópolis - M.G) / Guilherme Guimarães Leonel. Belo Horizonte, 2009.

LARA, S. H. Significados Cruzados: um Reinado de Congos na Bahia setecentista.In: Carnavais e outra f(r)estas. Campinas, São Paulo: Editora da Unicamp, Cecult, 2002.

LIBBY, D.C. Transformação e trabalho em uma economia escravista. Minas Gerais no século XIX. São Paulo: Brasiliense, 1988.

LUCAS, G. Os sons do Rosário: o congado mineiro dos Arturos e Jatobá. Belo Horizonte: edUFMG, 2002.

\_\_\_\_\_. Os sons do Rosário: um estudo etnomusicológico do congado mineiro –Arturos e Jatobá. São Paulo, Escola de Comunicação e Artes da USP, 1999, v.1: 275 p.,v.2: 118p.. Dissertação de Mestrado em Musicologia.

LUCAS, Glaura. O ritual dos ritmos no Congado mineiro dos Arturos e do jatobá. São Paulo. 1999.

LUCENA, Toledo. Célia. O banquete na Festa do Rosário: sistema de trocas entre moradores. A Questão Social no novo milênio. VIII Congresso Luso Afro-Frasileiro de Ciencias Sociais Coimbra 16,17 e 18 de setembro de 2004.

LUZ. Madel Therezinha Ordem social, instituições e política de saúde no Brasil: textos reunidos / Madel Therezinha Luz, organizadora. Rio de Janeiro: CEPESC: IMS/LAPPIS: ABRASCO, 2007. 228 p. (Coleção Clássicos para Integralidade em Saúde).

LOZADA, G. presença negra: uma nova abordagem da historia de nova Friburgo. Niterori. UDUFF,1991.

MAIA, Tom; MAIA, T.R de C. O folclore das tropas, tropeiros e cargueiros no Vale do Paraíba. Rio de Janeiro MEC-SEC: FUNARTE: Instituto Nacional do Folclore; São Paulo: Secretaria de Estado da Cultura: Univ. de Taubaté, 1981.

MARTINS, J de S. Capitalismo e tradicionalismo: estudos sobre as contradições da sociologia agrária no Brasil. São Paulo: Pioneira, 1975.

MARTINS, L. M. Afrografias da memória. O reinado do Rosário no Jatobá, São Paulo: editora Perspectiva, Belo Horizonte. Maza Edições, 1997

MALINOWSKI, B, Argonauts of the Western Pacific . Nova York, Dutton. (1922).

MAUSS, M. Sociologia e Antropologia. São Paulo: EDUSP, 1974.V.1, 2.

MINTZ, W. e TAN, Chee Beng Tan (2001), "Bean-curd consumption in Hong Kong". *Ethnology 40* (2): 113-28.

MOURA, C. O negro, de bom escravo a mau cidadão? Rio de Janeiro: Conquista, 1977.

MORELLI, J. dos R. P. Escravos e Crimes - Fragmentos do Cotidiano: Montes Claros de Formigas no Século XIX. Dissertação de Mestrado apresentada ao Curso de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2002.

MINTZ, S. W. Comida e antropologia Uma breve revisão. Revista Brasileira de Ciências Sociais - VOL. 16 N°. 47.outubro/200.

MACHADO, H. F. A voz do morro na passagem do império para a república. In cidades Brasileiras I. Orgs. BATISTA, M. R. G; CAMPOS, M. E de. Instituo de Estudo Brasileiros da Universidade de São Paulo. 1999.

MONTES, M. L. As figuras do Sagrado: Entre o Público e o Privado. In: História da Vida Privada no Brasil: contrastes da intimidade contemporânea./ organizador—geral da coleção Fernando A. Novais; organizador do volume Lilia Moritz Schwarcz - São Paulo: Companhia as Letras, 1998. — (História da Vida Privada; 4).

ORTIZ, R. Cultura brasileira e identidade nacional. São Paulo: Editora Brasiliense, 2003, p. 16. SCHWARCZ, L. M. O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2001;

PAIVA, E. F. Escravidão e universo cultural na colônia: Minas Gerais, 1716-1789. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

PESAVENTO, S. J. História & História Cultural. 2º Ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2005. sociedade. Trad. Maria Manuela Galhardo. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990. PAULA, H. de. Montes Claros sua história sua gente e seus Costumes. Belo Horizonte: Minas Gráfica Editora, 1979.

