

**Universidade Federal de Minas Gerais
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em História**

WANESSA PIRES LOTT

**TEM FESTA DE NEGRO NA REPÚBLICA BRANCA:
O REINADO EM BELO HORIZONTE NA PRIMEIRA REPÚBLICA**

Belo Horizonte

2017

WANESSA PIRES LOTT

**TEM FESTA DE NEGRO NA REPÚBLICA BRANCA:
O REINADO EM BELO HORIZONTE NA PRIMEIRA REPÚBLICA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em História.

Linha de Pesquisa: História Social da Cultura
Orientadora: Prof.^a Dr.^a Regina Helena Alves da Silva

Belo Horizonte

2017

981.511 Lott, Wanessa Pires
L884c Tem festa de negro na República branca
2017 [manuscrito]: o Reinado em Belo Horizonte na Primeira
República / Wanessa Pires Lott. - 2017.
284 f.
Orientadora: Regina Helena Alves da Silva.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
Inclui bibliografia

1.História – Teses. Belo Horizonte. 2.Irmandade de Nossa Senhora do Rosário - Teses. 3. Festas religiosas - Teses. 4. Negros - Teses. 5. Belo Horizonte – História.
I. Silva, Regina Helena Alves da. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
WANESSA PIRES LOTT**

**Tem festa de negro na República branca:
o Reinado em Belo Horizonte na Primeira República**

Tese defendida e aprovada, em 26 de maio de 2017, pela banca examinadora constituída pelos professores:

Prof.^a Dr.^a Regina Helena Alves da Silva – Orientadora UFMG

Prof.^o Dr.^a Laura Antunes Maciel – UFF

Prof.^a Dr.^a Juliana Gonzaga Jayme – PUC/MG

Prof.^o Dr.^a Andréa Casa Nova Maia – UFRJ

Prof.^o Dr.^o Tarcisio Rodrigues Botelho – UFMG

AGRADECIMENTOS

Este trabalho só foi possível de ser realizado devido à ajuda de algumas a quem gostaria agradecer especialmente.

Agradeço ao Programa de Pós Graduação em História da UFMG pelo apoio para a realização de viagens que foram fundamentais para o meu crescimento como acadêmico. À orientadora Lena, que se tornou uma querida amiga. Não só pela excelentes aulas como também pelos nos momentos de descontração. Aos professores Tarcísio e Arnaut pela leitura atenta no exame de qualificação. Aos membros da Irmandade os Carolinos pela atenção dada aos meus estudos. Aos meus alunos por me darem a oportunidade de pensar em voz alta no decorrer das aulas. Aos meus pais, Wécio e Lúcia, ao meu irmão Wander que, mesmo de longe, sempre esteve atento a minha escritura. Ao meu padrasto Toninho e e a Vania. Aos amigos e familiares que sabiamente me sequestraram do mundo dos estudos. À Elza. À Shine por um jeito especial de me divertir.

*A cidade tem uma história; ela é a obra de
uma história, isto é, de pessoas e de grupos
bem determinados que realizam essa obra
nas condições históricas*

Lefebvre

RESUMO

O presente trabalho apresenta a negação do negro em Belo Horizonte no período da Primeira República. A cidade foi planejada para ser a nova capital do estado de Minas Gerais na esteira dos ideais de modernização e modernidade o Brasil após a proclamação da República. Suplantando estrutura urbana colonial da antiga capital Ouro Preto, a construção da nova capital apontou para uma forte preocupação limpeza urbana, que por sua vez, caminhou para além das estruturas físicas. A pretensão de uma higienização social também fez parte dos planos da nascente cidade e desta maneira, a cidade deveria ser ocupada por moradores que conseguissem se integrar e compreender a proposta de progresso contida em seu projeto. Na esteira deste ideal, percebe-se a ausência dos negros nos registros da cidade na Primeira República. Na busca pelas referências dos negros na cidade, este estudo debruça na religiosidade negra, com foco na Irmandade os Carolinos, única referência de Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos existente na Primeira República que ainda mantém suas atividades na cidade. Tendo tradicionalmente seus festejos realizados nas ruas, as manifestações da Irmandade os Carolinos percorreu e ainda percorrem a periferia noroeste da cidade. Para além de uma análise apenas na Primeira República, esta tese aponta para o reconhecimento das Irmandades como possíveis Patrimônios Culturais de Minas Gerais pelas agências preservacionista, ocasionando assim uma 'aparecimento' do negro na história da cidade. Esta mudança em relação ao negro – mais especificamente, o negro das Irmandades de Nossa Senhora do Rosário – nos leva a dois caminhos de análise. O primeiro que percebe a patrimonialização como um subsídio de uma espetacularização das festas, tornando-as um produto cultural a ser consumido nas cidades. O segundo viés de estudo aponta a patrimonialização das irmandades.

Palavras chave: Belo Horizonte, Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, festa, negro.

ABSTRACT

The present work presents the negation of the black in Belo Horizonte in the period of the First Republic. The city was planned to be the new capital of the state of Minas Gerais in the wake of the ideals of modernization and modernity Brazil after the proclamation of the Republic. Supplanting colonial urban structure of the former capital Ouro Preto, the construction of the new capital pointed to a strong concern urban cleansing, which in turn, walked beyond physical structures. The pretension of a social hygiene was also part of the plans of the nascent city and in this way, the city should be occupied by residents who could integrate and understand the proposal of progress contained in their project. In the wake of this ideal, one can see the absence of blacks in the records of the city in the First Republic. In the search for the references of blacks in the city, this study focuses on black religiosity, focusing on Os Carolinos Brotherhood, the only reference of the Brotherhood of Our Lady of the Black Rosary existing in the First Republic that still maintains its activities in the city. Having traditionally held its festivities in the streets, the manifestations of the Brotherhood Os Carolinos traveled and still travel the northwest outskirts of the city. In addition to an analysis only in the First Republic, this thesis points to the recognition of the Fellowship as possible Cultural Patrimony of Minas Gerais by the preservation agencies, thus causing an 'appearance' of the black in the history of the city. This change in relation to the black - more specifically, the Black of the Fraternities of Our Lady of the Rosary - leads us to two ways of analysis. The first that perceives patrimonialization as a subsidy of a spectacularization of the parties, making them a cultural product to be consumed in the cities. The second study bias indicates the patrimonialisation of the brotherhoods.

Keywords: Belo Horizonte, Brotherhood of Our Lady of the Rosary, Party, black.,

LISTA DE IMAGENS

Figura 1: Planta da cidade de Belo Horizonte	51
Figura 2: Localização aproximada da Irmandade os Carolinos	58
Figura 3: Localização atual da Irmandade os Carolinos: Bairro Aparecida na regional Noroeste	59
Figura 4: Vista área atual da Irmandade os Carolinos	60
Figura 5: Irmandade os Carolinos	60
Figura 6: Mastros da 'festa grande' da Irmandade os Carolinos	81
Figura 7: Mastros da 'festa grande' da Irmandade os Carolinos	81
Figura 8: Reis Festeiros da Irmandade os Carolinos	83
Figura 9: Reis Festeiros chegando na sede da Irmandade os Carolinos	83
Figura 10: Guarda de Moçambique da Irmandade os Carolinos	85
Figura 11: Gungas da Guarda de Moçambique da Irmandade os Carolinos	85
Figura 12: Banquete oferecido pela Irmandade os Carolinos	87
Figura 13: Descida dos mastros da Irmandade os Carolinos	88
Figura 14: Foto de Leca colocada na Igreja da Irmandade os Carolinos	202

SUMÁRIO

Introdução	12
1. Os espaços das festas	33
1.1 A 'ausência' do negro na cidade de Belo Horizonte	33
1.2 A questão do negro no Brasil pós abolição	37
1.3 A cidade na República	41
1.4 A cidade de Belo Horizonte	44
1.5 A espacialização da cultura	61
2. As Irmandades	65
2.1 A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário em Belo Horizonte	68
2.3 A indissociabilidade das Irmandades de suas festas	76
2.1 As irmandades: um princípio	88
2.2 As Irmandades no Brasil	105
3. As festas	114
3.1 As festas devocionais	128
3.1.1 As festas processionais para além do universo religioso	137
3.2 As festas e a Igreja Católica	142
4. A proibição das festas	147
4.1 A Igreja Católica no Brasil e o catolicismo popular	147
4.2 A Igreja Católica na modernidade brasileira	156
4.3 A restauração católica no Brasil	165
4.3.1 A imprensa católica e a restauração	171
4.4 A proibição do Reinado pela Igreja Católica	175

4.5 A proibição do reinado de Nossa Senhora do Rosário X a propagação do culto do Rosário	183
5. A espetacularização da festa de congado e as contribuições das ações de patrimônio cultural	193
5.1 Um retomar das festas	198
5.2 Um panorama da cultura na Primeira República	204
5.3 A trajetória patrimonial no Brasil	214
5.4 A questão do negro no discurso preservacionista brasileiro	229
5.5 A espetacularização do Reinado	239
Considerações finais	247
Referências	259

Introdução

Belo Horizonte foi planejada à luz dos valores de modernidade latentes no final do século XIX e início do século XX para ser a nova capital de Minas Gerais indo de encontro com a estrutura urbana da antiga capital Ouro Preto. Para além das questões urbanísticas, a historiografia destaca três principais motivos para o deslocamento da capital. O primeiro pauta-se na questão geográfica: a localização de Belo Horizonte promoveria um equilíbrio entre as novas regiões produtoras do estado. O segundo motivo volta-se para a resolução dos problemas administrativos enfrentados por Ouro Preto. E, por fim, a mudança da capital mineira evidenciaria o fim do monarquismo, extremamente arraigado na cidade de Ouro Preto¹. Aliando-se a estes motivos, soma-se a crise econômica do estado de Minas Gerais, que, além dos problemas financeiros, evidenciava uma desarticulação política que poderia levar a uma desagregação local.

A mudança da capital foi uma solução pertinente para o estado, uma forma de promover a unidade política e melhorar a questão econômica de Minas Gerais. Associando a estas questões internas, havia o desejo de alinhar-se aos projetos de modernização que várias cidades europeias vivenciavam no final do século XIX e, para tal, o estado focou na diversificação econômica de dois setores: a agricultura e a indústria. O primeiro setor se fez por meio da construção de colônias agrícolas nos arredores da nova capital, em um espaço denominado de zona rural e o segundo, mais próximo ao centro do poder

¹ IGLÉSIAS, Francisco, RIBEIRO, Juscelino Luiz, ASSIS, Luiz Fernandes de, CARVALHO NETO, Menelick de. *A Constituinte Mineira de 1891*. **Revista Brasileira de Estudos Políticos**. Belo Horizonte, n. 71, p. 163-245, jul. 1990. Acervo Biblioteca da FAFICH/UFMG.

administrativo, com intuito de se consolidar como “um centro industrial capaz de polarizar a vida econômica do estado”². Desta maneira, planejou-se uma cidade com os avançados parâmetros urbanísticos da época, inserindo uma infraestrutura bem desenvolvida, com fornecimento de energia elétrica, água encanada, rede de esgoto e um bom serviço de transporte para a eficaz implantação de fábricas na cidade. Assim, o planejamento de Belo Horizonte concebia uma cidade que ia além da sua função de sede do poder administrativo.

Pautando-se nos ideais supra citados, a cidade foi planejada com a divisão de três zonas³. A terceira zona destinou-se à área rural, com a função de não só abastecer o núcleo urbano, como também de promover a diversidade da agricultura em Minas Gerais. A segunda zona foi concebida para abrigar as camadas da população com menor poder aquisitivo. Desprovida da infraestrutura prometida à primeira zona – denominada de zona urbana –, e com um planejamento de ruas e de lote incipiente, evidenciou-se a pouca importância da zona suburbana para a Comissão Construtora da Nova Capital – CCNC, conferindo, assim, a “condição de espaço de segunda classe em uma cidade socialmente hierarquizada”⁴.

No entanto, ainda nos primeiros anos da nova capital, as terras destinadas à zona suburbana receberam colônias rurais. Os lotes foram ocupados por operários que trabalharam na construção da cidade e por imigrantes europeus.

² AGUIAR, Tito Flávio Rodrigues de. **Vastos Subúrbios da Nova Capital**: formação do espaço urbano na primeira periferia de Belo Horizonte. Tese de Doutorado. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Belo Horizonte: UFMG, 2006. p.39.

³ LEN VEN, Michel Marie & NEVES, Magda de Almeida. "Belo Horizonte: trabalho e sindicato, cidade e cidadania (1897 – 1990)". In: DULCI, Otávio Soares e NEVES, Magda de Almeida (orgs.). **Belo Horizonte: Poder, Política e Movimentos Sociais**. Belo Horizonte: C/Arte, 1996.

⁴ AGUIAR, Tito Flávio Rodrigues de. *op. cit.*, 2006. p.16.

A vinda de imigrantes subvencionada pelo Estado já era uma prática desde o final do Império, que tinha como intuito substituir a mão de obra negra livre. Os libertos africanos eram muitas vezes rejeitados para o trabalho devido às marcas da escravidão. Após a abolição, os negros foram lançados à marginalidade e não eram tidos como confiáveis para o trabalho⁵.

Já a zona urbana, recebeu maior atenção desde a elaboração da planta da cidade. Circundada pela Avenida 17 de Dezembro, atual Avenida do Contorno, planejou-se ali a inserção de equipamentos urbanos como saneamento básico, telefone e água encanada. A CCNC idealizava um crescimento da cidade da zona urbana para a zona suburbana, expandindo a infraestrutura urbana do centro para a periferia. No entanto, este processo não se consolidou.

Nem mesmo a zona urbana foi totalmente provida dos equipamentos idealizados para a cidade, ademais, o pouco adensamento desta zona não possibilitou a expansão da população do centro para a periferia. Esta foi até mesmo povoada antes mesmo da construção da cidade e a barreira da avenida do Contorno que “funcionava como um obstáculo concreto, isolando, estrategicamente, a cidade cenário monumental daquela comumente identificada como pobre, perigosa e até mesmo insalubre”⁶ não separou a população de baixa renda da zona urbana.

⁵ COSTA, Emília Viotti da. *O escravo na grande lavoura*. In: COSTA, Emília Viotti da. **Da Monarquia à República: momentos decisivos**. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

⁶ JULIÃO, Letícia. *Itinerários da cidade moderna (1891-1920)*. In: DUTRA, Eliane de Freitas; BANDEIRA DE MELO (Org.). **BH: Horizontes históricos**. Belo Horizonte: C/ Arte, 1996. p. 60.

Já nos primeiros anos da cidade, foi pensada a inserção de bairros operários na zona urbana⁷, assim sendo, a utopia das “populações mais pobres das ações urbanas modernizantes” serem empurradas “para os subúrbios desestruturados, pobres e insalubres”⁸ se fez até certo ponto. O limite entre as zonas planejadas na prancheta pela CCNC foi se desfazendo à medida que a cidade ganhava forma. A zona suburbana pode ser então entendida como um espaço de transição entre o urbano e o rural, abraçando características e vivências vinculadas a estes locais.

Como dito, nestes locais as dificuldades em relação ao transporte, saneamento e água encanada eram cotidianas e a distância da zona urbana não prejudicou apenas o acesso aos equipamentos urbanos, como também aos locais de fé católica, já que a capela de Nossa Senhora da Boa Viagem, a capela de Nossa Senhora do Rosário e a capela de Santana⁹ estavam inseridas na zona urbana. Uma possível saída de parte da população católica localizada nos subúrbios para manter sua prática religiosa cotidiana foi a organização em Irmandades¹⁰ em devoção aos santos, que remonta aos tempos coloniais.

⁷ SILVA, Regina Helena Alves da. **A Cidade de Minas**. Belo Horizonte: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1991. Dissertação - Mestrado em Ciência Política.

⁸ FOLLIS, Fransérgio. **Modernização urbana na Belle Époque paulista**. São Paulo: Editora UNESP, 2004. p.25.

⁹ A capelinha de Santana estava localizada atrás das Secretarias do Interior e da Viação na Praça da Liberdade. Foi derrubada em 1894, logo ao iniciar a construção da cidade.

¹⁰ Apesar de haver diferenciações de nomenclatura e contexto entre as associações religiosas de leigos, irei privilegiar o termo ‘Irmandades’ seguindo a luz de BOSCHI (1986): “a partir de agora, e por todo o texto, esta nomenclatura [irmandade] toma sentido genérico, sendo empregada, indistintamente, como sinônimo de confraria, arquiconfraria e ordem terceira” (BOSCHI, Caio **Os leigos e o poder: Irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais**. São Paulo: Brasiliense/Ática. 1986, p.2).

Localizadas nas zonas suburbanas, a prática religiosa banto católica¹¹ se fez presente de forma pontual no início da cidade e paulatinamente foi crescendo, principalmente após a década de 1930¹². Anteriormente a essa prática, ainda nos tempos de arraial, existiu a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos do Arraial e Freguesia de Nossa Senhora da Boa Viagem do Curral Del Rey nos anos de 1807¹³ e 1811¹⁴, no entanto, não foi encontrado registro desta após a última data.

Com base no levantamento realizado pela Fundação de Cultura de Belo Horizonte¹⁵, identificou-se apenas a Guarda de Moçambique de Nossa Senhora

¹¹ A relação entre as Irmandades de o termo banto católico é devido à ocorrência das coroações de “Rei Congo ocorreu com mais intensidade nas regiões que receberam maiores contingentes de africanos de etnias bantos, oriundos da África centro-ocidental, a qual pertenciam os bacongos, habitantes do antigo reino do Congo”. (SOUZA, 2002, p. 258).

¹² A partir da década de 1930, surge em Belo Horizonte a Irmandade de Nossa Senhora do Jatobá na região que leva o nome da irmandade (1933), a Guarda São Jorge de Nossa Senhora do Rosário no Concórdia (1938), a Guarda de Moçambique de Nossa Senhora do Rosário do Bairro de Nova Granada (1940), a Guarda de Moçambique e Congo Treze de Maio de Nossa Senhora do Rosário (1944), a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Padre Eustáquio (1946), a Sociedade de Guarda de Moçambique de São Sebastião do Reino de Nossa Senhora do Rosário (1954), a Guarda de Moçambique Três Coroas de Nossa Senhora do Rosário (1954), a Irmandade de Moçambique Nossa Senhora do Rosário Nova Gameleira (1960), a Guarda de Marujos de Nossa Senhora do Rosário e São Cosme e Damião (1966), a Guarda de Congo Patrono São Sebastião e Nossa Senhora do Rosário (1970), a Guarda do Congo Feminina Senhora do Rosário do Bairro Aparecida (1973), a Congregação Nossa Senhora do Rosário (1979), a Guarda de Congo Estrela do Oriente, no Conjunto Novo Tupi (1985), a Guarda de Moçambique Nossa Senhora do Rosário e São José (1987), a Guarda de Moçambique de Nossa Senhora do Rosário do Bairro Alto dos Pinheiros (1998). (GIBRAN, Elias e MOYSÉS, Júlia **Percursos do Sagrado: Irmandades do Rosário de Belo Horizonte e entorno Belo Horizonte: Canal C – Comunicação e Cultura, 2014).**

¹³ ARQUIVO ULTRAMARINO **Requerimento** dos irmãos da irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos homens pretos, do Arraial e freguesia de Nossa Senhora de Boa Viagem, do Curral Del Rei, a D. João VI, no qual solicitam uma provisão de confirmação de uma capela e respectivas sepulturas por si erigidas sem ajudas de custo. 23/10/1807. Nº de inventário no catálogo: 13748 AHU-Minas Gerais, cx. 186, doc. 53 AHU_CU_011, Cx. 186, D. 13744.

¹⁴ ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO Título instrumento público de confirmação do compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos da Freguesia de Nossa Senhora da Boa Viagem do Curral Del Rei, Comarca do Sabará 30/08/1811. SG-CX.84-DOC.40.

¹⁵ O levantamento realizado pela Fundação de Cultura de Belo Horizonte foi publicado no livro: GIBRAN, Elias e MOYSÉS, Júlia **Percursos do Sagrado: Irmandades do Rosário de Belo Horizonte e entorno Belo Horizonte: Canal C – Comunicação e Cultura, 2014.**

do Rosário e Sagrado Coração de Jesus – Irmandade os Carolinos no período da Primeira República. Inaugurada em 1917 e localizada na antiga Vila Maria da Aparecida, região noroeste da cidade, a Irmandade mantém suas atividades devocionais até os dias de hoje. Outras duas Irmandades datam do período da Primeira República. A tese em questão tem como corte temporal a Primeira República no Brasil: a Guarda de Congo Velho de Nossa Senhora do Rosário (1900) e Guarda de Caboclinhos do Divino Espírito Santo (1907). No entanto, as duas primeiras foram inauguradas nestas datas em outras cidades, respectivamente Itabirito/MG e Baldim/MG e tiveram suas atividades em Belo Horizonte iniciadas em 1981 e 1937¹⁶, por tal motivo, a Irmandade Os Carolinos recebeu maior atenção nesta tese.

Tradicionalmente o Reinado em homenagem a Nossa Senhora do Rosário é feito pelas associações religiosas de leigos, conhecidas como Irmandades e, apesar de a importância da comunidade ser os festejos em torno de Nossa Senhora do Rosário, o Reinado vai além do momento festivo. Trata-se de um ciclo ininterrupto de preparativos e celebrações internas que são epifanizados no grande momento devocional que corta as ruas da cidade. No traslado da imagem da santa e de sua corte, as guardas protegem alegremente o sagrado, sob os olhos atentos dos visitantes e curiosos. Mesmo que as Irmandades de Belo Horizonte não tenham sido frutos de grupos que existiram nos tempos coloniais, as reminiscências devocionais dessa época estão presentes e serão também trabalhadas nesta tese.

¹⁶ GIBRAN, Elias e MOYSÉS, Júlia, 2014.

Surgidas na capitania das Minas durante o século XVII, as Irmandades foram a possibilidade de vinculação com o sagrado católico devido a proibição do Estado Absolutista Português de ter um clero regular no local, sob a alegação do possível extravio de ouro por religiosos¹⁷. Diversas Irmandades povoaram o universo setecentista, subdivididas principalmente pelo critério de cor que se aproximou fortemente com a categoria sócio econômica da população. As Irmandades do Santíssimo Sacramento, Bom Jesus dos Passos, Almas Santas, Ordens Terceiras do Carmo e São Francisco eram ligadas aos brancos; as Irmandades de Nossa Senhora das Mercês, Nossa Senhora do Amparo, Arquiconfraria do Cordão abraçavam os mulatos, crioulos e pretos forros e as Irmandades de Nossa Senhora do Rosário, São Benedito e Santa Efigênia abarcavam os pretos¹⁸. Apesar de todas terem como fio condutor a religião católica e a grande importância dos festejos de rua, as Irmandade dos negros e mulatos sofreram duras críticas dos párocos na época colonial.

As festividades das ordens Terceiras e das Irmandades (à exceção do Santo Sacrifício, que nelas se celebra) nada mais têm que possa ser agradável ao Altíssimo; consistem todas em fogos, representações e músicas profanas, bodos e deboches, de que resultam escândalos e desordens repreensíveis, contrárias e diametralmente opostas ao espírito da Igreja e ao culto santo devoro e sincero que se deve dedicar a Deus; e, por estes ponderáveis motivos, se convence de temerário, oposto à disciplina e hierarquia eclesiástica, destrutivo do espírito da verdadeira devoção e prejudicial aos católicos costumes o atual sistema e corrupção das indicadas corporações.¹⁹

¹⁷ BOSCHI, Caio *op. cit.* 1986.

¹⁸ FIGUEIREDO, L. **O avesso da memória**: cotidiano e trabalho da mulher em Minas Gerais no século XVIII. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: EDUNB.1993.

¹⁹ CONSELHO ULTRMARINO Representações dos Párocos de Minas de 20 de março de 1794, caixa 139 AHU. Apud. AGUIAR, Marcos Magalhães de “Festas e rituais de inversão hierárquica nas Irmandades negras de Minas Colonial” (In) JANCSÓ. István e KANTOR, Íris (orgs.) Festa: Cultura e Sociabilidade na América Portuguesa. São Paulo: Edusp, 2001. P. 378.

Não obstante os julgamentos eclesiásticos, as festas das Irmandades negras não findaram, sendo de fácil acesso os vários documentos que citam a procissões de devotos negros nas ruas brasileiras nos tempos da colônia e do império. Exercendo papéis sociais distintos, as Irmandades sofreram alterações e críticas no decorrer dos tempos e, ao tomarmos como exemplo a época colonial, sua função teve um importante peso para a propagação do catolicismo em Minas Gerais. Grande parte da vida religiosa foi dirigida por estas associações, possibilitando manifestações distintas do catolicismo e construindo uma atmosfera singular de religiosidade na Minas Colonial. Tomando a frente não só da construção dos templos religiosos, as Irmandades também exerciam ações da Igreja – salvo os sacramentos realizados especificamente por padres—, apropriando-se de outra forma da adoração dos santos.

Dando ênfase às Irmandades de negros, há referências a elas que vêm da época da colonização portuguesa na África, sendo uma forma eficaz de a Igreja suplantar os desafios de catequização dos homens de cor, que foi transferida para o Brasil. A inserção no universo africano apoiou-se não só na afinidade de cor com os santos como também pelas histórias de sofrimento e vitórias deles em suas vidas mundanas²⁰.

A despeito da inserção e/ou permissão dos cultos negros de Irmandades na colônia brasileira, com intuito de obter melhores resultados na catequização dos negros, esta relação ocorria de forma de uma negociação. O Estado – representante contínuo do poder da Igreja Católica nas capitâneas

²⁰ BASTIDE, Roger **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: Pioneira, 1985.

– reforçou o seu domínio sob os “homens de cor” por meio da concessão de espaço e tempo para os festejos, enquanto os negros se utilizavam das Irmandades para cultivar não só os valores do catolicismo, como também tradições africanas como suas danças e seus cânticos. É importante já nesta introdução ressaltar que não se trata de um entendimento de sincretismo religioso entre as práticas tribais africanas e o catolicismo luso-português. O que entendemos por tradições africanas vinculadas à devoção à Nossa Senhora do Rosário são as inserções de danças, cantos e da lenda católica apreendidos na colonização portuguesa da África. Lembramos ao leitor que parte dos negros escravizados no Brasil já detinham a religiosidade cristã ou foram obrigados a praticá-la. Aos poucos, esta hibridação cultural formou um catolicismo peculiar dos grupos de escravizados que vai além de um sincretismo religioso.

Por tal motivo, ao analisar os Reinados de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, percebemos que ao mesmo tempo em que amorteciam as tensões sociais entre negros e brancos, reforçavam as identidades e solidariedades entre os pares. Esta dupla possibilidade, que se fez para além do momento festivo e ganhou o cotidiano da comunidade, torna o estudo do Reinado um caminho relevante para o entendimento histórico e antropológico dessas comunidades em uma dada cidade.

Sendo assim, por serem as festas o grande momento das Irmandades, elas se apresentam como um objeto privilegiado de estudo de diversas áreas do conhecimento, possibilitando várias abordagens e distintos olhares acadêmicos. Os momentos de festa, quando analisados na sua própria

realidade e dinâmica, configuram-se como uma importante forma de entendimento dentre as variadas maneiras de viver a experiência humana na cidade. Não obstante os possíveis caminhos de exame da festa, nesta tese o recorte teórico-metodológico se dá principalmente com base em algumas possibilidades que a história e a antropologia apresentam para o objeto²¹. Tal escolha aporta no fundamento por mim adquirido no decorrer dos cursos de graduação e doutorado em história da Universidade Federal de Minas Gerais e no programa de mestrado em antropologia da mesma universidade.

A história, por um lado, desde há muito tempo tem se preocupado conscientemente mais com os trabalhos e os esforços dos homens do que com os seus divertimentos ou, como se queira, com as suas diversões. Se as festas tornam-se doravante, com pleno direito, objeto da história, deve-se isso à dupla instigação do folclore e da etnologia. Por frequentar um e outro campo, o historiador aprendeu a levar em consideração a armadura que a ritualização dá à existência humana, mesmo que seja uma ritualização anônima, desprovida de regulamentação explícita ou de coesão coerente.²²

Na história a festa ganha evidência pela *Nouvelle Histoire*, inaugurada na França pela Escola dos Annales²³, que deu seus primeiros passos no final da década de 1920. Lucien Febvre e Marc Bloch, fundadores da escola, propuseram o estudo da história desacelerando o tempo histórico e focando nas mentalidades, apresentando de forma outra os objetos de análise. Desta maneira, a festa deixou “o território do pitoresco e do anedótico para tornar-se um revelador das clivagens, tensões e representações que atravessam uma

²¹ Não obstante o foco na história e na antropologia, outros campos teóricos também complementaram o estudo em questão

²² OZOUF, Mona. **A festa**: sob a revolução francesa. In: LE GOFF, Jacques e NORA, Pierre. História: novos objetos. Rio de Janeiro: F. Alves, 1976. p.216

²³ O conceito de *Nouvelle Histoire* está sendo entendido na concepção de José Carlos Reis, que em seu trabalho “O surgimento da Escola dos *Annales* e o seu programa”, inclui a Escola dos *Annales* juntamente com a corrente da *Nouvelle Histoire* na década de 1970.

sociedade”²⁴. Na antropologia clássica, a festa tem destaque nos estudos da religião, uma vez que as festividades religiosas pertencem ao espaço/tempo do sagrado, onde há um corte com o cotidiano, com suas limitações ordinárias, possibilitando um retorno à origem, à criação, ao caos inicial.

Na festa, os indivíduos e os grupos vivenciam um tempo de intensas emoções, retornando à época da criação para, por meio desse retorno, revigorarem o ser, num reencontro com a plenitude da vida e, então, poderem enfrentar o ciclo rotineiro. Neste estudo, história e antropologia se complementam para a análise do fenômeno festivo e, mais do que trabalhar separadamente com cada uma, pretendemos colocá-las em relação, destacando algumas interfaces teóricas para compreensão do objeto de estudo²⁵ que se delimita nesta introdução.

No entanto, a análise deste campo historiográfico-etnográfico não tem o intuito de chegar a um conceito de festa da/na cidade, pois o conceito apenas organiza as ideias sobre o tema e a festa é uma realização de um momento específico que ultrapassa as análises históricas e antropológicas. Então, talvez seja mais prudente buscarmos uma possível estrutura das festas, como proposto por Sanchis²⁶. Por meio das estruturas, é possível encontrar a

²⁴ CHARTIER, Roger. **Leituras e leitores na França do Antigo Regime** São Paulo: Ed. UNESP, 2004. p. 22.

²⁵ O debate entre história e antropologia ganhou destaque no texto de Levi-Strauss “História e etnologia”, inicialmente publicado na revista *Revue de Métaphysique et Morale* (1949). Posteriormente, tornou-se um capítulo do livro *Antropologia estrutural* (1958). Fernando Braudel responde as questões levantadas por Levi-Strauss sobre a revigoração da história que passa a dar maior atenção aos comportamentos cotidianos em detrimento dos acontecimentos de longa duração.

²⁶ SANCHIS, Pierre. **Arraial: festa de um povo as romarias portuguesas** (2ª ed.). Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1992.

unicidade antropológica sem suprir a diversidade histórica, confundir a diferenciação aparente das festividades com a unidade profunda, unidade esta que não se apresenta imóvel, absoluta, mas que se aproxima do ‘tempo longo’ cunhado primeiramente pela Escola dos *Annales* sem deixar de perceber as especificidades do ‘tempo curto’. Desta forma, corroboramos que a “antropologia tem algo a contribuir para a disciplina histórica. E o inverso é igualmente válido”²⁷.

Assim dito, destacamos que o eixo que percorrerá esta tese será a percepção do Reinado na cidade de Belo Horizonte, levando em conta a história da cidade e os caminhos delimitados por esta comunidade negra para a manutenção de sua devoção à Nossa Senhora do Rosário. Presentes antes mesmo da construção da cidade, a prática do Reinado não desapareceu com a inauguração da capital.

Na primeira domingo de outubro realiza-se o Reinado ou Reisado, a festa favorita dos pretos, os quais atroavam o arraial com seus adufes, tambores, sambucas, puítas e reco-recos, dançando em louvor à Nossa Senhora do Rosário. Nesse dia, pela manhã, havia missa cantada e, à tarde, efetuava-se a cerimônia de deposição dos reis velhos e eleição dos novos, para o ano seguinte.²⁸

No entanto, sua presença foi diminuta na Primeira República²⁹ devido ao deslocamento dos negros para as zonas suburbanas e rurais, locais sem a

²⁷ SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 2003 p. 19.

²⁸ BARRETO, Abílio. **Belo Horizonte**: memória histórica e descritiva Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro, Centro de Estudos Históricos e Culturais, 1995. p. 264.

²⁹ O aumento das Irmandades de BH se deu após a década de 1930, possivelmente devido à maior migração para a cidade, a melhor organização das comunidades nos bairros periféricos e, posteriormente, com fim da proibição de haver festa de Reinado na cidade.

referência arquitetônica do catolicismo. Esta possibilidade pode ser assertiva se alinharmos a questão urbanística à postura da Igreja Católica em relação ao Reinado em Minas Gerais. Estas duas diretrizes com motivos distintos inviabilizaram o uso do espaço pelos negros congadeiros: enquanto o Estado buscou na higienização social suas justificativas, a Igreja pautou-se na condenação do Reinado em termos religiosos. Na fala de Dom Cabral, o Primeiro Arcebispo da Arquidiocese de Belo Horizonte, ele lamenta que “não tenham ainda desaparecido totalmente os chamados Reinados ou Congados” e que estes são “uma nota humilhante nas festas religiosas”³⁰.

Esta postura de Dom Cabral foi enfática no Primeiro Congresso Eucarístico de 1922, um dos frutos do período da Restauração Católica (1920 - 1930) no país, que priorizou a efetiva presença da Igreja Católica na sociedade por meio da colaboração com o governo republicano. Desta forma, o objetivo do congresso era o maior alinhamento da sociedade brasileira aos princípios cristãos e, em Minas Gerais, a grande liderança neste processo foi Dom Antônio dos Santos Cabral que comandou a restauração no Estado³¹. Assim, na nascente cidade de Belo Horizonte a Igreja tentou se alinhar aos princípios cristãos modernos vigentes nos demais países católicos. Nesta nova visão, de forma distinta da época colonial quando as festas de congado encontravam um espaço destinado pela a Igreja, apesar das críticas por uma

³⁰ Carta Pastoral do Episcopado da Província Eclesiástica de Belo Horizonte, “Determinações das Conferências Episcopais de 1927, Imprensa Oficial de Minas Gerais, 1927.

³¹ AZZI, Riolando. **O Episcopado no Brasil frente ao catolicismo popular**. Petrópolis: Vozes, 1977.

parte do clero, as festas religiosas organizadas pelos congadeiros não teriam lugar.

Neste ponto ressaltamos mais um dos caminhos de análise do trabalho. A festa dos congadeiros não será percebida apenas como um mero momento de diversão ou como ritual, no qual as negociações e conflitos sociais são destacados, mas também como a forma de viver destas comunidades. No contexto do estudo, percebemos que no momento em que há a proibição das festas de Reinado pela Igreja, talvez tenha ocorrido uma quebra da negociação que doravante havia entre Igreja e Irmandades negras, que permitia certa participação dos negros bantos católicos nos festejos oficiais do catolicismo nos tempos coloniais.

Para além da relação entre Irmandades negras e Igreja, destacamos também ‘desobediência’ da Igreja perante os preceitos da República, ao afirmar que “a todas as confissões religiosas pertence por igual a faculdade de exercerem o seu culto, regerem-se segundo sua fé”³². Como a modernidade tendeu a uma secularização, o Brasil optou pela diversidade religiosa no país e, com o fim do Padroado, a Igreja Católica e o Estado passaram a ter funções distintas e bem definidas. No entanto, este processo se deu de forma paulatina e apresentou caminhos e descaminhos, ainda ocorreram – e até hoje ocorrem – interferências do Estado no esfera da Igreja e vice-versa, como exemplo, tem-se a inserção do ensino religioso nas escolas públicas confirmada pela lei nº 1092, de 12 de outubro de 1929, outorgada pelo Presidente do Estado Antônio Carlos Ribeiro de Andrada.

³² Artigo 2º do Decreto 119A de 07 de janeiro de 1890 pelo Marechal Deodoro da Fonseca.

Esta relação entre Igreja, Irmandades negras e Estado será problematizada no contexto de Belo Horizonte durante a Primeira República e, em um âmbito mais amplo, estará a questão da modernidade, percebida neste estudo não como a transmutação abrupta dos valores, e sim como a sua desestruturação, sem que haja uma superação deles. Ou seja, modernidade nesta tese não significará apenas “um modo de civilização característico que se opõe ao modo da tradição”³³ e sim um reflexo da ligação entre a tradição e a modernidade “por uma relação dialética de superação ou de compromisso”³⁴.

Escolhidos os caminhos a serem percorridos, e apresentados os objetos de análise, destacamos agora os procedimentos metodológicos da pesquisa para que possamos apresentar a tese. A primeira metodologia utilizada foi a análise dos documentos da Igreja e do Estado. Foram trabalhados os documentos relativos à administração pública como os códigos de posturas e as demais legislações que tangem o período do estudo. No âmbito da Igreja, trabalhou-se com a documentação da Cúria Metropolitana sobre a Restauração Católica e o sobre Congresso Eucarístico e o Congresso Catequético realizados em 1922 e 1928.

O uso de documentos foi fundamental, na medida em que são testemunhos escritos e “todo o historiador que trate de historiografia ou do mister de historiador recordará que é indispensável o recurso do documento”.³⁵

³³ BAUDRILLARD, Jean **La modernité ou l'esprit du temps**. In: Biennale de Paris. Paris, Editions L'Equerre, 1982a (Tradução Léa Perez e Francisco Coelho dos Santos). Sem página.

³⁴ BAUDRILLARD, Jean. **Modernité** In: Biennale de Paris. Paris, Editions L'Equerre, 1982b (Tradução Léa Perez e Francisco Coelho dos Santos), sem página.

³⁵ LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Tradução de Irene Ferreira, Bernardo Leitão e Suzana Ferreira Borges. 5 ed. Campinas: Unicamp, 2003. p. 539

Em um segundo momento, corroborando com a Escola dos *Annales*, ampliamos a noção de documento e outras contribuições fizeram parte da pesquisa.

A história faz-se com documentos escritos, sem dúvida. Quando estes existem. Mas pode fazer-se, deve fazer-se sem documentos escritos, quando não existem. Com tudo o que a habilidade do historiador lhe permite utilizar para fabricar o seu mel, na falta das flores habituais. Logo, com palavras. Signos. Paisagens e telhas. Com as formas do campo e das ervas daninhas. Com os eclipses da lua e a atrelagem dos cavalos de tiro. Com os exames de pedras feitos pelos geólogos e com as análises de metais feitas pelos químicos. Numa palavra, com tudo o que, pertencendo ao homem, depende do homem, serve o homem, exprime o homem, demonstra a presença, a atividade, os gostos e as maneiras de ser do homem³⁶.

Apesar de uma boa documentação a respeito da Igreja Católica e do estado, os membros do Reinado não detêm acervo escrito acerca de sua vivência. A escolha para uma análise mais ampla dos questionamentos passou por outros caminhos que não a documentação arquivista. Assim, dentre os documentos escritos, estão os periódicos que circularam EM Minas Gerais no período estudado. Foi realizada a leitura do jornal “O Horizonte”³⁷, devido sua natureza católica e pela disponibilidade de exemplares para a consulta. Outros jornais do estado também fizeram parte do estudo e todos foram analisados em sua linearidade cronológica para perceber o cotidiano da cidade e as negociações entre Igreja, Estado e Irmandades. No entanto, esta análise não se desenvolveu como uma simples somatória de fatos diários, as notícias do ‘tempo curto’ ganham proporção analítica ao se vincularem com outras fontes.

³⁶ LE GOFF, Jacques *op. cit*, 2003. p. 539.

³⁷ O jornal “O Horizonte” editado entre os anos de 1923 e 1934 tem o seu nome alterado para “O Diário” em 1935. Este circulou até 1972.

o tempo curto, à medida dos indivíduos, da vida cotidiana, de nossas ilusões, de nossas rápidas tomadas de consciência - o tempo, por excelência, do cronista, do jornalista. Ora, notemo-lo, crônica ou jornal fornecem, ao lado dos grandes acontecimentos, ditos históricos, os medíocres acidentes da vida ordinária: um incêndio, uma catástrofe ferroviária, o preço do trigo, um crime, uma representação teatral, uma inundação. Assim, cada um compreenderá que haja um tempo curto de todas as formas da vida econômica, social, literária, institucional, religiosa e mesmo geográfica (uma ventania, uma tempestade) assim como, política.³⁸

A melhor compreensão do 'tempo curto' propiciou a percepção das mudanças políticas por meio de grupos que não participam diretamente das esferas de poder, mas nem por isso deixam a ação política à margem³⁹. Sendo assim, a autoria das notícias (quando possível a identificação) e a posição social, política e/ou religiosa dos periódicos são identificadas e levadas em conta na análise das reportagens.

Apesar de os periódicos refletirem, de maneira distinta dos canônicos documentos históricos, o cotidiano da cidade de Belo Horizonte no início do século XX, a memória do Reinado não foi encontrada nestes documentos. A alternativa foi o uso da História Oral, com ela, buscamos a memória de quem viveu a época da construção da cidade por meio das narrativas de seus filhos e netos. Nas visitas à Irmandade Os Carolinos, a presidente Neuza de Souza colocou-se como a porta voz da comunidade, tornando-se assim a principal informante deste trabalho.

³⁸ BRAUDEL, Fernand **Escritos sobre a história**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1992b p. 45 e 46

³⁹ ARENDT, Hannah *O Conceito de História – Antigo e Moderno*. In: ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2011.

Outro recurso foi a análise dos festejos do Reinado, pois as festas para estas comunidades não são apenas um momento pontual de diversão, tratam-se da sua vivência que pouco se alterou da época da construção da cidade para os dias de hoje. Dada a importância da festa para a análise da comunidade, esta foi tomada como um elemento de relevância para tese e serviu como uma forma de perceber a voz do Reinado na cidade.

Assim apresentado o tema e os procedimentos metodológicos relataremos os caminhos e descaminhos que a festa do congado mineiro permeou na cidade; as relações com os espaços sociais de Belo Horizonte; a relação com os preceitos republicanos de laicidade e os diálogos com a Igreja Católica e o poder estatal. Como ponto nodal da tese, tem-se o interdito: a “não festa” do Reinado em Belo Horizonte, quando a Igreja Católica proibiu os festejos no Estado de Minas Gerais a partir de 1923. Para além do marco temporal delimitado, mas seguindo os caminhos da análise aqui introduzido, os questionamentos sobre a atual maneira de lidar com as festividades do congado realizadas pelas agências de preservação do patrimônio cultural dão o tom nas considerações finais do trabalho.