POUTIGNA, T, P. Teorias da etnicidade de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth/ Philippe, jocelyneStreiff-Fenart, Tradução de Elcio Fernandes. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

POLLAK, M. Memória, esquecimento e silêncio. Estudos Históricos. Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas. (1989). 3 (3): 3-15.

QUEIROZ, M. I. P de. Variações sobre a técnica de gravador no registro da informação viva. 2ed. São Paulo: CERU e FFLCH/USP, 1985.

\_\_\_\_\_. Relatos orais: do "indizível" ao "dizível". Ciência e Cultura. 39(3): 272-86. São Paulo: Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência. Mar.1987.

REIS, J. J. Identidade e Diversidade Étnicas nas Irmandades negras no tempo da escravidão. Tempo, Rio de janeiro. Vol. 2, n.3, 1997, p. 1-33.

REIS J. J & SILVA E, Negociação e conflito. A resistência negra no Brasil escravista, São Paulo, Companhia das Letras, 1989, p. 123.

REZENDE, R. C Caminhos da liberdade: histórias da abolição e do pós-abolição no Brasil / Martha Abreu e Matheus Serva Pereira (orgs.). – Niterói: PPG História- UFF, 2011.

RIBEIRO, F.B. Caminho da piedade, caminhos de devoção: as irmandades de homens pretos e pardos e cristianismo negro na região do vale do Paraíba Paulista- século XIX. In: Anais do XVIII Encontro de História — O historiador e seu tempo. ANPUH/SP-UNESP/Assis., 24 a 28 de julho de 2006. CD-room.

RICOEUR, P. A Memória, a História, o Esquecimento. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

RINGOOT, R. Discours journalistique: analyser le discours de presse au prisme de l'identité editoriale. In: Ringoot R., Robert-Demontrond P. (dir.), L'analyse de discourse. Rennes, éditions Apogée, 2004.

\_\_\_\_\_. Por que e como analisar o discurso no contexto dos estudos sobre jornalismo? In: Comunicação e Espaço Público, Ano IX, n.º 1 e 2, 2006 133

RINGOOT, R; RUELLAN, D. Journalism as permanent and collective invention.In: Brazilian Journalism Research - Volume 3 - Number 2 - Semester 2 – 2007.

RODRIGUES, R. N. As Raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil.Salvador, Livraria Progresso.Editora,1957,p.126.

RAMOS, A. Guerra e relação de raça. Rio de Janeiro, Departamento União Nacional dos Estudos. 1935.

. As culturas negras no novo mundo. os. Ed. Nacional. 1979.

ROMERO, S. O evolucionismo e o positivismo no Brasil. Rio de Janeiro, Livraria Clássica de Álvares & C. 1895.

ROGER. BASTIDE. Les Religions africaines au Brésil. Paris: Presses Universitaries de France, 1960.

SCARANO, J. Devoção e escravidão. A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos prestos no Distrito Diamantino no século XVIII. Ed. São Paulo: companhia Editora Nacional, 1978.

SCOTT, J. C. 1985. Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance. New Haven: Yale University Press.

SAID. E.W. Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

\_\_\_\_\_. Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. Cultura e imperialismo. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SAINT-HILAIRE. A. Viagem pelas províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais. Belo Horizonte: Itatiaia, 2000, pp. 326-327.

SALZANO, F. M. Em busca das raízes. Ciência Hoje, (25): 49-56, V.5, 1986.

SANTOS, E. P.; MAHFOUD, M.. Irmandades de negros e identidade exigente de velhos negros das Gerais. (Mestrado em Psicologia) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2001.

SANTOS. A. R. G dos. Religiosidade negra e patrimônio: estratégias e comportamentos da Irmandade de São Domingos, Rio de Janeiro, séculos XVIII-XIX. In: XIV Encontro Regional da ANPUH-Rio. Memória e Patrimônio. 19 a 23 de julho de 2010.

SOUZA. M. de M. reis negros no Brasil escravista, Historia da Fesra de coroação de rei Congo. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002.

SILVA, P. Pe, Farinha, feijão e carne-seca, São Paulo, Editora Senac, 2005.

SILVA, J. C. G da & CAIXETA, M. J. Negros em Uberlândia e a Construção da Congada. Um Estudo sobre Ritual e Segregação Urbana. (Relatório FAPEMIG) - Uberlândia, 2000.

SILVA, N. do V.; HALSENBALG, C. A. Relações raciais no Brasil Contemporâneo. Rio de Janeiro. IUPERJ, 1992.

SILVA, P e PINTO, R, P. (Orgs.). Negro e educação: presença do negro no sistema educacional brasileiro. Anped/Fundação Ford/Ação Educativa, São Paulo, 2001.