Esta abordagem tem como intuito problematizar a questão do negro congadeiro na cidade de Belo Horizonte na Primeira República. Tal questão surgiu devido esta comunidade passar praticamente despercebida nos registros da nova capital. Atualmente, ela tem sido valorizada, tornando-se uma referência cultural da cidade e do estado.

Assim dito, como tese principal, defendemos que a exclusão do negro das esferas centrais da cidade – sejam elas sociais e/ou geográficas –

provocou o distanciamento da religião católica e, concomitantemente, o fortalecimento da religiosidade dos indivíduos⁴⁰ nas zonas suburbanas. Acreditamos que este foi o ponto da manutenção do Reinado na cidade, diferentemente de uma atitude de resistência negra pelo viés da religião, teria havido uma adequação da religiosidade dos negros ao novo sistema imposto com a construção da cidade, o que pode ser corroborado com o contexto da modernidade no final do século XIX, início do século XX. Não há uma ruptura radical e sim um processo paulatino que absorve e expulsa concomitantemente os novos e antigos valores. Sendo assim, o Reinado, outrora proibido pela Igreja, é elevado à condição de Patrimônio Cultural da cidade.

Esta tese será apresentada em cinco capítulos denominados: “O espaço das festas”, “As Irmandades”, “As festas”, “A proibição das festas” e “A espetacularização das festas”.

Em “Os espaços das festas” as relações entre cidade e festa serão o foco do estudo. Indagamos sobre a construção de Belo Horizonte para além de um projeto desenhado em prancheta, dando ênfase ao produto da ação humana na formação do espaço da cidade⁴¹. Busca-se, neste capítulo,

⁴⁰ Os termos religião e religiosidade são tomados a partir de Simmel. Para o sociólogo, a religião é categoria fundadora e formadora da experiência humana que resulta de uma função humana subjetiva chamada de religiosidade. No decorrer da tese, a relação entre religião e religiosidade será melhor explicitada. SIMMEL, Georg. **Religião** – ensaios, vol. 1. São Paulo: Olho d'Água, 2010.

⁴¹ A princípio a capital do Estado de Minas Gerais denominava-se Cidade de Minas. Com o decreto nº302 de 1º de julho de 1901 o nome da cidade para a ser Belo Horizonte a partir de 11 de agosto de 1901 (PENNA, Octavio **Notas cronológicas de Belo Horizonte** Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro; FAPEMIG, 1997). No entanto, para um texto mais fluido, opta-se por manter a designação Belo Horizonte no decorrer de toda a escritura.

examinar como Belo Horizonte apresentou e/ou silenciou o negro nos primeiros anos da cidade.

Em “As Irmandades”, apresentamos a Irmandade os Carolinos bem como a historiografia referente às irmandades mineiras. Daremos ênfase não só à forma como se constituíram, como também ao lugar que as festas ocupam em seu interior. O cotidiano das Irmandades é a festa, este é um dos motivos da escolha da festa como tropo relevante para a tese.

No capítulo “As festas”, a análise teórica das festividades vem no escopo dos elementos pertinentes à composição dos festejos das Irmandades. O primeiro ponto a ser perseguido é a reminiscência barroca nos festejos dos congados belo-horizontinos. A assertiva de vários autores, como Montes⁴² e Perez⁴³, encontrou mais um exemplo na cidade de Belo Horizonte. Outro ponto pertinente em várias festas analisadas é a forte presença da magia, que talvez tenha sido um dos fatores da proibição das festas de congado na cidade. E, por fim, discutimos o calendário festivo que se mostra distinto do calendário do trabalho. O tempo da festa remete ao tempo cíclico da natureza, possibilitando uma organização outra do espaço/tempo nas ilhas de ruralidade congadeiras.

No capítulo “A Proibição das Festas”, a apresentação do Congresso Eucarístico se faz valer. As tensões não só entre Igreja e congadeiros como também Igreja e Estado surgem nas decisões da Restauração Católica das décadas de 1920 e 1930. Nestas possibilidades de investigação, emergiram os preceitos de laicidade nos discursos positivistas dos liberais republicanos. Os

⁴² MONTES, Maria Lúcia. **Entre o arcaico e o pós-moderno**: heranças barrocas e a cultura da festa na construção identitária brasileira. Revista Sexta-Feira Festas, nº 2, abril, 1997.

⁴³ PEREZ, Léa Freitas. **Festa, religião e cidade** Porto Alegre: Medianiz, 2011.

documentos do Congresso Eucarístico e Catequéticos, bem como as notícias dos jornais serão os aportes principais nesta etapa.

Por fim, “A Espetacularização das Festas” traz uma consideração acerca da atualidade. Não obstante a preservação oficial da cultura nacional ter sido um debate iniciado na década de 1920 e as agências de preservação do governo terem se constituído na década de 1930, a preservação das festas como patrimônio imaterial ganhou força apenas na década de 1970 e tornou-se um instrumento de preservação na virada para o século XXI. Nesta trajetória, os festejos do congado passaram de proibidos para o status de importante elemento da cultura nacional, passível de ser preservado oficialmente por órgãos governamentais. No entanto faz-se a seguinte questão: para quê ou para quem preservar? E como a religiosidade dos congadeiros se apresentam frente esta possível salvaguarda?

Os Espaços das Festas

1.1 A 'ausência do negro na cidade de Belo Horizonte

As cidades têm sido objeto de estudo de diversas disciplinas, isoladamente ou em debates multidisciplinares, com intuito de abarcar as muitas possibilidades que o objeto *urbes* apresenta. Nesta tese, a História, em interface com as Ciências Sociais, trouxe os escopos para a compreensão da cidade de Belo Horizonte no período da Primeira República. Tomamos como ponto de partida a inauguração da capital do estado de Minas Gerais, no dia 12 de Dezembro de 1897, mas sem deixar de lado as reminiscências do Arraial do Curral Del Rey, que foi praticamente destruído para dar lugar aos novos valores de modernização do final do século XIX. A construção e reforma de cidades foi uma das maneiras de propagação da modernidade no final do século XIX no mundo ocidental. Tais mudanças urbanísticas se destacaram por alterar não só a realidade física como também o cotidiano sociocultural das pessoas.

Assim sendo, as questões relativas à urbanização das cidades são de grande relevância para entendermos o vivido dos moradores e a tese em questão utiliza das mudanças urbanísticas como um dos aportes para compreender a questão da vivência religiosa da população local, com foco principal para a religiosidade das Irmandades de Nossa Senhora do Rosário em Belo Horizonte. A problematização da pesquisa surge devido os registros escassos diante da existência dos negros nas primeiras décadas Belo Horizonte.

Mesmo que a nova capital não tenha vivido a escravidão negra, é pertinente aferir que havia uma considerável presença dos homens de cor na localidade, em função do grande número de escravos negros na região. Ao lembrarmos que a comarca do Rio das Velhas tinha, em 1776, o número de 99.576 habitantes, sendo que 50.946 (51%) eram pretos, 34.236 (34%) eram pardos e os brancos somavam 14.394 (15%)⁴⁴ e, em 1872, a Freguesia de Nossa Senhora da Boa Viagem do Curral Del Rei tinha 336 pessoas escravizadas em um contingente populacional de 5.524 pessoas livres⁴⁵, a afirmativa da existência considerável negros na região é bastante pertinente.

Mesmo que os censos entre 1890 e 1940 não apresentem o item raça ou cor em suas estatísticas, os registros da Santa Casa de Misericórdia mostram que o número de doentes pretos admitidos entre 1908 e 1930 salta de 39 – em um total de 208 doentes – para 1.123, em um total de 5.598 doentes atendidos.⁴⁶ Este aumento da população negra também pode ser percebido ao pensarmos nas possibilidades de trabalho que a cidade oferecia. Ainda em construção, a natureza de trabalho exigido na nova capital voltou-se, primeiramente, para a construção civil, setor onde era bastante possível para um ex-escravizado conseguir trabalho, mesmo que houvesse um forte preconceito diante do

⁴⁴ PEREIRA, Ana Luiza de Castro **Unidos pelo sangue, separados pela lei: família e ilegitimidade no Império Português, 1700-1799**. Braga: Universidade do Minho, 2009, Tese de doutoramento em História.

⁴⁵ MINAS GERAES. Anuário Estatístico. Belo Horizonte, Secretaria da Agricultura. 1925. (Ano I 1921 / Vol.2).

⁴⁶ PEREIRA, Josemeire Alves.. *Dos que chegam e dos que ficam: migrantes negros em Belo Horizonte* (1897c. ? 1950c.). In: XI **Encontro Regional Sudeste de História Oral** - Dimensões do público: Comunidades de sentido e narrativas políticas, 2015, Niterói, RJ. Anais Eletrônicos - XI Encontro Regional Sudeste de História Oral - Dimensões do público: Comunidades de sentido e narrativas políticas, 2015. P 13.

trabalhador de cor, acreditamos que parte desta população tenha sido absorvida no trabalho da construção da cidade.

Além desta esfera, era comum as classes mais abastadas de Ouro Preto que mudaram para a nova capital trazerem seus antigos trabalhadores domésticos e agregados de família⁴⁷. Aliando-se a essas duas possibilidades, houve os programas locais de incentivo à industrialização que fomentaram um considerável crescimento da classe operária. Este contingente de pessoas foi além da população local, e formou-se com a vinda de imigrantes estrangeiros e, principalmente, de migrantes do interior de Minas Gerais e de outros estados brasileiros, fazendo com que “de 13 mil habitantes em 1900, a cidade passou para mais de 17 mil em 1905, cerca de 40 mil em 1912 e 55 mil em 1920”⁴⁸.

Neste crescente, certamente o número de homens de cor era considerável e a ‘ausência’ do negro na cidade de Belo Horizonte na Primeira República começa a se desfazer. “De todo modo, o que outrora constituía ‘ausência’, começa a se revelar, por meio destas fontes, que sugerem a existência de uma população majoritariamente não branca e pobre, na cidade”⁴⁹. Assim dito, a estratégia deste trabalho é buscar o negro na cidade de Belo Horizonte na Primeira República e esta busca se faz no universo de uma de suas tradicionais religiosidades: o Reinado de Nossa Senhora do Rosário.

A escolha deste foco de análise parte da proibição do Reinado em Minas Gerais, na década de 1920, ditada pela Igreja Católica por meio de um documento publicado no Livro de Avisos e Mandamentos desta instituição. Este

⁴⁷ PEREIRA, Josemeire Alves *op cit*, 2015. P 13

⁴⁸ BOTELHO, Tarcísio “A migração para Belo Horizonte na primeira metade do século XX” **Cadernos de História** Belo Horizonte, v 9 nº 12, 2º semestre de 2007. P 12.

⁴⁹ PEREIRA, Josemeire Alves *op cit*, 2015. P 05.

documento corrobora ainda mais para as afirmativas supra citadas da existência do negro em Belo Horizonte e vai além ao acrescentar o viés da religião nesta equação.

De acordo com o “Livro Avisos e Mandamentos: Avisos nº 51 As festas do Reinado” de 09 de outubro de 1926⁵⁰, o Arcebispo Metropolitano

suprimiu a festas de danças, conhecida pelo nome de reinado. Para comprovar o acerto das autoridades espiritual eliminando taes danças, consideradas com prejuízo e erro unidas ao atos litúrgicos, basta aqui lembrar-se o conteúdo do nº 903, Tit. IV da Past. Cl. dos Srs. Bispos da Prov. Merid. Do Brasil. “Procurem os Revds. Parochos das às festividades religiosas o seu próprio caráter, eliminando os abusos, como sejam as folias, danças, etc; e impeçam o desvio das esmolas recolhidas, a título de festas, para profanidades, ou qualquer emprego alheio ao seu próprio destino”.⁵¹

Diante deste posicionamento da Igreja Católica, podemos afirmar que não só havia a presença do negro na cidade, como também estes praticavam sua religiosidade que, por sua vez, incomodava a Igreja. Apesar deste conflito entre Reinado e Igreja datar deste os tempos do regime de Padroado no Brasil⁵², se lembrarmos que o documento do Livro Avisos e Mandamentos foi promulgado em 1926, sobre a luz de uma República que tendia à laicidade, outras questões podem ser levantadas em relação este ditame da Igreja.

Não obstante a liberdade da Igreja Católica em promulgar seus valores, temos outra documentação que demonstra a sua tentativa de intervenção nas esperas que dizem respeito ao poder civil do Estado. Em carta

⁵⁰ A proibição data-se de 1923, conforme trabalharemos a documentação em capítulo posterior. Este documento de 1926 trata-se do reforço à proibição do Reinado em Minas Gerais.

⁵¹ ARQUIVO ARQUIDIOCESANO DE BELO HORIZONTE, Livro Avisos e Mandamentos Aviso nº 51 As festas do Reinado. Belo Horizonte, 9 de outubro de 1926.

⁵² A questão do conflito entre Irmandades de Igreja Católica será trabalhada em capítulo posterior.

ao chefe de polícia de Minas Gerais, o arcebispo Dom Cabral comunica, em 20/08/1932, a ocorrência do Reinado em várias cidades do estado.

Os municípios que ainda, as autoridades policiais tem permitido tal “reinado” são: Divinópolis, Distrito de Ermida dos Campos, Campo Belo, cidade e distros: de Cristais, Candeias, Santana do Jacare, Bom Sucesso, distrito de Santo Antonio do Amparo, Perdoes, cidade e distrito de Cana Verde, Itapecerica, cidade e distritos⁵³.

Mesmo com a negativa do poder policial em averiguar e punir a prática do Reinado, percebemos uma força da Igreja na esfera política do Estado. Tal perspectiva pode ser analisada não só a partir da relação entre o Reinado negro e a Igreja, como também em um âmbito mais amplo, em se pode considerar a questão do negro e de sua religiosidade no projeto de modernização e modernidade que se inicia no Brasil com a República.

1.2 A questão do negro no Brasil pós abolição

O processo de modernização, aliado aos valores da modernidade, ganha forma no Brasil com a condenação do tradicional regime monárquico. A engenhosa organização política, administrativa e judicial para a manutenção da ordem social e a união das províncias no Império, teve suas bases afligidas pelos novos ideais, que culminaram, dentre outros feitos, na libertação dos negros do regime escravista. Não obstante o processo do fim da escravidão⁵⁴ ainda no regime imperial, destacamos que a “medida atendeu antes a uma necessidade

⁵³ ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO, POL 9 CX 01 PC 77 DOC74.

⁵⁴ O fim da escravatura se deu em 13 de maio de 1888. Anteriormente, houve algumas medidas que garantiam uma possibilidade de liberdade aos escravos, como os escravos que lutaram na Guerra do Paraguai em troca da alforria, em 1864, e a Lei do Ventre Livre, de 28 de setembro de 1871.

política de preservar a ordem pública ameaçada pela fuga em massa dos escravos” além de voltar-se para o desenvolvimento econômico nas regiões cafeeiras com o uso da mão de obra livre. No entanto, o problema social da escravidão e a incorporação dos ex-escravizados ao cotidiano do Brasil “não foi resolvido e mal começava a ser enfrentado”⁵⁵.

Com o advento da República, a hostilidade diante da população negra liberta se manteve. Na esfera política, “em decorrência das limitações da República no que se refere ao sufrágio e as outras formas de participação política”⁵⁶ dos ex-escravizados e no âmbito social podemos citar as práticas científicas – hoje denominadas como racistas – que ganharam força no país. Os aclamados avanços da ciência e da tecnologia, profícuos para o desenvolvimento de estradas de ferro e indústrias, também contribuíram para a descrença da população negra e mestiça com as teorias evolucionistas de superioridade de ‘raças’.

Estas teorias foram fortemente vinculadas aos novos ideais de salubridade e modernização das cidades brasileiras. As discussões sobre higiene pública, “que implicava uma grande atuação médica no dia a dia das populações contaminadas por moléstias infectocontagiosas”, estavam presentes na faculdade de medicina da Bahia, enquanto no Rio de Janeiro os médicos construíram programas “hygiênicos” para sanar as “doenças tropicais como a febre amarela e o mal de Chagas”⁵⁷. Não obstante o foco no doente ou na

⁵⁵ CARVALHO, José Murilo de **Pontos e Bordados**: escritos de história e política. Belo Horizonte: Editora UFMG: 1998. P. 92

⁵⁶ ANDREWS, George Reid. “O protesto político negro em São Paulo (1888-1988)”, **Estudos Afro Asiáticos**, n. 21, Rio de Janeiro, 1991, p. 32.

⁵⁷ SCHWARCZ, Lilia Moritz **O espetáculo das raças**: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1993 p. 190

doença dado por cada faculdade, um elemento era comum a elas: a questão racial era considerada um problema de salubridade e deveria ser debatida em âmbitos médicos.

A mestiçagem era anunciada como o nosso maior mal e a questão do negro “passava de fato, a ser entendida como uma questão científica”. Silvio Romero identificou “o negro não só como uma máquina econômica”, mas também “ele é antes de tudo, o malgrado a sua ignorância, um objeto de ciência”⁵⁸. Já Nina Rodrigues, considerou os negros como um impedimento à civilização branca e um dos motivos da inferioridade do povo brasileiro que sofreu grande grau de miscigenação.

Desta maneira, corroboramos que, no Brasil, “a modernidade era alérgica ao povo brasileiro”⁵⁹, os efeitos das mudanças e do progresso sustentados pelo ideal de modernidade continuaram concentrados apenas na elite. Portanto, a questão do negro, além de demonstrar os efeitos desiguais que a modernidade provocou, trouxe à luz o “mito da modernidade como uma ruptura radical com o passado”⁶⁰. Apesar supressão formal da escravidão do regime escravo datar de 13 de maio de 1888, a “noção de ruptura radical (...) não ocorre e nem pode ocorrer”. Talvez, a “teoria alternativa da modernização (em vez de modernidade)” seria mais adequada para a realidade brasileira, já “que nenhuma ordem social pode conseguir mudanças que já não estejam latentes dentro de sua condição existente”⁶¹. Desta forma, se por um lado havia uma latente movimentação interna e principalmente externa para o fim da escravatura no Brasil, havia, por

⁵⁸ SCHWARCZ, Lilia Moritz *op. cit.* 1993 P.208

⁵⁹ CARVALHO, José Murilo *op. cit.* 1998 P. 120

⁶⁰ HARVEY, David *op. cit.* 2015 P.11

⁶¹ HARVEY, David *op. cit.* 2015 P.11

outro lado, um considerável movimento em prol da manutenção da tradicional escravização dos negros. Tal movimento se manifestou diante das questões que se apresentaram com o fim da escravidão, quais sejam, a dificuldade de incorporar os antigos escravizados à sociedade brasileira e o desgaste que o governo sofreu, perdendo “quase toda a sua energia resistindo aos ataques de ex-proprietários de escravos que não se conformavam com a abolição sem indenização”⁶².

Em relação à questão da modernização e modernidade no Brasil, o termo modernidade pode ser interessante à realidade brasileira se por tal termo se entender não um simples suplantar dos valores do passado tradicional mas um diálogo entre o tradicional e o moderno.⁶³ Não diz respeito a “enxergar o mundo como uma *tabula rasa*, sobre o qual o novo pode ser inscrito sem referência ao passado – ou, se o passado ficar no caminho, mediante sua obliteração,” trata-se de uma “destruição criativa”⁶⁴, que acaba por destruir algumas das velhas estruturas sem que haja uma ruptura radical.

Desta maneira, ambos os conceitos – modernidade e modernização – são passíveis de serem utilizados na realidade brasileira e, ao vincularmos a relação da cidade com a vivência da população de cor, temos interessantes apontamentos sobre a religião e religiosidade destes. Para a compreensão desta relação, a análise não só de Belo Horizonte, mas também da questão da cidade nesta época se faz pertinente. Daremos, assim, a sequência neste estudo com

⁶² CARVALHO, José Murilo *op. cit.* P. 92

⁶³ BAUDRILLARD, Jean “La modernité ou l’esprit du temps”. In.; **Biennale de Paris**. Paris, Editions L’Equerre, 1982a

⁶⁴ HARVEY, David *op. cit.*, 2015 P.11

uma breve análise da cidade na República para, posteriormente, inserirmos as questões mais específicas em relação à Belo Horizonte.

1.3 A cidade na República

No dia 15 de novembro de 1889 instituiu-se no Brasil o regime republicano por meio de um golpe militar comandado pelo Marechal Deodoro da Fonseca, que assumiu o cargo de chefia no Governo Provisório composto de militares e civis positivistas. Dois anos depois, deu-se o início do federalismo no país, que fez com que as antigas províncias tornassem estados e o brasão central do Império da bandeira nacional cedesse lugar à esfera azul estrela com o lema positivista de 'ordem e progresso'. Na esteira destas significativas mudanças, teve-se o fim do Padroado ocasionando a separação do Estado e da Igreja,⁶⁵ o registro de nascimento e o casamento tornaram-se responsabilidade do Estado e ocorreu a secularização dos cemitérios.

Estas alterações do regime se uniram a um considerável crescimento populacional no país. Estima-se que, em 1890, havia cerca de 14,3 milhões de habitantes⁶⁶, sendo 44% brancos, 14,6% negros e 32,4% pardos⁶⁷. Vinte anos

⁶⁵ O padroado refere ao direito de autoridade da Coroa Portuguesa de ser patrono e protetor da Igreja Católica nos territórios colonizados por Portugal. Firmado em 30 de dezembro de 1551 com a vinculação do rei de Portugal à Ordem de Cristo, o soberano português passou a ter a obrigação de zelar pelas leis da Igreja, sustentá-las nas terras colonizadas e enviar evangelizadores para as colônias. Em contrapartida, o rei tinha o direito na arrecadação dos dízimos e propor os candidatos aos postos eclesiásticos. LOMBARDI, J. C.; Saviani, D.; NASCIMENTO, Maria Isabel Moura. **Navegando pela História da Educação Brasileira**. Campinas, SP: Graf. FE: HISTEDBR, 2006.

⁶⁶ IGLÉSIAS, Francisco. **Trajetória política do Brasil: 1500-1964**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

⁶⁷ IBGE **População e demografia**, 2016

depois, o Brasil contava com 17,4 milhões de pessoas⁶⁸. Mesmo com a maior parte da população vivendo no campo, as cidades sofreram para absorver um considerável aumento populacional. Os subúrbios, os cortiços, as cafuas e as favelas receberam uma cotidiana migração fomentada principalmente por parte da população negra recém liberta, o que provocou um caos urbano nos estados mais populosos.

como a maior cidade e a capital econômica, política e cultural do país, o Rio de Janeiro não poderia deixar de sentir, em grau mais intenso do que qualquer outra cidade, as mudanças que vinham fermentando durante os últimos anos do Império e que culminaram na abolição da escravidão e na proclamação da República.⁶⁹

A esta necessidade de organizar o espaço das cidades aliou-se o desejo de modernização do país. No Rio de Janeiro, as políticas de embelezamento ocorreram entre 1903 e 1906 com as famosas reformas de Pereira Passos, que tiveram as atribuições divididas entre os governos federal e municipal. Em conformação com as novas diretrizes urbanísticas europeias, dois grupos políticos apoiaram as mudanças no Rio de Janeiro: a burguesia cafeicultora representada pelo Partido Republicano Paulista, que estava à frente do poder federal com Rodrigues Alves e o empresariado carioca. Ambos pensaram a nova capital do país pela ótica da supressão do passado luso brasileiro em favor das novas tecnologias, em uma noção de progresso que se apoiou nas melhorias e embelezamentos da cidade para a burguesia crescente no país. Sem voltar-se para uma melhor geração de renda da sociedade como um todo, as reformas de

⁶⁸ IGLÉSIAS, Francisco. *op. cit.* 1993.

⁶⁹ CARVALHO, José Murilo **Os bestializados**: o Rio de Janeiro e a República que não foi. São Paulo: Companhia das Letras, 1987 p. 16.

Pereira Passos tinham claros objetivos: aumentar da arrecadação de impostos e fomentar a vinda de trabalhadores para a cidade.

A questão dos impostos foi primeiramente resolvida com a modernização portuária. Como a Constituição de 1891 atribuía impostos de exportação entre os estados, o novo porto carioca aumentou da arrecadação federal⁷⁰. O segundo objetivo, que se relacionava diretamente com a questão pós escravista do país, buscou solução na modernização e embelezamento da cidade.

Com o fim da mão de obra escravizada e a proibição da imigração subvencionada de italianos⁷¹, a necessidade de substituição desta mão de obra foi latente e a estratégia cunhada pelo governo foi fomentar uma imigração ‘espontânea’ de trabalhadores. Para isso, a alternativa foi transformar a capital federal em uma cidade atrativa, com ares de uma *urbes* moderna, com saneamento básico e melhores condições de trânsito aos moldes do conceito de civilização do olhar estrangeiro. Neste processo, a velha arquitetura cedeu lugar para os novos edifícios e bulevares na região central, expulsando, assim, a população ‘não civilizada’ da região⁷².

Em Minas Gerais, o impacto das transformações do final do século XIX não foi diferente e o ponto de partida para a construção da nova capital também se relacionou com a questão de civilidade e modernização. Ouro Preto, até então capital do estado, não se adequava aos princípios civilizacionais vigentes. De

⁷⁰ LAMARÃO, Sérgio Tadeu de Niemeyer. **Dos trapiches ao Porto**. Um estudo sobre a área portuária do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Turismo e Esportes, 1991.

⁷¹ A proibição foi feita pelo Decreto Prinette em 1902 pelo então Ministro das Relações Exteriores.

⁷² A expulsão da população ocorreu com o aumento do valor das habitações no centro e desapropriações de casas para o alargamento das ruas. No entanto, parte da população ‘não civilizada’ conseguiu abrigo nos morros localizados nos bairros centrais da cidade.

configuração urbana colonial, a cidade de ruas estreitas e tortuosas não contentava os preceitos de modernidade e modernização, provocando, assim, um debate para a transferência da capital mineira para um novo local. Após a análise de vários espaços, a mudança foi concretizada em 1897, com a destruição do Arraial de Belo Horizonte⁷³ para dar local à nova e moderna capital inicialmente chamada de Cidade de Minas. Tal medida corroborou com o projeto da República de sucumbir os valores do Império, criando um conjunto de símbolos e significados capazes de legitimar o novo regime.

Este processo se deu de forma paulatina, carregado de negociações tendo como pano de fundo a modernidade do final do século XIX, início do século XX. Neste turbilhão de mudanças latentes no país, destacamos dois pontos que são relevantes para este estudo e se relacionam com a construção de Belo Horizonte: a questão dos negros após o fim da escravatura e a postura da Igreja Católica diante do novo regime e diante das demais religiosidades.

1.4 A cidade de Belo Horizonte

Os processo de intervenções urbanas na modernidade do século XIX e com pretensões tecnológicas e científicas iniciado nas grandes cidade europeias tiveram desdobramentos nas ex-colônias distribuídas no novo mundo. Além dos exemplos da reforma do Rio de Janeiro e da construção de Belo Horizonte, tem-se a Paris do Barão de Hausmann e a Barcelona de Ildefons Cerdà. Esta última,

⁷³ Por meio do decreto nº36 de 12 de Abril de 1890, o então presidente de Minas Gerais “resolve determinar que a freguesia do Curral D’El Rey, município de Sabará, passe a denominar-se d’ora em diante Belo Horizonte, conforme foi requerido pelos habitantes da mesma freguesia”

assim como Haussmann e Passos, foi reformulada sobre a murada Barcelona, buscando uma eficaz infraestrutura sanitária e um novo sistema viário que permeasse o desenho esquadrihado das ruas e praças da cidade.

Apesar das semelhanças no que tangem, por exemplo, o traçado urbano, Cerdà não propôs um modelo de uma cidade nova, “mas estruturas geradoras permitindo adaptar a cidade antiga às novas técnicas”. Além disso, levou em conta as condições físicas do local, que permitiram à capital catalã uma expansão por vários pontos, ainda que vigiada pela malha cuidadosamente traçada. Mesmo com pontos de dissimilaridades, o “plano de Cerdà deve ser classificado na mesma categoria que aqueles de Haussmann e de Wagner”⁷⁴ no aspecto de uma maneira de regulação do espaço urbano – de Paris e Viena respectivamente – pautado na técnica e linearidade das cidades.

Essas novas configurações urbanas de cidades levam a um novo comportamento dos habitantes. Como os novos projetos de cidade, “nos submetemos a uma rigorosa disciplina do nosso sentido de espaço e de tempo, rendendo-nos à hegemonia da racionalidade econômica calculista”, nos levando à atitudes de proteção aos muitos estímulos das grandes metrópoles “advindos da velocidade da vida moderna”, atitude esta que Simmel chamou de “atitude blasé”. Desta forma, a única maneira diante da grande metrópole foi “cultivar um falso individualismo através da busca de sinais de posição, de moda, ou marcar de excentricidade individual”⁷⁵ para sobreviver. Esta necessidade, ou posicionamento, provocado pelas grandes reformas urbanísticas do século XIX

⁷⁴ CHOAY, Françoise. *Destino da cidade europeia*. RUA - Revista de urbanismo e arquitetura. Salvador. V. 1. N. 6, julho-dezembro de 1996. Semestral. P. 12.

⁷⁵ HARVEY, David **Condição Pós Moderna** uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural São Paulo: Edições Loyola, 1992. P. 34.

não se fez presente em Belo Horizonte em suas primeiras décadas e, talvez, tenha ocorrido em uma pequena escala no Rio de Janeiro. No entanto, houve uma pretensão ou um desejo de se fazer grandes metrópoles no Brasil. Como dito, esta tentativa foi frustrada principalmente em Belo Horizonte, se tomarmos como exemplo a visita de Monteiro Lobato nos primeiros anos da nova capital de Minas Gerais, percebemos a falácia de Belo Horizonte como cidade moderna nas primeira décadas após a inauguração:

não havia povo nas ruas. Os passantes, positivamente funcionários que subiam e desciam lentamente, a fingir de transeuntes. Transeuntes públicos. Daí o sono que dava aquilo. Uma semana passada lá deixava a impressão de meses.⁷⁶

No entanto, guardadas as grandes diferenciações das cidades europeias, no Brasil, o plano de Aarão Reis para a nova capital do estado de Minas Gerais foi o que refletiu da melhor maneira as reformas com valores de Haussmann⁷⁷. As outras cidades como Manaus, Belém, Rio de Janeiro, São Paulo e Santos, apesar da incorporação dos preceitos do urbanismo europeu, não tiveram tanto impacto como Belo Horizonte, talvez pelo fato de a cidade ter sido planejada “do zero”, ou melhor dizendo, planejada sob um arraial que fora dizimado para a sua construção. Esta proposta de destruição, contida no pensamento urbanístico do século XIX, foi ao encontro do projeto político de modernização do Brasil, ao

⁷⁶ MONTEIRO LOBATO, [1925] *apud* JULIÃO, L. *op. cit.* 1996. P. 63.

⁷⁷ Para além da influência hausmanniana, Belo Horizonte também refletiu propostas de outros urbanistas como a ideia das cidades-jardim de Ebenezer Howard, que ocasionou até mesmo na construção do bairro Cidade Jardim na capital mineira anos depois.

fazer desaparecer as questões que não estivessem em congruência com o projeto maior de civilização.⁷⁸

A construção de Belo Horizonte foi discutida a partir do Congresso Mineiro de 1891. A preocupação dos congressistas foi além das questões urbanísticas. Como a economia do setor cafeeiro era a força motriz do estado mineiro - juntamente com São Paulo - e pelo fato de haverem aspirações separatistas da região mineira do café, a solução direcionou-se em equiparar economicamente as demais regiões mineiras por meio da diversificação da economia com o incentivo à produção de outros gêneros agrícolas e à industrialização. Optou-se assim, pela ampliação das vias de transporte para o escoamento da produção, pela imigração estrangeira e migração interna para compensar os espaços deixados pelo fim do regime escravocrata negro na lavoura e pelo fomento à indústria⁷⁹.

Em termo práticos, a construção da nova capital se fez por etapas e o primeiro passo foi a escolha do local. Na fala do engenheiro chefe da construção, Aarão Reis, a eleição do Arraial de Belo Horizonte foi a melhor localidade dentre as demais analisadas: Juiz de Fora, Barbacena, Várzea do Marçal, Paraúna⁸⁰. Segundo o engenheiro, a localidade contou com a “excellencia das condições climatéricas que tanto recommendam a designiação deste arraial para a fundação da nova cidade”⁸¹ além de estar em posição política estratégica. O arraial estava

⁷⁸ Este ponto também pode ser pensado se retomarmos a discussão do início deste capítulo a respeito do ‘desaparecimento’ do negro da história da cidade de Belo Horizonte.

⁷⁹ Nas vésperas da inauguração da nova capital, a localidade já contava com uma fábrica de manufatura de ferro e uma de fabricação de velas. (BARRETO, *op. cit.* 1995).

⁸⁰ Várzea do Marçal localizava-se próximo à São Joao d’El Rey e Paraúna, estava ao norte em direção à Diamantina.

⁸¹ COMISSÃO CONSTRUTORA DA NOVA CAPITAL **Revista Geral dos Trabalhos** Rio de Janeiro, 1897.

em um ponto de convergência de linhas férreas que propiciaram a chegada de insumos para a construção da cidade, além de se posicionar relativamente distante do Rio de Janeiro e de São Paulo, desvinculando Minas Gerais das regiões mais influentes do Brasil como uma forma de equilibrar as novas regiões produtoras. Outro fator de relevância foi o tamanho diminuto do arraial, que facilitou a desapropriação dos moradores. Na sinopse estatística realizada pelo Clube Republicano de Belo Horizonte e apresentada em 26 de julho de 1890, tem-se a dimensão do local.

A povoação de Belo Horizonte está situada n'uma bacia de campo com pequenos declives para o Ribeirão Grande que margea a povoação. O terreno ocupado pela povoação do Arraial é de extensão de um quilometro do nascente ao poente e de dois quilômetros de norte a sul. A população da freguesia é de 4.000 almas aproximadamente. Na povoação, existem 2 igrejas, sendo uma a Matriz de N.S. da Boa Viagem e outra do Rosário. Há 2 praças ou largos como os nomes das igrejas; há 8 ruas denominadas: Marechal Deodoro, Sabará, Congonhas, Capão, Sant'Anna, Rozario, Bôa Vista e Comércio, sem calçamentos, sem alinhamentos, com 172 casas longe uma das outras.⁸²

Ainda na descrição do arraial, há o detalhamento das formas de economia local e as instituições de ensino.

Há no povoado 16 negócios de postas abertas, havendo um comércio regular, sendo 4 fazendas secas e os mais de molhados, miudezas e gêneros do Paiz, havendo mais um animado comercio de tropas e carros que passam por aqui com destino às estações da E. F. Central. Há na povoação 2 aulas publicas, uma do sexo masculino, tendo matriculados actualmente 78 alunos e outra do sexo feminino tendo actualmente 60 alunas matriculadas. Há na povoação uma farmácia (...) Dentro do povoado há 8 cortumes de barbatimão onde curtem 5 a 6 mil couros de rez po anno. (...) Há na freguesia 40 fabricas de farinha de mandioca que produzem de 15 a 20 mil alqueires anualmente e que se exporta para os Fazendeiros vizinhos e para a Capital, preço médio de alqueire: 3\$000. Há na freguesia 16 engenhos de canna que prduzem assucar, rapaduras e aguardente em quantidade regular para o consumo. (...) Há na freguesia 6 açougueiros de profissão que cortam

⁸² PENNA, Octavio *op.. cit*, 1997. P 34.

mensalmente de 150 a 200 rezes para abastecimento desta freguesia e as freguesias vizinhas de Sabará e Congonhas, preço médio de arroba (15 quilos) quatro mil reis.⁸³

No entorno do arraial encontravam-se:

31 fazendas de cultura e criação de maior e menor escala, contendo em seu total aproximadamente 6.000 alqueires de terras, sendo: 4.000 alqueires de cultura em capoeirão e capoeiras contendo grande quantidade de madeiras de lei para a construção, preço aproximado de alqueire, 30 a 50 mil reis, e dois mil alqueires de campo de crear, preço aproximado de 10 a 15 mil reis, todas as fazendas e terreno descritos tem boa aguada. (...) Há uma fábrica de ferro, onde funde jacotinga e manipula-se o ferro (de propriedade da Cia Progressista Sabarense) que é de primeira qualidade, com uma força de 40 operarios diariamente.⁸⁴

O promissor arraial também oferecia “muita facilidade na construção de um ramal de estrada de ferro”⁸⁵, elemento este de fundamental importância para o projeto da nova capital.

Após a definição do local, iniciou-se o projeto da nova capital com a constituição da Comissão Construtora da Nova Capital (CCNC) em 17 de dezembro de 1893⁸⁶. Primeiramente, os 194 funcionários divididos em seis seções⁸⁷ concentraram seus esforços nas desapropriações das casas que, segundo o engenheiro chefe da CCNC, Aarão Reis, foram realizadas “amigavelmente e sem attrictos” e “por uma verba muito inferior à que realmente era de esperar”⁸⁸. No entanto, em um documento anterior, o próprio engenheiro recomenda ao chefe da 6ª divisão evitar “rivalidades descabidas entre o pessoal

⁸³ PENNA, Octavio *op. cit.*, 1997. P 34.

⁸⁴ PENNA, Octavio *op. cit.*, 1997. P 34.

⁸⁵ PENNA, Octavio *op. cit.*, 1997. P 35.

⁸⁶ BRASIL, **Decreto nº. 680** de 14 de fevereiro de 1894

⁸⁷ As seções eram: administração central; contabilidade; escritório técnico; estudo e preparo do solo; estudo e preparo do sub solo; estudo e preparo da viação, das edificações, das instalações elétricas e mais trabalhos acessórios.

⁸⁸ COMISSÃO CONSTRUTORA DA NOVA CAPITAL *op. cit.* 1897.

desta comissão e a população da localidade”⁸⁹, o que vai de encontro à afirmativa da inexistência de atritos na construção da cidade.

Após as desapropriações, começou a delimitação da *urbes* vislumbrada pelo Estado: “a criação de um espaço urbano para as elites, afastando a presença deselegante da pobreza”⁹⁰. Assim sendo, o antigo arraial de 1.080.000 m² que contava com oito ruas, dez becos, dois largos e cerca de trezentas casas desapareceu para dar lugar ao projeto da nova capital. O planejamento da cidade foi mensurado para uma área de 51.220.804 m², subdividida em zona rural, zona suburbana e zona urbana projetada com 65 ruas, 21 avenidas e 24 praças.

Foi organizada a planta geral da futura cidade dispondo-se na parte central, no local do actual arraial, a área urbana de 8.815.382m, dividida em quarteirões de 120 m X 120 m pelas ruas, largas e bem orientadas, que se cruzam em ângulos rectos, e por algumas avenidas que cortam em ângulos de 45°. Às ruas fiz dar a largura de 20 metros, necessária para a conveniente arborização, a livre circulação dos veículos, o tráfego dos carros e os trabalhos da colocação e reparos das canalizações subterrâneas. Às avenidas fixei largura de 35 m, suficiente para dar-lhes a beleza e o conforto que deverão, de futuro, proporcionar à população...⁹¹

⁸⁹ COMISSÃO CONSTRUTORA DA NOVA CAPITAL CC Da/04 – 01 de 26 de março de 1894.

⁹⁰ CARVALHO, José Murilo *op. cit.* 1998 P.121

⁹¹ COMISSÃO CONSTRUTORA DA NOVA CAPITAL, *op. cit.* 1897 P.59-60

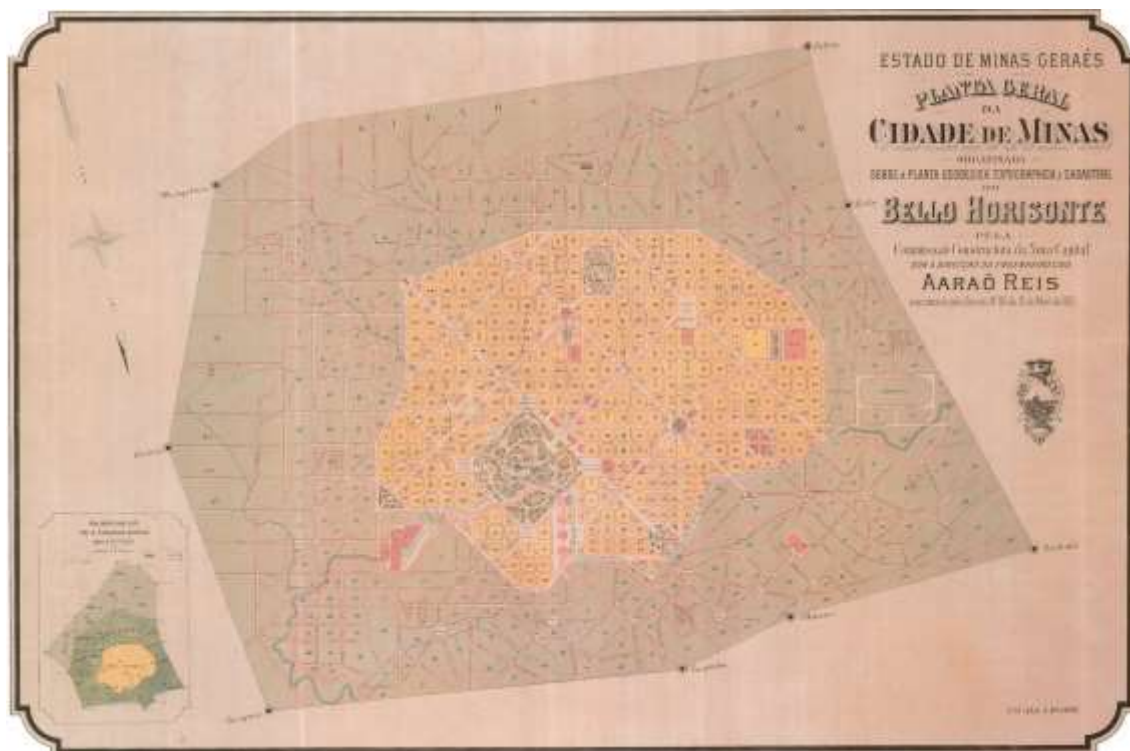


Figura 1: Planta da cidade de Minas aprovada em 1895.⁹²

A zona rural foi delimitada com o intuito de ser o cinturão verde para o suprimento coletivo, e teria 17.474.619 m²; a zona suburbana, com 24.930.803 m², fora projetada para chácaras; e, a zona urbana, com 8.815.382 m², envolveria todo o aparato administrativo e as residências de funcionários públicos, abrigando em torno de duzentos mil habitantes. A zona suburbana teria a função de interligar as duas outras zonas por meio de um *boulevard* circular denominado Avenida 17 de Dezembro, atual Avenida do Contorno.⁹³

Os lotes e as ruas da zona urbana foram cuidadosamente mensurados, formando um tabuleiro de xadrez que evitava os becos comuns de Ouro Preto. O divórcio com os tradicionais elementos coloniais visou à funcionalidade e à

⁹² COMISSÃO CONSTRUTORA DA NOVA CAPITAL, 2017.

⁹³ BARRETO, *op. cit.* 2005.

higiene urbanística, fazendo com que os preceitos sanitaristas fossem decisivos na construção da cidade, como ditavam os valores de salubridade da vida do século XX. As redes de água e de esgoto foram detalhadamente estudadas, além da localização de zonas que poderiam trazer doenças para a população como os cemitérios.

Como dito, a construção de Belo Horizonte refletiu a tendência da modernização das cidades no final do século XIX no novo mundo. Orientadas pelos critérios da ciência e da técnica, estas cidades foram construídas voluntariamente com princípio de modernização que, no caso brasileiro, “chega à sociedade por meio de um grupo condutor, que, privilegiando-se, privilegia os setores dominantes”. Trata-se de uma “certa política de mudança” que “traduz um esquema político para uma ação, fundamentalmente política, mas economicamente orientada”⁹⁴.

Para a cidade, o esquema político de modernização foi concebido em um traçado urbano com linhas retas e amplas, nomeadas com os estados brasileiros, personagens e de datas representativas da história oficial⁹⁵ e de

⁹⁴ FAORO, Raymundo. “A questão nacional: a modernização”. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 6, nº 14, Abril de 1992. P.08.

⁹⁵ Na planta geral de Belo Horizonte de 23 de março de 1895, os nomes das ruas e praças voltados para os personagens e datas republicanas já estavam escolhidos. Barreto apresenta o ofício nº 26 do engenheiro Aarão Reis, que “vão denominadas as praças, avenidas e ruas, tendo sido escolhidos os nomes de cidades, rios, montanhas, datas históricas mais importantes do Estado de Minas e da União e, bem assim, de alguns cidadãos que, por seus serviços relevantes, merecem ser perpetuados na lembrança do povo”. No documento da comissão construtora tem-se a relação de todas as ruas e praças. Barreto apresenta, por exemplo, as 24 praças da zona urbana, “Praças: da República, Tiradentes, Marechal Deodoro, 15 de Junho, 15 de Novembro, José Bonifácio, Benjamim Constant, Cruzeiro, 7 de Setembro, 13 de Maio, Belo Horizonte, 14 de Julho, Progresso, 21 de Abril, Liberdade, Federação, estação, 14 de Outubro, 24 de Fevereiro, 3 de Maio, América, 14 de Fevereiro, 3 de Maio, América, 14 de Fevereiro, 14 de Setembro, escolas” (BARRETO, Abílio *op. cit.*, 1995. P. 253).

tribos indígenas⁹⁶, remetendo ao sentimento nacionalista. A referência aos estados evidenciou a afinidade com a organização do poder e as menções às tribos indígenas brasileiras remeteu à tradição autóctone do país, repensada pelo viés do bom selvagem característico dos ideais republicanos iluministas. No âmbito religioso, não obstante o foco da cidade ser o poder civil – tendo a Praça da Liberdade como o local da sede do governo estadual situado no ponto mais elevado da cidade – a Igreja manteve seu espaço com a manutenção da Igreja de Nossa Senhora da Boa Viagem, que data de 1714 e da capela de Nossa Senhora do Rosário, inaugurada em 1897.

A pequena capela de Santana foi derrubada para dar lugar a uma das secretarias da Praça da Liberdade e alguns cruzeiros do antigo arraial também foram destruídos, mas outras igrejas foram construídas nas duas primeiras décadas da cidade, além de pequenas igrejinhas como a da rua Calafate que foi contemplada pela linha de bonde em 1911⁹⁷. Até o fim da Primeira República a cidade contava com as seguintes igrejas na zona urbana: São José (1900), Nossa Senhora de Lourdes (1923), Santa Efigênia dos Militares (1923), Sagrado Coração de Jesus (1925). Na zona suburbana, mas extremamente próximo ao limite da zona urbana estão as igrejas de Nossa Senhora da Conceição (1923) e Nossa Senhora das Dores (1927).

⁹⁶ Barreto apresenta avenidas e ruas com nomes de tribos indígenas brasileiras ou que utilizam o vocabulário indígena na zona urbana da cidade, a saber: as avenidas Itacolomi, Tocantins, Paraibuna, Araguari, Carandaí, Paraopeba, Oiapoque e as ruas Aimorés, Caetés, Carijós, Goitacases, Guajajaras, Guaicurus, Guarani, Itambé, Itatiaia, Tapuias, Tabajaras, Tamoios, Tupinambás, Sapucaí, Urucuia (BARRETO, Abílio *op. cit.*, 1995).

⁹⁷ PENNA, Octavio *op. cit.*, 1997.

Para além da denominação das ruas e objetividade da planta e da definição do espaço da religião católica, a cidade contou com leis voltadas para o ordenamento da população.

O primeiro Código de Posturas Municipal de 1898 foi modificado nos anos de 1925, 1959 e 2003, no entanto, os dois primeiros seguiram a linha do disciplinamento dos corpos, principalmente para a zona urbana. Pelo decreto de 1925, regulou-se o uso dos jardins públicos, das praças e do Parque Municipal além de ter sido delimitada a circulação das prostitutas “nas áreas mais distantes do centro” e de regular “a atividade de mendicância e comércio ambulante.”⁹⁸ Por meio deste decreto, percebemos que o disciplinamento da população foi pauta das políticas de gestão do espaço da cidade.

Corroborando com esta tentativa de formatação do espaço e da população que ali o habitava estava a forma de ocupação dos lotes da nova capital. Como a zona central foi destinada aos “espaços coletivos mais atraentes, os edifícios públicos, e também concentrados os serviços modernos, como saneamentos, iluminação, bonde, etc”, o preço dos terrenos foram “entregues às leis do mercado” e, por consequência, destinando-se à elite que ali “construíram suas residências, faziam seus negócios, desfrutavam o seu lazer”⁹⁹. Aos menos abastados. a compra de lotes na região central foi praticamente inviável. No entanto, até pelo menos a década de 1970, o centro de BH era o local que “circulavam a elite e as camadas médias, os intelectuais, mas também as classes

⁹⁸ ANDRADE, Luciana Teixeira. **A Belo Horizonte dos modernistas**: representações ambivalentes da cidade moderna. Belo Horizonte: Editora PUC Minas; Editora C/Arte, 2004. P 77.

⁹⁹ JULIÃO, Leticia *op cit*, 1996. p. 60.

populares, o que, inclusive, foi motivação para diversas campanhas higienistas”¹⁰⁰.

Para além da zona urbana, “o plano de Aarão Reis pouco fez além de demarcar o território suburbano”. Não houve o planejamento de abertura de vias que unissem estas duas zonas e as poucas ruas previstas para a zona suburbana não ultrapassariam o limite da Av. do Contorno que circundava a cidade, o que “prova que essa artéria circular funcionava como um obstáculo concreto, isolando, estrategicamente, a cidade cenário monumental daquela comumente identificada como pobre, perigosa e até mesmo insalubre”.¹⁰¹

A ideia inicial de trazer paulatinamente as zonas suburbanas e rurais para a modernização da zona urbana, ocasionando um crescimento de dentro para fora o qual “pretendia-se implantar a cidade a partir do centro em direção a periferia”¹⁰² perdeu-se com o passar dos tempos. Em uma nova perspectiva de gestão do espaço, uma parte da zona suburbana foi destinada à construção de cinco colônias agrícolas objetivando o abastecimento da zona urbana. Estas conviveram com os bairros doravante planejados. Dentre esses, os mais adensados foram os bairros da região norte da VI seção, compreendendo a Floresta, a Lagoinha e a Ponte do Saco; da região sul da I seção com a Serra; uma pequena parte II seção, a Vila Bressane; uma parte da VII seção com o

¹⁰⁰ JAYME, Juliana *Políticas de requalificação e usos do espaço público* In: **VIII Congresso Português de Sociologia**, Évora, 2014. p.5

¹⁰¹ JULIÃO, Leticia *op cit*, 1996. P. 60.

¹⁰² De forma distinta, “Belo Horizonte cresceu no sentido oposto, da periferia para o centro, num processo que se repetiu em inúmeras cidades planejadas no Brasil” MONTE-MÓR, R. L. “**Belo Horizonte**: a cidade planejada e a metrópole em construção”. Belo Horizonte – Espaços e tempos em construção. Belo Horizonte: CEDEPLAR/PBH. 1994. P. 15.

atual bairro de Santa Tereza, antigo Alto da Floresta; e o entorno do 1º Batalhão da capital localizado na VIII seção atualmente conhecido como Santa Efigênia¹⁰³.

A ocupação destes locais se deu principalmente por chácaras concebidas pela CCNC e por pequenos comerciantes, operários e funcionários públicos que não foram contemplados com moradias no bairro dos Funcionários. Salvo as chácaras, as casas do subúrbio eram de aluguel baixo, em lotes individuais agrupados em vilas que se misturaram com os pequenos grupos de casas construídos antes da inauguração da cidade.¹⁰⁴ Com a crise econômica enfrentada na construção da nova capital, os subúrbios começaram a abrigar os funcionários da construção civil desempregados e comerciantes falidos que ergueram barracos e cafuas conformando as primeiras favelas da capital¹⁰⁵. Ainda nos primeiros anos da cidade, em uma tentativa do estado de evitar mais favelas na nova capital, a VI seção suburbana foi loteada em 1898 e vendida a baixo valor para os moradores das cafuas do Leitão e do Alto da Estação. Não obstante o baixo preço, a prefeitura não conseguiu vender todo o loteamento e fez uma nova tentativa em 1928 com a venda de lotes menores. Este processo de incentivo à ocupação da zona suburbana, sem fugir demais da regulação do Estado, permeou as duas primeiras décadas da cidade¹⁰⁶. Em um constante jogo de decretos que regulou as construções nos subúrbios, percebemos que a

¹⁰³ AGUIAR, Tito Flávio Rodrigues de. Vastos subúrbios da nova capital: formação do espaço urbano na primeira periferia de Belo Horizonte. 2006. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal de Minas Gerais.

¹⁰⁴ BARRETO, *op. cit.* 1995.

¹⁰⁵ SILVA, Regina Helena Alves da. **A Cidade de Minas**. Belo Horizonte: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1991. Dissertação - Mestrado em Ciência Política

¹⁰⁶ AGUIAR, Tito Flávio Rodrigues *op cit* . 2006.

tentativa de crescimento da cidade de dentro para fora se perdeu no decorrer do seu processo de construção.

Nos subúrbios, a construção do vivido da população se fez de forma distinta da dos habitantes do centro. Se pensarmos a questão da experiência cotidiana em um local com poucas condições materiais, vemos que as possibilidades são distintas dos locais urbanisticamente mais bem equipados. No viés da religião, já aqui identificamos que os templos católicos estavam majoritariamente na zona central, no subúrbio há referência na cidade do Reinado de Nossa Senhora do Rosário, que se configura como um grupo religioso banto católico, majoritariamente composto por negros. Anterior à construção da nova capital, a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos homens pretos do Arraial e freguesia de Nossa Senhora de Boa Viagem do Curral Del Rei estava presente, no entanto, não se tem uma documentação que apresente uma sequência desta irmandade após a construção da capital. A identificação de outra irmandade data apenas de 1917, atualmente localizada no bairro do Aparecida – antiga Vila de Maria da Aparecida –, a Irmandade os Carolinos foi identificada a mais antiga de Belo Horizonte.¹⁰⁷

¹⁰⁷ A Irmandade dos Carolinos, que tem em seu Reinado a Guarda de Moçambique de Nossa Senhora do Rosário e Sagrado Coração de Jesus, data de 1917. Como ressaltado na introdução, além desta, tem-se as referências da Guarda de Congo Velho de Nossa Senhora do Rosário, localizada no atual bairro do Pilar/Olhos d'Água em 1900. Esta irmandade surgiu em Itabirito/MG e só foi transferida para Belo Horizonte em 1981. A Guarda de Caboclinhos do Divino Espírito Santo data de 1907, mas iniciou-se em Baldim/MG. Após trinta anos, por uma promessa do neto do fundador da guarda, esta foi reativada em Belo Horizonte. Sendo assim, apesar das datas de inauguração destes Reinados serem do início do século XX, a presença em BH deu-se após o recorte temporal desta tese.

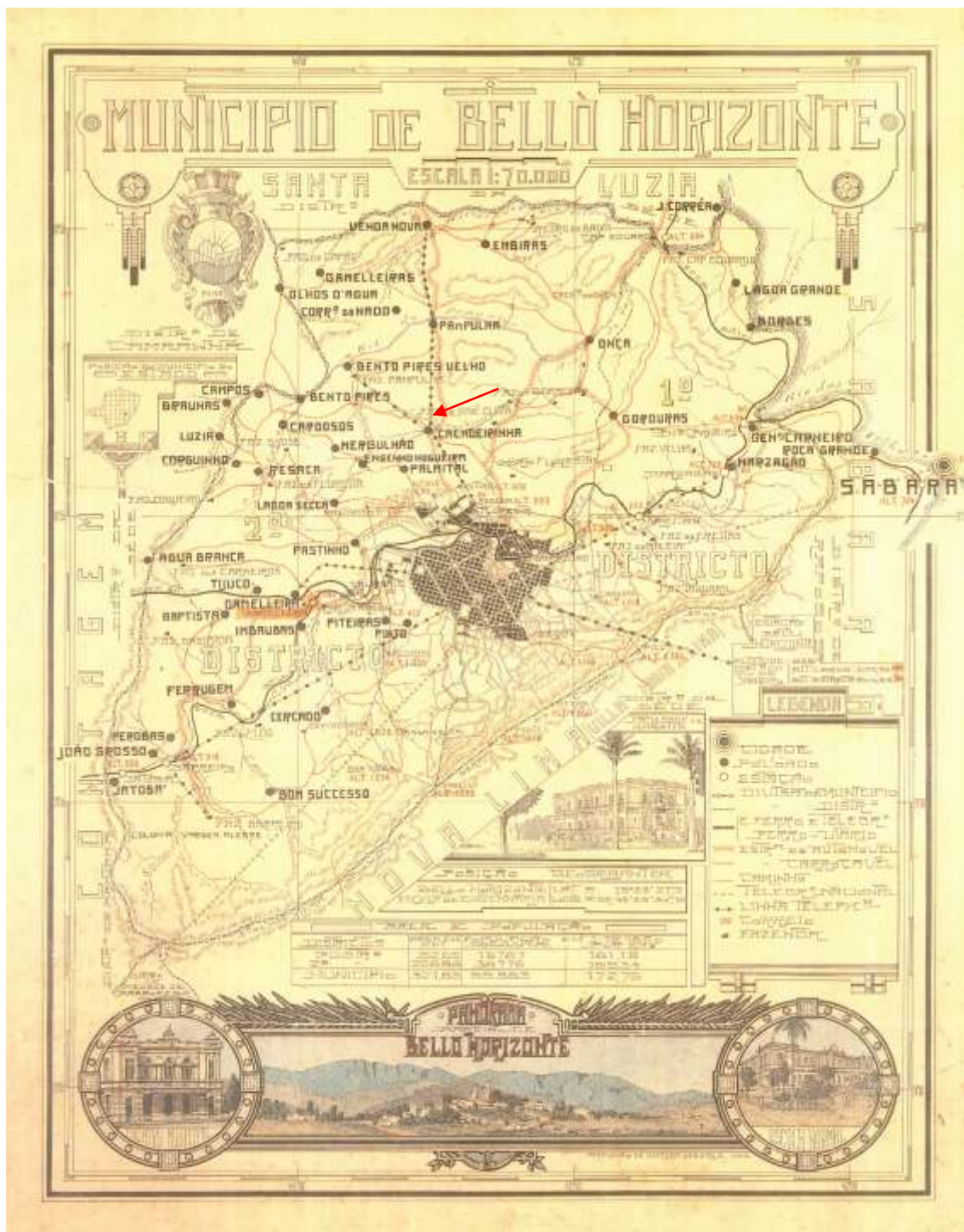


Figura 2: Localização aproximada da Irmandade os Carolinos – mapa elaborado por Afonso de Guaíra Heberle para compor a Exposição do Centenário da Independência do Brasil realizada em 1922.¹⁰⁸

¹⁰⁸ Fonte: FUNDAÇÃO JOÃO PINHEIRO/CENTRO DE ESTUDOS HISTÓRICOS E CULTURAIS **Panorama de Belo Horizonte**: atlas histórico. Belo Horizonte, 1997. P 44.

Atualmente a Vila Aparecida é o bairro Aparecida localizado na região Noroeste da capital, conforme apresenta o mapa abaixo. A Irmandade está na Rua Mariana Barcelo nº 6.

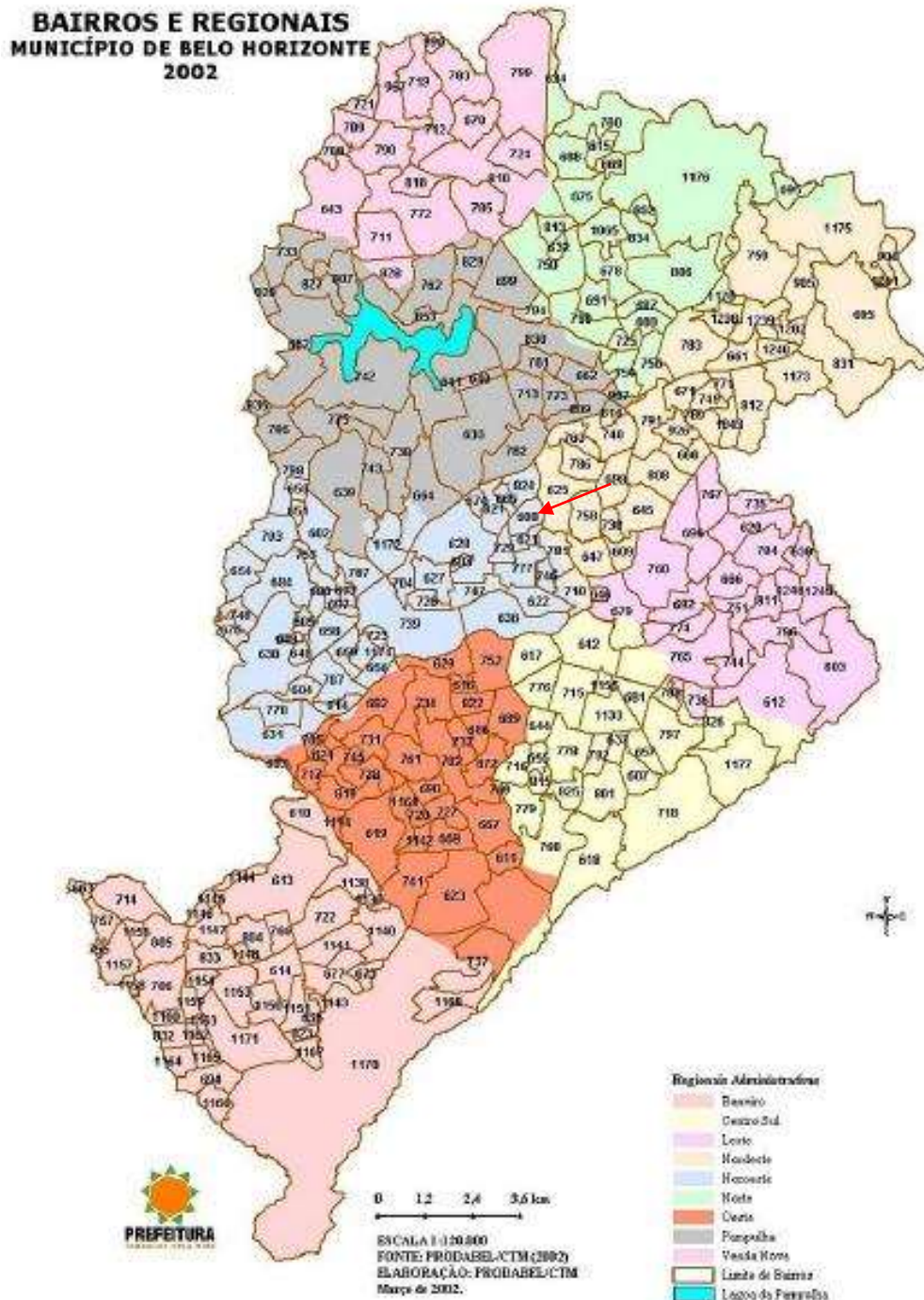


Figura 3: Localização atual da Irmandade os Carolinos: Bairro Aparecida na regional Noroeste.¹⁰⁹

¹⁰⁹ Fonte: Prefeitura de Belo Horizonte, 2017.

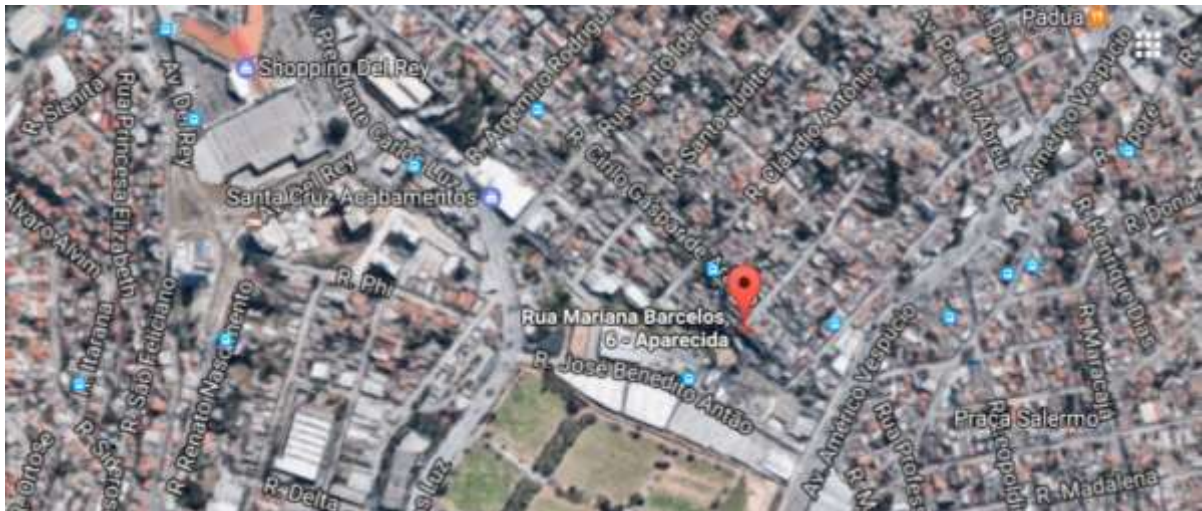


Figura 4: Vista área atual da Irmandade os Carolinos¹¹⁰

As mudanças na região, as atividades desta irmandade sempre foram realizadas neste local de acordo com a atual Capitã do Reinado, Neusa Assis da Silva. Mesmo estando na zona suburbana da cidade e não recebendo todos os benefícios materiais da urbanização, o Reinado dos Carolinos continua sua devoção, apesar de dificuldades relativas ao espaço na capital, conforme observamos na imagem abaixo.



Figura 5 : Irmandade os Carolinos¹¹¹

¹¹⁰ Fonte: Google maps, 2017.

¹¹¹ Fonte: Irmandade os Carolinos, 2016.

1.5 A espacialidade da cultura

As dificuldades na zona na qual a Irmandade os Carolinos se insere desde 1917 não impediram e não impedem a sua devoção à Nossa Senhora do Rosário. No entanto, ao analisarmos esta prática cultural e religiosa na cidade de Belo Horizonte percebemos que há interferências do espaço na construção desta cultura negra.

Retomemos brevemente a questão do espaço de Belo Horizonte. O traçado linear e amplo das ruas serviram não só para a valorização dos monumentos de poder dos regimes em questão, como também para evitar os becos típicos da cidade de Ouro Preto. Se tomarmos como um exemplo o caso da reforma urbana de Paris, a repressão aos movimentos políticos alternativos foi facilitada pela nova ordenação do espaço parisiense uma vez que, a partir dela, tornou-se mais difícil a construção das típicas barricadas da Revolução Francesa. Assim sendo, “a verdadeira finalidade das obras de Haussmann era tornar a cidade segura em caso de guerra civil. Ele queria tornar impossível que no futuro se levantassem barricadas em Paris”.¹¹²

Aliando-se a estas questões políticas, destacou-se a lógica do capital, já que a urbanização sempre foi um fenômeno ligado ao capitalismo e as cidades cresceram à medida que o excedente aumentou em uma lógica de acréscimo constante da produção. Nesta necessidade constante de aumento de produção e conseguinte aumento de mercado para absorver os novos produtos, as cidades

¹¹² BENJAMIN, Walter *op. cit* 2009 P. 42

vão se adequando: espaços específicos para apresentar as mercadorias, como as belas passagens; os *boulevards* amplos para desfrutar os lugares de compra e a iluminação para possibilitar os trânsitos noturnos.

Neste processo de manipulação do espaço, criaram-se não só novas cidades em sua realidade física, mas formas de vida distintas que permearam o cotidiano das pessoas inseridas na cidade. Paris se tornou a ‘cidade luz’, um grande centro comercial e turístico, e Belo Horizonte foi planejada na esteira da modernização e da modernidade no Brasil. Em ambas as cidades, o cotidiano e a cultura dos moradores alterou significativamente¹¹³.

Para a percepção deste ponto, tomemos a literatura de Balzac e os poemas de Baudelaire como aporte. Assim como os personagens alteram seus comportamentos ao passar pelas ruas, como se cada uma destas tivessem uma forma de provocar a pessoa, podemos pensar que o comportamento sócio cultural de cada indivíduo nas cidades foi/é permeado pelo espaço. Corroboramos então, que a cultura utiliza do espaço para a sua construção e à medida que se altera o espaço, as práticas culturais modificam. Principalmente se pensarmos nas manifestações de ocorrem nas rua, quando tem-se modificações no espaço, a prática cultural se altera, pois “a espacialidade da cultura diz respeito aos lugares e equipamentos especializados”, que podem ser tanto os cinemas, teatros ou centros culturais como também a própria rua.

Para além de mudanças nas práticas culturais, ressaltamos que a “especialidade da cultura é também e sobretudo uma espacialidade social e política mais ampla” que deve ser “traduzida em relações de acessibilidade social

¹¹³ No caso de Belo Horizonte, entendemos esta alteração ao comparar com a vivência dos antigos moradores do arraial que deu lugar à nova capital.

diferenciada à cultura e ao espetáculo”¹¹⁴, ou seja, quando pontuamos a questão cultural em relação ao espaço destacamos

tanto a modalidade de relacionamento social como as expressões artísticas ou as formas de comunicação e ação política que se desenrolam em contextos e modos de ornamento social específico. É essa contextualização da ação social que remete para o sentido amplo da espacialização da cultura que estipula os termos da reflexão sobre as condições em que a cultura surge transformada em ingrediente de renovação potencial da vida social dos lugares na contemporaneidade¹¹⁵

Não obstante o olhar de Fortuna estar voltado para a questão atual, esta relação entre espacialidade e cultura pode e deve ser transposta para análises anteriores, já que esta espacialidade é uma “configuração territorialmente ordenada” que leva em conta os critérios não só da participação dos sujeitos como também as referências identitárias dos lugares. Ao destruir as referências espaciais das identidades de um dado grupo, elementos culturais se transformam ou até mesmo desaparecem.

Percorrendo esta linha de pensamento, tendemos a aferir que a nova conformação urbana da nova capital deixou de lado uma percepção mais sutil do antigo arraial e de seus habitantes e não levou em conta as necessidades sociais que vão além das questões físicas.

As necessidades sociais tem um fundamento antropológico; opostos e complementares, compreendem a necessidade de aventura, a da organização do trabalho e a do jogo, as necessidades de previsibilidade e do imprevisto, de unidade e de diferença, de isolamento e de encontro, de trocas e de investimentos, de

¹¹⁴ FORTUNA, Carlos *A cidade como palco: precisamos mais teatro!* In: FORTUNA, Carlos *et al Cidade e espetáculo: a cena teatral luso-brasileira contemporânea* São Paulo: EDUC, 2013. P.18.

¹¹⁵ FORTUNA, Carlos *op. cit.*, 2013. P.18 e 19

independência (e mesmo solidão) e de comunicação, de imediatividade e de perspectiva a longo prazo.¹¹⁶

Entendendo a prática do Reinado para além do âmbito religioso, como uma prática cultural da comunidade negra, acreditamos que o distanciamento da Irmandade os Carolinos das igrejas da capital, provocou uma outra forma de se relacionar com o religioso, perpassando pela fé individual e pela uma comunhão maior entre os membros do grupo. Desta maneira há um reforço maior no vivido religioso da comunidade e, por conseguinte, uma reafirmação da identidade de grupo. Mesmo que a Irmandade se considere como católica, o distanciamento geográfico dos templos católicos possibilitou este rearranjo no catolicismo do Reinado de Nossa Senhora do Rosário. Assim sendo, daremos sequencia neste estudo com a apresentação da Irmandade os Carolinos e para tal, uma análise das Irmandades no Brasil se faz pertinente.

¹¹⁶ LEFEBVRE, Henri **O direito à cidade** São Paulo: Centauro, 2001. P 105.

As Irmandades

A questão do negro e a questão das cidades na virada do século XIX para o século XX se correlaciona neste estudo na medida em que percebemos a dificuldade de inserção do negro na sociedade. Esta afirmativa vem sendo confirmada neste estudo pela dificuldade de se encontrarem registros destes em cidades como Belo Horizonte, como também pelo forte preconceito pautado no discurso técnico-científico que apoiou as teorias sobre raça no Brasil. Na busca de registro desta população, optamos pelo viés da religiosidade.

Dentre as religiosidades de matriz negra existentes no Brasil na Primeira República, optou-se pelo estudo das Irmandades de Nossa Senhora do Rosário dos pretos na cidade. Esta escolha pautou-se no grande número de Irmandades existentes em Minas Gerais, bem como na existência de uma Irmandade de negros no Arraial do Curral Del Rey antes de sua destruição.

Para além destes fatores, a questão da cidade merece destaque por ser o espaço um elemento importante para a devoção dos membros da Irmandade. O traslado do cortejo de um ponto sagrado na cidade a outro é de suma relevância para os festejos. O estar nas ruas em um ato devocional, reafirma a fé dos integrantes da Irmandade e, ao mesmo tempo, delimita – mesmo que momentaneamente – o espaço do Reinado.

Assim dito, e antes de entramos no desenvolvimento destas questões, ressaltamos que Irmandade é o termo usual para designar as associações de leigos que prestam homenagem aos santos cristãos. Tendo como referência a época colonial no Brasil, geralmente as Irmandades do Santíssimo Sacramento, do Bom Jesus dos Passos, de Almas Santas e as Ordens Terceiras do Carmo e de São Francisco recebiam os devotos brancos; as Irmandades de Nossa Senhora das Mercês, de Nossa Senhora do Amparo, da Arquiconfraria do Cordão abraçavam os mulatos, crioulos e pretos forros; e as Irmandades negras prestavam homenagem à Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, ao São Benedito e à Santa Efigênia¹¹⁷.

A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, objeto central desta tese, caracteriza-se pela sua origem banto católica e destaca-se pelos festejos que proclamam, por meio de músicas e de danças, a coroação do Reinado negro de Nossa Senhora do Rosário. Por este motivo, esses festejos são também conhecidos como 'Reinado'. A bibliografia pertinente ao tema ainda designa a devoção destas Irmandades como 'Congado', 'Congada' e 'Congo', pois a coroação de reis e rainhas negras era um costume conguese que marcava a eleição do novo detentor do poder local. No entanto, estas designações se confundem com os nomes das guardas que participam do cortejo real. O Congo,

¹¹⁷ FIGUEIREDO, L. **O avesso da memória**: cotidiano e trabalho da mulher em Minas Gerais no século XVIII. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: EDUNB.1993.

juntamente com o Moçambique, o Catopê, os Caboclinhos (ou Caiapós) e a Marujada (ou Marujos) homenageiam a santa durante o cortejo real, mas, nem todas as Irmandades possuem todas as guardas, geralmente elas são compostas de apenas uma ou duas. Outro significado para o termo Congado, são “os grupos afro-brasileiros reunidos, cantando e louvando a Virgem Maria”, ou seja, são “todas as tradições de guardas”¹¹⁸, que se diferem do Reinado, pois este constitui uma comunidade que se organiza em torno de uma hierarquia real, cumprindo compromissos vinculados à devoção dos santos. Assim sendo, o Reinado é uma conformação mais complexa, que remete aos mitos fundadores da prática festiva.

fazer congado é muito fácil, eu quero ver fazer Reinado (...) Para fazer Reinado busca o fundamento, segundo a tradição contada pelos negros velhos, que eu preservo até hoje na Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Jatobá, daquilo que foi mostrado lá na beira mar, quando a Virgem Maria apareceu para os negros para que eles adquirissem a sua liberdade. Por isso que negro velho tem fé no Ripungo de Manganá, que significa o Rosário de Maria¹¹⁹.

Esclarecidas as distinções entre os termos, neste capítulo mostraremos os primórdios das Irmandades e os pontos principais levantados pela historiografia pertinente ao tema, que ajudarão na compreensão dos festejos do Reinado bem como sua relação com o espaço. Partindo da compreensão da Irmandade dos Carolinos, o texto procurará retroceder ao tempo para destacar

¹¹⁸ LOPES, João “Diferença entre reinado e congado” In: KISHIMOTO, Alexandre; TRONCARELLI, Paulo . F. (orgs.) **O Reinado da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Jatobá** – Belo Horizonte/MG. São Paulo: Cachuera!, 2005. P.17.

¹¹⁹ LOPES, João *op cit*, 2005. P.17

questões históricas relevantes, no intuito de melhor entendimento desta comunidade negra festiva.

2.1 A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário em Belo Horizonte

Como já destacamos anteriormente, a problematização desta tese gira em torno da 'ausência' do negro na história de Belo Horizonte na Primeira República. Na tentativa de 'encontrá-los', a busca pela história das Irmandades na cidade se mostrou pertinente devido à forte tradição destas associações em Minas Gerais. No entanto, esta busca não foi repleta de fontes e documentos. Devido à pouca escolaridade dos negros, a produção de um acervo documental a respeito de suas Irmandades foi pequena. Ademais, o forte preconceito com os negros também corrobora para a 'ausência' destes na imprensa e documentos oficiais.¹²⁰ A estes soma-se o preconceito com as práticas mágicas do congado, vistas como prejudiciais à imagem das santas católicas. Desde o século XVI¹²¹ a Igreja Católica no Brasil tendeu a buscar um culto católico mais puro.

Iniciaremos este debate contemplando o lugar da religião e da religiosidade no contexto da Primeira República. Como trabalhado no capítulo anterior, é importante destacar que a questão da secularização da República não extinguiu a religião e/ou a religiosidade no Brasil, mas possibilitou novas formas de se praticar o culto ao divino. Não obstante a relevância do estudo weberiano da religião na modernidade, descartamos o ceticismo de Weber em torno da

¹²⁰ Encontrou-se referência aos negros nas páginas policiais da imprensa e nos documentos de polícia.

¹²¹ Sobre esta questão iremos trabalhar mais adiante neste capítulo.

religião em prol de uma percepção mais otimista do despertar da religiosidade nas sociedades após a secularização.

Para tal, chamamos Simmel ao debate mais uma vez. Na ótica deste estudioso, a religião foi analisada à luz dos conceitos formulados por sua concepção da ‘sociologia formal’,¹²² com objetivo de analisar as formas culturais, dentre as quais encontra-se a religião. Esta se constitui como uma “categoria fundadora e formadora da experiência humana”,¹²³ localizada historicamente e originária na vida social, pois os indivíduos idealizam a unidade do grupo sob o simbolismo do Deus e, apesar desta unidade nunca ser alcançada em sua plenitude, possibilita uma consciência que leva à constituição de uma forma cultural autônoma denominada religião.

Este processo de formação da consciência dos indivíduos é feito por meio de ações objetivas que produzem cultura, por este motivo, a medida que a sociedade se torna cada vez mais complexa, a forma cultural começa a se fragmentar. Sendo assim, com o advento da modernidade e a complexificação da sociedade, a religião pode ser tão fragmentada ao ponto de ser destruída,

¹²² Para a compreensão da sociologia formal, os conceitos de forma e conteúdo são fundamentais. Forma são categorias *a priori* da experiência histórica que estrutura o mundo real em múltiplas possibilidades como as artísticas, as religiosas, as científicas, as éticas ou as lúdicas. As formas são aplicáveis a qualquer conteúdo. Este é entendido como uma pulsão, um interesse, um objetivo ou um movimento psíquico que se torna social ao ser inserido concretamente na esfera do Estado, das Igrejas, das famílias, etc. Sendo assim, a sociologia formal “tem por objeto as formas sociais, como organizadoras apriorísticas da matéria social, dando-lhe estrutura e continuidade. São relações duráveis, irreduzíveis, independentes dos múltiplos conteúdos concretos, infinitamente variáveis, que se apresentam no universo pluralista das relações intersubjetivas, quer na família, na escola, na profissão, no exército, na igreja, nos partidos políticos, etc”. MORAES FILHO, Evaristo (org.), **Simmel** São Paulo, Ática, 1983. P. 24.

¹²³ PIERUCCI, Antônio Flávio “Simmel, Georg. Religião – ensaios” In: **Rever** São Paulo: Dezembro, 2010. P.104.

mas a religiosidade não desaparece, já que “o fim da religião é compatível com o ressurgimento da religiosidade”.¹²⁴

Esta estruturação proposta por Simmel contribui em dois pontos nesta tese: primeiramente, pela importância de localizar historicamente a religião. No caso deste estudo, é relevante ressaltar que, apesar de a religião católica ter uma matriz europeia, ela adquire formas distintas ao ser inserida no Brasil. Em segundo lugar, as alterações das práticas religiosas em relação ao advento da modernidade são perceptíveis na construção de Belo Horizonte, com a inserção de valores mais complexos da modernidade em um ambiente que apresentava as características mais simples de um arraial.

Com a complexificação da sociedade belo-horizontina, abre-se espaço para uma progressiva diferenciação da vida religiosa local – tanto no âmbito da Igreja Católica como também nas possibilidades múltiplas de surgimento de novas religiões – e da reconfigurações de práticas religiosas locais. Até então, a concepção da forma cultural religiosa cunhada pelos moradores do Arraial de Belo Horizonte apoiava-se em um determinado e bastante limitado conjunto de símbolos culturais existente no cotidiano do arraial. A religião girava em torno dos três templos católicos¹²⁵ e não havia – ou eram escassas – referências de outras religiões no local. Com a construção da nova capital, as mudanças passaram a girar em torno das alterações dos templos e cruzeiros no espaço da cidade, que levaram a uma transformação da paisagem urbana e, por

¹²⁴ VANDENBERGUE, Frédéric **Prefácio - Misticismo sem Deus**. In: SIMMEL, George **Religião: ensaios** Volume 1. São Paulo: Olhos d'Água, 2010.

¹²⁵ No arraial havia as igrejas de Nossa Senhora do Rosário, Nossa Senhora da Boa Viagem e a Capela de Santana.

consequente, a novas possibilidades de relação dos devotos com o forte simbolismo que a materialidade arquitetônica propicia.

Neste ponto, voltamos à teoria de Simmel. Ora, se os conteúdos e as formas culturais são retirados das experiências cotidianas – que por sua vez são localizadas em um dado tempo e lugar definido – o local, bem como as alterações que ele sofre, influencia consideravelmente na constituição individual e/ou social dos conteúdos e formas religiosas.

Retomando à Belo Horizonte como o local de análise, a alteração do espaço e a inserção de novas religiões contribuíram para a maior diversificação da cidade. Como exemplo temos, nos primeiros anos do século XX, o início do espiritismo na cidade com a fundação da União Espírita de Belo Horizonte em 1904¹²⁶ que, “mesmo com a recorrente advertência de que a doutrina espírita era, acima de tudo, uma ciência de observação, de onde derivava uma filosofia com consequências morais”¹²⁷, tratava-se de uma religião. A não nomeação do espiritismo como religião era uma maneira de proteger os devotos da criminalização em termos legais, conforme trabalhamos no capítulo 1 desta tese.

Já as igrejas protestantes se inseriram na cidade, inicialmente, pelo viés da educação: o Colégio Batista Americano Mineiro foi fundado em 1918¹²⁸ e o Colégio Izabela Hendrix em 1904¹²⁹ e, neste mesmo ano, o primeiro Templo

¹²⁶ PENNA, Octavio *op. cit* 1997.

¹²⁷ SILVA, Marcos José Diniz “República e ‘Religião social’: maçons, espíritas e teosofistas no espaço público cearense”. *Fênix*, v. VII, 2010. P. 5.

¹²⁸ OLIVEIRA, Éder A. M. **Um “Bello Horizonte” para o projeto educacional batista: o “Collegio Baptista Americano Mineiro” e a disputa pela oferta da educação privada na cidade (1918-1929)**. (Dissertação) Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2013.

¹²⁹ PENNA, Octavio *op. cit* 1997.

Evangélico teve sua pedra fundamental lançada na Av. Afonso Pena, bem em frente a matriz de São José.

Neste contexto de fortes transformações do espaço da cidade, o Reinado de Nossa Senhora do Rosário não ficou imune e a única irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Arraial de Belo Horizonte da qual se tem referência documental desaparece com a construção da nova capital¹³⁰. Existem duas possibilidades de análise: a primeira é de que não teria havido o fim dos Reinados, e sim uma interrupção nos registros destas comunidades; e a segunda de que realmente teria acontecido o fim dos Reinados devido às grandes mudanças sociais na cidade.

Em ambos os casos, podemos afirmar que, devido às significativas alterações provocadas pela construção da nova capital, mudaram-se as relações sociais locais e, por conseguinte, as relações religiosas. Como a religião é uma maneira de formalizar, legitimar e reforçar os laços sociais pré-existentes, a alteração na sociedade certamente provocou uma significativa mudança na vida religiosa local. Esta afirmativa, assinada tanto por Simmel quanto por Durkheim, pode ser uma chave para o desaparecimento do Reinado do Arraial de Belo Horizonte e pela constituição tímida de outras Irmandades na nova capital.

Não obstante a congruência entre os dois pensadores, a diferenciação das teorias está na questão da representação. Para Durkheim a religião é uma representação simbólica das relações sociais.