SANTOS, B. de S. O espaço do cidadão. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007a, 7ª edição.

SAUNDERS, A.C de C.M. A social history of Black slaves and frredmen in Portugal-1441-1555. Cambridge:Cambridge University Press, 1982.

SCHWARCZ, L. M, O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-193. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

\_\_\_\_\_. História Antropológica Ou Antropologia Da História?.Novos Estudos. N. 72 Julho 2005.

SEYFERTH, G. "Racismo e o ideário da formação do povo no pensamento brasileiro". In: II Seminário nacional Relações Raciais e Educação: A produção dos saberes e Práticas Pedagógicas, de 27 a 30 de Nov. Niterói. RJ, 2001.

\_\_\_\_\_. "A antropologia e a teoria do branqueamento da raça no Brasil" In: Revista do Museu Paulista, 93, 1995.

SEVCENKO, N. Introdução – O Prelúdio Republicano, astúcias da ordem e ilusões do progresso. História da Vida Privada no Brasil./ organizador – geral da coleção Fernando

A. Novais; organizador do volume Nicolau Sevcenko - São Paulo: Companhia as Letras, 1998. – (História da Vida Privada No Brasil; 3)

SOUZA. E. Entre o fogo e o vento: as práticas de batuques e o controle das emoções.

1998. Tese (Doutorado em Educação Física)- Universidade de Campinas, Campinas, 1998. Programa de Pós-graduação em Educação Física.

SOUZA. M. de M e. Catolicismo negro no Brasil: santos e *minkisi*, uma reflexão sobre miscigenação cultural. Afro-Ásia, 28 (2002), 125-146.

\_\_\_\_\_. Reis negros no Brasil escravista, história da festa de coroação de rei congo, Belo Horizonte, Editora UFMG, 2002.

SOUZA, V. S. Em nome da raça: a propaganda eugênica e as idéias de Renato Kehlnos anos 1910 e 1920. Revista de História Regional, N. 11(2): 29-70, Inverno, 2006.

SODRÉ, M. A verdade seduzida: por um conceito de cultura no Brasil. 2 ed. 209 Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.

\_\_\_\_\_. Claros e Escuros: identidade, povo e mídia no Brasil. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

STOCKING JR, GEORGE, W. 1968. Race, culture and evolution. Essays in the history of anthopology. Chicago, university of Chicago press. 1968.

STEPAN, N. A hora da eugenia: raça, gênero e nação na América Latina. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2005 [1991], p. 49-50.

SKIDMORE, T. Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

SLENES, R. W. Lares negros Olhares brancos: histórias da família escrava no séc. XIX. Revista Brasileira de História. São Paulo. V.8(16): 189-203, 1988.

STOCKING J.R, GEORGE, W. 1968. Race, culture and evolution. Essays in the history of anthopology. Chicago, university of Chicago press. 1968.

VENTURA, R. Estilo tropical: história cultural e polêmicas literárias no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

VERÓN, E. L'analys educontrat de lecture: SCHWARCZ, L. M. O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

VIANA. L. Irmandades, festas e sociabilidade e negra no Brasil escravista. Especial Curso ERER. Cadernos PENESB. N. 12.2010.

SHIRLEY, R. W. O fim de uma tradição. São Paulo: Perspectiva/ Secretaria de Cultura, Ciência e Tecnologia do Estado de São Paulo, 1977.

RIBEIRO, F. B. Caminho da piedade, caminhos de devoção: as irmandades de homens pretos e pardos e cristianismo negro na região do vale do Paraíba Paulista- século XIX. In: Anais do XVIII Encontro de História — O historiador e seu tempo. ANPUH/SP-UNESP/Assis., 24 a 28 de julho de 2006. CD-room.

TINHORÃO, J. R. Os sons negros no Brasil. Cantos-danças-folguedos: origens. São Paulo: Art. Editora. 1988.

THOMPSON, P. A voz do passado: História oral. Rio de Janeiro: Paz terra, 1992.

THORNTON, J. The Kongolense Saint Antony. Dona Beatriz Kimpa Vita and the Movement, 1684-1706. Cambridge. 1998.

\_\_\_\_\_. Os pretos em Portugal. Uma presença silenciosa. Lisboa: Editorial caminho. 1988.

ZAMITH, R. M. B. Aspectos Internos do fazer Musical num Congado de Minas Gerais. Revista Música. São Paulo, v.6, n.1/2: 190-202 maio/nov. 1995.