A religião é uma coisa eminentemente social. As representações religiosas são representações coletivas que exprimem realidades

¹³⁰ Tendemos a esta afirmativa por não termos encontrado nenhuma outra referência documental da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos homens pretos do Arraial e freguesia de Nossa Senhora de Boa Viagem do Curral Del Rei após o início da construção de BH.

coletivas; os ritos são maneiras de agir que só surgem no interior de grupos coordenados e se destinam a suscitar, manter ou refazer alguns estados mentais desses grupos. Mas, então, se as categorias são de origem religiosa, elas devem ser coisa sociais, produtos do pensamento coletivo¹³¹

Já Simmel não vê a religião como uma simples representação das relações sociais. Há uma circularidade entre as relações sociais e o *a priori* religioso do ser humano que provoca novos significados para o religioso. Este *a priori* religioso é “um modo de ser do homem (...) assim como é inteligente, erótico, justo ou belo, assim é religioso: o ser religioso é uma maneira primária, absolutamente fundamental, do ser”.¹³² Trata-se de uma “função humana subjetiva”¹³³ denominada religiosidade. Esta função, característica do ser humano, é completa na interioridade do indivíduo, um fenômeno que está em sua alma e reflete a sua predisposição de transformar o caos em um cosmo bem ordenado. Sendo assim, a religiosidade transcende, fundamenta e antecede a religião e só pode ser percebida na ‘pessoa religiosa’, no indivíduo que experimenta o divino, exprime sua presença espiritual diante da sociedade, expressa os sentimentos de sua alma e posiciona diante da busca de Deus.

Para simplificar, vou considerar aqui essa ‘pessoa religiosa’ apenas num sentido essencial pelo qual ela não *tem* apenas religião como uma propriedade ou possibilidade, mas seu *ser* é que é religioso; por assim dizer, tal ser funciona religiosamente, assim como nosso corpo funciona organicamente. Este estado de ser não adota o dogma religioso como seu mero *conteúdo*, mas adota exteriorizações da natureza singular da alma: os sentimentos de dependência e alegre esperança, de humildade e anseio, de indiferença ante a mortalidade e as restrições da vida¹³⁴.

¹³¹ DURKHUEIM, Émile **As formas elementares da vida religiosa** São Paulo: Martins Fontes, 2003. P.XVI.

¹³² SIMMEL, George **L’etica e i problemi della cultura moderna** Napoli: Guida, 1968. In.: MARTELLI, Stefano **A religião na sociedade pós-moderna** São Paulo: Paulinas, 1995. P. 218.

¹³³ PIERUCCI, Antônio Flávio *op. cit.* P.104.

¹³⁴ SIMMEL, George *op. cit.* (1911 [2010]). P. 12.

Sendo assim, ao se tratar da 'pessoa religiosa' a ênfase desloca-se da religião para a religiosidade, que "é o ser fundamental da alma religiosa e determina o tom e a função de todas as qualidades gerais e particulares da alma". Por assim sendo, a natureza da 'pessoa religiosa' se "contrapõe à objetividade da *matéria* religiosa" e esta objetividade se faz quando este estado interior de religiosidade atinge uma forma diferenciada entre a necessidade e a satisfação. A necessidade está no âmbito do anseio e do desejo íntimo da alma, enquanto a satisfação está na esfera da realidade, na conformação de um conteúdo objetivo e delimitado, o qual denomina-se religião. "Essa forma de realidade se impõem à própria religiosidade e transforma a oração, a magia e o ritual em meios eficazes".¹³⁵

Sendo assim, quando a 'pessoa religiosa' se depara com esta realidade objetiva de Deus, o conflito entre a subjetividade de sua alma e a realidade cotidiana imposta emerge. Tal conflito nasce nas sociedades modernas devido aos valores dicotômicos presentes no Iluminismo: ou existe na realidade, no exterior ao humano ou está na esfera da mente, na fantasia subjetiva. A dimensão objetiva da religião é o que transcende do indivíduo, ou seja, a essência religiosa da religião está contida no próprio indivíduo. Esta essência traz ao indivíduo uma compreensão da força de sua fé que independe da objetividade e da materialidade da religião.

A religiosidade subjetiva não *garante* a existência de um mundo metafísico exterior, mas é ela mesma a realização direta desse mundo; sua realidade constitui a profundidade, a absolutez e a dedicação que parecem estar ausentes dos *objetos* da fé religiosa.¹³⁶

¹³⁵ SIMMEL, George *op. cit.* (1911 [2010]). P. 12.

¹³⁶ SIMMEL, George *op. cit.* (1911 [2010]). P. 15 (grifos do autor).

A 'pessoa religiosa' cria uma diversidade de vias de salvação que podem ser exteriores ao determinado pela religião. Esta busca se faz por meio da relação direta da essência humana – alma na concepção de Simmel – com Deus, sem a necessidade de se passar por uma forma cultural definida como a religião.

Ao analisar a situação do congado no início de Belo Horizonte, percebemos que o distanciamento geográfico dos aportes da religião católica e a dificuldade de inserção do negro como um indivíduo dotado das mesmas qualidades que o branco católico provocaram a constituição de novas relações sociais levando a outros caminhos para a salvação. Caminhos estes que, apesar de terem elementos culturais advindos de tempos anteriores, adquiriram outra configuração em Belo Horizonte pelas Irmandades que aqui nasceram.

Com este aporte simmeliano que analisamos o Reinado após a construção de Belo Horizonte¹³⁷, acreditamos que os congadeiros na Primeira República se aproximam muito mais de uma prática de religiosidade do que de uma religião, pois há um afastamento do mundo das experiências cotidianas – os templos católicos e demais aparatos em torno destes – que são os elementos culturais fundamentais para a formação do conteúdo da religião católica. O distanciamento das bases deste conteúdo, possibilitou aos congadeiros o reforço da 'pessoa religiosa' e o florescimento de sua religiosidade sem que ocorresse a constituição de uma outra religião. Sendo assim, a *urbes* moderna levou a uma

¹³⁷ Ressalto que esta é uma possibilidade de análise para o objeto em questão. Como “o modo religioso de existência, no entanto, não é um estado tranquilo e estático, nem uma *qualitas occulta* ou um simbólico ‘de-uma-vez-por-todas’, como a beleza de um fenômeno natural ou uma obra de arte”, a religião e a religiosidade são formas “da vida em sua plena vitalidade, de maneira pela qual a vida vibra, se expressa”. SIMMEL, George “O problema da situação religiosa” (1911) In: SIMMEL, George **Religião**: ensaios vol 1. São Paulo: Olho d’Água, 2010 P. 15 (grifos do autor).

nova configuração social dos congadeiros, que, ao serem obrigados a viverem sob uma ordem urbana predeterminada, criaram uma outra experiência cotidiana religiosa.

Tomando como fundamento principal a questão da religiosidade – e não a religião – é que descrevemos a relação da Irmandade com as festas. A escolha de focarmos na religiosidade se fez devido à forma como foi constituída a Irmandade os Carolinos, a única que é datada da primeira República e mantém seus festejos até os dias atuais. Esta Irmandade foi formada pela força da religiosidade individual de seu Calu¹³⁸, que aos poucos conseguiu transformá-la em uma comunidade devota de Nossa Senhora do Rosário. Já a questão da festa como foco principal se fez devido à dificuldade de desassociar as festividades devocionais do cotidiano da Irmandades.

2.2 A indissociabilidade das Irmandades de suas festas

Para apresentar a Irmandade os Carolinos, utilizamos conceitos da antropologia mas sem fazer o uso da etnografia. O uso desta metodologia exigiria um tempo maior de estudo e não acrescentaria dados significativos a esta pesquisa, pois grande parte dos membros que hoje fazem parte das comunidades não vivenciaram o período estudado. Utilizamos, então, a metodologia da história oral para coletar os relatos dos atuais congadeiros que

¹³⁸ Francisco Carolino, Seu Calu foi o fundador da Irmandade Os Carolinos. O nome da Irmandade é uma homenagem a ele.

compõem a Irmandade dos Carolinos bem como a análise dos textos e vídeos produzidos sobre eles.

A festa será o ponto de condução para a apresentação da irmandade, pois a festa em si faz é parte do cotidiano dos devotos da Santa. Um tempo e espaço de “exaltação religiosa contínua, como uma longa festa”¹³⁹ que assemelha-se a vivência dos Kwakiutls analisados por Mauss que,

em sua vida de inverno, mesmo para as tribos mais meridionais, é muito diferente da de verão (...) dispersas desde o fim da primavera, para a caça, para a coleta de raízes (...), no inverno elas voltam a se concentrar no que chamam suas vilas. E é então, durante todo o tempo dessa concentração, que elas se põem num estado de perpétua efervescência. A vida social torna-se extremamente intensa, inclusive mais intensa do que nas congregações tribais que podem ocorrer no verão. Ela consiste numa espécie de agitação perpétua. São visitas constantes de tribos a tribos inteiras, de clãs e clãs e de famílias a famílias. São festas repetidas, contínuas, cada uma delas geralmente muito longa¹⁴⁰.

Assim como para os índios americanos, os momentos de ‘não festa’ da comunidade congadeira são os momentos de preparação para o grande momento festivo, desta maneira, a Irmandade e as suas festas se confundem na vivência cotidiana.

A Irmandade os Carolinos não nasceu por uma promessa de seu fundador, como usualmente vemos na literatura a respeito, e sim por um desejo pessoal de Francisco Carolino, o Chico Calu. “Ele achava bonito e por ele, meu bisavó já era escravo, então isso veio de lá pra cá”¹⁴¹. Também conhecida como

¹³⁹ CAILLOIS, Roger. *op. cit.*, 2015 P. 17.

¹⁴⁰ MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003. P. 234.

¹⁴¹ SILVA, Neusa de Assis. **Os Carolinos** entrevista concedida à autora em 23 de janeiro de 2017.

Guarda de Congo e Moçambique de Nossa Senhora do Rosário do Sagrado Coração de Jesus, o nome os Carolinos foi dado em homenagem ao fundador. A duplicidade de designação não é um problema para a Irmandade, pois “se ela é de 1917 e tá aí até hoje, o nome não é mais importante. Importante é a nossa fé, a nossa vontade, é a nossa capacidade de sobreviver”.¹⁴²

A fundação da Irmandade se deu na região do Retiro, “uma passagem de boi que só tinha o trilho que vinha para cá [BH.]”¹⁴³ na roça de Chico Calu na divisa do município de Contagem e de Santa Quitéria – atual Esmeraldas. O local era ponto de encontro de congados e aos pouco as lendas em torno dos congadeiros povoara a região.

Uma das histórias que se perpetuou foi a de que havia ali um pau fincado no meio do caminho e que, sempre que tentavam arrancá-lo, o canto dos negros escravizados era ouvido e ele não se movia¹⁴⁴.

Em Belo Horizonte as atividades se iniciaram na antiga Vila Maria Aparecida, um local de fazendas cortada pelo córrego ‘corguinho’ antigo nome da avenida sanitária que Neuza Assis da Silva, presidente da Irmandade, descreve como esgoto a céu aberto¹⁴⁵. Por alguns contos de réis, o terreno foi comprado e a primeira sede com a igrejinha em homenagem à santa foi construída em adobe. Mesmo com inúmeras destruições da sede – devido ao

¹⁴² TIZUMBA, Maurício. In: CAROLINOS, OS **Os Carolinos** Belo Horizonte: Canal C, 2012.

¹⁴³ LECA. In: CAROLINOS, *op. Cit.*, 2012.

¹⁴⁴ MOYSÉS, Júlia *Os Carolinos*. **Revista Marimbondo**, volume 4. Belo Horizonte: Rona Editora, 2016. P.19.

¹⁴⁵ A Vila Maria do Aparecida localiza-se no atual bairro do Aparecida, na região Noroeste da capital.

desmoronamento do barranco acima da construção – a Irmandade manteve suas atividades de forma ininterrupta e a ‘festa grande’¹⁴⁶ nunca deixou de ocorrer, segundo Neide Assis da Silva, ex-presidente da Irmandade, afastada do cargo por problemas de saúde.

A história da comunidade na nova capital foi ocasionada pela mudança do filho do fundador em busca por emprego e “quando as pessoas têm que vir pra capital, as guardas vêm com as pessoas”¹⁴⁷. Em toda a sua trajetória, a comunidade carregou a lenda de seus ancestrais que aqui é narrada por Neide de Assis Silva.

O congado é uma história muito antiga que meu avó contava pra gente que veio dos escravos, né. Então quando a Nossa Senhora Apareceu no Mar, então foi aonde o Moçambique conseguiu tirar, teve várias guardas, guardas bonitas, né, igual catopé, né, um monte de guardas bonitas tentando tirar ela e não conseguiram. Então vieram os escravos, descalços, né, bem humilde, e que conseguiram tirar ela, tó resumindo a história, não dá pra contar toda não. Conseguiram tirar ela, então foi aonde formaram a guarda de Moçambique, que foram os que conseguiram tirar ela do mar. Então os senhores, dizem que eles acharam um abuso, um absurdo, aqueles pobres descalços ficarem com ela, então fizeram uma capela pra ela e pegaram ela e colocavam na capela deles. E aí no outro dia ela não tava lá. Ela tava dentro da senzala com os negros. E aí que os negros apanhavam, apanhavam que achavam que os negros que pegavam ela. E pegavam ela e levava, pegava ela de novo e levava pra capela deles. Aí no outro dia ela tava na senzala de novo. Aí pegou e desistiu, né. Desistiu de pegar ela e deixou lá com os negros. Então eu entendo assim, é daí que vem o Moçambique com adoração a ela.¹⁴⁸

¹⁴⁶ Denomina-se como ‘festa grande’ a festa principal das Irmandades. Tal conotação reforça a ideia de um ciclo festivo que é composto por momentos de ‘não festa’ que por sua vez fazem parte da festa.

¹⁴⁷ LECA In: CAROLINOS, *op. cit.*, 2012.

¹⁴⁸ AGENDA **Mostra Benjamin de Oliveira 2016** - Revista Marimbondo - Irmandade Os Carolinos, 2016

Com base neste mito, o ciclo festivo da Irmandade foi construído. Ressaltamos que os festejos das irmandades não são apenas em uma data pontual, trata-se de um ciclo que está em íntima relação com o cotidiano dos congadeiros. Dentre os marcos temporais da vivência da Irmandade, está a abertura do Reinado com o candombe que é o “pai do Reinado” e deve ser “respeitado nas Irmandades como trono superior.”¹⁴⁹.

Após a abertura, tem-se o levantamento dos mastros para avisar à comunidade que o ciclo festivo iniciou. O levantamento ocorre meses antes da ‘festa grande’, materializa a abertura do congado e demarca o espaço sagrado, já que a bandeira é içada no terreiro da comunidade. Não obstante o local onde os membros da Irmandade vivem já tenha um espírito do sagrado, o levantar os mastros reforça esta situação e os membros passam a ter uma referência material do sagrado no quintal da sede.

Nas festas de Reinado, geralmente, levantam-se várias bandeiras. Para os Carolinos, as mais relevantes e recorrentes são a de Nossa Senhora do Rosário, a de São Benedito, a de Santa Efigênia, a de Nossa Senhora das Mercês, além das bandeiras de promessas e a de aviso. Após o levantamento da bandeira de aviso, inicia-se a novena que termina com o levantamento da bandeira de guia. A partir daí, a questão da continuidade entre os momentos de festa e ‘não festa’ torna-se mais clara, pois as novenas são feitas para que a ‘festa grande’ seja realizada sem nenhum problema. Sendo assim, a organização do calendário festivo da Irmandade se mostra como um ciclo, no

¹⁴⁹ JOÃO DA CRUZ (Guarda do Congo Nossa Senhora do Rosário do Serrano). In: GIBRAN, Elias e MOYSÉS, Júlia *op. cit.* 2014. P 135.

qual destaca-se a 'festa grande', mas os demais momentos pontuais de oração comungam de forma íntima com a esperada festa anual.



Figura 6: Mastros da 'festa grande' da Irmandade os Carolinos¹⁵⁰



Figura 7: Mastros da 'festa grande' da Irmandade os Carolinos¹⁵¹

¹⁵⁰ Fonte: Irmandade os Carolinos, 2016.

¹⁵¹ Fonte: Irmandade os Carolinos, 2016.

Com os mastros levantados inicia-se a novena, os encontros de oração, as promessas, as promoções para ganhar dinheiro para a 'festa grande'. Também começam os preparativos de decoração e o conserto dos instrumentos musicais a ser utilizados no grande dia, trazendo, assim, a festa para o cotidiano de cada congadeiro. Neste tempo, destaca-se o grande número de promessas feitas próximo à 'festa grande' e muitas destas dependem da autorização dos membros mais velhos da Irmandade para serem posteriormente pagas, pois giram em torno de ações que são vinculadas à cargos pré-determinados na comunidade. Como exemplo, tem-se o congadeiro que promete levar a bandeira guia ou bater a caixa durante a 'festa grande', atos que precisam de autorização dos capitães ou do presidente da Irmandade. Neste sentido, percebemos que o momento de grande individualidade do congadeiro torna-se parte de toda a Irmandade, a fé individual do congadeiro ganha espaço no momento social da festa que por conseguinte reforça a fé individual diante da comunidade.

A 'festa grande' dos Carolinos dura entre quatro dias, sendo que a sexta-feira é reservada apenas para os membros da Irmandade e o sábado, o domingo e a segunda são abertos para todos. A festa inicia-se na madrugada com o levantamento da bandeira do santo venerado e, na sequência, tem-se a alvorada ao som dos primeiros repiques de tambores e caixas, anunciando a coroação dos reis do congo e dos reis festeiros. Nos Carolinos, os reis são sempre negros, por remeter ao mito fundador da 'festa grande' que está vinculado aos escravizados. Há uma grande pompa no cortejo dos reis, das rainhas e das princesas, que estão ricamente vestidos, remetendo, assim, à estética barroca da festa brasileira que será apontada em capítulos posteriores desta tese.



Figura 8: Reis Festeiros da Irmandade os Carolinos¹⁵²



Figura 9 Reis Festeiros chegando na sede da Irmandade os Carolinos¹⁵³

¹⁵² Fonte: Irmandade os Carolinos, 2016.

¹⁵³ Fonte: Irmandade os Carolinos, 2016.

O cortejo dos reis, rainhas e princesas começa com a chegada das guardas, que vão em procissão até da casa daqueles para coroá-los e pedir licença para iniciar a procissão que sacraliza os espaços por onde caminha. Aqui, retomamos à questão da espacialidade da cultura apontada no primeiro capítulo desta tese. O espaço delimitado pelo cortejo marca não só a questão do sagrado como também uma espacialização social e política mais ampla. Neste momento, o negro é o grande destaque na cidade, tornando-se assim o centro do espetáculo por ele conduzido.

Posteriormente, há o preparo do andor com as santas para o cortejo processional que é formado pela a bandeira da guia, pelas guardas de Congo e de Moçambique¹⁵⁴, pelo andor com a Santa, pelo Reinado coroado e, por fim, pelos devotos. Esta sequência obrigatória recria o mito fundador da retirada da santa das águas pelos moçambiques, mas que teve a abertura dos caminhos realizada pelo congo. Nos cânticos da Irmandade recria-se o mito:

Foi na beira do mar
Foi que nego chorou
Quando viu Nossa Senhora saindo
das águas cobertas de flor¹⁵⁵

A guarda do congo é fardada com fitas coloridas e dançam com o corpo ereto, voltado para o céu, enquanto os moçambiques louvam à Nossa Senhora equipados de uma espécie de chocalho nos pés denominado de gunga e dançam descalços, olhando para o chão¹⁵⁶.

¹⁵⁴ Atualmente na Irmandade Os Carolinos há apenas a guarda de Moçambique.

¹⁵⁵ IRMANDADE OS CAROLINOS **Cântico**, 2016

¹⁵⁶ Apesar da afirmativa de dançarem descalços, durante a festa de 2016 e em análise das fotos do recente acervo da Irmandade, não identificamos dançantes sem sapatos.

Na procissão a gente sai assim mesmo, descalço, com chapéu ou turbante, mas agora a gente vai acabar com esse chapéu. É porque na verdade escravo não usava chapéu, usava turbante.¹⁵⁷



Figura 10: Guarda de Moçambique da Irmandade os Carolinos¹⁵⁸



Figura 11: Gungas da Guarda de Moçambique da Irmandade os Carolinos¹⁵⁹

¹⁵⁷ SILVA, Neusa de Assis. **Os Carolinos**, entrevista concedida à autora em 23 de janeiro de 2017.

¹⁵⁸ Fonte: Irmandade os Carolinos, 2016.

¹⁵⁹ Fonte: Irmandade os Carolinos, 2016.

Neste momento festivo os indivíduos perdem suas designações cotidianas e são chamados pelos seus cargos no Reinado: capitão, capitã, rei, rainha, princesa, etc., assim “o grupo sai do mundo profano e o agregam ao mundo sagrado”¹⁶⁰. Não obstante esta entrada no mundo do sagrado no momento do auge festivo, percebemos, na fala dos congadeiros, que a incorporação do papel que exercem no momento da festa é mantida durante todo o ano.

No caso da Irmandade os Carolinos, os capitães não só continuam sendo chamados pelo seu cargo nos momentos de ‘não festa’ como também são respeitados de acordo com a hierarquia no Reinado. Nesta hierarquia os mais importantes são os reis, seguidos pelas rainhas e pelas princesas, depois estão o capitão mor, o capitão regente, o capitão da guarda de Moçambique e o capitão da guarda de Congo. Por fim, estão os caixeiros e os dançantes, estes, mesmo estando em último patamar da hierarquia, exercem uma função de reforço da fé fundamental no Reinado, pois a

dança é que nem oração. A reza pro negro congadeiro, a fé, não está só nas palavras que vem do Rosário, ou mesmo só no canto sagrado que sai de sua boca, mas está também no corpo que dança, porque corpo que dança reza. Negro dançante e rezador.¹⁶¹

Seguindo com a apresentação da festa, a procissão com o traslado da santa percorre as ruas da região e retorna ao terreiro, terminando com a chegada na igreja da sede da Irmandade, trajeto este que se mantém desde os tempos mais remotos. O traslado de saída e chegada no mesmo ponto é assim realizado devido a distância de uma igreja católica quando a Irmandade ali se

¹⁶⁰ VAN GENNEP, Arnold. **Os ritos de passagem**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. P. 158

¹⁶¹ TIZUMBA, Maurício GIBRAN, Elias e MOYSÉS, *op. cit.* 2014. P 153.

instalou. A solução encontrada por Seu Calu foi a construção de uma igreja própria para a Irmandade que, mesmo não sendo oficialmente sacralizada pela Igreja, é pelos membros da Irmandade considerada sagrada¹⁶².

Neste momento processional, o pagamento de promessas é feito tanto pelos membros do congado quanto pelos demais devotos de Nossa Senhora do Rosário, mantendo a lógica de quanto maior for o pedido maior deve ser a paga da promessa.

Ao chegar ao terreiro, orações e pedidos de licença são entoados nos cânticos para, enfim, iniciar o banquete oferecido pela Irmandade a todos os presentes.



Figura 12: Banquete oferecido pela Irmandade os Carolinos¹⁶³

¹⁶² A Irmandade os Carolinos atualmente não tem a pretensão de permitir que o local seja sacralizado. Esta decisão foi tomada devido a um problema vivenciado em sua filial do Riacho em Contagem. Lá, a igreja da Irmandade foi sacralizada e hoje faz parte da Arquidiocese de Minas Gerais. Com isso, os congadeiros perderam a autonomia diante do templo.

¹⁶³ Fonte: Irmandade os Carolinos, 2016.



Figura 13: Descida dos mastros da Irmandade os Carolinos¹⁶⁴

O encerramento da ‘festa grande’ se dá com o agradecimento e despedida dos reis festeiros e, posteriormente, com a descida das bandeiras dos mastros. Esta configuração festiva advém de um contexto histórico português que aporta no Brasil com a colonização. Guardadas as devidas modificações decorrentes da ação do tempo e das condições sociais, o festejo se mantém bem próximo às raízes da comunidade em questão.

2.3 As Irmandades: um princípio

Podemos demarcar o início da história das Irmandades no contexto europeu como um aporte suplementar da Igreja Católica. Estas comunidades fraternais que surgiram na Idade Média assumiram os espaços vazios deixados pela Igreja Católica – ou pouco ocupadas por esta – em localidades urbanas e rurais. Fortemente ligadas ao poder espiritual cristão e de configuração laica, inicialmente, as Irmandades se direcionaram aos cuidados dos mais

¹⁶⁴ Fonte: Irmandade os Carolinos, 2016.

necessitados e enfermos, como um “gênero de agremiação voltada para o exercício da caridade para como próximo”. Neste universo, as Santa Casas de Misericórdias, “cuidavam de doentes desassistidos, de defuntos carentes de recursos, de presos e de condenados”,¹⁶⁵ enquanto as Irmandades balizavam a sua ajuda a seus pares.

Com a prática assistencialista aliada à evangelização e por meio de pagamentos de mensalidades e recolhimento de esmolas, os leigos se uniram para a vivência da espiritualidade cristã e para realização de celebrações dos seus santos de devoções, ajudando a Igreja Católica no fortalecimento dos dogmas cristãos.

Numerosas, estas associações de leigos estavam presentes em grandes centros, como exemplo, a cidade de Lisboa, que tinha cerca de “181 destas instituições, rendendo 10 mil cruzados por ano de esmolas” em meados do século XVI. Nas outras localidades do Reino português, a “situação não seria muito diferente”, foi “uma época áurea na história das confrarias”.¹⁶⁶ Ainda referindo à Lisboa, a primeira Irmandade negra da cidade surgiu junto à Igreja ao Mosteiro de São Domingos em 1496, local que já abrigava a Irmandade branca de Nossa Senhora do Rosário datada do final do século XV¹⁶⁷. O processo de formação e aceitação da Irmandade negra na capital portuguesa foi reflexo da escravidão na África. Ao assumir o papel de ‘civilizar’ os negros, o

¹⁶⁵ BOSCHI, Caio. *op. cit.* 1986 P. 8.

¹⁶⁶ BRAGA, Paulo Drumond. **Uma Confraria da Inquisição**: a Irmandade de S. Pedro Mártir (breves notas). Arquipelago. Portugal. N.2,p. 449. Anual 1997. P. 450

¹⁶⁷ RIBEIRO, Fabia Barbosa. **Caminho da piedade, caminhos de devoção**: as Irmandades de pretos no Vale do Paraíba Paulista - século XIX. 2010. Tese (Doutorado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

Estado católico português colocou-se como tutor dos africanos escravizados. Neste sentido, a percepção dos negros apenas como ‘peça’ foi extrapolada e acrescentou-se um outro tipo de relação entre escravizados e os demais membros da sociedade lisbonense.

[A] intervenção oficial em favor de escravos negros, enquanto sujeitos à atenção moralmente devida pelo rei, em consequência da conquista de suas almas, ficaria comprovada ainda no século XVI numa série de medidas provocadas pela tumultuada criação, na igreja de São Domingos, em Lisboa, da Confraria de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos.¹⁶⁸

Neste jogo de compreender o negro como peça ou detentor de uma alma católica, a criação da Irmandade negra em Lisboa se deu em um local atrativo para estes, a igreja de São Domingos, que tinha em seu altar estátua de Baltazar, o rei Mago negro. Este fator trouxe uma maior afinidade devocional com os negros que desejavam a formação da Irmandade. No entanto, a sua criação vinculada ao Mosteiro ocasionou diversos incômodos “das pessoas honradas” devido a presença de negras forras que utilizavam as proximidades da igreja para vender objetos e comidas.

Para amenizar as disputas de espaço na rua¹⁶⁹, o então monarca de Portugal, rei D. Manuel, proibiu o comércio das forras diante da igreja em 1505, mas permitiu que estas realizassem suas vendas na praça, juntamente com as mulheres brancas comerciantes. Em um aparente apaziguar do conflito, surgiu outro problema em 1513, agora da parte dos membros da Confraria do Rosário

¹⁶⁸ TINHORÃO, José Ramos **As festas no Brasil Colonial** São Paulo: Editora 34, 2000. P. 45

¹⁶⁹ A disputa dos locais dentro dos templos era organizada pela separação de altares para cada irmandade, no entanto, a rua não permitia tal organização.

dos Pretos. Segundo estes, os herdeiros brancos não estavam cumprindo o desejo alforriar os seus negros após a morte. Tais reclamações foram tão recorrentes que mais uma vez os negros tiveram certa ajuda real, por meio do alvará de D. João III em 10 de março de 1529. Ainda em sua regência, D. João III também permitiu em 1549 que o pedido de esmolas pelos homens da Confraria de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos fosse realizado nas ruas e, em 1578, D. Sebastião autorizou o recrutamento de qualquer negro vadio para trabalhar em prol da Confraria dos Negros.

Estas medidas em torno da primeira Irmandade negra lisboense são formas de percebermos a relação de negociação entre o poder dirigente, a Igreja e as Irmandades negras. A autorização para existir as Irmandades negras estava obviamente ligada ao Estado e a Igreja, devido à condição de inferioridade designada aos negros pelos portugueses. Para além da permissão de criação, estipulavam-se os espaços, as ações e as diretrizes que os fiéis deveriam seguir.

Apesar deste tipo de controle, este era o caminho possível aos negros de terem o seu local oração, mas não podemos afirmar que esta relação tenha significado ausência de conflitos. A coexistência de altares de santos de devoção dos brancos e dos negros dentro das igrejas também não significava haver uma passividade entre os fiéis, já que as disputas por espaços eram comuns principalmente nas procissões festivas vinculadas à devoção. Nas festas devocionais, a participação das Irmandades negras tomavam um local de menor destaque frente aos demais participantes da festa, mas para os negros esta foi

uma forma de conseguir a realização de suas festas em um território contrário a presença de negros¹⁷⁰.

Diante deste contexto, vemos que, em Portugal, a postura do poder monárquico diante da Irmandade da igreja de São Domingos, apresentou-se em um diálogo: ao mesmo tempo em que deu aos negros um local de oração e os apoiou em algumas questões, manteve o controle das Irmandades negras. Controle esse que foi facilitado na medida em que, por estarem no mesmo espaço que a Igreja Católica, evitava-se a propagação de outras práticas religiosas no território português. Ao mesmo tempo em que deu aos negros um local de oração e os apoiou em algumas questões, os controlaram. Tornava-se assim mais fácil o controle das Irmandades negras quando estas estavam no mesmo espaço que a Igreja Católica, evitando a propagação de outras práticas religiosas no território português.

Este receio da profusão de religiões e religiosidades em Portugal foi fruto da grande quantidade de rituais mágicos, feitiçarias e banhos sagrados presentes no país pelas contribuições das religiosidades africana, judia e islâmica que construíram, ali, uma atmosfera religiosa *sui generis*¹⁷¹. Sendo assim, havia um constante trabalho da Igreja Católica em promover a religião oficial de forma 'pura' ou da maneira mais próxima dos ritos seculares, como no caso da devoção dos negros por Nossa Senhora do Rosário.

¹⁷⁰ Esta situação das Irmandades negras também foi observada na Minas Colonial, no entanto não encontrou-se referências documentais da presença de procissões de Irmandades negras em Belo Horizonte na Primeira República, apenas a fala da Irmandade os Carolinos nos confirma a existência do festejo em BH.

¹⁷¹ BOSCHI, Caio *op. cit.*, 1986.

Portanto, o Estado e a Igreja seguiam na promoção de ‘benefícios’ aos negros em prol de captarem cada vez mais fiéis para o catolicismo. Aos poucos, as Bulas Papais concederam benefícios católicos aos negros, como a permissão dos escravizados terem uma pia batismal para o ingresso no cristianismo ou de serem batizados nos próprios navios negreiros. Desta forma e pela catequização no próprio continente africano, inúmeros negros chegaram em Portugal imbuídos da fé católica.

examinadas as circunstâncias históricas que envolvem a retomada do antigo regime da escravidão pelos portugueses desde fins do século XV, para inaugurar com o advento do capitalismo comercial o uso dos escravos como máquina viva produtora de força de trabalho, a preocupação real de abrir espaço para os negros na sociedade da metrópole tem sua explicação¹⁷².

Os negros foram retirados da África com o intuito de comércio devido a sua qualificação como peça. No entanto, por este objeto comercial ser humano, a Igreja entrou para dar uma justificativa moral ao projeto de escravização por meio da catequização e conseguinte ‘civilização’ dos negros. Teve-se, assim, junção do espiritual (sagrado) e do material (profano), perspicaz estratégia do governo luso para fundamentar a escravização negra que favoreceu não só ao Estado português como também propiciou à Igreja a conquista de novos fiéis.

Esta retórica entre Estado e Igreja foi amplamente observada no caso português e a troca de favores entre os dois entes – que na época monárquica configuravam-se como um – fortaleceu tanto o poder sagrado quando o profano. Na colônia brasileira, a intervenção do Estado Português nas questões religiosas

¹⁷² TINHORÃO, José Ramos *op. cit.*, 2000. P. 49.

foi institucionalizada por meio do sistema de Padroado e, mesmo após o seu fim no início da República, manteve-se os rastros da junção Estado e Igreja Católica. É a continuidade da forte relação entre Estado e Igreja no Brasil, mesmo após a laicização, o que destacamos nesta tese. Questões que deveriam pertencer apenas à esfera da Igreja foram apropriadas pelo Estado e vice-versa, como, por exemplo, as condutas referentes à proibição dos festejos das Irmandades Negras em Minas Gerais no século XX, que serão trabalhadas mais adiante.

Retomando ao universo seiscentista português, apesar de certo apoio real em prol da inserção do negro na religião católica, a participação deles nos festejos e rituais cristãos brancos foi pequena na capital portuguesa e só se tornou possível pelas Irmandades. Em contrapartida – que tendeu ao maior benefício do Estado – a expansão da religião católica na América Portuguesa e demais colônias do Reino de Portugal tornou-se mais eficaz.

Na África, local de proveniência dos escravizados que aportaram no Brasil, a presença de Irmandades se deu de forma mais tímida ao se comparar com a colônia portuguesa na América. Houve Irmandades do Rosário em Luanda e no sertão de Angola que foram estimuladas pelos capuchinhos e jesuítas, ordens tradicionalmente vinculadas ao trabalho missionário e de catequização. No final do século XVIII, a igreja do colégio jesuíta de Luanda tinha uma pequena capela com uma Irmandade do Rosário formada apenas por negros¹⁷³ e, em 1663, fundou-se a confraria de Nossa Senhora do Rosário na Igreja de Santa Maria

¹⁷³ VAINFAS, Ronaldo e SOUZA, Marina de Mello e. “Catolização e poder no tempo do tráfico: o reino do Congo da conversão coroada ao movimento antoniano, séculos XVXVIII”. **Tempo**, nº 6, vol. 3 – Dez. 1998.

de Matamba, tendo a Dona Ana de Souza, a rainha Nzinga Mbandi Ngola, como a responsável pela irmandade¹⁷⁴.

Como dito, a presença do catolicismo na África foi um artifício importante para a sacralização da colonização portuguesa, e as regiões do Congo e de Angola tiveram a presença mais efetiva da religiosidade católica a partir de meados século XV. Não obstante a manutenção da religião local em várias regiões africanas, em alguns locais o cristianismo foi abraçado em comunhão de práticas religiosas doravante existentes, que trouxeram benefícios mútuos aos portugueses e africanos. Dentre os exemplos mais relevantes, está a relação entre Diogo Cão e os africanos de Ngola – atual Angola.

Diogo Cão foi bem recebido. Logo o rei local se converteu ao cristianismo e firmou tratados comerciais com o rei de Portugal, adotando divisão política do território semelhante à da metrópole.¹⁷⁵

Ao retornar de Portugal com um pequeno grupo de reféns desta localidade africana, Diogo Cão foi festejado pela comunidade como se tivesse ‘ressuscitado os mortos’, já que a travessia do oceano Atlântico, a ‘kalunga’ era considerada como a morte para os nativos e o retorno um ressuscitar, um renascimento. Este feito provocou o estreitamento das relações entre Cão e o governo local.¹⁷⁶

¹⁷⁴ SERRANO, Carlos M. H. *Ginga, a rainha quilombola de Matamba e Angola*. **Revista USP**, Brasil, n. 28, p. 136-141, mar. 1996.

¹⁷⁵ HOHLFELDT, Antonio; CARVALHO, Caroline Corso de. *A imprensa angolana no âmbito da história da imprensa colonial de expressão portuguesa*. **Intercom** (São Paulo), v. 35, p. 85-100, 2012. P.88

¹⁷⁶ SOUZA, Marina de Mello e. **Reis negros no Brasil escravista: história da Festa de Coroação de Rei Congo**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002

Em 1489, no reino do Congo, o sacramento do batizado foi aceito pelos nativos, sendo uma forma de entrar no mundo dos portugueses. No entanto, outros sacramentos como o matrimônio cristão não foram totalmente 'entendidos' pelos nativos e provocaram questionamentos dos catequizadores, pois as práticas de poligamia na vida cotidiana conviviam com o sacramento do matrimônio. O ponto a ser destacado neste evento, é o diálogo entre os africanos e os catequizadores.

Passar pelo ritual de matrimônio cristão trouxe aos congolenses um status social diferenciado, mas as suas regras não foram seguidas no dia a dia. Tal comportamento não era visto como estranho pelos nativos, já que a prática da poligamia era fundamental para a estrutura social e econômica da sociedade matrilinear local. O número de esposas que um nobre possuía significava mais famílias aliadas e mais poder político e econômico¹⁷⁷. Para driblar esta realidade, os padres não faziam investigações profundas sobre o número de mulheres com quem os homens viviam ao realizar o casamento, salvo o caso do Frei Dicomano que, por essa postura, realizou apenas quarenta casamentos em muitos anos¹⁷⁸.

Esta sobreposição de símbolos inseridos pela cultura portuguesa recriou a condição social local por meio da religião que, por sua vez, reforçou os vínculos

¹⁷⁷ “O papel econômico da mulher congoleza era importantíssimo, pois em geral, eram as responsáveis pelo plantio e pela colheita de alimentos. Aos homens eram delegados trabalhos mais pesados: caça, construção e limpeza dos campos para o plantio. Por isso, a riqueza e capacidade de produção de uma família se baseava no número de mulheres para lavrar as terras. Além disso, o número de mulheres era um elemento central de legitimidade social. Cada casamento significava uma nova aliança entre famílias” (SAPÉDE, Thiago Clemêncio. **Muana Congo, Muana Nzambi Ampungu: poder e catolicismo no reino do Congo pós-restauração (1769-1795)**. 2012. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012, P. 176)

¹⁷⁸ SAPÉDE, Thiago Clemêncio *op. cit.*, 2012.

sociais pré-existentes. Com a alteração destas relações, devido à inserção de novos símbolos na sociedade africana, houve uma mudança na forma de reforço das relações sociais cotidianas. Sendo assim, a percepção de novos símbolos é fundamental para a compreensão dos caminhos que uma sociedade segue, principalmente ao se analisar as questões referentes à religião.

Tendo como aporte teórico a antropologia simbólica de Turner (2005)¹⁷⁹, entendemos que os símbolos operam como forças ativas no processo social, que por sua vez são calcados por conflitos e contradições. Esta afirmativa vai além da ideia de Durkheim, que concebeu a sociedade como um estado primeiro de solidariedade e integração harmônica. Tal concepção, percorreu suas análises acerca das questões sociais que estiveram centradas na manutenção da solidariedade entre os pares, em detrimento do foco nos conflitos e contradições inerentes ao processo social. Não obstante a relevância de Durkheim para o estudo das sociedades, acreditamos que a linguagem de Simmel aproxima-se melhor da análise de Turner aqui destacada.

Simmel estabeleceu uma diferenciação entre religião e 'sociação'¹⁸⁰/sociedade que vai além da diferença meramente simbólica

¹⁷⁹ “Em meados da década de 1960, tem-se a formação de uma “antropologia simbólica”. “Duas de suas principais variantes parecem ter sido inventadas independentemente, uma por Clifford Geertz e seus colegas na Universidade de Chicago, e outra por Victor Turner em Cornell (...) Geertz era influenciado principalmente por Max Weber (através de Talcott Parsons), (...). Além disso, Geertz claramente representa uma transformação da antropologia americana anterior, debruçada principalmente sobre as formas de operar da ‘cultura’, enquanto Turner representa uma transformação da antropologia britânica anterior, principalmente debruçada sobre as formas de operar da ‘sociedade’”.(ORTNER, Sherry B. “Teoria na antropologia desde os anos 60”. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 17, n. 2, p. 419-466, Agosto. 2011 P.422 grifos do autor) Optou-se, neste trabalho, pela tese de Turner devido ao fato de sua análise ser mais voltada para o entendimento da sociedade como local de conflito e por seu foco no símbolo como um articulador de alteração das relações sociais.

¹⁸⁰ Para Simmel, a sociedade vai além das instituições cristalizadas, como o Estado, a Igreja e família. Ela se constitui “num ciclo incessante” significando que sempre os “indivíduos estão

apresentada por Durkheim. Da maneira simmeliana, é possível identificar de forma mais clara o nexos entre a dinâmica social e as mudanças dentro da esfera do religioso, percebendo as analogias entre o comportamento social e o comportamento religioso. Sendo assim, corroborando com a afirmativa de Turner de que os símbolos operam como forças ativas no processo social – incluindo, aí, a esfera religiosa – os símbolos são inseridos, retirados, interpretados e reinterpretados a medida da necessidade de se construir uma unidade de grupo.

Designa-se como ‘unidade’ o consenso e concórdia dos indivíduos em interação, em oposição as suas discórdias, separações e desarmonias. Mas também se chama ‘unidade’ ao total do grupo-síntese de pessoas, energias e formas, ou seja, a totalidade última desse grupo, uma totalidade que abrange tanto as relações estritamente unitárias de fala e as relações duais. Tem-se, portanto, de explicar o fenômeno de grupo que sentimos ser ‘unitário’ em termos de componentes funcionais considerados *especificamente* unitários; e assim fazendo, desconsidera os outros significados maiores do termo¹⁸¹.

Assim dito, no campo do simbólico é possível ter a unidade perfeita entre os indivíduos, pois “não existe nenhuma unidade social onde as correntes convergentes e divergentes entre os seus membros não sejam inseparavelmente entrelaçadas”.¹⁸²

ligados uns aos outros pela influência mútua que exercem entre si e pela determinação recíproca que exercem uns sobre os outros”, ou seja a sociedade se forma pelas interações entre os indivíduos, que, por sua vez, são concebidos como atores sociais. Sendo assim o termo sociação é mais pertinente pois, “a sociedade não é sobretudo, uma substância, algo concreto em si mesmo. Ela é um *acontecer* que tem uma função pela qual cada um recebe de outrem ou comunica a outrem um destino e uma forma”. SIMMEL, George **Questões fundamentais da sociologia: indivíduo e sociedade** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006 P. 18 e 19 (grifo do autor).

¹⁸¹ SIMMEL, George. “O conflito como sociação”. **RBSE** – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção, v. 10, n. 30, 2011. P 572 e 573.

¹⁸² SIMMEL, George *op. cit.*, 2011 P. 570.

Retomando o exemplo da negociação entre os nativos e os portugueses – que faziam parte da mesma sociedade momentaneamente – há uma alteração significativa nas relações locais sem que haja a neutralização do conflito. Assim como Sahlins¹⁸³ descreve a relação entre o Capitão Cook e os nativos havaianos, na África: “cada qual a sua maneira, chefes e povo reagiam ao estrangeiro de acordo com suas autoconcepções e seus habituais interesses”¹⁸⁴. Desta forma, entendemos que o ritual do casamento foi reinterpretado no Congo em prol de uma minimização – e não finalização – do conflito inerente às sociedades.

As formas culturais tradicionais abarcavam o evento extraordinário e, assim, recriavam as distinções dadas de status, com efeito de reproduzir a cultura da forma que estava constituída. Porém, como já frisamos, o mundo não é obrigado a obedecer à lógica pela qual é concebido. As condições específicas do contato europeu deram origem a formas de oposição entre chefia e pessoas comuns que não estavam previstas nas relações tradicionais entre elas¹⁸⁵.

Segundo a documentação de Frei Rafael Castelo de Vide referente a sua viagem ao Congo entre 1780 e 1788¹⁸⁶, o matrimônio católico conferiu legitimidade política para os homens e mulheres do Congo. Este sistema conviveu de forma antagônica com as formas sociais da poligamia tradicional dos nativos, ou seja, o casamento atingiu particularmente a elite congolense, gerando uma forma outra de oposição entre a chefia e as pessoas comuns. Desta maneira, perceber os mecanismos de produção de objetos culturais bem

¹⁸³ SAHLINS, M. *op. cit.*, 2003.

¹⁸⁴ SAHLINS, M. *op. cit.*, 2003. P.174.

¹⁸⁵ SAHLINS, M. *op. cit.*, 2003. P.174.

¹⁸⁶ CORREA, Arlindo **Viagem e Missão no Congo de Frei Rafael Castelo de Vide (1780-1788)**, 2007.

como a sua recepção na sociedade promove uma ampliação das possibilidades de análise historiográfica¹⁸⁷.

Além da questão do casamento, objetos como a cruz, que já eram utilizados pelas sociedades da África Central antes da chegada dos portugueses, sofreram alterações e alteraram as relações sociais. No Congo, ficar de pé diante de uma cruz significava tanto rezar para os Deuses quanto para os ancestrais, já que a cruz aponta para o céu e para a terra ao mesmo tempo. Em Angola, as cruzes eram utilizadas para marcar as peles de animais com intuito de afastar o mal e possibilitar a realização de bons negócios. Ao adentrar o significado cristão da cruz no território africano, as cosmologias passaram a coexistir: o significado da cruz totêmica, o significado da cruz católica, e talvez outros significados construídos em função da inter-relação dos dois significados primeiros.

Ao tomar esta sociedade menos complexa como exemplo, podemos trazer mais um elemento de análise na perspectiva durkheimiana.¹⁸⁸ Nestas sociedades simples, a religião foi o primeiro sistema de representação constituído pelo homem, sendo assim, as religiões totêmicas ultrapassaram a ideia de deus ou de vida após a morte, mas dizem a respeito a uma

¹⁸⁷ DUBY, Georges. "Problemas e Métodos em História Cultural". In: **Idade Média, Idade dos Homens** – do Amor e outros ensaios. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

¹⁸⁸ Neste ponto, chamo Durkheim e não Simmel para pensar a religião como um sistema de representação, pois tratam-se de comunidades mais simples. Ao analisar as comunidades complexas ou à luz da modernidade do século XIX, acreditamos que os estudos de Simmel são mais adequados. Simmel vai além do sistema de representações simbólica e entende que a religião não pode ser uma simples representação das regras sociais existentes e não se pode entender os significados dos elementos simbólicos apenas por meio de uma somatória das relações sociais que formam o conteúdo da religião. Há uma circularidade entre as relações sociais e o 'a priori' religiosos que é inerente ao ser humano. O conteúdo da forma cultural religião é constituído pela circularidade da religiosidade do indivíduo com a relações sociais. Este código binário simmeliano provoca nos objetos religiosos novos significados que são constantemente alterados, permitindo assim entendermos a dinamicidade da esfera religiosa nas sociedades.

representação do mundo que apresentou um caráter dual e oposto. Esta representação de mundo se deu por meio do totemismo, que, por sua vez, compreende tudo que é sagrado e tudo que é profano.

Nesta lógica, os fenômenos religiosos classificam-se em duas categorias: as crenças e os ritos. “As primeiras são estados da opinião, consistem em representações; os segundos são modos de ação determinados”¹⁸⁹. Essa polarização sustenta o cotidiano da sociedade primitiva em dois mundos que se comunicam por meio de regras discernidas pelos sacerdotes locais, “por meio das crenças, a sociedade define a qualidade das coisas sagradas e, pelo rito, sanciona institucionalmente as modalidades autorizadas de atitudes do homem diante do sagrado”¹⁹⁰.

Neste contexto, as formas rituais de casamento e os símbolos como a cruz tratavam-se de modelos na vida coletiva, alterados à medida que se deparavam com novas possibilidades. Sendo assim, estes são ‘objetos históricos’ relevantes na composição da relação entre portugueses e congoleses e são carregados de diversas possibilidades de significação. Este fato também ocorre nas sociedades mais complexas, pois os objetos históricos devido

as circunstâncias contingentes da ação não se conformam necessariamente aos significados que lhes são atribuídos por grupos específicos, sabe-se que os homens criativamente repensam seus esquemas convencionais. É nesses termos que a cultura é alterada historicamente na ação.¹⁹¹

¹⁸⁹ DURKHUEIM, Émile *op. cit.* 2003. P.19.

¹⁹⁰ MONTEIRO, Paula “A teoria do simbólico de Durkheim e Lévi-Strauss: desdobramentos contemporâneos no estudo das religiões”. **Novos estudos** - CEBRAP, São Paulo , n. 98, Mar. 2014. P.128.

¹⁹¹ SAHLINS,M. *op. cit.*, 2003. P. 07.

Desta maneira, corroboramos com a afirmativa que a história é ordenada culturalmente por meio dos diferentes esquemas de significação. Estes esquemas possibilitam a relação entre povos distintos e são, eles próprios, ordenados historicamente. A alteração dos significados dos símbolos e rituais “são reavaliados quando realizados na prática (...) desdobram-se nas ações criativas dos sujeitos históricos, ou seja, as pessoas envolvidas”¹⁹². Sendo assim, a cultura é historicamente reproduzida na ação, os sujeitos históricos organizam seus projetos e dão sentido aos objetos e aos rituais por meio de compreensões culturais pré-existentes e visando uma ordem cultural lógica para os seus.

Indo além do já colocado, percebemos que as alterações culturais não são apenas fruto de uma imposição a que as sociedades tradicionais se submetem a partir da expansão do capitalismo ocidental – como no caso da África. Há uma negociação, uma retórica entre as culturas que permitiram até mesmo a manutenção de símbolos e rituais doravante existentes, que mantiveram o rastro das culturas ancestrais. Trata-se de uma forma de responder à imposição e/ou à troca de valores culturais com outras sociedades, fato que sempre existiu. Além disso, o “mesmo tipo de mudança cultural, induzida por forças externas, mas orquestrado de modo nativo, vem ocorrendo há milênios”¹⁹³, o que fato corrobora que as sociedades ditas primitivas não eram tão isoladas como os antropólogos descreviam em seus estudos evolucionistas.

¹⁹² SAHLINS, M. *op. cit.* 2003. P. 07.

¹⁹³ SAHLINS, M. *op. cit.* 2003. P. 09.

Por este motivo, retomo a introdução desta tese e resalto a relevância do trabalho conjunto da antropologia e da história: perceber a unicidade antropológica sem perder a diversidade histórica. Se a antropologia percebe a cultura como uma ordem de significação, há que se buscar a história para mostrar os caminhos que os significados apresentam no cotidiano das sociedades. Os símbolos, os signos e os sistemas de classificação pertencentes a uma dada cultura não estão restritos a apenas um referente particular.

A cultura é uma aposta feita com a natureza durante a qual voluntária ou involuntariamente – para parafrasear Marc Bloch – os nomes antigos, que estão na boca de todos adquirem novas conotações, muito distantes de seus sentidos originais. Esse é um dos processos históricos que chamarei de ‘a reavaliação funcional de categorias’.¹⁹⁴

Retomando a descrição da história do Congo, há uma contrapartida na ‘aceitação’ religiosa por alguns nativos. Além disso, outros portugueses também ‘aceitaram’ a hierarquização política das localidades, levando, assim, a uma elaborada retórica. No Congo, o rei era o *mani*, o soberano local que tinha a sua corte, assim como os portugueses tinham seus nobres. Esta inter-relação entre a cultura portuguesa e a cultura congalesa possibilitou uma criação de uma cultura outra que Thornton¹⁹⁵ chamou de ‘nova religião afro-atlântica’. A reinterpretção da cosmologia do universo religioso de ambos universos se deu à medida que os interesses e entendimentos eram possíveis. A cooptação de valores, tanto de um lado quanto de outro, sugeriu uma amortização – ou não – dos conflitos no território.

¹⁹⁴ SAHLINS, M. op. cit., 2003. P. 07. (grifo do autor).

¹⁹⁵ THORNTON, John. **A África e os africanos na formação do mundo atlântico (1400-1800)**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

Algo que é negativo e prejudicial entre os indivíduos, se for considerado isoladamente e com objetivo particular, não tem necessariamente o mesmo efeito na relação total desses indivíduos. Pois um quadro muito diferente emerge quando se vê o conflito em conjunto com outras interações não afetadas por ele. Os elementos negativos e dualistas desempenham um papel inteiramente positivo nesse quadro mais abrangente, apesar da destruição que pode desenvolver sobre as relações particulares¹⁹⁶.

Para além do bem e do mal, o conflito é parte do processo de construção social. Ainda mantendo os exemplos africanos, nestes locais surgiram movimentos que saíram do controle das elites africanas bem como das ordens religiosas portuguesas, como, por exemplo, o movimento Antoniano. Alguns populares como a congoleza Kimpa Vita dizia incorporar Santo Antônio aos sábados, após morrer na sexta depois de um jantar com os deuses. Em sua doutrina, Cristo era natural de Mbanza Congo e seria filho de uma escrava do Marquês de Nzimba Npanghi. Nos rituais que propagava, ela fez alterações nas orações católicas e proibiu a veneração da cruz. Por fim, reivindicou a reunificação política do reino do Congo e a expulsão dos missionários europeus, acusando-os de beneficiar os santos brancos em detrimento dos negros.¹⁹⁷

Este movimento antonianista pode ser designado como o “contrateatro popular”¹⁹⁸, pois à medida que os donos do poder – no caso em questão a Igreja e a elite africana – “representam seu teatro de majestade, superstição, poder, riqueza e justiça sublime”, a classe popular, os antonianistas, “encenam seu

¹⁹⁶ SIMMEL, George *op. cit.* 2011 P.573.

¹⁹⁷ BOXER, Charles R. **A Igreja militante e a expansão Ibérica** (1440-1770). São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

¹⁹⁸ O termo ‘contrateatro’ e ‘teatro de controle’ é utilizado por Thompson em relação à violência simbólica das execuções públicas na Inglaterra do século XVIII. No entanto, estes conceitos da História Cultural são compatíveis com o exemplo congalese supra citado.

contra teatro, ocupando o cenário das ruas dos mercados e empregando o simbolismo do protesto e do ridículo”¹⁹⁹. Assim, insere-se mais uma variável na retórica social: além das formas de negociação de conflitos, observaram-se expurgos imprevisíveis e, muitas vezes, incontroláveis que se assemelham aos momentos festivos.

Todo este caldeirão cultural é transferido para o Brasil por meio da escravização dos negros advindos principalmente das regiões da África Centro-Ocidental. De culturas e linguagens distintas, os negros escravizados carregaram consigo vivências de uma prática religiosa nativa e/ou católica. Ao chegarem à colônia portuguesa do além mar, foram tratados como iguais, sem levar em conta suas diferenças culturais. Assim sendo, as formas do religioso cristão adotadas na colônia foram as sobreposições de uma cultura africana, ou melhor dizendo, de uma ‘nova religião afro-atlântica’²⁰⁰ e dos dogmas da Igreja Apostólica Romana. Além de tais fatores, soma-se o momento histórico da modernidade que vagarosamente foi ganhando espaço no território brasileiro, tornando mais interessante eleger os estudos de Simmel como balizador primeiro das leituras feitas neste estudo no âmbito religioso.

2.4 As Irmandades no Brasil

Partindo das análises das Irmandades luso africanas, no Brasil, as associações de leigos se responsabilizaram por grande parte da introdução das

¹⁹⁹THOMPSON, Edward P. “Folclore, Antropologia e História Social”. In: THOMPSON, E. P. **As peculiaridades dos ingleses e outros artigos**. São Paulo: UNICAMP, 2001.P. 239-240.

²⁰⁰ THORNTON, John. *op. cit.*, 2004.

devoções católicas no território colonial, por meio da promoção de festejos de rua e do assistencialismo local. Estas afirmações vêm à tona no universo historiográfico quando os estudos sobre Irmandades ganharam força. Assim como as festas, inicialmente as associações de leigos pouco contribuíam para a análise da sociedade em termos historiográficos. No entanto, com as mudanças promovidas pela Escola dos *Annales* e, posteriormente, pela História Cultural houve um alargamento dos objetos de estudo tradicionais da História e temas como festas, cotidiano, marginalidade, pobreza, doença apareceram com mais força na historiografia²⁰¹.

O estudo das Irmandades no Brasil veio na esteira das análises da religiosidade popular de folcloristas e antropólogos como também nos estudos da população negra escrava, já que estes geralmente compunham as Irmandades de Nossa Senhora do Rosário. Não obstante a constituição de Irmandades europeias terem forte ligação com o poder secular da medieval Igreja Católica, no decorrer dos tempos, outras configurações das associações de leigos ocorreram nas áreas periféricas, como a África e as Américas. No Brasil, as Irmandades ligadas aos negros escravizados chamaram a atenção dos viajantes dos séculos XVIII e XIX, produzindo, assim, um rico material sobre o Reinado. O viajante holandês Quirijn Maurits Rudolph Ver Huell assistiu a vários festejos na Bahia, e os descreveu em seus relatos.

²⁰¹ Na década de 1960 em Portugal, o interesse aos temas relacionados à religiosidade popular vão ao encontro dos estudos sobre as Irmandades. Nas duas décadas seguintes, os historiadores portugueses abraçam a Irmandade como tema, devido à forte influência dos estudos medievalistas franceses. Com a inclusão destes objetos até então marginais, a percepção das estruturas de poder do Antigo Regime português apresentou uma nova faceta (PENTÉADO, Pedro. **Confrarias Portuguesas da Época Moderna: problemas, resultados e tendências da investigação**, 1995).

A nossa curiosidade era sempre despertada não apenas ao longo dos passeios cotidianos e visitas a nossos companheiros e amigos, mas também durante a celebração das festas religiosas, que aqui são verdadeiramente festas populares. Quase diariamente, à frente da porta de uma ou outra igreja, uma banda de músicos (a maior parte negros) anunciava ao povo, por meio de sua música miserável, que se estava a celebrar a festa do santo protetor ou patrono daquela edificação. Este santo também era o patrono daqueles habitantes que passavam alegremente aquele dia, ao lado da família e dos amigos. Eram principalmente as procissões, no entanto, que conseguiam atrair toda a população, uma vez que se imprimia toda pompa e esplendor possíveis àquelas apresentações.²⁰²

Também as observações dos viajantes Von Spix e Von Martius na região do Tejuco, bem como as do inglês Burton contribuíram – e ainda contribuem – para o estudo de Irmandades no Brasil²⁰³. Talvez pela rica documentação dos viajantes e/ou pela grande ocorrência dos festejos, a historiografia brasileira em torno do estudo das Irmandades negras²⁰⁴ teve uma predileção para os estudos no período colonial, destacando os temas relacionados à discriminação, identidade e resistência.

A questão da discriminação dos negros escravizados foi tema dos estudos de Salles²⁰⁵ na década de 1960 e, na década seguinte, foi abordada por Scarano.²⁰⁶ Ambos enfatizam a construção de uma identidade positiva dos negros das Irmandades, postura esta corroborada por Boschi em 1986, que

²⁰² HUELL, Quirijin Maurits Rudolph. **Minha Primeira Viagem Marítima: 1807-1810**. Tradução de Jan Maurício van Holthe. Salvador: EDUFBA, 2007. P.156.

²⁰³ SOUZA, Marina Melo *op. cit.*, 2002.

²⁰⁴ Não há o intuito de levantar, neste ponto, uma historiografia completa sobre o tema. Os trabalhos elencados têm por objetivo contrapor ou corroborar com pontos estudados nesta tese. Outros estudos históricos são levantados no decorrer desta tese.

²⁰⁵ SALLES, Fritz Teixeira. **Associações religiosas do ciclo do ouro**. 2ª. edição. São Paulo: Perspectiva, 2007.

²⁰⁶ SCARANO, Julita, **Devoção e Escravidão: a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no Século XVIII**. São Paulo: Ed. Nacional, 1978.

também afirma a inexistência de uma consciência política nas Irmandades negras.

ao contrário dos quilombos, as Irmandades acabaram se tornando uma forma de manifestação adesista, passiva e conformista das camadas inferiores, onde não se formou uma consciência de classe e, por conseguinte, onde inexistiu uma consciência política.²⁰⁷

Neste ponto, Reis diverge de Boschi, ao afirmar que as Irmandades negras não se colocam de maneira conformista frente os desígnios dos poderes dominantes. Segundo o autor, trata-se de uma estratégia de sobrevivência que desenvolveram principalmente na época colonial, um momento em que os negros viveram a realidade do “controle e resistência” e, por isso, “sugerem a existência de um conjunto de estratégias sociais que circulavam através do mundo negro no tempo da escravidão”²⁰⁸. No viés do estudo de Reis acreditamos que, apesar da abolição da escravatura, as estratégias para as Irmandades sobreviverem ainda se mantiveram na Primeira República em Belo Horizonte. Diante do conflito inerente das ‘sociedades’, houve um diálogo entre o Estado, a Igreja e as Irmandades, que negociaram os espaços das ruas nos momentos festivos. Mesmo que o conflito em relação aos espaços da cidade tenha sido aprioristicamente realizado pela força coercitiva do Estado, à medida que as

²⁰⁷ BOSCHI, Caio César *op. cit.* 1986 P. 156.

²⁰⁸ REIS, João José, “Identidade e Diversidade Étnicas nas Irmandades Negras no Tempo da Escravidão”. **Tempo**. Vol.2, nº 3. Niterói/Rio de Janeiro: Departamento de História da UFF, 1997. P. 3.

Irmandades se constituíram nas zonas periféricas, construiu-se uma outra 'produção do espaço social' pelos congadeiros. A impossibilidade dos festejos negros na área urbana de Belo Horizonte na Primeira República acabou por possibilitar a ocorrência do Reinado nas áreas mais distantes do centro da cidade.

Retomando os pontos da trajetória historiográfica, o tema da identidade étnica, que também permeia os estudos acima citados, foi claramente colocado por Reis²⁰⁹ no final da década de 1990. Segundo o autor, a construção de uma identidade negra dos membros das Irmandades se fez por meio de uma resistência destes diante de um cenário de desagregação social. No entanto, a postura de negociação com os brancos não é descartada pelo autor, assim como por nós neste estudo. O diálogo entre negros e brancos promoveu uma recriação cultural dos negros dentro das Irmandades, ressignificando os símbolos e os rituais, como proposto pelas teses "Escravos e Libertos nas Irmandades do Rosário"²¹⁰ e "Devoção Negra: santos pretos e catequese no Brasil colonial"²¹¹.

Na esteira deste pensamento, tomando as tribos das quais advinham os negros como uma sociedade tradicional e ressaltando que estes foram "submetidos a mudanças radicais, impostas externamente pela expansão do capitalismo ocidental", ressaltamos que "não é possível manter a premissa de que o funcionamento dessas sociedades está baseado em uma lógica cultural

²⁰⁹ REIS, João *op. cit.* 1997.

²¹⁰ BORGES, Celia Maia. **Escravos e Libertos nas Irmandades do Rosário: devoção e solidariedade em Minas Gerais – séculos XVIII e XIX.** Juiz de Fora: Editora da UFJF, 2005.

²¹¹ OLIVEIRA, Anderson José Machado de. **Devoção Negra: santos pretos e catequese no Brasil colonial.** Rio de Janeiro: Quartet/Faperj, 2008.

autônoma”. Principalmente ao se considerar a realidade colonial que promoveu a mistura de membros das sociedades negras no território brasileiro. Assim sendo, houve uma “diversidade de respostas locais ao sistema mundial, em especial daqueles que conseguem persistir em seu rastro”.²¹²

Para além das questões relativas à negociação entre brancos e negros, a ideia de protesto racial dentro das Irmandades surge em trabalhos como de Quintão (2002). Contrapondo a premissa das Irmandades serem um “instrumento de alienação dos negros” e pelo fato de serem “autorizadas e protegidas pela ação pessoal de reis e eclesiásticos”, a autora chamou a atenção para a postura dos homens de cor transformarem as Irmandades em locais “de solidariedade, de reivindicação social e de protesto racial, conseguindo, dessa forma, salvar a sua identidade e a sua dignidade”²¹³. No entanto, afirmamos que há uma postura anacrônica neste estudo no que tange ao protesto racial. Este discurso só veio à tona no Brasil no século XIX com o advento do discurso científico e não é contundente para o século anterior.

No objeto de estudo desta tese, a postura racial é identificada na construção da cidade de Belo Horizonte na virada do século XIX para o XX, já que os negros, em sua grande maioria ex-escravizados, não tinham condições para comprar terrenos dentro do limite urbano da cidade, o que os levou a se estabelecerem em lugares afastados das regiões centrais.

O ‘caráter preferencial’ nos leilões, doação e venda de lotes da zona urbana permite, desde o início, a concentração da propriedade privada em mãos de grupos restritos: funcionários públicos e ex-proprietários

²¹² SHALINS, M. *op. cit.* 2003. P. 08.

²¹³ QUINTÃO, Antonia, **Irmandades Negras**: outro espaço de luta de resistência (São Paulo 1870- 1890), São Paulo, Annablume: Fapesp, 2002. P. 34

em Ouro Preto, que, além, de ganharem um lote, podiam adquirir a preços baixos outro contíguo ao seu²¹⁴.

Não obstante esta limitação geográfica dada aos menos abastados, a identificação de protesto racial na Irmandade belo-horizontina na Primeira República é inexistente – ou não foi documentado –, houve a construção de um discurso na atualidade transposto para os tempos iniciais da Irmandade de BH, que será melhor trabalhado no último capítulo desta tese.

Ainda nos apontamentos dos estudos das Irmandades, tem-se a relação com o estudo das festas, que tradicionalmente caminham para o campo da antropologia, mas sem findar-se nesta esfera acadêmica. Na historiografia, a análise das festividades distanciam-se da percepção etnográfica e apresentam estudos comparativos de gastos de Irmandades, relações entre os festejos de Irmandades brancas e negras, apontamentos sobre o funcionamento das festas de rua. Estes focos de análise são recorrentemente imbuídos de debates acadêmicos como, por exemplo, a questão da ‘circularidade cultural’. Como exemplificação temos os estudos de Aguiar (2001), no qual a relação das Irmandades brancas e negras foi evidenciada por meio das formas de organização das festas: “as Irmandades negras contavam com o apoio de (...) oficiais brancos que possuíam formação jurídica, ou pelo menos estavam aptos

²¹⁴ SALGEIRO, H. “O ecletismo em Minas Gerais: Belo Horizonte 1894-1930”. In: FABRIS, A. (Org). **Ecletismo na Arquitetura Brasileira**. São Paulo: Nobel/Edusp. 1982. P. 112.

a fornecer conselhos especializados”²¹⁵, pelo fato de a grande maioria dos homens de cor não serem letrados, trazendo uma relação de cooperação entre os grupos.

Ademais, tem-se os exemplos de negociações da entrada de irmãos de fé nas Irmandades que, como dito anteriormente, eram divididas pela questão de cor e classe. No entanto, se tomarmos as Irmandades mineiras do setecentos, o trânsito de mulatos nas Irmandades de brancos e negros eram comuns, pois o número de brancos na colônia foi pequeno no século XVIII, sendo uma solução para o crescimento das Irmandades brancas aceitar mulatos e pardos em seus quadros.

até a década de 60 (...) concentram-se onze filiações do conjunto de dezenove, sendo seis à Irmandade das Almas, uma ao Santíssimo e quatro à Terra Santa. Por estes dados, percebe-se que, ao contrário do que tenderíamos a pensar, foi mais fácil penetrar nas Irmandades brancas nos anos logo posteriores ao início do povoamento da região, o que se intensificou a partir dos anos 30. Isto era o reflexo da conformação da sociedade mineira durante os setecentos. Inicialmente, apesar da sociedade ser menos estratificada, era marcada pela maior fluidez e indistinção entre brancos e mulatos. Isto acontecia porque o número de brancos era muito pequeno²¹⁶.

Situações como estas permitiram a percepção da construção do cotidiano das Irmandades marcada por um diálogo entre os polos culturais: a dos brancos

²¹⁵ AGUIAR, Marcos Magalhães “Festas e rituais de inversão hierárquica nas Irmandades negras de Minas Colonial” (In) JANCSÓ, István e KANTOR, Íris (orgs.) **Festa: Cultura e Sociabilidade na América Portuguesa**. São Paulo: Edusp, 2001. P. 361.

²¹⁶ FURTADO, Júnia Ferreira. *Transitoriedade da vida, eternidade da morte: ritos fúnebres de forros e livres nas Minas setecentistas*. In: JANCSÓ, István; KANTOR, Íris (orgs.). **Festa: cultura e sociabilidade na América Portuguesa**. São Paulo: HUCITEC, 2001. P. 405

e a dos negros, corroborando, assim, não só com a inserção de símbolos culturais de um grupo na cultura do outro – como discutido no tópico anterior – como também com o conceito de ‘circularidade cultural’ cunhado por Bakhtin, onde há a prerrogativa do “influxo recíproco entre cultura subalterna e cultura hegemônica”²¹⁷. Elementos brancos e negros transitaram entre ambas as Irmandades reconhecendo “uma ‘formação cultural de compromisso’, resultado híbrido de um conflito entre cultura folclórica e cultura erudita”²¹⁸.

Esta situação de ‘circularidade cultural’ é vista de outra maneira ao levarmos para a situação de laicidade da República no Brasil: com a maior definição das ‘cores’ dos habitantes das cidades e com a laicização do país, tende-se a haver uma maior ‘circularidade cultural’ ou um acirramento das disputas entre os grupos. No caso da irmandade de Belo Horizonte na Primeira República, tendemos a pensar que a segunda afirmativa se mostra com maior possibilidade.

²¹⁷ GINZBURG, Carlo **O queijo e os vermes**: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo: Cia. das Letras, 1987. P. 13.

²¹⁸ GINZBURG, Carlo. **História Noturna**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. P. 22.

As festas

A cidade de Belo Horizonte e a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário estão sendo aqui trabalhadas no intuito de problematizar como o negro ‘desaparece’ no contexto desta cidade. Os poucos registros dos negros nos levaram a buscá-los em sua religiosidade e, até então, conseguimos perceber que a vivência festiva dos congadeiros pode ser uma possibilidade do seu ‘surgimento’ dentro do cenário belo-horizontino.

Como trabalhado no capítulo anterior, a Irmandade os Carolinos traz a festa como grande balizador de seu cotidiano e, na escassez de documentos escritos, dar a voz às comunidades do Reinado e analisar os elementos da festa apresentou-se como um caminho viável para a pesquisa. Não obstante as possíveis mudanças ocorridas nos festejos da Irmandade no decorrer dos tempos. É possível que, ao longo desse período, tenham ocorrido mudanças nos festejos da Irmandade. Contudo, não foram significativas, já que ele seguem uma trajetória baseada na passagem oral dos ancestrais e, devido a essa importância dada aos antepassados, há uma manutenção dos ritos e mitos. De acordo com a presidente da Irmandade os Carolinos Neusa Assis da Silva, “tudo é do mesmo jeito, não tirou nem pôs nada... mudou assim... as bandeirinhas, que antigamente era de seda e hoje a gente põe o tnt que dura mais [risos]²¹⁹.

²¹⁹ SILVA, Neusa de Assis. **Os Carolinos** entrevista concedida à autora em 23 de janeiro de 2017.

Sendo assim, estudar as festas da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, bem como os antecedentes da sua proibição na cidade de Belo Horizonte na década de 1920, delimitou o seguinte caminho neste capítulo. Primeiramente, apresentaremos dois importantes elementos constituintes das festas das Irmandades: os santos e as procissões. Para tanto, buscamos na historiografia e nos estudos da antropologia o escopo para a melhor compreensão destes fundamentos na festa de Reinado.

Na tentativa de delimitar as festas, sem, contudo, buscar defini-las em uma estrutura – apesar de utilizar autores estruturalistas como Turner²²⁰ – os conceitos acadêmicos de ‘liminarietà’, ‘comunittas’, ‘exotopia’, ‘tradição inventada’, ‘imaginário’, dentre outros foram tomados neste capítulo. Também mostraremos as possibilidades de formatações das festas, com destaque para as relações de poderes entre Estado e a Igreja nos momentos que estes dois se unem com intuito de manipular, ensinar e coagir a população por meio da retórica festiva, epifanizando, assim, os conflitos típicos em momentos de festividade.

²²⁰ Nas palavras de Turner: “Fui educado na tradição social: estruturalista ortodoxa da antropologia britânica, a qual — para expressar um raciocínio complexo com crua simplicidade — considera uma ‘sociedade’ como um sistema de posições sociais. Tal sistema pode ter uma estrutura segmentaria ou hierárquica, ou ambas”. No entanto, o próprio autor encontra outras formas de trabalhar o estruturalismo ou alguns conceitos destes, sem englobar de forma total a teoria estruturalista. “O que desejo acentuar aqui é que as unidades da estrutura social são relações existentes entre ‘posições’, funções e cargos. (Naturalmente não estou empregando, neste caso, o termo ‘estrutura’ no sentido preconizado por Lévi-Strauss.) A utilização de modelos sócio estruturais tem sido extremamente útil para trazer clareza a muitas áreas obscuras da cultura e da sociedade, mas, conforme acontece com outras principais maneiras de compreender, o ponto de vista estrutural tem se transformado, com o correr do tempo, num grilhão e num fetiche” (TURNER, Victor W. **O processo ritual** Petrópolis: Vozes, 1974. P. 160) (grifos do autor).

Outro ponto de grande relevância é a tradição barroca que os festejos carregam. Para além de uma discussão meramente da estética barroca, mas sem menosprezá-la, destacaremos a manutenção do espírito barroco das festas. Iniciado no período colonial brasileiro, a tradição de uma mentalidade barroca festiva perdurou ao longo dos tempos, tornando-se uma característica recorrente nas festas religiosas – bem como nas demais²²¹ – até o período estudado²²².

Presente no cotidiano social e possuindo uma dinâmica singular que contrapõem “à vida regular, ocupada pelos trabalhos cotidianos, tranquila, encerrada em um sistema de interditos, repleta de precauções, em que a máxima quieta *no movere* mantém a ordem do mundo”²²³, as festas, em geral²²⁴ são uma “grande concorrência de pessoas agitadas e ruidosas”²²⁵ que compartilham sentimentos comuns e se transportam da realidade cotidiana para um outro mundo. Neste momento, a imaginação fica mais solta, levando ao divertimento, à exaltação e à efervescência coletiva, que incita os indivíduos a reunirem-se e ligarem-se uns aos outros e esta necessidade de constante ‘religar’, de ‘ressoar’²²⁶ faz com que a ocorrência destes momentos de vacu espaço-temporal sejam constante, possibilitando que a sociedade conecte o seu dia a dia progresso ao seu dia a dia posterior. Ou seja, muito mais que os

²²¹ A separação entre festas religiosas e profanas não significa que não haja a coexistência de elementos característicos de uma na outra. Este ponto será trabalhado no decorrer do texto.

²²² A permanência da mentalidade barroca festiva pode ir além do período aqui estudado, no entanto não é o intuito do trabalho em questão.

²²³ CAILLOIS, Roger. **L’homme et le sacré** (tradução de Carlos Eduardo Schmidt Capela) Paris: Gallimard, 1989 p.1.

²²⁴ Há festas, ou momentos no interior delas, onde o silêncio é a regra. Geralmente, isso ocorre nas festas religiosas e/ou festas tristes

²²⁵ CAILLOIS, Roger. *op. cit.*, 1989 P.01.

²²⁶ Os termos no sentido de Simmel.

momentos de externar as alegrias ou tristezas de maneira eufórica ou comedida, as festas ligam os períodos 'não festivos' da sociedade, e estes acabam tornando-se o momento de espera pela festa, carregados de preparativos para o grande dia. Assim sendo, a 'não festa' não significa a ausência do espírito festivo e sim um momento de preparação para a festa, no qual o espírito festivo está fortemente presente.

Tomando como outro exemplo as festas religiosas cristãs, houve, desde os primórdios do cristianismo, a determinação não só dos dias de festas como também das práticas nos dias de 'não festa', "nos intervalos das grandes festas religiosas, eram realizadas outras menores aos domingos, por isso chamadas 'Domingas'"²²⁷.

O mesmo ocorre nas Irmandades negras, pois o momento da 'não festa' é o momento da espera pela próxima festa e, desta forma, as práticas festivas não se limitam apenas ao período consagrado da festividade, mas permeia o cotidiano social através dos seus preparativos. Estes giram em torno da construção dos instrumentos musicais, dos mastros de aviso e dos estandartes, da preparação da comida e da bebida, das práticas espirituais de novenas, de orações e de promessas. Tudo faz parte da festa em si e são importantes atos para espera do auge festivo que se faz de uma forma mais ritualística e cerimoniosa.

Não obstante a festa ser um ritual devido suas inerentes características de solenidade e cerimônia, o festejo também dialoga intimamente com a esfera

²²⁷ DEL PRIORI, Mary **Festas e Utopias no Brasil Colonial**. 2ª Edição. São Paulo: Brasiliense, 2002 p.13.

do divertimento. Desta maneira, as festas oscilam entre dois polos, a cerimônia e a festividade: em algumas delas, a força do ritual as faz distinguir do cotidiano, e em outras é a densidade das festas que as separa do puro divertimento. Esta ambiguidade da festa decorre da impossibilidade primeira de a vida profana e a vida sagrada coexistirem numa mesma unidade de tempo já que há a necessidade de se reservarem momentos para o profano e momentos para o sagrado, “foi assim que surgiram as festas”. Não existe sociedade “que não tenha conhecido e praticado essa divisão de tempo em duas partes definidas que se alternam”, no entanto “há sempre coisas sagradas fora dos santuários (...) e há ritos que podem ser celebrados em dias de trabalho”²²⁸.

Sendo assim, a separação do sagrado e do profano nas festas deve ser pormenorizada, pois eles caminham juntos, “é como se dentro de cada festa religiosa existisse uma profana e vice-versa”²²⁹. Esta bipolarização também permeia o cotidiano das Irmandades negras, pois há uma fluida conduta entre o sagrado e o profano, entre a cerimônia/ritual e o divertimento que se relacionam tanto durante a festividade como também no cotidiano das comunidades.

Tomemos como exemplo a questão da hierarquia dos membros da comunidade. No Reinado de Nossa Senhora do Rosário, temos a figura do capitão ou capitã que são “pessoas treinadas para louvar, para orquestrar o

²²⁸ DURKHUEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p.327.

²²⁹ DEL PRIORI, 2000 *op. cit.* P.19

louvor a Nossa Senhora”²³⁰ e, apesar de a função destes ser no momento da festa, eles são respeitados e reconhecidos cotidianamente como indivíduos importantes da Irmandade. Sendo assim, a gradação de capitão ou capitã sobressalta no momento da cerimônia festiva, mas é neste momento, por meio das indumentárias e bastões, que a função deste indivíduo é reforçada perante toda a Irmandade.

Este é um ponto relevante da parte cerimonial da festa: além de reforçar a hierarquia da comunidade, a festa é entendida como o espaço-tempo do sagrado, da oração, da promessa e, concomitantemente, do consumo desenfreado de comida e de bebida, da dança e da música. Mesmo nas comunidades mais simples e economicamente mais pobres – como no caso das Irmandades negras – o excesso e o dispêndio está presente em prol da partilha da fé comum e da manutenção da tradição/costume da comunidade que muitas vezes transgrediu os valores preestabelecidos pelos dogmas católicos.

Um exemplo é a inserção das práticas mágicas nos festejos em devoção a uma santa. Ainda tomando os capitães e capitãs como modelo, havia um medo da força mágica que eles possuiriam, principalmente durante as festas, conforme podemos observar no depoimento de Seu Eudes da Guarda de Marujos de Nossa Senhora do Rosário e São Cosme e Damião

Quando eu era criança, eu tinha medo de chegar perto dos capitães. Tinha muita história que falava que os capitães olhavam pra você

²³⁰ Fala de Belinha (Isabel Casimira Gasparino da Guarda de Moçambique e Congo Treze de Maio de Nossa Senhora do Rosário) In: GIBRAN, Elias e MOYSÉS, J.. *cit.* 2014. P 139.

com cara feia e você ficava com dor de cabeça. Então... eu tinha medo.²³¹

Por este exemplo, podemos perceber a magia das Irmandades não apenas como uma transgressão dos ritos canônicos, já que os festejos não se fazem apenas em relação à ordem imposta pelo catolicismo, eles têm uma vivência própria que se difere da ordem imposta, aproximando-se teoricamente do que Lefebvre chamou de um espaço vivido. As festas das Irmandades vão além do programado – se tomarmos os ritos do catolicismo como a ordem distante – e assim como falar de sociedade é falar de conflito, falar de festa é falar de transgressão, de interdito, de quebra momentânea das barreiras impostas que estão presentes não só em uma ordem maior como também dentro da própria comunidade.

Sem significar uma desordem, apesar de uma aparente confusão, a festa não é uma ausência de ordem e sim uma outra ordem que é carregada de regras solenes e cerimoniosas. Um momento onde se cria um outro mundo, principalmente ao se tratar das festas com rituais religiosos bem marcados

as cerimônias religiosas a que elas dão ocasião transtornam a alma dos fiéis. Se a festa é o tempo da alegria, ela é também o tempo da angústia. O jejum e o silêncio são rigorosos antes do desregramento final. Os interditos habituais são reforçados, novas proibições são impostas. Os desdobramentos e os excessos de todo tipo, a solenidade dos ritos e a severidade prévia das restrições contribuem igualmente para fazer do ambiente da festa um mundo de exceção.²³²

²³¹ GIBRAN, Elias e MOYSÉS, *op. cit.* 2014. p. 139.

²³² CAILLOIS, Roger. *O sagrado de transgressão: Teoria da festa. Outra travessia*, Florianópolis, nº 19, p. 15-56, dez, 2015. p. 15 e 16

O calendário festivo das Irmandades negras demonstra esta outra ordem. Mesmo que a sua organização esteja vinculada à liturgia da Igreja Católica, regras são transgredidas e várias festas ganham autonomia diante do poder da Igreja. Embora haja um ciclo festivo, que anda lado a lado dos festejos oficiais, as Irmandades negras acrescentam festejos não oficiais. Além das festas principais, tem-se os preparativos, as orações, – como as Domingas do catolicismo oficial – e as festas menores que fazem parte dos já citados períodos de ‘não festa’ e que são de suma relevância para as Irmandades. Além disso, praticamente o ano todo a comunidade está em festa, pois há a prática de visitar as festas de outras comunidades, conforme nos afirma Neusa Silva: “a gente vai em todos os lugares que mandam ofício pra gente, porque outras Irmandades vêm visitar a gente, então tem festa o ano inteiro”.²³³ Além disso, há as festas internas, como a da Capina, na qual os membros da comunidade se unem para capinar o terreiro da Irmandades.

Em uma ideia de ciclo festivo, as Irmandades compõem seu ritual no decorrer dos anos. No entanto, esta forma cíclica de se pensar os festejos não recai apenas sob os festejos destas Irmandades, trata-se de uma característica recorrente nas comunidades festivas, pois a festa pertence ao mundo do mito, que se configura de forma cíclica. “O tempo mítico do princípio, o ato primordial da transformação do caos em cosmos pela criação divina, a passagem do indiferenciado para o diferenciado”, o mito provoca a revigoração da comunidade, “seria o modelo exemplar que dá sentido à realidade”, é a

²³³ SILVA, Neusa de Assis **Os Carolinos** entrevista concedida à autora em 23 de janeiro de 2017.

“necessidade de renovação, de restauração momentânea do tempo primordial”.²³⁴ Por isso, os mitos se fazem de forma cíclica e se diferem da vida cotidiana. Ocupam o espaço do insólito e/ou do maravilhoso, em uma época passada “quando o mundo não apresentava ainda sua aparência atual”²³⁵, um tempo na qual o extraordinário era a regra. No caso dos festejos das Irmandades, as formas de rememorar os mitos são passadas oralmente entre os membros da comunidade, pelos ancestrais, trata-se de uma tradição africana.

Outra herança africana entre nós é a tradição de ensinar e aprender por meio da oralidade, ou seja da palavra. No processo de aprendizado, entre africanos e seus descendentes na diáspora, são também muito importantes a observação e a prática daquilo que está sendo ensinado. É dessa forma peculiar que um mundo de histórias, conhecimentos, músicas, práticas culturais e religiosas tem sido transmitido, através de diferentes gerações, desde a chegada dos ancestrais africanos no Brasil.²³⁶

Por serem formadas por uma população que tinha/tem maior preocupação com sua fé do que em documentá-la, há poucos escritos produzidos pelas próprias Irmandades sobre suas festas. Destaca-se, de forma contrária a este contexto, a documentação produzida pela Irmandade de Nossa Senhora da Soledade Amparo dos Desvalidos que, em 1851, passou a ser denominada como Sociedade Protetora dos Desvalidos (SPD). Criada no ano de 1832 em Salvador, a Irmandade apresentou uma grande

²³⁴ MELLO e SOUZA, Marina. **Reis negros no Brasil escravista**: história da Festa de Coroação de Rei Congo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002. p.308

²³⁵ CAILLOIS, Roger. *op. cit.*, 2015 P. 20.

²³⁶ LEITE, Fábio. *Valores civilizatórios em sociedades africanas. África*: Revista dos Estudos Africanos. São Paulo: Humanistas/ FFLCH/USP, n. 18/19 (I), 1995-1996.

documentação a respeito de suas atividades escrita por negros libertos que foram alfabetizados desde sua criação²³⁷. No entanto, esta é uma exceção acadêmica. De um modo geral, para o acesso às festas das Irmandades negras do período colonial e imperial, contamos com os relatos de viajantes e acadêmicos, que descreveram-nas detalhadamente, mas imbuídos dos valores de suas culturas, por isso um olhar cuidadoso perante estes textos é necessário, mesmo sem invalidá-los como importante documento histórico.

Mesmo que esses narradores provenham das elites, e sejam portadores de um instrumento de poder bastante exclusivo – a escrita –, aquilo que eles viram nos ajudará, mais para a frente, a perceber o que não quiseram registrar. Olhar domesticado, o deles será também um olhar que representa uma festa desejada, ou idealizada, por um dos segmentos da sociedade.²³⁸

Para uma antropologia que valoriza a fala do nativo, a princípio pode parecer inválida a percepção das Irmandades pelos estrangeiros . No entanto, para além da percepção do não registro ou da idealização de uma festa, o olhar do outro é um rico documento histórico e antropológico, pois “é preciso outra cultura para conhecer outra cultura”. O indivíduo externo a uma dada cultura fornece melhores bases de compreensão do que as relatadas pelos que dela fazem parte, já que “uma dada forma de vida torna-se compreensível por sua posição relativa no arranjo geral de outros esquemas culturais”. A cultura se revela de forma mais completa e profunda aos olhos de uma cultura externa. A ideia de que “para melhor compreender uma cultura alheia,

²³⁷ OLIVEIRA, Klebson **Negros e escrita no Brasil do século XIX**: sócio-história, edição filológica de documentos e estudo linguístico (2006).

²³⁸ DEL PRIORI, 2000 *op. cit.* P.17.

cumpriria transplantar-se nela e, esquecendo a sua própria cultura” é uma postura limitada²³⁹, pois esta é apenas uma etapa para a compreensão da cultura.

Que devemos nos implantar numa cultura alheia, contemplar o mundo por seus olhos, concordo! É uma fase indispensável no processo de compreensão de uma cultura. Mas se a compreensão se reduzisse apenas a esta fase, nada mais ofereceria senão uma duplicação de dada cultura, e não comportaria nada novo ou enriquecedor.²⁴⁰

O olhar do estrangeiro sobre uma outra cultura é revelador, descobre o outro de uma forma profunda e completa, faz com que este outro reconheça questões que não poderia identificar sozinho, pois seus espelhos são viciados em perceber sempre a mesma coisa. Na ótica de Bakhtin, esta ‘compreensão criativa’ da cultura alheia denomina-se ‘exotopia’, um movimento por meio do qual o observador se coloca primeiramente no lugar do nativo, mas depois se afasta, para agregar uma ‘compreensão criativa’ que se faz nova e enriquecedora e não se finda em uma mera duplicação da outra cultura. Nesta oscilação de estar dentro e estar fora, o observador também descobre a si mesmo, criando uma retórica efetiva carregada de questionamentos que só o olhar exotópico é capaz de construir. Formula-se “a uma cultura alheia novas perguntas que ela mesma não se formulava” e ao mesmo tempo, busca-se “nela uma resposta a perguntas nossas, e a cultura alheia nos responde, revelando-nos seus aspectos novos, suas profundidades novas de sentido”²⁴¹.

²³⁹ SALHINS, *op. cit.* 2006. P. 13-12.

²⁴⁰ BAKHTIN, Mikhail M. **Estética da Criação Verbal**. São Paulo: Martins Fontes, 1992. P. 367.

²⁴¹ BAKHTIN, Mikhail *op. cit.* 1992 P. 368

Sendo assim, por meio dos relatos dos viajantes do século XIX em Minas Gerais, descobriram-se histórias, lendas, mitos e crenças no universo devocional dos fieis leigos, tal afirmativa também poderia ser pertinente para os relatos dos periódicos do século XX. Não obstante os jornalistas estarem no mesmo espaço e tempo das Irmandades negras, a distância cultural entre o observador/jornalista e o observado/fiel possibilitaria uma percepção rica que o movimento exotópico traz.

No entanto, acreditamos que, devido ao forte preconceito que havia em relação ao Reinado de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos ou até mesmo o desconhecimento deste na Primeira República pelos jornalistas, não encontramos descrições dos festejos das Irmandades negras como havia na época monárquica²⁴². Em torno das Irmandade brancas, as descrições do jornal “O Horizonte” relatam de maneira vaga e não há uma ‘compreensão criativa’ a respeito destas. Acreditamos que o redator, por pertencer a mesma cultura dos observados, escreveu pressupondo o conhecimento de todos os leitores a respeito da festa realizada e a descrição e/ou análise mais profunda se perdeu no que, para o jornalista, se faz como cotidiano.

Já os relatos das Irmandades negras feitos pelos viajantes do século XIX são reveladores e trazem à tona a importância dos festejos para a institucionalização nas comunidades dos valores que fogem dos dogmas oficiais cristãos. No entanto, percebemos que, nas descrições da festas, criaram-se tradições distintas em Irmandades negras diferentes, uma forma de

²⁴² Não há relatos das negras no jornal oficial da Igreja Católica de Belo Horizonte entre sua construção e 1928. Esta invisibilidade dos negros no periódico será trabalhada no decorrer da tese.

adaptação que pode ser comparada à uma ‘tradição inventada’ em que os novos elementos das festas ou a própria festa em si tornam-se

um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente; uma continuidade em relação ao passado.²⁴³

Estas tradições inventadas incorporaram-se aos festejos e, no Brasil colonial, se configuraram como um costume destas Irmandades. Como ponto exemplificador desta afirmativa, tem-se a lenda de aparição de Nossa Senhora do Rosário que fundamenta o festejo mais importante da Irmandade de negros que leva o mesmo nome. A partir da lenda, criou-se toda a forma organizacional festiva da comunidade, no entanto, as contingências locais provocam mudanças nas lendas advindas das Irmandades negras portuguesas ou africanas²⁴⁴, transformando esta ‘tradição inventada’ em um costume brasileiro.

O costume permite alterações que doravante a tradição impede. A função do costume “é dar a qualquer mudança desejada (ou resistência à inovação) a sanção do precedente, continuidade histórica e direitos naturais conforme o expresso na história”, diferentemente da ‘tradição inventada’ que se caracteriza pela invariabilidade, “o passado real ou forjado a que elas se

²⁴³ HOBBSAWM, Eric J. & RANGER Terence (orgs.). **A invenção das tradições** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984. P. 09.

²⁴⁴ No próximo capítulo será melhor trabalhada a questão das lendas e mitos das Irmandades de Nossa Senhora do Rosário. Por momento, continuo a delimitar os elementos constitutivos das festas religiosas.

referem impõe práticas fixas”²⁴⁵. Por meio do costume, tem-se a constituição de um imaginário, que, no caso das Irmandades negras, remete à África. Este imaginário é determinado pela ideia de se fazer parte de algo, doravante vivido ou não pelo indivíduo.

No caso dos escravizados brasileiros, a tese de Durand (1997)²⁴⁶ aplica-se de forma extremamente adequada. As atitudes imaginativas desenvolveram-se fortemente diante das realidades de morte ou de transformação, pois o ser humano busca a negação e/ou inversão de sua realidade por meio da produção, percepção e reprodução de símbolos, imagens, mitos e arquétipos. Diante deste conjunto simbólico, o indivíduo consegue um equilíbrio para se manter em sua vivência.²⁴⁷ Desta maneira, acreditamos que as Irmandades criaram ‘costumes’ festivos aportados em ‘imaginários’ que remetem a uma África sem o sofrimento vivenciado pela escravidão colonial. Na construção desta ‘tradição inventada’, deste ‘costume’ e deste ‘imaginário’, os festejos das Irmandades agregaram como ponto fundante a relação com os santos devocionais.

3.1 As festas devocionais

²⁴⁵ HOBBSAWM, Eric J. & RANGER Terence (orgs.), *op. cit.* 1984 p.10.

²⁴⁶ DURAND, Gilbert. **As Estruturas Antropológicas do Imaginário**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

²⁴⁷ A análise de Durand percorre o caminho biopsicossocial, que vai do caminho biológico para o social, como também do social para ao biológico. No entanto, esta tese não entrará na questão biopsico proposta pelo autor.

A intercessão do santo pelo seu fiel, e seu poder de conceder milagres é uma das características principais tanto do catolicismo canônico quanto do catolicismo popular. Os devotos evocam uma entidade que, ao mesmo tempo em que está separada da natureza humana e mais próxima do divino sagrado, apresenta uma relação íntima com os seres mundanos. Desta maneira, o santo rompe com a condição humana no momento da morte e estabelece uma relação com o deus que o imbuí de efeitos purificadores e poderes milagrosos.²⁴⁸

Apesar da ideia de santidade não ser restrita apenas ao universo cristão, os santos fazem parte do catolicismo tanto em seu viés oficial quando oficioso. No catolicismo popular²⁴⁹, espaço o qual as Irmandades negras ocupavam, o elemento central da epifanização da fé cristã é o culto à santa, que tomou uma noção para além das concepções institucionalizadas pela Igreja para os devotos. Os santos são seres individuais, que apesar de estarem imbuídos da aura sagrada, apresentam liberdades, vontades, desejos e qualidades que se aproximam dos seres humanos. Mesmo habitando o

²⁴⁸ O historiador medieval francês André Vauchez é referência para a pesquisa histórica sobre modelos de santos na Europa. Tais modelos são fruto de uma vasta reflexão teórica sobre a santificação bem como da Idade Média. Segundo o historiador, nos séculos X e XI, observa-se uma aproximação maior ente a Igreja e os monarcas. Há uma maior proteção e ajuda material para Igreja pelos reis e uma maior legitimação sagrada do poder real pela Igreja. Ou seja, ambos os entes ganham com a aproximação – vemos nesta tese que este artifício é recorrentemente utilizado pela Igreja e o Estado para benefícios mútuos. Neste contexto, verifica-se a santificação de vários reis e uma tímida aproximação da vida monástica à castidade e a não violência. Estas condutas, que aproximam à vida de Cristo, são reforçadas no final do século XI. Nos dois séculos posteriores, tem-se o modelo de santificação baseado no apostolado e na perfeição evangélica, enquanto a partir do século XIII a pobreza, a castidade e ajuda direta ao próximo são os tipos mais comuns de santificação (VAUCHEZ, André. “Santidade”. In: GIL, Fernando. **Enciclopédia Einaudi**: Mythos/logos, sagrado/profano vol. 12. Lisboa – PT: Imprensa Oficial, – Casa da Moeda, 1987).

²⁴⁹ O termo catolicismo popular se contrapõem ao catolicismo da elite portuguesa que se instala no Brasil Colonial e detém o poder monetário e político. É marcado nos tempos coloniais pelo regime de padroado (AZZI, Riolando *op. cit.*, 1977).

espaço do sagrado – o céu – e ter poderes sobrenaturais, estão presentes na terra por meio das imagens e são veneradas pelos como uma figura humana capaz de ouvir as solicitações do devoto²⁵⁰.

Desta forma, o santo funciona como uma mediação entre o espaço/tempo do sagrado e do profano. Eles atuam nos momentos em que a pessoa passa por “um período de transição de um estado socialmente definido para outro, durante o qual deixava de operar o controle da sociedade”. Nestes estados liminares²⁵¹ “como no parto, no batismo, no casamento, na doença e na morte”, são passadas aos santos a reponsabilidade de resolver os problemas e confortar as pessoas²⁵².

A cada santo é dada a obrigação de um tipo de cura, conforto e/ou proteção. Na Idade Média, para as doenças tinha-se Santo Antão que resolvia as questões de pele, a gota era cuidada por São Mauro e os problemas vinculados à peste tinham a intercessão de vários santos: São Sebastião, São Gil, São Cristóvão e São Valentino²⁵³. No Brasil colonial, Santo Elesbão era designado como protetor das viagens e dos perigos do mar e Santa Efigênia era a protetora contra os perigos do fogo²⁵⁴. Com o passar dos tempos, os santos no Brasil foram deixando de serem tão especialistas e passaram a

²⁵⁰ PASSOS, Mauro. “O catolicismo popular” In: PASSOS, Mauro (Org.) **A festa na vida: significados e imagens**. Petrópolis: Vozes, 2002.

²⁵¹A questão da liminaridade será retomada à frente nesta tese com base em Turner (1974).

²⁵² ZALUAR, Alba. *Os homens de deus. Um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1983. P. 91

²⁵³ HUIZINGA, Johan. **O declínio da Idade Média**. São Paulo: Verbo/ Edusp, 1978.

²⁵⁴ Sobre os santos negros, Santa Efigênia e São Elesbão, ver o estudo de OLIVEIRA, Anderson José Machado de. *op. cit.* 2008.

resolver várias questões. O viajante Thomas Ewbank relatou esta mudança em sua passagem ao Rio de Janeiro no início do século XIX.

São Sebastião, com seu irmão, Roque, era de começo um médico de epidemias; mas as pestes são raras. Assim, tornou-se clínico geral, enquanto dúzias de outros competidores se encarregam das epidemias. E São Sebastião agora envolve-se com tudo: interfere nos assuntos de São Brás, curando os males da garganta; entra em competição com São Miguel dos Santos, o príncipe dos curadores de câncer²⁵⁵.

Tal alteração se vincula ao fato de que o milagre depende mais da força e da intimidade com o santo que do próprio santo. Neste contexto, remetemos a uma possibilidade equivalente aos estudos da eficácia das práticas mágicas de Levi-Strauss²⁵⁶. Na magia, para que fosse curado, o doente deveria acreditar: primeiro na prática mágica, segundo que poderia ser curado, terceiro na eficácia do feiticeiro e quarto na opinião coletiva. No caso dos milagres, tem-se a supressão do feiticeiro e a intercessão do devoto é feita diretamente para o santo, mas as demais qualidades para a cura se mantêm. A eficácia dos milagres perpassa mais pela fé²⁵⁷ do fiel em contraponto com a experiência do santo. No entanto, o consenso e a anuência coletiva continuam sendo fundamentais para a eficácia da cura. Sendo assim, a cada interseção positiva do santo para a conquista de uma graça pedida, reforça-se sua condição de milagreiro, fortalecendo cada vez mais a união do povo com Deus.

²⁵⁵ EWBank, Thomas. **Vida no Brasil**, ou Diário de uma visita à terra do cacauero e das palmeiras. Com um Apêndice, contendo ilustrações das artes sul-americanas antigas. Belo Horizonte: Itatiaia, São Paulo: Edusp, 1976. P.177.

²⁵⁶ Sobre magia ver LEVI-STRAUSS Claude "O Feiticeiro e sua Magia" In: LEVI-STRAUSS Claude **Antropologia Estrutural** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

²⁵⁷ A questão da fé é um ponto importante na análise de Simmel sobre religião.

Esta união é constantemente comemorada e rememorada por meio das festas, fazendo com que o santo seja ainda mais querido e solicitado pela comunidade.

Uma das formas mais comuns até no século XVIII de propagação dos milagres dos santos nos festejos era o desfile dos ex-votos ou tábuas votivas como representação física do milagre nos dias de festa. Os ex-votos eram pequenos quadros oferecidos aos santos devido a uma graça alcançada. Trazido pelos portugueses, ganharam força na Igreja Católica após o Concílio de Trento²⁵⁸, que buscou formas de apresentar o catolicismo como mais eficaz que a religião protestante. Com uma roupagem mais dogmática, o clero católico propôs aos fiéis apresentar as graças alcançadas não mais por meio de imagens esculpidas ou relíquias e sim em quadros que remetessem aos milagres.

A prática foi abraçada pela esfera popular da colônia brasileira. Era recorrente a presença de fiéis com os quadros pendurados no pescoço durante a procissão e o depósito das tabuletas nas igrejas em salas destinadas especificamente a eles²⁵⁹. Por meio dos ex-votos e dos festejos devotivos, a

²⁵⁸ Chamado de Concílio de Trento por ter sido realizado de 1545 a 1563 na cidade italiana de mesmo nome. Foi o XIX Concílio da Igreja Católica. Promovido pelo então papa Paulo III, buscou assegurar a unidade da fé e a disciplina eclesiástica. O Concílio foi dividido em três sessões: a primeira de 13 de dezembro de 1545 a 2 de junho de 1547, durante o pontificado de Paulo III a segunda de 1 de maio de 1551 a 28 de abril de 1552, sob Juliano III e a última em 17 de janeiro de 1562 a 4 de dezembro de 1563, sob Pio IV (DELUMEAU, Jean. **El catolicismo de Lutero a Voltaire** Barcelona: Editorial Labor, 1973).

²⁵⁹ De origem pagã, os ex-votos foram assimilados pelos cristãos no século IV. Inicialmente confeccionados em cera, figurando partes de corpos, a partir do século XVII o ex-voto ganhou força na Europa meridional e central por meio da expressão das tábuas votivas (SOUZA, Laura de Mello e. **Norma e conflito: Aspectos da história de Minas no século XVIII**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1999).

propagação dos milagres tornou-se mais aparente para os fiéis. O santo, cada vez mais se vinculou à comunidade, tornando-se parte basilar desta história.

Esta presença do santo é a imagem emblemática da comunidade da qual recapitula a história e concentra as energias. Se esta presença é tutelar, e em todos os momentos, garantia de continuidade, de vida e de abundância, é precisamente porque, tal como o antepassado divinizado, permite a presença reflexa do grupo a si próprio, a intensificação de uma autoconsciência, uma adesão as raízes sociais, uma certeza de identidade.²⁶⁰

Não obstante o peso dado neste estudo para as festas dos santos, os cultos dos domésticos exerceram um papel capital para a manutenção da devoção. Por serem realizados em um local que não foi socialmente sacralizado, e por não haver uma clara separação entre o sagrado e o profano nas casas, coube ao devoto improvisar e sacralizar um espaço de sua casa, reforçando, assim, a individualidade da fé e o fortalecimento da religiosidade do indivíduo.²⁶¹

É importante ressaltar que, aqui, o sagrado não é percebido como uma entidade e sim uma qualidade concedida pelo morador a um espaço da casa, ou seja, a questão do sagrado está no sentido daquilo que se situa fora da ordem comum, que é colocado à parte, que se separa do profano, que se opõe às impurezas da rua. Enfim, um local dotado de interditos para manter o atributo sagrado dado pelo fiel.

²⁶⁰ SANCHIS, P. *op. cit.*, 1992. P.48

²⁶¹ A rua, assim como a casa, não tem uma sacralização para receber o culto aos santos em situação de procissões, romarias, peregrinações. No entanto, pela óbvia natureza de público, na rua não se dá a conotação de um culto doméstico. Estas ações se aproximam mais de um culto realizado em um espaço liminar, que é momentaneamente sacralizado com a passagem dos santos e devotos.

Nestes espaços consagrados da casa, o devoto negocia com o santo seus pedidos por meio da intercessão de oferendas, tais como enfeites, velas, orações, imagens, terços e flores, dedicados por ocasião de promessas e graças alcançadas. As maneiras de pagar uma promessa são diversas, mas esta deve ter uma equanimidade em relação ao pedido. Quanto mais difícil a graça a ser realizada, mais difícil deve ser a promessa a ser paga. Nas Irmandades negras, até os dias de hoje são recorrentes o pagamento de promessas por meio da participação na festa do santo de devoção como dançante ou tocador ou financiador, além de haver as bandeiras de pagadores de promessas na festa. Este ato de pagar a promessa de forma coletiva e pública traz uma maior credibilidade ao fiel e fortalece a Irmandade. Isso se dá porque, durante a festa do padroeiro, há “a memória trazida do mito do milagreiro ao seu rito ‘de paga’”²⁶². Esta prática não é exclusiva do catolicismo popular, o ato de caminhar pela rua, ver e ser visto pelos membros da comunidade e pelos demais sempre foi um recurso recorrente da Igreja Católica.

A rua era um *locus* importante da epifanização religiosa no Brasil, assim como as romarias e peregrinações do catolicismo português. Estas, presentes na vida religiosa popular desde a Alta Idade Média, se faziam pelo caminhar, geralmente doloroso e voluntário, “até a concretização da apresentação e presença do peregrino a um Santo”. A chegada ao santuário, ao local sagrado, possibilitava a “troca bens, energia e saúde (promessas)” e o sacrifício do

²⁶² BRANDÃO, Carlos Rodrigues **Os deuses do povo**: um estudo sobre a religião popular. Uberlândia: EDUFU, 2007. p.265 (grifo do autor)

caminho culminava em uma festa: “comida, bebida, encontros, dança; até a volta para um cotidiano transfigurado, já na espera de outra romaria”²⁶³. Este ritmo de vida, equilibrado entre o profano e o sagrado foi, a princípio, pouco aceito pela Igreja, que condenava estas manifestações como formas de paganismo, mas por fim se rendeu e secularizou a tradição popular.

As “Romarias” mantinham, apesar dos esforços oficiais, uma larga margem de autonomia, criar-se-ia outra manifestação de “ida-ao-Sagrado”, concebida, esta, como “estritamente religiosa” porque totalmente regulada pela autoridade eclesiástica. À imagem do que acontecia nos célebres santuários franceses ou italianos, La Salette, Loreta, sobretudo Lourdes, o tradicional habitus festivo do povo português nas Romarias seria doravante transmutado na prática das “peregrinações”²⁶⁴

Lado a lado às romarias e às peregrinações medievais, que geralmente tomavam um curso mais longo, teve-se as procissões, ritual também coletivo e público de culto a uma divindade, que marcou seu auge na cristandade com a devoção dos santos no medievo. De grande importância na Península Ibérica, as procissões foram um momento religioso e social geralmente organizado com os próprios recursos dos fiéis, que culminava em um grande festejo no adro da Igreja. No caso das Irmandades negras no Brasil, as celebrações festivas das procissões eram obrigatoriamente encerradas na porta das igrejas, pois aos negros escravizados não se dava o direito de entrar nos templos, salvo aqueles que eles próprios tinham construído.

²⁶³ SANCHIS, Pierre “Peregrinação e Romaria: um lugar para o turismo religioso” **Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, ano 8, nº 8, outubro de 2006. P. 86

²⁶⁴ SANCHIS, Pierre *op. cit.*, 2006 P.87. (Grifo do autor).

Guardadas as devidas diferenciações entre as romarias, peregrinações e procissões, todas apresentam o caminhar como característica primeira. Este, ao mesmo tempo pessoal e coletivo, é nesta tese lido como uma passagem, um estado de liminaridade²⁶⁵, um não estar aqui e um ainda não estar lá.

Passagens liminares e 'liminares' (pessoas em passagem) não estão aqui nem lá, são um grau intermediário. Tais fases e pessoas podem ser muito criativas em sua libertação dos controles estruturais, ou podem ser consideradas perigosas do ponto de vista da manutenção da lei e da ordem.²⁶⁶

Estes estados liminares oferecem um misto de “submissão e santidade, de homogeneidade e camaradagem” entre os pares. Há um “momento situado dentro e fora do tempo”, um tempo profano que mostra, “embora efemeramente, certo reconhecimento de um vínculo social generalizado que deixou de existir” ou foi fragmentado em uma multiplicidade de laços “organizados em termos ou de casta, classe ou ordens hierárquicas” em sociedade onde não há a presença do Estado. Nesta situação, há a possibilidade da organização social de forma extremamente hierárquica com definições política, jurídica e econômica ou uma organização não estruturada/ rudimentarmente organizada, como uma comunidade, uma ‘*communitas*’ que segue as ordens dos anciãos.²⁶⁷

²⁶⁵ O conceito de liminaridade de Turner é definido como uma condição em que as pessoas “escapam à rede de classificações que normalmente determinam a localização de estados e posições num espaço cultural”. O mesmo se dá para as entidades em estado de liminaridade “não se situam aqui nem lá, estão no meio e entre as posições atribuídas e ordenadas pela lei, pelos costumes, convenções e cerimoniais” Sendo assim, a liminaridade geralmente comparada à morte, ao estar no útero, à invisibilidade, à escuridão, à bissexualidade, as regiões selvagens e a um eclipse do sol ou da lua” TURNER, *op. cit.*, 1974 P.117.

²⁶⁶ TURNER, *op. cit.*, 1974 P.05 (grifo do autor).

²⁶⁷ TURNER, *op. cit.* 1974. P.118.

Assim sendo, acreditamos que o momento processional para os fiéis das Irmandades negras aproxima-se da organização das ‘communitas’, pois é um momento da sacralidade, humildade, da ausência de classe, do altruísmo, da simplicidade. Por meio do processo intermediário do caminhar, possibilita-se a libertação do controle da liturgia da Igreja. O caminhar na rua é imbuído da fé e da promessa individual, mas apresenta o conforto, a conformidade e o apoio do coletivo dos demais fiéis, sendo libertador para o devoto individualmente, ao mesmo tempo em que o conecta com os seus pares²⁶⁸.

Neste sentido, a difusão das festas processionais mostra “a mentalidade das populações, que viam no rito processional uma função tranquilizante e protetora”²⁶⁹ ao mesmo tempo que

exprimem a solidariedade de grupos sociais subordinados a uma paróquia, reforçando tanto os laços de obediência à Igreja e aos poderes metropolitanos quanto aqueles internos, entre os membros da comunidade.²⁷⁰

Neste ponto, retomamos a questão do espaço discutida no primeiro capítulo desta tese. As formas de apreensão dos espaços sociais são distintas para cada indivíduo ou pelas comunidades que compõem a cidade. O caminhar pelas ruas, mesmo que nos bairros periféricos, possivelmente trouxe

²⁶⁸ Os conceitos de ‘liminaridade’ e ‘communitas’ de Turner (1974) são aqui trazidos com intuito de demonstrar como as procissões inicialmente apresentavam um caráter menos secularizado/institucionalizado, voltado para o fenômeno da ‘communitas’ que por sua vez se opõem a ideia de “fala”, “secularidade”, “justo orgulho da posição”, “distinção de classe”, “egoísmo”, “complexidade”. O fenômeno de ‘communitas’ é pensado por Turner (1974) a partir do estado de liminaridade das pessoas.

²⁶⁹ DEL PRIORI, 2000 *op. cit.* P. 23.

²⁷⁰ DEL PRIORI, 2000 *op. cit.* P. 23.

às Irmandades um sentimento de pertencimento ao local²⁷¹ e possibilitou demarcar seu espaço religioso e cultural, criando assim o que pontuamos anteriormente como espacialização da cultura. Em um momento pontual, a rua pela qual a procissão passa torna-se um local sagrado e de grande relevância cultural para as comunidades.

Esta demarcação do espaço não se faz apenas nas festas das Irmandades os Carolinos e a importância da relação das procissões com o espaço vai além de uma mera questão de religiosidade popular. Este artifício foi utilizado pela Igreja Católica como uma das formas de combater o avanço do protestantismo e, também, pelos reis do Antigo Regime, conforme trataremos no próximo item.

3.1.1 As festas processionais para além do universo religiosos

As práticas festivas processionais não eram exclusivas dos fiéis católicos, foram, também, maciçamente utilizadas pelos monarcas modernos. Durante o absolutismo português, elas eram revestidas de um forte caráter religioso, em que a imagem do rei permeava a representatividade do sagrado. Nas cortes francesas e inglesas da Idade Média, o monarca era capaz de até mesmo curar escrófulas²⁷² durante as procissões.

²⁷¹ Na fala da presidente da Irmandade os Carolinos, percebemos este sentimento de pertencimento “aqui é nosso, ninguém nos tira daqui” SILVA, Neusa de Assis. **Os Carolinos**, entrevista concedida à autora em 23 de janeiro de 2017.

²⁷² No texto de Bloch, originalmente publicado em 1924, o autor retoma os estudos do antropólogo James Frazer, “O ramo de ouro” e “As origens mágicas da realeza?”, demonstrando que a prática

As festas processionais de rua tornaram-se também uma maneira de delimitação do espaço, a afirmação de que cada indivíduo deveria estar no seu estamento social. Concomitantemente, as procissões permitiam uma ilusão de proximidade entre o rei e o povo. Durante o cortejo, celebrava-se o pacto hierárquico do governador e dos governados e ensinava-se a relação de superioridade do monarca. “A participação da população nas datas importantes da vida do seu rei salientava o culto a sua personalidade”,²⁷³ tratava-se de uma eficaz propaganda real feita por um tipo de espetáculo teatral. Mesmo que o monarca não estivesse fisicamente no cortejo, simbolicamente estava presente em pinturas, em músicas, em moedas e em medalhas que faziam parte pomposamente da festa.

Além do público interno, os cortejos de reis tinham a função de mostrar a grandiosidade do reino diante dos estrangeiros²⁷⁴. Assim, estas festas foram cada vez mais pomposas e carregadas de exageros para reafirmar a ordem diante da população de uma maneira mais amena, pois nelas – como em outras festividades– o misto de cerimônia e divertimento se faz fortemente presente. “O povo ali presente se integrava ao acontecimento e de alguma

de cura pelos reis já fora observada em sociedades primitivas: “Nas ilhas do Pacífico e em outras partes, alegasse que certos reis vivem numa atmosfera carregada de uma espécie de eletricidade espiritual que, mesmo fulminando os indiscretos que penetram seu círculo mágico, possui também, por uma feliz compensação, o privilégio de conceder a saúde por simples contato” BLOCH, Marc. **Reis Taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio: França e Inglaterra.** São Paulo, Cia das Letras, 1999. p. 69

²⁷³ DEL PRIORI, 2000 *op. cit.* P. 15

²⁷⁴ BURKE, Peter. **A fabricação do rei: a construção da imagem pública de Luís XIV.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

forma se aproximava do centro de poder, ao mesmo tempo que se divertia”²⁷⁵, estabelecendo de forma retórica uma identidade entre os súditos e o rei.

Destaca-se, então, o aspecto pedagógico das festas, o poder dominante encontrava ali uma possibilidade lúdica de coerção, sem deixar à mostra o aspecto repressor. No Brasil, a festa como forma de transmissão de valores se fez presente desde os tempos coloniais e foram recorrentes as ordens da metrópole para a comemoração de nascimento, casamento e falecimento de membros da realeza e para além da celebração.

Na Europa, a cidade²⁷⁶ foi – e ainda é – o palco perfeito para a propaganda do poder real, por ser “um espaço, um intermediário, uma mediação, um meio, mais vasto dos meios, o mais importante, a transformação da natureza e da terra implica um outro lugar, um outro ambiente”.²⁷⁷ Estes espaços de constante transformação, “são centros de vida social e política onde se acumulam não apenas as riquezas como também os conhecimentos, as técnicas e as obras”, tornando-se a cidade em si uma obra. “Com efeito, a obra é o valor de uso e o produto é valor de troca” e o uso principal da cidade é a festa, “que consome improdutivamente, sem nenhuma outra vantagem além do prazer e do prestígio, enormes riquezas em objetos e em dinheiro”²⁷⁸,

²⁷⁵ FURTADO, Júnia Ferreira. “Desfilar: a procissão barroca”. **Revista Brasileira de História**. São Paulo: ANPUH, vol. 17, n° 33, 1997. p.01

²⁷⁶ Para Lefebvre (2001), a cidade é um dos elementos fundantes para a sua teoria da ‘produção do espaço’ e, por conseguinte, da reprodução das relações sociais. A cidade, além de apresentar as relações inerentes do capitalismo, demonstra o domínio do homem sobre a natureza.

²⁷⁷ LEFEBVRE, Henri *op. cit.*, 2001 P. 85-86

²⁷⁸ LEFEBVRE, Henri *op. cit.*, 2001 P. 04

este momento do 'consumo improdutivo' traz à tona a ideia da festa como dádiva²⁷⁹.

Para além da confirmação de poder de um soberano, a festa configurava como uma obrigação constitutiva do princípio da reciprocidade: o dar, o receber e o retribuir. Esta troca, inerente às sociedades, eram praticadas em tempos e lugares distintos e tomava muitas formas, como a festa e até mesmo o pagamento de tributos a um chefe. Mesmo o dirigente estando em uma posição privilegiada em relação ao sistema de dádivas, ele não era excluído, pelo contrário, ele utilizava deste para se manter na condição de chefe, já que o ato de dar não era uma prática altruísta, e sim carregada de interesses.

As trocas entre soberano e o povo não se resumem às questões materiais, as festas também são parte do sistema de troca, assim como as palavras, os títulos e os nomes. Juntamente com os elementos materiais, as dádivas provocam uma circularização de valores dentro de uma sociedade, criando uma 'sociação'. Mas é relevante ressaltarmos que esta não apaga o conflito, pois não há um sistema de reciprocidade igualitário no que tange os objetos trocados. Na troca, ações voluntárias e obrigatórias, interessadas e desinteressadas, úteis e simbólicas, oscilam em maior ou menor grau. Neste contexto, os desfiles dos reis nas ruas exerceram uma importante função no sistema de reciprocidade, ao mesmo tempo que concederam momentos de

²⁷⁹ Segundo Mauss, o sistema de dádiva ou dom insere-se na prestação total que não se resume apenas na obrigação de retribuição. Trata-se de um conjunto de prestações e contra prestações que possui três obrigações: a doação, a recepção e a retribuição de bens materiais e/ou simbólicos.

escape do cotidiano de trabalho. As festas exprimiram os valores dos reis na medida em que o desfilarem nas ruas garantia a sua eficácia simbólica, que se tornava contaminante no dar o festejo por parte do soberano, no recebimento de participar deste por parte do povo e na retribuição dos súditos em retornar ao trabalho ao fim da festa.

Os desfiles monárquicos pelas ruas das cidades coloniais barrocas apresentaram essa eficácia na sociedade mineiras tanto no viés civil quanto no religioso. Toda festa parece se referir a um objeto sagrado ou ‘sacralizado’ que deseja manter comportamentos profanos.²⁸⁰

Nesse contexto, a festa pode ser análoga a um espetáculo no qual, a rua, cumpriria a função de palco. A criação das festas dos monarcas foram formas lúdicas de apresentar os valores do poder dominante à população.

Dando um salto temporal para uma melhor exemplificação, tomamos os anos após a Primeira República. Getúlio Vargas fez das festas um veículo para se aproximar do povo, assim como os monarcas modernos. Na esteira do populismo, o aparato midiático de Vargas, comandado pelo Departamento de Imprensa e Propaganda (DIP), promoveu diversas festas – o Dia do Trabalho, as datas relativa à pátria e os aniversários de figuras ilustres – e teve a preocupação de que elas fossem noticiadas. O veículo de propaganda de Vargas registrou as festividades do governo com o claro objetivo de manter uma comunicação do presidente com as massas não só durante o momento

²⁸⁰ ISAMBERT, François-André. **Le sens du sacré**. Fête et religion populaire. Paris: Les Editions de Minuit, 1982.

festivo, como também nos momentos de 'não festa'.²⁸¹ Pensando a festa nesta ótica de manutenção de poder e de delimitação de espaços, a Igreja Católica não se fez imune e também utilizou maciçamente deste recurso para fortalecer seu poder.

3.2 As festas e a Igreja Católica

As festas religiosas são carregadas de aspectos profanos, assim como as profanas que “quando, por suas origens, é puramente leiga, apresenta determinadas características de cerimônia religiosa”, já que, em ambos os casos elas têm “como efeito aproximar os indivíduos, colocar em movimento as massas e suscitar assim estado de efervescência, às vezes até de delírio que não deixa de ter parentesco com o estado religioso”²⁸². Sendo assim, não funciona “separar as festas religiosas das profanas. Elas, de fato, caminham juntas”, trata-se de uma festa dentro da festa, “dentro de cada festa religiosa existe uma profana e vice-versa”. Exemplificando, temos as festas natalinas da Igreja Católica que absorvem nos seus autos os bailes pastoris e ritmos populares, deixando latente “que os territórios entre o sacro e o profano, o popular e o erudito²⁸³ não estavam estabelecidos”²⁸⁴.

²⁸¹ CAPELATO, Maria H. *Propaganda política e controle dos meios de comunicação*. In: PANDOLFI, Dulce C. (org.). **Repensando o Estado Novo**. Rio De Janeiro: Editora FGV, 1999

²⁸² DURKHEIM, *op. cit.* 2003. P. 417

²⁸³ A questão do popular x erudito será trabalhada mais adiante nesta tese.

²⁸⁴ DEL PRIORI, *op. cit.*, 2000. P. 18-19

Na esteira deste pensamento, retomamos as festividades religiosas da Minas Colonial, que usualmente se dividiram em "festas maiores" e "festas menores". As primeiras representavam de forma mais completa o sistema do Padroado português e eram obrigatórias na colônia, a saber: as festas de São Sebastião, de Nossa Senhora da Conceição, de São Francisco de Borja e de Corpus Christi²⁸⁵, sendo esta última tida como a mais importante festividade. Para além destes festejos obrigatórios, três outros se destacaram na Minas Colonial: o Triunfo Eucarístico (1733)²⁸⁶, o Áureo do Trono Episcopal (1748)²⁸⁷ e as Exéquias de Dom João V (1750)²⁸⁸. As duas primeiras foram cuidadosamente preparadas e contaram com uma iluminação especial, colchas coloridas enfeitando as sacadas das casas, arcos decorando as ruas, fogos de artifício e carros alegóricos, fazendo com que "o aspecto espetacular que assumiram as celebrações litúrgicas" embebedasse "toda a população das vilas mineiras" parecendo que as cidades estavam tomadas "de um êxtase ao mesmo tempo festivo e religioso"²⁸⁹.

Como dito, mesmo se tratando de festas religiosas, percebe-se "o sagrado e o profano, divino e humano, poder eclesial e poder real, vida e

²⁸⁵ Por um período, as ladainhas dos sábados eram obrigatórias.

²⁸⁶ O Triunfo Eucarístico realizou-se em Ouro Preto e festejou a inauguração da igreja de Nossa Senhora do Pilar e a transladação da imagem do Divino Espírito Santo e do Eucarístico que estava guardado na igreja de Nossa Senhora do Rosário. FURTADO, Junia *op. cit.*, 1997

²⁸⁷ A festa do Áureo Trono Episcopal refere-se à instalação do Bispado de Mariana. FURTADO, Junia *op. cit.*, 1997

²⁸⁸ As Exéquias de Dom João V. ocorreram em Ouro Preto e em São João Del Rei, a descrição que se tem das mesmas é do documento que instrui como a festa deve ser realizada e não como realmente ocorreu. FURTADO, Junia *op. cit* 1997

²⁸⁹ ÁVILA, Afonso **O lúdico e as projeções do mundo barroco**. São Paulo: Perspectiva, 1980. P.8

morte, mundo de cá e mundo de lá, individual e coletivo, etc.”²⁹⁰, em um misto de valores que traz a festa para um estado de liminaridade.

Se acrescentarmos a esta análise a questão da festa barroca, podemos ampliar nosso debate. Como o país nasceu com uma tradição festiva significativa à luz da modernidade europeia, não há a possibilidade de desassociar o barroco e a modernidade nas análises de festa.

não é uma situação entre a cultura tradicional e de uma progressiva racionalidade, mas entre sistemas de valores e definir os valores provenientes de práticas ainda pouco claros. Neste conflito, em que qualquer mutação que civilização antes da nossa já conhecida, é estranho o estouro da imaginação e do partido que tomou o nome de ‘barroco’.²⁹¹

Assim sendo, à questão da modernidade soma-se o espírito do barroco que é conformado a partir desta hesitação civilizacional, deste momento de fissura no qual o que é instituído passa por destituído²⁹². A externalização deste estado de liminaridade da sociedade muitas vezes é observada por meio dos momentos festivos. Nas festas os indivíduos se aproximam da natureza, – na cara distinção antropológica de ‘natureza x cultura’ – e se interagem em um mundo sem estruturas, em um mundo aparentemente sem códigos, em um mundo das forças não instituídas, em um mundo da subversão²⁹³. Nesta lógica, as festas se apresentam aparentemente com um caráter antissocial, já

²⁹⁰ PEREZ, Léa Freitas. “Dionísio nos trópicos”. **Anais do I Colóquio Festas e Sociabilidades**. Aracaju/SE: UFSE, 2008 P.39

²⁹¹ DUVIGNAUD, Jean **El Sacrificio Inútil**. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

²⁹² DUVIGNAUD, Jean *op. cit.* 1997.

²⁹³ DUVIGNAUD, Jean **Festas e civilizações**. Fortaleza: Edições Universidade Federal do Ceará, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

que rompem com a duração do tempo, com a história, com o cotidiano e, por conseguinte, parecem romper com a sociedade.

Nestes sentido, tudo é possível na festa, até mesmo o impossível, o que a aproxima do sonho, da arte, do lúdico, do jogo e do transe e, por isso, os momentos festivos são considerados tão perigosos. Se tomarmos a ótica do poder dominante, há de haver um controle incisivo para tentar manter a ordem nas festas.

No Áureo Trono Episcopal (...) depois de nomear o centro do poder, a procissão era fechada por uma Companhia de Soldados Infantes. Mostrava a força das armas sob a qual se assentava o Império, ao mesmo tempo que fazia a guarda das autoridades e ordenava o fim da procissão (...) O Triunfo Eucarístico (...) da mesma forma, encerrava a procissão a Companhia de Dragões e soldados de duas tropas”²⁹⁴.

Este controle da festa – que mais claramente se dá pelo poder dominante, mas também pode emergir de grupos pontuais que delas participam – caracteriza a festa barroca. Talvez seja pelo fato desta nascer em um momento civilizacional fluido como a modernidade.

Tomemos como exemplo novamente os festejos no Brasil colonial para a percepção de como este controle foi feito. Não obstante a presença das armas nos desfiles e procissões de rua, a forma como este controle era estabelecido se fazia como parte do espetáculo festivo maior, ou seja, o Brasil “ganhou com a festa barroca uma ordenação formal, constituída e construída

²⁹⁴ FURTADO, *op. cit.*, 1997: 34

sob a forma de armações efêmeras e espetaculares”. As alegorias festivas foram epifanias de um elemento maior que o pontual estilo artístico, são formas de trazer “à cena coletiva o exercício da etiqueta, a exibição da riqueza e do luxo, a competição”²⁹⁵.

Esta estética permeou não só as festas oficiais como também as de cunho popular constituídas pelas Irmandades. Articuladas por leigos e com anuência do poder monárquico português, a presença das Irmandades no Brasil Colônia se fez como nunca se havia visto em nenhum outro território português²⁹⁶. Assim como descrito no capítulo anterior, a festa do Reinado voltado para as reminiscências barrocas tanto na ótica do sutil controle quanto na pomposa estética que apoiava os festejos. Esta conformação festiva das Irmandades, foi rejeitada na Primeira República e em uma tentativa de trazer à tona a ‘pureza’ dos ritos católicos, a festa das Irmandades negras foi proibida no estado de Minas Gerais.

²⁹⁵ PEREZ, Lea *op. cit.*, 2008. P.40

²⁹⁶ AZZI, Riolando *op. cit.*, 1976

A Proibição das Festas

4.1 A Igreja Católica no Brasil e o catolicismo popular

A segunda metade do século XIX no Brasil foi marcada por profundas mudanças sociais e políticas e o trânsito das ideias de modernidade, modernização, laicidade e abolicionismo foram, aos poucos, alterando as imagens das cidades brasileiras. Aliando-se às transformações dos espaços, as instituições presentes nas esferas de poder sofreram o impacto da modernidade. Nesse sentido, a Igreja Católica, antes estritamente vinculada ao Estado, passou a receber duras críticas dos grupos propagadores dos novos ideais e, como contraponto, promoveu no Brasil as ações da Reforma Ultramontana, do latim *ultramontanus*, que significa 'para além das montanhas'.

O movimento também conhecido como Romanização, foi fruto das transformações do mundo ocidental desde a Reforma Protestante. Assim, passou pelos ideais iluministas da Revolução Francesa, pelas consolidações de Estados laicos no século XIX, pelos novos valores do modernismo e pelo avanço da maçonaria no mundo, o que provocou a adaptação de seus preceitos aos espaços nos quais foi inserido. Diante de tantas transformações, o sentimento de perda de influência da Igreja Católica foi destacado no decorrer do movimento Ultramontano, conforme observa-se na fala do papa Pio IX em 1864.

ao ver, com profunda dor de Nosso coração, a horrorosa tormenta levantada por tantas opiniões perversas, assim como ao examinar os danos tão graves como dignos de lamentar com que tais erros afligiam o povo cristão; por dever de Nosso apostólico ministério, e seguindo os passos ilustres de Nossos Predecessores, levantamos Nossa voz, e por meio de várias Cartas encíclicas divulgadas pela imprensa e com

as Alocuções contidas no Consistório, assim como por outros Documentos apostólicos, condenamos os erros principais de nossa época tão desgraçada, excitamos vossa exímia vigilância episcopal, e com todo Nosso poder avisamos e exortamos a Nossos caríssimos filhos para que abominassem tão horrendas doutrinas e não se contagiassem delas²⁹⁷.

Diante de novos cenários, a Igreja promulgou encíclicas pela promoção de sua doutrina para além dos limites eclesiásticos²⁹⁸, reafirmando a autoridade do Papa e divulgando os preceitos ditados pelo Direito Canônico. Desta maneira, propôs a volta dos valores fundamentais do catolicismo medievo sem deixar de incorporar elementos da contemporaneidade, desde que estes que não infligissem os dogmas religiosos.

Uma das ações que ganhou relevância no Brasil foi o estreitamento das relações entre as dioceses e a Santa Sé italiana, que reafirmou a independência frente aos demais poderes locais. Ademais, a Igreja, reconhecendo a importância dos leigos para uma efetiva cristianização da sociedade, promoveu sua aproximação com o clero. No entanto, cabe ressaltar o tipo de leigo a quem a Igreja permitiu esta aproximação, já que nem todos foram por ela abraçados. No Brasil, os leigos das Irmandades negras ficaram à margem.

Apesar das efetivas ações do movimento ultramontano terem ocorrido no Brasil no século XIX, suas bases advêm do século XVI, com o Concílio Ecumênico de Trento. No entanto, pelas características da colonização portuguesa e com o regime do Padroado, as determinações da Santa Sé não

²⁹⁷ PAPA PIO IX *Encíclica Quanta Cura* Vaticano: 8 de dezembro de 1864.

²⁹⁸ Como exemplo tem-se em Minas Gerais a proibição por parte da Igreja dos festejos de Reinado no início do século XX. Esta proibição será trabalhada ao longo deste capítulo.

foram colocadas em prática no Brasil de forma significativa até o século XIX. Foram identificadas pontuais ações anteriores a esta data, como por exemplo a gradativa e vigiada incorporação de leigos às celebrações oficiais da Igreja na colônia.

A dança está presente também como resquício de catequese. A Igreja permitia que os índios e negros bailassem, pois a dança era considerada uma maneira de glorificar Deus. Depois do Concílio de Trento tais danças tornaram-se um elemento para enriquecer e ornar as formas externas do culto católico. A preocupação com o espetacular e o fausto nas vibrações religiosas manifestava-se claramente nos concílios e sínodos realizados depois do século XVI, quando surgem várias disposições considerando-os uma maneira de atrair multidões de neófitos²⁹⁹.

Na colônia, danças de ciganas, as cheganças, os cocos, os congos e os lundus invadiram as festas da Igreja e provocaram uma outra estética para as manifestações católicas, conseqüentemente, incorporaram mais pessoas à festividade. Esta nova forma de catequizar fez com que a festa religiosa se tornasse um espetáculo audiovisual mais atrativo tanto para a população que dela participava ativamente como também para os que a assistiam das sacadas das casas.

Os carros alegóricos, os dançantes ricamente vestidos, os estandartes, as bandeirolas de procissão, as luminárias, a queima de fogos e, principalmente, as imaginárias dos santos acrescentaram colorido às festas oficiais da Igreja. Esta maneira de propagar o catolicismo na colônia brasileira teve como base as práticas do medievo português, que por sua vez apoiou-se

²⁹⁹ DEL PRIORI, 2002, *op. cit.* P.55

na afeição aos santos pelas procissões, romarias, festejos de rua, bem como nos oratórios e altares nas ruas.

A Igreja colonial “tentando integrar o que recebe de aceitável e esforçando-se por eliminar o que desfigura ou ameaça as forças que o estruturam”³⁰⁰, buscou um equilíbrio da prática religiosa que aportou no Brasil com os costumes locais. Configurou-se desta maneira um catolicismo popular formado por leigos não como um culto autônomo da Igreja, mas com certa dependência desta. Os novos contornos delimitados pela junção da religiosidade indígena e da religiosidade dos escravizados, criou uma forma de manifestação cristã peculiar nas cidades brasileiras.

De forma distinta do catolicismo canônico – que está dependente das hierarquias institucionais da Santa Sé – o catolicismo popular apoiou-se de maneira significativa na fé individual e nas organizações de leigos como as Irmandades. Esta assertiva se faz devido a observação das limitações que os indivíduos leigos tiveram nas participações das práticas religiosas oficiais. Com um papel beirando o alegórico nos festejos de rua, um dos caminhos possíveis dos populares propagarem sua fé sem depender dos dizeres canônicos foi, não só sua devoção individual, como também a organização em pequenas comunidades como as Irmandades.

O que aqui nos chama a atenção mais uma vez é a maior importância da fé individual e da forma dos leigos se organizarem para a devoção frente às normatizações eclesiais. No catolicismo dito popular, “a fé no divino cria força e calma, estabilidade moral e elevação acima das cadeias ordinárias da

³⁰⁰ MELLO E SOUZA, *op. cit.* 1986 P.99.

vida, o que é totalmente independente da realidade objetiva de seu objeto”. Assim sendo, a fé é “um estado da alma certamente voltado para um objeto exterior, mas possuindo essa orientação como uma qualidade íntima de si própria”. Independentemente de este objeto ser um deus ou uma pessoa, a ação de crer “tem a enorme vantagem de estimular e reunir em nossa alma muitas energias, que de outro modo, permaneceriam inconscientes ou inativas”³⁰¹. Ou seja, se o fiel estiver inconsolável com um certo fato, alguém ou algo em que ele crê pode consolá-lo com falas banais.

Crer em outra pessoa ou em Deus faz com que a inquietude e a insegurança, que são o destino universal de nosso sentir, deem lugar a um sentimento de estabilidade diretamente dirigido a estes seres: a ideia tranquilizadora em meio aos altos e baixos da alma, e o fato de podermos nos ‘apoiar’ neles em dada situação é a projeção desse sentimento de segurança que caracteriza nosso estado psíquico sob a influência da imagem deles³⁰².

Da mesma maneira, tem-se a fé do indivíduo em si mesmo, “uma quietude e uma segurança apoiadas no mais profundo sentimento de si”, que traz os mesmos benefícios que a crença nos outros ou em um Deus, pois a fé não é apenas um pressuposto teórico, “mas uma relação psíquica que desenvolve nos indivíduos” e “sem ela, a sociedade tal como a conhecemos não existiria”³⁰³. A fé traz laços mais firmes, possibilitando maior coesão entre os indivíduos, assim sendo, cumpre uma importante função integradora, pois o indivíduo imbuído de fé a transpõe para os membros de sua comunidade. Tal

³⁰¹ SIMMEL, *op. cit.* (1912 [2010]). P 48.

³⁰² SIMMEL, *op. cit.* (1912 [2010]). P 50.

³⁰³ SIMMEL, *op. cit.* (1912 [2010]). P 50.

relação de transposição da fé pode ser identificada na fala de Seu Eudes da Guarda de Marujos de Nossa Senhora do Rosário e São Cosme e Damião:

As pessoas chegam aqui e falam: ô Eudes, eu não sou muito devoto, mas pede Cosme e Damião por mim? Eu pergunto: você tem fé? Elas dizem: eu não, mas se o senhor pedir, tenho certeza que vou conseguir.³⁰⁴

Desta maneira, os Reinados tomados como catolicismo popular têm a fé em Nossa Senhora do Rosário como elemento aglutinador do grupo. Por esta fé depender de forma secundária da Igreja Católica, talvez o termo religiosidade popular – ao invés de religião popular – seja mais pertinente para estes grupos³⁰⁵. Trata-se aqui, não apenas de uma questão de denominação e sim de uma diferenciação significativa entre a Igreja Católica e os leigos das Irmandades negras. Enquanto a primeira está em uma situação de poder, as Irmandades buscam formas de sobrevivência em um ambiente que muitas vezes lhes é hostil. Esta atitude nos remete aos estudos sobre o cotidiano de Certeau.

Em um cenário “organizado por uma luta memorial entre ‘poderosos’ e ‘pobres’” com as “perpétuas vitórias dos ricos”³⁰⁶, um outro cenário surge: o religioso. Nele

os relatos de milagres são também cantos, mas graves, relativos não a sublevação mas à constatação de sua permanente repressão. Apesar de tudo, oferecem ao *possível* um lugar inexpugnável, por ser um não-lugar, uma utopia. Criam um espaço diferente, que coexiste com aquele de uma experiência sem ilusões.³⁰⁷

³⁰⁴ GIBRAN, Elias e MOYSÉS, *op. cit.* 2014. P 161.

³⁰⁵ Como trabalhado anteriormente nesta tese, a ideia de religiosidade se pauta na pessoa religiosa que detém fé em um deus, no caso em questão, na santa.

³⁰⁶ CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: artes de fazer**. Petrópolis: Vozes, 1990. P 78 (grifos do autor).

³⁰⁷ CERTEAU, Michel de, 1990 *op. cit.* P 78 (grifo do autor).

Desta maneira, os devotos

Desfazem assim a fatalidade da ordem estabelecida. E o fazem utilizando um quadro de referência que, também ele, vem de um poder externo (a religião imposta pelos missionários). Reempregam um sistema que, muito longe de lhes ser próprio, foi construído e propagado por outros, e marcam esse reemprego por 'super ações', excrescências do miraculoso que as autoridades civis e religiosas sempre olharam com suspeita, e com razão, de contestar às hierarquias do poder e do saber a sua razão.³⁰⁸

O uso da religião pelos populares modifica o seu funcionamento, criando uma outra linguagem que não compromete “a sinceridade com a qual pode ser acreditada, nem a lucidez com a qual, aliás, se veem lutas e as desigualdades que se ocultam sob a ordem estabelecida”.³⁰⁹ Ao se estabelecer como um grupo, que por sua vez se utilizou do sistema imposto para construir a “resistência à lei histórica de um estado de fato e a suas legitimações dogmáticas”³¹⁰, devemos relativizar a posição de subalternidade das Irmandades negras diante da Igreja.

Se tomarmos o posicionamento dos congadeiros, eles foram reis, rainhas, capitães, dançantes, tocadores em seu Reinado. Reinado este que na época monárquica brasileira chamou a atenção da Igreja Católica ao ponto de ela percebê-los como uma possibilidade de enraizamento da religião oficial na colônia, uma forma profícua para a manutenção do catolicismo nos locais recentemente colonizados, conforme apresentamos no capítulo sobre as Irmandades.

³⁰⁸ CERTEAU, Michel de, 1990 *op. cit.*, p. 78 (Grifo do autor).

³⁰⁹ CERTEAU, Michel de, 1990 *op. cit.*, p. 78 - 79.

³¹⁰ CERTEAU, Michel de, 1990 *op. cit.*, p. 79.

Como toda a negociação, a prática da incorporação dos populares nos festejos canônicos muitas vezes ganhou caminhos tortuosos aos olhos da Igreja. A extrapolação do paganismo e da superstição durante as celebrações – então ocasionado pelas poucas autoridades da metrópole em terras coloniais –, recorrentemente ultrapassou o equilíbrio entre religiosidade popular e catolicismo oficial aceito pela Igreja³¹¹. A busca por este equilíbrio não se vinculou apenas às questões referentes aos cultos religiosos, pois, como as atividades da Igreja na colônia eram dependentes do projeto colonizador português, a incorporação do Reinado no interior dessa instituição durante o período colonial foi imbuída de interesses políticos e econômicos.

Ao adentrar do século XVIII, a postura da Igreja se alterou diante da realidade brasileira. Diferentemente do início da colonização, a sociedade colonial deixou a polarização colonizador X colonizado e passou a integrar novos estratos sociais como: o baixo clero, os mestiços e os negros libertos. Provocaram-se, assim, adequações ao projeto catequizador católico que levaram ao Sínodo de 1707 e à promulgação das Constituições do Arcebispado da Bahia, impressa em 1719.

É inquestionável, que as Leis disciplinares da Igreja se mudão, e se accommodão ás circunstancias do tempo, e que a Igreja, embora seja um Imperio distincto, e separado pelo que pertence ao espirital dos fieis, com tudo está subordinada ao Imperio Civil. A Fôrma de Governo, as Leis patrias, os diversos Codigos, adoptados por uma Nação Catbolica, tem collocado a Igreja na indeclinavel necessidade de modificar sua antiga disciplina. Eis o que encontramos nas presentes Constituições.³¹²

³¹¹ VAINFAS, Ronaldo. **A Heresia dos índios**. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.

³¹² VIDE, Dom Sebastião Monteiro da. **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**. (Impressas em Lisboa no ano de 1719, e em Coimbra em 1720. São Paulo): Tip. 2 de Dezembro, 1853. P. V.

Para além das várias normatizações do documento, destacamos que nos cinco livros que compuseram as Constituições a questão dos negros se fez presente como uma tentativa de ajustar os princípios cristãos à realidade da escravidão, que foi fortemente ajudada pela ação dos padres jesuítas nos séculos XVI e XVII. A equação 'escravidão e catequeses' deixou a Igreja em um dilema em relação aos negros, pois o sistema não deu condições para os escravizados cumprirem preceitos religiosos, como, por exemplo, guardar o domingo e os dias santos e conhecer os sacramentos. Mesmo que a escravização de negros tenha sido uma característica indelével da colônia, o Sínodo ressaltou o erro dos senhores de escravizados de não propiciarem o acesso às obrigações religiosas.

As obrigações religiosas fundamentais dos senhores para com os escravos eram duas: ensinar-lhes a doutrina cristã e cuidar da administração dos sacramentos em especial o batismo. Também se esperava, que como cristãos, os senhores respeitassem o casamento dos escravos, corrigissem as mancebias que estes praticavam e os fizessem assistir a missa aos domingos. Além disso, os senhores ficavam obrigados a dar aos escravos um enterro decoroso em lugar sagrado³¹³

Pelo fato de a religião Católica ter sido obrigatória, todos na colônia – incluindo os escravizados – estavam submetidos às regras impostas pelas Constituições do Arcebispado da Bahia, os que desobedecessem às normas

As Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia de Dom Sebastião Monteiro da Vide foram impressas em Lisboa no ano de 1719 e em Coimbra em 1720. A edição utilizada neste trabalho data de 1853 e foi impressa em São Paulo.

³¹³ LONDOÑO, Fernando Torres. *As Constituições do Arcebispado da Bahia de 1707 e a presença da escravidão*. In: **Programação e Resumos VI Jornada Setecentista** v. 1, Curitiba, 2005. P. 276-277.

estavam sujeitos às punições descritas no documento. Neste contexto, as Irmandades foram um caminho possível a ser seguido pelos escravizados e menos abastados para propagar sua fé. Tal proximidade com a Igreja se mostrou relevante para os membros das Irmandades devido à necessidade de estarem na rua durante o ritual festivo do Reinado. As procissões entre os espaços sagrados ou sacralizados faziam parte da ritualização de reviver o mito de Nossa Senhora do Rosário.

O estar nas ruas com toda a pompa e alegoria esteve em dependência do calendário oficial do catolicismo, neste ponto, percebemos que o uso das brechas concedidas aos escravizados nas festas oficiais foram importantes para o fortalecimento do Reinado na colônia. Mesmo que em posições de pouca relevância – pois nas procissões reservaram às Irmandades de negros e pardos os últimos lugares – eles puderam louvar aos santos católicos até as portas dos templos.

Como já destacado, dentre as muitas Irmandades que abraçaram os negros e pardos, estão a de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, a de Santa Efigênia, a de São Benedito e a de São Elesbão. Muitas vezes a mesma Irmandade prestou devoção a mais de um destes santos, que por sua vez ligavam-se a esta esfera social não apenas por uma afinidade de cor, mas por estes ‘entenderam’ os problemas enfrentados pelos negros no regime escravista. No contexto colonial, marcou-se, então, o início do momento áureo das Irmandades – tanto as negras quanto as brancas – ao lado das ordens terceiras com promulgação das ‘Constituições do Arcebispado da Bahia de 1707’. Por serem as grandes patrocinadoras das festas e responsáveis pela edificação de muitos templos na colônia, as Irmandades agregaram a

diversidade de fiéis nas ruas das cidades e propiciaram recorrentes festejos à luz das normatizações oficiais.

Sagrado Concilio Tridentino, e Constituição do Santo Papa Pio V, ordenamos, e mandamos, sob pena de excomunhão maior, e de dez cruzados, que nem-umas pessoas Ecclcsiasiticas, ou seculares, tanjão, ou bailem, nem fação danças, ou jogos profanos nas Igrejas, nem em seus adros, nem se cantem cantigas desonestas, ou cousas semelhantes. Porém não é nossa tenção prohibir, que no adro se possão fazer representações ao Divino, sendo approvadas primeiro por Nós ou por nosso Provisor: nem que outrosim, na occasião de festas, entrem danças, e folias nas Igrejas sendo honestas e decentes, em quanto se não disser Missa, nem se celebrarem os Officio Divino³¹⁴.

Para além das normatizações e adequações realizadas pela Igreja Católica por meio das Constituições, o cenário colonial brasileiro foi fortemente alterado em meados do século XVIII com a expulsão dos jesuítas da colônia em 1759 e com a entrada das ideias liberais no território. Ocorreu uma significativa cisão dentro do clero: de um lado, havia o clero liberal que apoiava a independência do Brasil e teve em frei Caneca um grande nome; e, de outro, a ala que permaneceu fiel ao projeto colonizador lusitano. Aliando-se a esta crise interna da Igreja, o Brasil viveu o fortalecimento da política pombalina que aumentou o controle e as restrições da Coroa aos membros das Ordens Religiosas, ação que possibilitou às Irmandades leigas maior espaço no 'tecido urbano', principalmente em Minas Gerais pelo impedimento de haver Ordens Religiosas seculares no local.

Com a Independência do Brasil em 1822, não houve dúvidas entre os dirigentes políticos de que a Igreja deveria passar por reformas significativas, apesar do reconhecimento da importância da religião como uma maneira de

³¹⁴ VIDE, *op. cit.* 1853. P. 269.

manter a hegemonia do Estado sobre a sociedade. As reformas deveriam ter um viés regalista, ou seja, “ao governo cabia reconhecer que o poder religioso estava nas mãos do clero, mas o poder eclesiástico cabia ao imperador”³¹⁵. Obviamente, a instituição católica se posicionou de forma contrária e, aos poucos, os clérigos se distanciaram do poder imperial e aproximaram-se da Cúria Romana. Assim sendo, a Igreja no Brasil passou a privilegiar as ordens diretas do Papa.

4.2 A Igreja Católica na modernidade brasileira³¹⁶

Na virada do século XIX para o século XX, com o início da República, o Estado alterou sua postura diante da Igreja. Se tomarmos como um primeiro exemplo a questão das cidades, vemos que, ao comparar o planejamento de Belo Horizonte com o de Ouro Preto, percebemos que os templos católicos perdem espaço de forma significativa. A superação da tendência prevalecente desde a Idade Média, quando a grandiosidade arquitetônica das igrejas era o ponto principal da cidade, vai ao encontro não só da laicidade estipulada pelo governo republicano como também pelo caminhar da modernidade. Novos valores passaram a ordenar o espaço das cidades e a Igreja diminuiu seu destaque na era moderna ao se comparar com tempos anteriores.

³¹⁵ OLIVEIRA, Anderson José M. de, *Os Bispos e os Leigos: Reforma Católica e Irmandades no Rio de Janeiro Imperial*. **Revista de História Regional**, Ponta Grossa - Paraná, v. 6, n.1, 2001. p. 147.

³¹⁶ Sem ignorar da Igreja na época imperial, esta tese faz um proposital salto temporal para se adentrar no final do século XIX início do século XX para a maior aproximação do espaço de estudo: a cidade de Belo Horizonte.

Sendo assim, a modernidade que abriu caminho com as grandes navegações, com a invenção da imprensa – despertando para a propagação do saber pelos livros –, com o Humanismo do Renascimento e com a Reforma Protestante ajudou no declínio da hegemonia da Igreja Católica³¹⁷. Os templos de culto católico como referência simbólica e geográfica dividiram espaço com os mercados, as feiras, as praças e os locais destinados ao poderes civis. A cidade passou a ser produto de decisões técnico-científicas na tentativa de moldar as relações humanas na lógica do dinheiro. As relações de comunidade – tais como a impontualidade, a imprevisibilidade, a familiaridade e a solidariedade – cederam lugar para os encontros comandados pelo relógio, para a exatidão, para a impessoalidade, para o anonimato³¹⁸.

Diante deste contexto, vislumbrou-se que a modernidade minaria, aos poucos, as possibilidades de a religião sobreviver nas sociedades. No entanto, esta postura refere-se majoritariamente aos momentos da modernidade na Europa revolucionária, onde houve um desprezo pelo Antigo Regime. Além disso, a oposição entre a Igreja Católica e a Revolução Francesa foi tão clara que imputou uma impossibilidade de convivência da modernidade com a religião³¹⁹. Aliando-se a estas questões, percebe-se uma tendência dos dogmas religiosos acompanharem os avanços e transformações ditadas pela modernização, levando a uma secularização da religião.

Neste momento da tese, nos cabe um olhar mais atento sobre o processo histórico da secularização. Este deve ser localizado no contexto da modernidade

³¹⁷ BAUDRILLARD, Jean. *Modernité* In: **Biennale de Paris**. Paris, Editions L'Esquerre, 1982b.

³¹⁸ SIMMEL, Georg *O Estrangeiro* In: **Simmel**: Sociologia São Paulo: Ática, v. 34, 1983.

³¹⁹ BURITY, J. *Trajetórias da religião e da modernidade: a narrativa histórica de uma objeção*. **Estudos de Sociologia**, 1, abril de 2014.

ocidental, na lógica do pensamento cartesiano e no projeto interior do século das luzes. A secularização refletiu uma possibilidade de desenvolvimento da sociedade e uma estratégia de tornar os valores cristãos congruentes com a vida moderna. Quebrou-se, então, com a verdade única dos dogmas da Igreja e caminhou-se para uma lógica burocrática e moderna inserida no discurso do Estado³²⁰. Desta maneira, fez com que a religião perdesse a força e a autoridade, já que vários setores da sociedade deixaram de estar sob a sua dominação efetiva ou simbólica.

Em contraponto, a Igreja Católica iniciou uma busca de formas mais modernas para propagar seus ideias – como exemplo movimento ultramontano no século XIX – visando minimizar a “perda para a religião” ou a “perda de religião”³²¹ nas sociedades, que impactaram significativamente a maneira como o indivíduo passou a interpretar o mundo, sem a dependência única das concepções religiosas.

No caso brasileiro, o processo de secularização levou à laicidade do Estado. Motivados pelos positivistas, republicanos, protestantes e maçônicos, – que via de regra estavam ligados a um dos três grupos anteriores – a República optou por deixar de lado o controle da religião com o fim do “padroado e com todas as suas instituições, recursos e prerrogativas.”³²² Por meio de um decreto, passou-se a condenar a diferenciação de trato entre os cultos no Brasil. Diferentemente da França, em que a laicidade foi a saída diplomática do Estado

³²⁰ PIERUCCI, Antônio Flávio. *Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido*. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 13, nº. 37, jun. 1998.

³²¹ PIERUCCI, Antônio Flávio **O desencantamento do Mundo**. Todos os passos do conceito em Max Weber. 1. ed. São Paulo, Ed. 34, 2003. p. 120.

³²² BRASIL, Decreto nº 119-A de 7 de janeiro de 1890.

para uma convivência mais pacífica entres as várias religiões que já povoavam o país no século XIX, no Brasil o processo foi menos conflituoso e motivou a entrada de novas religiões no país³²³.

Apesar da Lei Imperial de 1824 já permitir que a população tivesse uma religião diferente da católica em âmbito privado³²⁴, a laicidade imposta pela República significou – ou deveria significar – uma neutralidade do Estado diante de qualquer religião e uma exclusão da religião no âmbito público. O Estado se afastou – ou deveria ter se afastado – da religião e assumiu a organização social e moral anteriormente exercida pela Igreja. No entanto, as relações entre a Igreja Católica e as oligarquias dirigentes no Brasil não foram cortadas de forma tão efetiva,³²⁵ o que ocasionou a criação de uma disputa jurídica para delimitar os direitos de propriedade da Igreja Católica, bem como o seu novo papel diante das questões econômicas e políticas do Brasil.³²⁶ Além disso, aflorou-se o debate para definir quais as práticas seriam passíveis de receber o denominação de religião.

Art. 2º a todas as confissões religiosas pertence por igual a faculdade de exercerem o seu culto, regerem-se segundo a sua fé e não serem contrariadas nos actos particulares ou públicos, que interessem o exercício deste decreto.

Art. 3º A liberdade aqui instituída abrange não só os indivíduos nos actos individuaes, sinão tabem as igrejas, associações e institutos em que se acharem agremiados; cabendo a todos o pleno direito de se

³²³ GIUMBELLI, Emerson. **O Fim da Religião**: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França. São Paulo: Attar Editorial, 2002.

³²⁴ Título 1º Art. 5. A Religião Catholica Apostolica Romana continuará a ser a Religião do Imperio. Todas as outras Religiões serão permitidas com seu culto domestico, ou particular em casas para isso destinadas, sem fórmula alguma exterior do Templo. BRAZIL, Constituição Política do Império do Brazil de 25 de Março de 1824.

³²⁵ MICELI, Sérgio. **A elite eclesiástica brasileira**: 1890-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

³²⁶ MONTEIRO, Paula *Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil* **Etnográfica** vol. 13 (1), 2009.

constituírem e viverem collectivamente, segundo o seu credo e a sua disciplina, sem intervenção do poder público³²⁷.

Ao definir “todas as confissões religiosas”, o governo enquadrou sobretudo os protestantes e os judeus. As práticas da religiosidade popular foram tidas como superstições, feitiçarias ou curandeirismo, não sendo qualificadas como religião. Estas práticas, que em sua maioria eram seguidas por negros e pardos, foram acusadas até mesmo de perturbar a nova ordem higienista³²⁸.

O grande problema para a ‘ordem pública’ republicana era transformar as práticas cotidianas de negros e mestiços de modo a constituir uma ordem civil fundada nos ‘bons costumes’ e capaz de apresentar-se como civilizada e moderna.³²⁹

Este posicionamento da política pública brasileira buscou formas de aporte legal com a promulgação do código penal de 1890. A lei condenou, até 1950³³⁰, as curas mágicas feitas pela religiosidade popular e estipulou as penas “pelos abusos commettidos no exercício ilegal da medicina em geral”. Também identificou a prática do “espiritismo, a magia e seus sortilégios” e o uso de “talismans e cartomancias para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar cura de moléstias curáveis ou incuráveis” como uma forma de “fascinar e subjugar a credulidade pública”³³¹.

³²⁷ BRASIL, **Decreto nº 119-A** de 7 de janeiro de 1890.

³²⁸ Sobre a questão de higienização social nas cidades, ver capítulo 1 desta tese.

³²⁹ MONTEIRO, Paula *op. cit.* 2009, p. 11

³³⁰ ORO, Ari Pedro. *Considerações sobre a liberdade religiosa no Brasil*. **Ciências & Letras**, nº 37, 2005.

³³¹ BRASIL, Decreto nº. 847 de 11 de Outubro de 1890 artigos 156 e 157.

É relevante ressaltar que o espiritismo citado no código penal não enquadrava apenas a doutrina espírita e sim todas as religiões que percorriam o campo da magia, da superstição, das possessões ou dos rituais mediúnicos com intuito de cura. Aos poucos, os seguidores da doutrina espírita ganharam certa credibilidade na sociedade devido à sua erudição e à complexidade intelectual da religião, pois o espiritismo inserido no Brasil tinha suas bases na ‘acadêmica’ doutrina de Allan Kardec e logo ganhou força entre as camadas médias urbanas letradas.

Sua mensagem ecoou fortemente entre os segmentos profissionais urbanos, como militares, advogados, funcionários públicos, médicos e jornalistas, muitos deles em oposição ao controle de suas consciências e projetos pelas autoridades católicas. Por se tratar de uma religião que acentua a razão e o livre-arbítrio, realizada em formas organizacionais voluntárias, articuladas num padrão federativo, o kardecismo foi um dos poucos espaços de uma religiosidade reflexiva e interiorizada na primeira metade do século XX, em oposição à religiosidade tradicional e familiar do catolicismo.³³²

Diferenciando claramente das religiões populares, que também praticavam a possessão e a mediunidade, os espíritas encontraram aporte para a sua religião no Decreto 119A e, paulatinamente, desvincularam-se das criminalizações do código civil. Sendo assim, criou-se a estigma do verdadeiro ou do alto espiritismo, que se relacionava à doutrina espírita kardecista e do falso ou baixo espiritismo, que se vinculava às magias negras e práticas de origem africana – inclusive o Reinado de Nossa Senhora do Rosário.

³³² LEWGOY, Bernardo. *A transnacionalização do espiritismo kardecista brasileiro: uma discussão inicial*. **Religião e Sociedade** Rio de Janeiro, v.28, nº1, Julho 2008. P.88

No caso do protestantismo, apesar de suas incursões no período colonial por intermédio dos franceses e dos presbiterianos holandeses, sua maior entrada no Brasil se deu em meados do século XIX com o luteranismo norte-americano, dentre outros segmentos da religião originária da Reforma. Até final do século XIX, quase todas as denominações protestantes já haviam se estabelecido no Brasil. Estas encontraram um cenário do “ponto de vista político, de uma monarquia supostamente ‘esclarecida’ e socialmente escravista” que puderam optar por uma posição neutra: não ir contra à monarquia e não apoiar abertamente o republicanismo, pois para os luteranos “o crente não deve se meter em política”³³³.

Já os metodistas e batistas que fugiram da Guerra Civil Norte-Americana (1861-1865), e os adventistas, de maioria alemã, concentraram-se majoritariamente na região sul e sudeste e não ficaram imunes aos ataques da Igreja Católica. No jornal ‘O Horizonte’, em várias de suas edições, encontram-se reportagens com referências negativas aos protestantes.

Nos Estados Unidos se lynchan negros.... Com vistas aos protestantes norte americanos. Os snrs “pastores” americanos protestantes dizem que somos pagãos e bárbaros pq somos catholicos... No entanto, os seus patrícios ultra-civilisados e christãos ainda lyncham negros. Um telegrama de New York do dia 31 para a Folha da Noite diz textualmente “Communicam de Alamo, no Estado do Tenessee que um aglomerado de populares, composto de 2000 pessoas lynchou o preto Joe Boxly acusado de haver desrespeitado uma senhora de cor branca. Que tal?”³³⁴

³³³ MENDONÇA, Antonio Gouveia *O protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas* In: **Revista USP**, São Paulo, nº 67, setembro/novembro 2005. p. 171 (Grifo do autor)

³³⁴ O HORIZONTE, 5 de junho de 1929.

A vinculação dos protestantes a ações de violência aos negros chamou a atenção por colocar estes últimos no rol das vítimas. Desta forma, percebemos que o receio do avanço protestante foi bem maior que o medo dos negros. Talvez este receio tenha se dado em função do condição dos negros no Brasil, que sempre ficaram à margem da sociedade, aparecendo no cenário histórico apenas como mão de obra e não como 'pessoas'. Por isso, nesse contexto, eles ofereceriam menor perigo para o catolicismo no país. Esta invisibilidade dos negros também se fez no universo religioso, no entanto,

se fosse feita uma averiguação, seriam encontrados provavelmente muitíssimas negras trabalhando como cozinheiras em conventos e seminários, bem como outras tantas como lavadeiras ou empregadas domésticas. Não menos expressivo é o número de negros na função de sacristãos e sineiros de igrejas e capelas, ou como caseiros e trabalhadores braçais em sítios e fazendas de propriedade eclesiástica. Nas maior parte dos casos, esses trabalhos, realizados por longos anos através de uma faina diárias, não são registrados nenhum documento³³⁵.

Assim sendo, a Igreja no Brasil na Primeira República seguiu a linha, comum nos tempos coloniais, de inferiorizar ou ignorar a população negra. O fato de terem sido ignorados explica a falta de registro sobre os negros na cidade de Belo Horizonte, como demonstrado no capítulo 1 desta tese.

4.3 A restauração católica no Brasil

A partir de meados do século XIX, a Igreja Católica no Brasil efetivamente inseriu um novo modelo eclesiástico de restabelecimento dos

³³⁵ AZZI, Ronaldo *op. cit.*, 2008. P. 77.

dogmas proclamados no Concílio de Trento e nas Constituições do Arcebispado da Bahia. Houve uma maior moralização do clero brasileiro, um aumento de seminários no país, mais incentivo à migração de clérigos estrangeiros, um considerável reforço da sacralização dos locais de culto, um fortalecimento da burocracia da Igreja visando manter a hierarquia interna, o impedimento do clero de exercer funções laicais e a extinção ou adequação das Irmandades que estavam sob a tutela da Igreja³³⁶. Tais medidas foram também tentativas de evitar os problemas vivenciados na Europa com a separação do Estado e da Igreja. Como exemplo, teve-se a França entre 1901 e 1903, onde as associações religiosas e o ensino proferido por clérigos necessitaram de uma autorização do Estado para funcionar³³⁷. Como as autorizações foram escassas, vários religiosos saíram do país, alguns deles, inclusive, vieram para o Brasil.³³⁸

Diante da alteração do regime político brasileiro, do processo de mudanças e embates internos na Igreja³³⁹ e do receio do enfraquecimento do

³³⁶ SERBIN, Kenneth P. **Padres, celibato e conflito social**: uma história da Igreja Católica no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

³³⁷ Esta determinação chamou Lei de Combes, o nome remete a Emile Combes, político francês que fez parte do governo anticlerical de Léon Bourgeois e posteriormente integrou o governo de René Waldeck-Rousseau como Ministro do Interior e da Religião. RIGO, Kate Fabiani **Conflitos e Identidades**: a Ação Marista nos Núcleos Teutos do RS Porto Alegre: Edipucrs, 2007.

³³⁸ A saída de várias congregações da França propiciou no Brasil a formação de congregações expressivas da atualidade, como a Marista. Estas inserem no contexto brasileiro e ajudam na ressacralização da sociedade e no retomar da posição privilegiada que a Igreja de tinha antes da organização do Estado laico brasileiro.

³³⁹ A Igreja Católica passou por significativas alterações no final do século XIX, início do século XX. Em uma tentativa de modernizar a Igreja, Leão XIII (1878-1903) incentivou a atuação de clérigos em esferas científicas, viabilizou a abertura dos arquivos do Vaticano e promoveu a diminuição das posturas apologéticas. Tais medidas foram contrárias às ações de seu antecessor Pio IX e de seu sucessor Pio X (1903-1914). Este, desconfiado do mundo moderno, foi contra qualquer movimento de renovação católica e retornou à postura conservadora de Pio IX. Assim, a Igreja colocou suas forças nas ações sociais cristãs e no enfraquecimento do movimento interno de modernização da Igreja. Com a morte de Pio X, seus sucessores primaram pela pacificação das querelas internas e por estratégias de uma aproximação da Igreja e do Estado (LEONEL Guilherme Guimarães **Entre a cruz e os tambores**: conflitos e tensões nas Festas do Reinado (Divinópolis - MG) Belo Horizonte: PUC Minas, 2009 - dissertação).

clero local, o movimento contrário à laicidade brasileira ganhou força na Primeira República. A imprensa mais conservadora, inclusive a católica, publicaram cotidianamente seus manifestos contrários ao movimento republicano, reafirmando que a “Igreja não hostiliza forma nenhuma de governo, hostiliza sim as leis e medidas opressoras e anti católicas adotadas pelo governo, qualquer que ele seja”³⁴⁰. Para a Igreja, todos os males adviriam da laicização do Estado.

Todos admitem que o ateísmo (ou positivismo que vale o mesmo) nas leis, nas constituições e no ensino é a maior aberração que se pode imaginar, cujas desastrosas consequências estamos vendo a cada instante nos freqüentes suicídios, assassinatos, escandalosos roubos, crimes de toda a espécie, desobediência ao princípio de autoridades e absoluta falta de confiança em tudo e em todos³⁴¹

Com a proclamação da República, o processo de recristianização ganhou mais força, principalmente quando Dom Leme assumiu o cargo de arcebispo. Desde o início de sua trajetória religiosa, a defesa do catolicismo foi calorosa e congruente ao modelo tridentino.

Somos a maioria absoluta da nação. Direitos inconcussos nos assistem com relação à sociedade civil e política, de que somos a maioria. Defendê-los, reclamá-los, fazê-los acatados, é dever inalienável. E nós não o temos cumprido. Na verdade, os católicos, somos a maioria do Brasil e, no entanto, católicos não são os princípios e os órgãos da nossa vida política. Não é católica a lei que nos rege. Da nossa fé prescindem os depositários da autoridade. Leigas são nossas escolas; leigo, o ensino. Na força armada da República, não se cuida da Religião. Enfim, na engrenagem do Brasil oficial não vemos uma só manifestação de vida católica. O mesmo se pode dizer de todos os ramos da vida pública. Anticatólicos ou indiferentes são as obras de nossa literatura. Vivem a achincalhar-nos os jornais que assinamos. Foge de todo à ação da Igreja a indústria, onde no meio de suas

³⁴⁰ **O Horizonte**, 01 de dezembro de 1895. p.01.

³⁴¹ **O Horizonte**, 01 de dezembro de 1895. p.01.

fábricas inúmeras, a religião deixa de exercer a sua missão moralizadora.³⁴²

A ênfase recaiu sobre a manutenção da ordem propagada pela religião Católica no Brasil, desta maneira, festas como o carnaval foram desaprovadas pela Igreja.

O comércio de que nos provemos parece timbrar em fazer conhecido que não respeita as leis sagradas do descanso festivo. Hábitos novos, irrazoáveis e até ridículos, vai introduzindo no povo o snobismo cosmopolita. Carnavais transferidos para tempos de oração e penitência, danças exóticas e tudo o mais que o morfinismo inventou para distração de raças envelhecidas na saturação do prazer³⁴³.

Para além das questões festivas, a Carta Pastoral³⁴⁴ expôs os problemas graves enfrentados pela Igreja no Brasil, como a falta de obediência ao celibato e a fraca formação do clero. Dom Leme evocou, por meio de sua escrita, as diretrizes para a Igreja no início do século XX e marcou um novo período histórico para a instituição no país. O projeto ganhou projeção nacional, principalmente com a transferência deste arcebispo para a arquidiocese do Rio de Janeiro em 1921. Em união com Dom Cabral, de Belo Horizonte; Dom João Becker, de Porto Alegre; e Dom Aquino Correia, de Cuiabá³⁴⁵ a Igreja iniciou um embate não só com as distrações mundanas como também com o Estado, pois

³⁴² LEME, Dom Sebastião. **Carta Pastoral de D. Sebastião Leme**, arcebispo metropolitano de Olinda, saudando a sua arquidiocese. Petrópolis, Vozes, 1916. Sem página.

³⁴³ LEME, Dom Sebastião *op. cit.*, 1916. Sem página.

³⁴⁴ Uma análise mais detalhada da Carta Pastoral de D. Sebastião Leme de 1916 pode ser lida no estudo do brasilianista Cf. MAINWARING, Scott. **Igreja Católica e Política no Brasil**. 1916-1985. São Paulo: Brasiliense, 1989.

³⁴⁵ AZZI, Riolando. **A Neocristandade**: um projeto restaurador. São Paulo: Paulus, 1994.

o Estado laico era um Estado contra a religião, “ora, se [o Estado] é sem religião alguma é anti-religioso”³⁴⁶.

Ainda segundo Dom Leme, a nova configuração do Estado teria viabilizado a entrada de outras religiões no país, como o espiritismo e o protestantismo, prejudicando a expressão do catolicismo como verdade única. Em carta, o arcebispo de Mariana, Dom Silvério Gomes Pimenta³⁴⁷ avisa à Dom Leme dos perigos a serem combatidos em Minas Gerais em 1921.

Possa afirmar que é difícil encontrar no mundo povo mais amável que a da diocese que V. Ex. Rvma. Vem reger e edificar. Há na sede alguns elementos daninhos, como em todas as cidades de certa grandeza, propaganda protestante, maçonaria, espiritismo, escândalos.³⁴⁸

Neste contexto, a Igreja reforçou sua posição no Brasil por meio das medidas ditadas por Roma, instituindo o processo de Romanização, que primou por adotar os modelos institucionais da Santa Sé e por retomar o status privilegiado na sociedade com o reconhecimento e apoio do Estado. Ao mesmo tempo em que a Igreja negou os preceitos da República e os combateu, buscou maneiras de se reaproximar do Estado para que seu processo de romanização fosse eficaz.

À luz dos pontificados de Pio X (1903-1914), de Bento XV (1914-1922) e de Pio XI (1922-1939), e sob o comando de Dom Leme no Brasil, a Igreja na

³⁴⁶ LEME, Dom Sebastião *op. cit.*, 1916. Sem página.

³⁴⁷ Dom Silvério Gomes Pimenta (1840-1922), afilhado de Dom Viçoso tornou-se Bispo Diocesano de Mariana em 1906. Foi um figura importante na propagação do catolicismo nos jornais, fundando o ‘O Viçoso’ e o ‘Boletim Eclesiástico’. Deixa o cargo após sua morte em 1922. ARQUIDIOCESE DE MARIANA **Nota Histórica**, 2016.

³⁴⁸ ARQUIVO ECLESIASTICO DA DIOCESE DE MARIANA *Carta do bispo de Mariana Dom Silvério Gomes Pimenta à Dom Antônio dos Santos Cabral Correspondência Dom Silvério Gomes Pimenta* Arquivo 4, Gaveta 1, Pasta 8. 23 de Dezembro de 1921.

Primeira República seguiu o modelo da Santa Sé de ter maior envolvimento com as questões mais práticas da sociedade e de reconhecer os leigos como figuras importantes para o florescimento do catolicismo. O clero e os leigos se uniram³⁴⁹ em prol do projeto de reconstrução do catolicismo no Brasil³⁵⁰.

Em Minas Gerais, devido ao contexto católico do estado nos tempos coloniais, o cenário foi favorável para o desenvolvimento da Romanização. Apesar dos problemas a serem enfrentados, Dom Leme contou em Belo Horizonte com

uma cidade que em eguaes proporções de população tenha tantos elementos para o bem, coportações religiosas, associações catholicas, associações beneficentes, arregimentação de combate, homens de ciencia e destemidos, um clero modelo de trabalho.³⁵¹

Juntamente com outras lideranças mineiras, como novo arcebispo de Mariana Dom Helvécio Gomes de Oliveira³⁵² e o arcebispo de Belo Horizonte Dom Antônio dos Santos Cabral, Minas Gerais ganhou projeção nacional³⁵³ devido às vitórias católicas no cenário mineiro. Nesse sentido, há que se destacar o retorno do ensino religioso nas escolas oficiais,³⁵⁴ que comungou com

³⁴⁹ No entanto, mais uma vez ressaltamos que não foram todos os leigos a serem abraçados pela nova prática da Igreja Católica, os leigos negros ficaram à margem.

³⁵⁰ MAINWARING, Scott *op. cit.*, 1989.

³⁵¹ ARQUIVO ECLESIAÍSTICO DA DIOCESE DE MARIANA *op. cit.* 23 de Dezembro de 1921.

³⁵² Dom Helvécio Gomes de Oliveira (1876 – 1960) assume a Diocese de Mariana entre os anos de 1922 a 1960, após a morte de seu antecessor Dom Silvério Gomes Pimenta. Vindo do Maranhão construiu o Seminário Maior São José, vários colégios, hospitais e igrejas. ARQUIDIOCESE DE MARIANA **Nota Histórica**, 2016.

³⁵³ Dom Helvécio Gomes de Oliveira foi arcebispo de Mariana entre os anos 1922 e 1960 e Dom Antônio dos Santos Cabral, foi bispo de Belo Horizonte entre 1921 e 1924 e arcebispo de 1924 a 1967.

³⁵⁴ Como destacado na introdução a lei nº 1092, de 12 de outubro de 1929, outorgada pelo Presidente do Estado Antônio Carlos Ribeiro de Andrada, instituiu o ensino religioso nas escolas mineiras.

a formação dos centros de estudos católicos no estado, uma importante etapa da romanização: a propagação do catolicismo para além dos momentos de culto. Na esteira desta diretriz, a imprensa escrita foi destaque para esta jornada e tornou-se uma máquina eficaz na produção de folhetins que adentravam as casas dos fiéis.

4.3.1 A imprensa católica e a restauração

Além do impulso da imprensa na Primeira República devido aos avanços tecnológicos da época, o seu fortalecimento também se destacou como uma forma de propagação dos dogmas religiosos no movimento de restauração. A Igreja seguiu a esteira do crescimento da imprensa brasileira e utilizou-se deste recurso para seu benefício.

Em Belo Horizonte, assim como no restante do Brasil, os jornais iniciaram sua trajetória no começo do século XX, colocando-se como um espaço significativo para a apresentação de diferentes correntes ideológicas. Os primeiros jornais da capital apresentaram uma formatação e distribuição extremamente modestas e, apesar da existência de muitos títulos para uma nascente cidade, a duração dos jornais foi curta, ocorrendo uma circularidade de títulos bastante movimentada. Em sua maioria com poucos recursos, o foco dos periódicos foi noticiar os fatos ocorridos da capital sem deixar de lado os acontecimentos nacionais e internacionais. As propagandas eram recorrentes, bem como as novelas e piadas que deram um tom mais leve às publicações e possibilitaram um misto de jornalismo e literatura. Mesmo com este quadro

predominante nos periódicos belo-horizontinos, cabe ressaltar que o posicionamento político e religioso de cada jornal era destacado.

Em 1926, com a criação do 'Correio de Minas', a imprensa local ganhou um aspecto mais profissional e passou a ser organizada como um empreendimento econômico, as tiragens aumentaram e a permanência na cidade de vários títulos se firmaram. As posturas políticas e religiosas dos periódicos não se dissiparam e continuaram claras as distinções entre os jornais de apoio à república, os periódicos contrários a esta e aqueles vinculados às igrejas³⁵⁵.

A imprensa foi um dos fortes mecanismos utilizado por Dom Cabral em sua cruzada contra os 'inimigos da fé católica'. A instalação das gráficas na década de 1920 e a fundação do Conselho da Imprensa em sete de março de 1923 promoveram não só a propagação das notícias católicas como também subsidiaram o clero de uma outra forma de promoção da doutrina. O conselho foi formado por leigos e clérigos pessoalmente indicados por Dom Cabral, com o intuito de formar um jornal com aspectos modernos, mas sem deixar de lado a militância católica. A imprensa andou lado a lado do apostolado leigo, objetivando o recristianizar da sociedade mineira.

Dentre os jornais católicos da época, o mais importante foi 'O Horizonte'. Lançado como o folhetim oficial da Igreja Católica em Belo Horizonte, circulou entre os anos 1923 a 1972³⁵⁶ seguindo o conceito da 'boa imprensa'

³⁵⁵ CASTRO, Maria Ceres Pimenta Spínola. *et. al.* **Folhas do tempo**: imprensa e cotidiano em Belo Horizonte – 1895-1926. Belo Horizonte: UFMG; Associação Mineira de Imprensa; Prefeitura Municipal de Belo Horizonte, 1997.

³⁵⁶ Como ressaltado na introdução, o jornal 'O Horizonte' circulou de 1923 a 1934, no ano seguinte, o seu nome foi alterado para 'O Diário' e foi editado até 1972.

recomendado por Dom Leme. A criação do jornal foi fruto do esforço conjunto de leigos e clérigos que constituíram o Conselho de Imprensa da Arquidiocese de Belo Horizonte para organizar a publicação oficial da Igreja. Inicialmente pensado para a circulação diária, efetivou-se nos primeiros anos a tiragem apenas aos domingos. Anos depois, o jornal ganhou as ruas aos sábados e às quartas e, posteriormente, aos domingos, às terças e às quintas. Além da venda pelos jornaleiros, foi disponibilizada a assinatura, pois “assignar e propagar o bom jornal é dever de consciência de todo o catholico”³⁵⁷. Em seu primeiro número, os objetivos do semanário foram destacados.

todo o pensamento antirreligioso é um pensamento antipolítico; todo ataque à religião é um ataque à sociedade: Quem disse essa grande verdade, foi um homem absolutamente insuspeito em matéria de crenças, e um grande mestre em assumptos sociaes e políticos; foi Thiers. Fazendo nosso esse conceito do notável político publicista, diremos que ninguém pode cuidar seria e eficazmente do progresso social, si colloca fora das suas cogitações, ou pelo menos si refuga para um plano inferior, as questões de character religioso.³⁵⁸

Para além da doutrinação do catolicismo, o tema da religião percorreu caminhos diversos nas páginas dos jornais. Um deles foi a crítica a outras religiões. Em um longo artigo publicado, ‘O Horizonte’ convidou os leitores a questionar as práticas de cura do espiritismo.

Tendes em casa uma pessoa doente, cujos symptomas conheceis, etc. Ide vós a uma sessão espirita e sem que vos conheçam e sem nada dizeres, ahi, vos poderá ser revelado o nome do vosso doente, o vosso próprio nome, a rua e o número e todos os symptomas que ele apresenta. E por estes symptomas ser-vos-à dado o remédio. Pois bem: guardo este remedeo sem o revelastes a pessoa alguma. Assanjae um portador que não vos conheça e mandae-o a outra casa espítita, dando-lhes o nome do doente, rua e númeo, mas ocultando os symptomas: esperae o novo remédio e ve-lo-heis ser toralete diferente

³⁵⁷ **O Horizonte** Belo Horizonte, 19 de maio de 1923. p.01.

³⁵⁸ **O Horizonte** Belo Horizonte, 08 de abril de 1923. p.01.

do primeiro (...) Agora ide vos, por último a todas aquellas sessões exigir os mesmos remédios e poderá ser desmascarado o 'truc'³⁵⁹.

Os protestantes também não foram imunes aos ataques do folhetim, no entanto, o foco das críticas se pautaram majoritariamente nas questões da educação, talvez pela inserção de colégios protestantes na cidade, e na desmoralização das várias vertentes advindas do movimento da Reforma.

O Protestantismo com o seu livre exame é a dispersão: e a prova ahi está na multiplicidade de seitas antagônicas umas às outras. Portanto é religião anti-nacional. Ao Passo que o Catholicismo, com a sua necessária e logica intolerância em matéria de fé, é a união, tende sempre para o estreitamento das relações dos homens³⁶⁰.

Para além da crítica ao protestantismo, chama a atenção nesta citação, bem como em diversos números deste jornal, a relação do nacional com a religião católica. Esta vinculação enfatizou a crítica à laicidade do país ao mesmo tempo em que trouxe a ideia do Brasil como um país católico. Estas ideias também já circulavam em jornais menores como os católicos 'Sino de São José' e 'Boa Viagem', este último mesmo "pequenino, às vezes minúsculo" foi mais um veículo de "prestar à Religião, à Pátria e ao povo muitos serviços"³⁶¹. Um ponto importante verificado na pesquisa aos periódicos católicos foi a falta de relatos sobre as Irmandades negras. Assim como tivemos a dificuldade de encontrar os negros em registros da esfera civil em Belo Horizonte, nos periódicos católicos também há o silêncio diante das suas práticas de

³⁵⁹ **O Horizonte** Belo Horizonte, 21 de abril de 1923. p.04.

³⁶⁰ **O Horizonte** Belo Horizonte, 15 de julho de 1923. p.01.

³⁶¹ **Boa Viagem** Belo Horizonte, 6 de outubro de 1914. p. 01

religiosidade. Tal fator corrobora com a problematização desta tese do 'desaparecimento' dos negros na cidade de Belo Horizonte na Primeira República. O 'surgimento' do negro e de sua religiosidade se fez presente na proibição da prática do Reinado em Minas Gerais no ano de 1923.

4.4 A proibição do Reinado pela Igreja Católica

Em dez de agosto de 1923, foi publicada uma ordem de proibição de realização de festas de Reinado pelo então arcebispo da diocese de Belo Horizonte, Dom Antônio dos Santos Cabral:

Aos Revmos. Sr. Vigários. De ordem do Sr. Bispo Diocesano, a necessidade de supprimir a festa conhecida pelo nome de Reinado. Não se faz mister acrescentar aqui nenhuma outra razão áquellas que o exmo. Sr. D. Cabral lhes apresentou, por ocasião do Retiro Espiritual. Daquellas considerações feitas então, resulta esta affirmação: é pensamento e desejo da auctoridade Diocesana que desapareça o Reinado; e que os fiéis sejam bem instruidos sobre as vantagens da utilissima devoção do rosario.³⁶²

Nos periódicos mineiros, a notícia foi propagada meses antes da publicação nos livros de avisos e mandamentos da Igreja, mostrando a urgência na decisão de D. Cabral.

Estamos informados de fonte mui seguro que S. Exa. Revma. D. Antonio dos Santos Cabral, bispo de Bello Horizonte, prohibio as festas chamadas *Reinado* que se faziam nesta cidade por ocasião dos festejos religiosos, em homenagem à virgem do Rosário³⁶³.

³⁶² ARQUIVO ARQUIDIOCESANO DE BELO HORIZONTE, **Livro Avisos e Mandamentos** nº 1. Aviso nº 5: Proibição da festa chamada Reinado, 10/08/1923. p. 2

³⁶³ **Gazeta de Minas**, 27 de maio de 1923. p. 01. (Grifo do autor)

No periódico católico 'O Horizonte', também foi publicada a fala do Vigário Geral Pe. João Rodrigues de Oliveira de dez de agosto de 1923, a despeito da proibição na coluna 'Governo Diocesano'.

Aos Rvmos, Srs. Vigários lembro, de ordem do Exmo Snr Bispo Diocesano, a necessidade de suprimir a festa conhecida pelo nome de *reinado*. Não se faz mister acrescentar aqui nenhuma outra razão àquellas que o Exmo. Snr. D. Cabral lhes apresentou por ocasião do retiro espiritual. Daquellas considerações feitas então, resulta esta afirmação: é pensamento e desejo da Auctoridade Diocesana que desapareça o *reinado*.³⁶⁴

A justificativa da proibição feita por Dom Cabral foi explicada apenas no retiro espiritual dos padres, à comunidade restaram os escritos do aviso nº 5 do "Livro Avisos e Mandamentos nº 1 – Proibição da festa chamada Rosário" de 10 de agosto de 1923, posteriormente editado pelo "Livro Avisos e Mandamentos: Avisos nº 51 As festas do Reinado" de nove de outubro de 1926:

o Sr. Arcebispo Metropolitano suprimiu a festas de danças, conhecida pelo nome de reinado. Para comprovar o acerto das autoridades espiritual eliminando taes danças, consideradas com prejuízo e erro unidas ao atos litúrgicos, basta aqui lembrar-se o conteúdo do nº 903, Tit. IV da Past. Cl. dos Srs. Bispos da Prov. Merid. Do Brasil. "Procurem os Revds. Parochos das às festividades religiosas o seu próprio caráter, eliminando os abusos, como sejam as folias, danças, etc; e impeçam o desvio das esmolos recolhidas, a título de festas, para profanidades, ou qualquer emprego alheio ao seu próprio destino".³⁶⁵

Este aviso apresentou, além dos ditames da Igreja, uma mudança na forma perceber o 'abusos' dos festivos de rua. Como dito no primeiro tópico deste

³⁶⁴ **O Horizonte**, Belo Horizonte, 23 de agosto de 1923. p.02

³⁶⁵ ARQUIVO ARQUIDIOCESANO DE BELO HORIZONTE, Livro Avisos e Mandamentos Aviso nº 51 As festas do Reinado. Belo Horizonte, nove de outubro de 1926.

capítulo, no século XVI, à luz dos concílios e sínodos e sob a tutela do Concílio de Trento, as danças eram uma forma de enriquecer o culto católico e de glorificar a Deus. Séculos depois ela passou a ser condenada pela Igreja. Para o periódico 'A Gazeta de Minas', a motivação que gerou tal atitude perpassa exatamente por esta questão ritual seguida pelas Irmandades negras.

O *Reinado*, além de emprestar ao chatholismo, aparentemente, num certo cunho de idolatria que a sublime religião de Christo absolutamente não tem, atentava da maneira mais grosseira e irrisória contras nossos fóros de cidade civilizada. Era um espetáculo horrivelmente grotesco o que apresentava a cidade durante os dias da celebre fera: - *ternos* de homens e meninos fantasiados, não se sabe de que, a pularem elas ruas, às vezes durante oito dias, com cantos sem nexo e danças sem estética, debaixo do barulho ensurdecedor das caixas e de outros instrumentos selvagens.³⁶⁶

Nesta mesma reportagem, a questão dos escravizados foi destacada.

O mais extraordinário de tudo isto, porém é que há por ai um grupo de pessoas sensatas que se bate pelo *Reinado*, alegando ser uma velha tradição da cidade. Não vemos tradição nossa, na reprodução de costumes selvagens importados da África, com as primeira levas de escravos trazidos d'aquellas paragens. Mas ainda mesmo que se tratasse de uma tradição, não há motivos para conserva-la por tão pouco, de vez que não coaduna com o nosso grau de civilização.³⁶⁷

Chama a atenção a relação entre selvagens e a tradição do Reinado, bem como a afirmação que de o Reinado não estava à altura de Nossa Senhora do Rosário.

A reportagem vai ao encontro da Carta Pastoral de abril de 1927. Nela, o arcebispo D. Cabral afirma que os Reinados são “sempre uma nota humilhante nas festas religiosas”, pois são “particularmente dignos de reprovação” tanto

³⁶⁶ **Gazeta de Minas**, 27 de maio de 1923. p. 01. (Grifo do autor.)

³⁶⁷ **Gazeta de Minas** 27 de maio de 1923. p. 01. Grifo do autor.

quando estão presentes nas procissões quanto “nas funções da igreja, pretendendo até distinções litúrgicas”. Adiante, na mesma carta, D. Cabral destaca comportamento prejudicial dos congadeiros para as festas:

ainda mesmo que não se verifiquem taes abusos essas danças são indesejáveis, por que se prolongam, por tempo excessivo obrigando os dançantes a beber em demasia, donde se originam as conseqüências de costume³⁶⁸.

A bebida presente nos Reinados, para além do embebedar festivo dos fiéis, estava relacionada a um caminho para se chegar ao transe mágico/religioso pelo álcool. Sem afirmar que o arcebispo de Belo Horizonte não estava preocupado apenas com o excesso de bebida como também com as possessões nas festas de Reinado, este é um ponto rotineiro encontrado nas etnografias sobre o tema. Usualmente, o transe no Congado está vinculado ao uso de cânticos e/ou de danças e/ou de bebidas³⁶⁹, para possibilitar o estado alterado de consciência e levar a uma experiência com a divindade e, talvez, tenha contribuído para a proibição do Reinado pela Igreja. No entanto, o uso de bebidas não se relacionou apenas aos festejos do congado, segundo a ‘Circular das festas’ de 1941, os reverendos deveriam ficar atentos às “bebidas em excesso nos bares em derredor da Igreja.”³⁷⁰

Diante da análise dessa documentação, parece-nos que os ditames tiveram como objetivo a busca de uma religião mais ‘pura’, sem os excessos,

³⁶⁸ ARQUIVO ARQUIDIOCESANO DE BELO HORIZONTE. **Carta Pastoral do Episcopado da Província Eclesiástica de Belo Horizonte**. Belo Horizonte, abril de 1927

³⁶⁹ CASCUDO, Luiz da Câmara. **Dicionário do folclore brasileiro**. Rio de Janeiro: IMEP-MEC, 1962.

³⁷⁰ ARQUIVO ARQUIDIOCESANO DE BELO HORIZONTE **Circular Festas** Belo Horizonte, 1941.

sem os abusos e sem as carnavalizações que doravante passaram a ser apontadas como prejudiciais ao culto católico à Nossa Senhora. Na esteira deste pensamento, o periódico 'O Horizonte' destaca a importância do culto ao rosário quando realizado aos olhos da Igreja.

que os fieis sejam bem instruídos sobre as vantagens da utilíssima devoção do rosario. S. Excia. Espera, pois, que os Rvmos. Snrs. Vigarios promovam aquella devoção entre os fieis, os quaes devem ser convidados uma e mais vezes para a celebração do mez de S. S. Rosario. Claro que se deve dar o máximo esplendor a esta festividade. Convém sejam levadas em conta, aquellas instruções do mez de Outubro, as quaes se encontram na Pastoral Colletiva³⁷¹.

Assim sendo, a preocupação da Igreja girou em torno da propagação do rosário e, por este também ser o foco primeiro do Reinado, é possível que essa preocupação tenha sido um motivo relevante para a proibição das festas dos congadeiros.

Além das questões mais práticas da proibição que giraram em torno das danças, das bebidas e das formas de devoção, temos, também, a relação do Estado com a Igreja neste contexto. Apesar de parcerias anteriores, destacamos aproximação do Estado e da Igreja em Minas Gerais no governo de Antônio Carlos Ribeiro de Andrade (1926-1930), no qual o arcebispo primou pela “união amistosa, solícita, cooperação e permuta de sinceras atenções se tornarem sempre mais dedicadas e intensivas”³⁷². Assim sendo, a Igreja da Primeira República em Belo Horizonte seguiu a linha da aproximação com o Estado e da doutrinação por meio das prerrogativas da Santa Sé. No entanto, no

³⁷¹ **O Horizonte** Belo Horizonte, 23 de agosto de 1923. P. 02.

³⁷² D. CABRAL, 1922

que tange à questão da proibição dos festejos em Minas Gerais, o posicionamento entre as duas esferas de poder teve seus momentos de contradição. Em carta ao chefe de polícia, vemos a postura de Dom Cabral diante do congado em vinte de agosto de 1932.

Os municípios que ainda, as autoridades policiais tem permitido tal “reinado” são: Divinópolis, Distrito de Ermida dos Campos, Campo Belo, cidade e distros: de Cristais, Candeias, Santana do Jacare, Bom Sucesso, distrito de Santo Antonio do Amparo, Perdoes, cidade e distrito de Cana Verde, Itapecerica, cidade e distritos³⁷³.

No mesmo dia, a resposta do chefe de polícia Carlos Prates demonstra a relação entre o pedido de Dom Cabral e a falta de legislação que aporte a solicitação.

Depreende-se da nota que o senhor Arcebispo de Belo Horizonte deseja intervenção da Policia para a proibição dos tradicionais festejos denominados “Reinados”, que ainda se realizam em alguns municípios do Estado. Entro em duvida sobre a competência da policia intervir neste caso proibindo a realização de tais festejos. Desde que dependa de previa licença da autoridade policial e não venha perturbar a ordem ou o socego publico, pode ser negada essa licença. Creio não existir na legislação penal dispositivo que proiba a realização de festas desta natureza e neste caso pode a autoridade exercer essa proibição? Porque se ouça a respeito o Delegado de Costumes e Jogos³⁷⁴.

Devido à proibição do Reinado ser apenas na esfera religiosa a postura do chefe de polícia vai ao encontro da laicização da República. No entanto, em relação ao ensino católico nas escolas, observamos uma predileção do Estado pelos preceitos da Igreja. Tais ações nos mostram como as relações entre os entes de poder oscilaram. No que tange à repercussão da proibição do Reinado na sociedade, vemos, por meio dos jornais, as percepções diferenciadas diante da postura da Igreja. Ao retrocedermos um pouco na linha

³⁷³ ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO, POL 9 CX 01 PC 77 DOC74

³⁷⁴ ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO, POL 9 CX 01 PC 77 DOC79

do tempo, identificamos que o Reinado já havia sido bem visto pela imprensa na localidade que deu lugar à nova capital de Minas Gerais.

Antes da Proclamação da República, as festas de congado eram razoavelmente aceitas pela Igreja e fizeram parte do cotidiano de muitas cidades mineiras, como o atual território que abriga Belo Horizonte. No ano de 1947, o memorialista Tassini destacou o congado como uma festa popular que manteve a “pomposidade realizada no arraial do Curral d’El Rey, a festa de N. S. do Rosário da gente de côr”. No mês de outubro do ano em que escreve, o autor afirma que o Reinado desejou voltar aos seus tempos áureos no arraial.

Querem êles o retorno ao fausto, nessas festas que em outros tempos fulguraram nas nossas antigas vilas e arraiais, ocasião em que as mulheres levavam ouro nos cabelos, lavando-as depois na pia da igreja, onde ficava o pó em depósito, para a Senhora do Rosário.³⁷⁵

A mudança da Igreja frente ao Reinado demorou certo tempo para ter a assimilação da comunidade. Por se tratar de um festejo inserido no cotidiano, as reportagens que remetiam ao saudosismo do Reinado são observadas em alguns periódicos mineiros.

Acabaram-se os typos de rua que Itapecerica possuía: o Zé Lorian já não pega o bastão de Capitão dos Moçambiques, já está em disponibilidade: o Camilo, coitado anda macambuzio, pois seus companheiros de dança já passaram dessa para melhor³⁷⁶

Após a proibição, notícias como a citada acima se tornaram escassas, e a percepção do declínio de referências ao Reinado nos periódicos é

³⁷⁵ TASSINI, Raul **Verdades históricas e pré históricas de Belo Horizonte**: antes Curral Del Rey. Belo Horizonte, 1947. p.59.

³⁷⁶ **O Natal**, Passos: dezembro de 1923 *apud* SOUZA, Melina Teixeira **O reinado de Itapecerica no século XX** Ouro Preto: UFOP, 2012 (Dissertação)

corroborada por estudos sobre as cidades de Itaúna³⁷⁷, de Divinópolis³⁷⁸ e de Oliveira³⁷⁹. No entanto, o seu fim não foi decretado, como podemos confirmar por meio da imprensa de Oliveira que noticiou uma festa ocorrida em agosto de 1926.

Tiveram início domingo passado, com o levantamento dos mastros, os festejos do 'Reinado' na Igreja do Rosário. Parece que houve certo retrahimento por parte do povo pelo facto de ter corrido o boato de estar na cidade um delegado militar vindo de Bello Horizonte para impedir que se realizasse os festejos. Mas não passou de boato³⁸⁰.

Em Congonhas do Campo no ano de 1929, também tiveram os festejos em devoção à santa. No entanto, pela notícia não sabemos se há a presença das Irmandades negras na festa ou se trata-se de uma celebração da Igreja Católica, que motivou, nesta época, o culto à Nossa Senhora em suas diversas emanções.

Congonhas, 2-7-929: Tivemos a 23 e 24 do mez próximo findo, na graciosa ermida de N. Senhora d Rosário; os tradicionais festejos do Reinado a que os juízes e reis souberam emprestar todo o fulgos. As solenidades compareceram, não só elementos da população congonghese, como centenas de pessoas vindas dos districtos próximos, de Queluz e de outros pontos, dando animação às ruas desta localidade.³⁸¹

Na capital mineira, nos exemplares de 'O Horizonte' disponíveis para consulta, não há publicações sobre os festejos de Reinado negro, talvez pelo

³⁷⁷ OLIVEIRA, Sueli do Carmo. **O Reinado nas encruzilhadas do catolicismo**. A dinâmica das comunidades congadeiras em Itaúna/MG. 193 f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora, 2011.

³⁷⁸ LEONEL, *op. cit.* 2009.

³⁷⁹ RUBIÃO, Fernanda Pires. **Os negros do Rosário: memórias, identidades e tradições no congado de Oliveira (1950-2009)**. 2006. 185 f. Dissertação (Mestrado em História) Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2006. KIDDY, Elizabeth W. *Progresso e Religiosidade: Irmandades do Rosário Minas Gerais, 1889-1960*. **Tempo**, Rio de Janeiro, Nº 12, p. 93-112.

³⁸⁰ **Gazeta de Minas** 26 de agosto de 1926. p. 01

³⁸¹ **Jornal de Queluz**, 6 de julho de 1929. p. 01

fato de o jornal ter sido inaugurado no contexto da proibição de Dom Cabral. Assim sendo, a defesa da tradição neste periódico vincula-se exclusivamente à tradição católica da Igreja Apostólica Romana, desmerecendo práticas locais de catolicismo. Desta maneira, as diretrizes pautaram-se no movimento ultramontano de reestruturar a Igreja à luz da Santa Sé. Esperava-se das arquidioceses as formas devocionais “consistentes em consagrações, ladainha, novenas ou oitavas, santuários novos dedicados aos mistérios”³⁸² conduzidas pelo clero, afastando, assim, a prática de leigos e a busca do sagrado de forma individual³⁸³.

4.5 A proibição do reinado de Nossa Senhora do Rosário X a propagação do culto ao Rosário

As aproximações entre o culto ao Rosário de Maria e os cultos da Irmandade são indeléveis, já que compartilham o mesmo mito. Maria, de acordo com a Igreja Católica, tem diversas emanações, dentre as quais inclui a de Nossa Senhora do Rosário. Inserida nas verdades da Igreja, esta santa foi apropriada pelo catolicismo popular negro, que por sua vez incorporou outros elementos na história da santa.

³⁸² COMBLIN, José. *Situação histórica do catolicismo no Brasil*. **Revista Eclesiástica Brasileira**. Volume 26, Fascículo 3, setembro de 1966. p. 597.

³⁸³ Pode parecer contraditório neste ponto afirmar o afastamento dos leigos da Igreja Católica, sendo que, em linhas anteriores, afirmamos que há uma aproximação destes. No entanto, não se trata de uma contradição, pois, quando houve aproximação profícua dos leigos pela Igreja foi aquela na qual foram cooptados para o trabalho. A aproximação como a inserção de Irmandades leigas em momentos festivos, garantindo uma autonomia destas, não era interessante para a Igreja Católica.

No entanto, a incorporação de histórias e práticas devocionais ultrapassa a ideia simplista do sincretismo nas religiões. Partindo do pressuposto de que toda a religião é sincrética³⁸⁴, inclusive as dominantes, que, mesmo se considerando puras, possuem incorporações de outras manifestações religiosas em sua formação, não iremos repetir os debates mais antigos que colocavam a questão do sincretismo das religiões afro descendentes na ótica dos “dominantes que obtêm o consentimento dos dominados para sua própria dominação”. Tal alusão levou “os cientistas sociais a interpretar a categoria de ‘sincretismo’ como um artil epistemológico, do qual seria importante analisar, não o conteúdo ou o grau de ‘realidade’, mas o ‘processo histórico de formação’”, fazendo com que o tema do sincretismo tomasse um caminho que levasse a contar, “no processo de formação, uma matriz sócio histórica de desigualdade.”³⁸⁵

Em uma análise que contrapõe pureza X mistura, o sincretismo religioso tendeu a aparecer nos discursos acadêmicos como uma disputa de poder e hegemonia de uma religião sobre a outra, sendo que a religião ‘vencedora’ permitiria, voluntariamente, a inserção de símbolos da religião ‘perdedora’. Se tomarmos esta percepção como verdadeira, iremos menosprezar a já discutida construção do processo social pela incorporação mútua de símbolos que ‘naturalmente’ são ressignificados na medida da necessidade do momento relacional dos grupos. Acreditamos que esta seja uma possibilidade mais profícua para a relação entre a religião católica e os cultos

³⁸⁴ BOFF, Leonardo. **Igreja, Carisma e Poder**. Petrópolis: Vozes, 1982.

³⁸⁵ SANCHIS, Pierre, *As tramas sincréticas da história: sincretismo e modernidade no espaço luso-brasileiro*. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, nº 28. p. 123. (Grifos do autor)

praticados pelo Reinado e saímos “definitivamente da definição do senso comum sociológico, que faz simplesmente do sincretismo a mistura, especialmente no campo ‘do outro’, de duas ou várias religiões”³⁸⁶.

Após esta pausa teórica, retomemos a questão do culto mariano que se fez presente tanto no Reinado quanto na Igreja Católica. Para esta última, a construção mitológica transcorreu com relação à história bíblica de Cristo e tornou-se de suma relevância para a Igreja no Brasil.

Cristo foi pregado no Brasil e juntamente com Ele vem a figura de Maria: Ele, Jesus é o centro, Maria, porém, faz parte deste centro porque faz parte do mistério da encarnação. Assim, podemos afirmar que no Brasil, a exemplo dos outros países da América Latina, a devoção a Maria constitui uma experiência vital e histórica. Desde o início da chegada dos portugueses ao Brasil, se, de um lado, Maria, em um primeiro momento, conferiu ânimo aos conquistadores que trouxeram sua imagem nas caravelas que os transportavam, por outro lado, em um segundo momento, conferiu esperança aos colonizados, dignidade aos escravizados e motivação para todo tipo de desafortunados.³⁸⁷

Anteriormente à relação com Brasil, o culto mariano foi reforçado, primeiramente, em Portugal devido à promessa feita por D. João IV após a vitória portuguesa frente aos espanhóis. O sucessor, D. João V, elevou a consagração de Nossa Senhora da Conceição a esferas doravante nunca mencionadas e expandiu seu culto aos domínios ultramarinos.

Aliando-se a este mito de origem portuguesa, o culto à Maria construiu feições próprias e ‘sincréticas’ no imaginário colonial. Tomamos como exemplo

³⁸⁶ SANCHIS, Pierre *op. cit.* p.126.

³⁸⁷ CIPOLINI, Pedro Carlos *A Devoção Mariana no Brasil. Teocomunicação*. Porto Alegre, v. 40, n. 1, p. 36-43 jan./abr. 2010. p. 37.

a lenda de Nossa Senhora Aparecida³⁸⁸. Segundo o dito popular, que posteriormente foi abraçado pela Igreja, em 1717 os pescadores Domingos Martins Garcia, João Alves e Filipe Pedroso retiraram das águas próximas ao porto de Itaguaçu o corpo da Santa sem cabeça e, ao lançarem novamente a rede de pesca, físgaram a sua cabeça. A imagem ficou dedicada ao culto familiar por quinze anos na casa Filipe Pedroso. Seu filho, Atanásio Pedroso, construiu uma pequena capela para a Santa que, inicialmente, recebeu pequenos grupos de fiéis e, em pouco tempo, a devoção se propagou trazendo relatos de milagres da Santa.³⁸⁹

Com o aumento do culto, criou-se a Confraria de Nossa Senhora Aparecida pela elite local. Depois, esta associação de leigos sofreu a intervenção real – devido ao regime de Padroado no Brasil – e passou a designar a Santa como Nossa Senhora Aparecida da Conceição. Tal intervenção não diminuiu o seu culto e nem ao menos promoveu a troca do nome ou da imaginária desta. Ao título da Santa foi apenas acrescido o termo Conceição e a imagem continuou sendo a mesma que teria aparecido milagrosamente nas águas do rio.

Esta tentativa de incorporação dos mitos e ritos populares à lógica da Igreja acaba por corroborar com as costumeiras negociações entre religiões e/ou entre religiosidades. Mais uma vez se distanciando da lógica do sincretismo como a dominação da religião mais forte sob a mais fraca, podemos olhar esta

³⁸⁸ Nossa Senhora Aparecida também é fortemente cultuada pelos congadeiros, de acordo com a presidente da Irmandade os Carolinos, “todo o congadeiro, o sonho dele é ir pra Aparecida, falou em Aparecida todo mundo fica doído!”.

³⁸⁹ BRUSTOLONI, Júlio. **História de Nossa Senhora da Conceição Aparecida**: a imagem, o santuário e as romarias. Aparecida, SP: Editora Santuário, 1998.

negociação entre religiões como uma *'trampolinagem'* dos cultos arraigados no cotidiano social diante das intervenções Igreja.

A acrobacia que os populares conseguiram fazer associa-se “ao saltimbanco e à sua arte de saltar no trampolim, e como *trapaçaria*, astúcia e esperteza no modo de utilizar ou de driblar os termos dos contratos sociais”. Uma maneira de alterar “as regras de espaço opressor” – principalmente no caso do Reinado – em uma combinação de “manipular e gozar” ao mesmo tempo.³⁹⁰

Desta maneira, os devotos conseguiram driblar ou incorporar os desígnios da Igreja Católica para manter seu culto tanto à Nossa Senhora Aparecida, quanto à Nossa Senhora do Rosário. Concomitantemente, a Igreja reforçou seu culto mariano ao permitir a devoção a estas santas.

Assim sendo, a *'trampolinagem'* poderia, a princípio, mostrar-se prejudicial à Igreja, mas acreditamos que a manutenção do culto às santas, mesmo que de maneira adversa à ditada pela instituição de poder, ajudou no reforço do culto mariano anteriormente. Guardadas as devidas relações de um sistema de Padroado, ressaltamos que, mesmo com a aceitação do acréscimo de Aparecida no título da padroeira do Império, Nossa Senhora da Conceição, a cor negra da santa não foi admitida. Este fato é corroborado ao vermos que a primeira imagem de Nossa Senhora Aparecida impressa na França por Dom Antônio Joaquim de Melo, bispo de São Paulo em 1854, representava-a com a cor branca

[A] estampa retrata Nossa Senhora como uma 'santa' à europeia: pele branca, olhos claros, mãos postas em gesto de oração, uma cruz amarela pendendo da mão esquerda. Na base da imagem, há um anjo à direita e o manto está decorado com motivos geométricos em

³⁹⁰ CERTEAU, Michel de. *op. cit.* 1990. P 79.

amarelo. Essa imagem é diferente daquela que hoje é oficializada, de formato triangular, negra e com símbolos cívicos no manto. Sua impressão ocorreu no mesmo ano da visita de D. Antônio à Capela de Aparecida, em 23 de junho de 1854³⁹¹.

Mesmo com a recusa dos devotos à nova imagem, a Igreja não cedeu e manteve a Santa com feições europeias. Criaram-se, assim, múltiplas representações de Nossa Senhora Aparecida da Conceição e, em linhas gerais, o clero designou a Santa como uma forma de aparição de Nossa Senhora da Conceição nas águas brasileiras, enquanto os populares relacionavam-na com Nossa Senhora Aparecida, a santa com feições mais próximas a eles. Criou-se na religiosidade brasileira uma

junção, união, confluência, mistura, aglutinação, associação, simbiose, amálgama, paralelismo, correspondência, equivalência, justaposição ou convergência, acomodação, concordância e finalmente – e omito várias – síntese³⁹².

De forma diferente, apoiou-se a cosmologia de Nossa Senhora do Rosário. Enquanto esta detinha a imagem de uma santa negra, Nossa Senhora Aparecida era uma santa mestiça e a sua cor escurecida não teve relação com os negros escravizados, foi fruto do escurecimento natural da imagem de barro pelas fumaças das velas que foram acessas ao redor da Santa. Ademais, outra aproximação que pode ser pontuada entre as duas santas é a maneira de aparição destas. Tanto Nossa Senhora Aparecida quanto Nossa Senhora do Rosário foram encontradas nas águas, mas de forma distinta da primeira, Nossa

³⁹¹ SANTOS, Lourival dos **Igreja, Nacionalismo e Devoção Popular**: as estampas de Nossa Senhora Aparecida – 1854-1978. (Dissertação de Mestrado). São Paulo: Universidade de São Paulo, 2000. p. 66

³⁹² SANCHIS, Pierre *op. cit.* P.127. (Grifo nosso).

Senhora do Rosário não foi resgatada por acidente e sim pela a fé dos negros africanos.

Também destacamos que em ambos os casos o culto às Santas encontrou força e motivação principal na fé dos fiéis, no sentido simmiliano da fé da pessoa religiosa discutido em tópicos anteriores. As resistências, conflitos, negociações e *'trampolinagem'* diante dos poderes da Igreja e do Estado não são entendidas como uma luta abolicionista ou em prol de um discurso racial, mas fundamentaram-se no sentido de manter o culto das santas.

O discurso de resistência de cor ou reforço da questão racial nos parece anacrônico para a época monárquica no Brasil como também na Primeira República em Belo Horizonte. Afirmamos que este discurso racial foi retomado na atualidade, com os programas de valorização da cultura negra que surgiram no Brasil com mais força após a década de 1970³⁹³.

Ademais, a devoção às santas pautou-se no discurso oficial da Igreja de fomentar o caráter redentor e acolhedor de Maria e de suas emanações. Sendo assim, os cultos à Mãe Maria foram produzidos de maneiras diversas e encontraram aporte não só nas tradições do catolicismo oficial – de ter Maria como figura importante na catequização desde os tempos coloniais – como também na relação afetiva construída pelos populares junto à Maria. Em suas mais diversas formas de emanação, os fiéis e a Igreja colocaram Maria como a protetora carinhosa, indo de encontro à sofrida figura de Cristo e à rigidez da figura de Deus. Principalmente ao se tratar dos menos abastados, “podemos dizer que para os pobres, de uma maneira geral, (...) Maria parece ter uma

³⁹³ Este ponto será melhor trabalhado no capítulo seguinte.

importância vital muito maior... Na dogmática popular a intimidade maior é com Maria”³⁹⁴.

Assim sendo, no inter cruzar do simbolismo da Igreja Católica e dos ritos populares, o enraizamento de Nossa Senhora Aparecida nas mais diversas classes sociais foi profícuo, principalmente devido à iconografia tipicamente brasileira da santa: uma santa mestiça. Neste ponto, nos parece assertiva a sua escolha para ser a padroeira do Brasil. Encontrada em águas nacionais, Nossa Senhora Aparecida se destaca ao contrapormos com Nossa Senhora do Rosário. Esta última relacionou-se com mais afinidade aos negros, talvez por ter suas origens no território africano e pelas feições negras da imaginária. Além de tais fatores, o discurso mitológico de Nossa Senhora Aparecida vai ao encontro do fomento do culto mariano no país.

Nesta perspectiva do culto à Maria, um outro ponto nodal na mitologia das Santas se faz valer neste estudo. A prática de rezar o rosário foi ditada pela Igreja como uma forma de analogia dos 150 salmos da bíblia. Assim sendo, o rosário foi composto por 150 contas e deve-se rezar uma oração de Ave Maria a cada conta. Esta prática remonta ao século XIII e, em 1570, o papa instituiu a festa de Nossa Senhora do Rosário³⁹⁵ nas esferas seculares da Igreja. Não obstante a festa oficial, os africanos construíram um outro mito em torno do Rosário e da santa que o detém, que, por sua vez, adquiriu feições distintas no Brasil, feições que se aproximam fortemente da estética e do espírito barroco já discutidos no capítulo sobre festas desta tese.

³⁹⁴ BINGEMER M. C.; GEBARA, I. **Maria, Mãe de Deus e Mãe dos pobres**. Petrópolis: Vozes, 1987. p. 141.

³⁹⁵ ANTONIAZZI, Alberto; MATOS, Henrique Cristiano José. **Cristianismo: 2000 anos de caminhada**. São Paulo: Paulinas, 1996.

Acreditamos que o fato de ser uma festa majoritariamente realizada por negros aguçou a proibição da Igreja, no entanto, há uma certa autonomia dos congadeiros – que se afastou consideravelmente dos ditames marianos – que tornou-se o ponto considerável para a negação do louvor à Santa. Tal afirmativa vai ao encontro dos demais avisos nos periódicos mineiros após o ditame em relação ao Reinado: houve um incentivo de promoverem de melhor forma possível as solenidades em torno da recitação do Rosário em detrimento do fomento das festas de Nossa Senhora do Rosário. No convite do periódico mineiro editado pelos Missionários do Verbo Divino percebemos a importância do rosário – e não do festejo à Nossa Senhora do Rosário – para a Igreja

O Rosário é uma devoção sumamente meritória. Uma oração é tanto mais meritória, quanto mais cara ella é a Deus, Ora, o Rosário se compõe justamente das duas formas de oração mais caras a Deus, do Padre Nosso, ensinado pelo próprio Deus feito homem, e da Ave Maria, como no-la ensinaram o Archanjo S. Gabriel, Sant'Isabel e a Santa Egreja, por inspiração de Deus (...) Desta maneira, como por razão de obediência, o Divino Officio para o clero é a oração meritória, assim a recitação do rosário recomendada a todos os fieis é um valor inestimável para o povo.³⁹⁶

Não obstante o rosário também ser um elemento de relevância para os congadeiros, ele não ganhou a mesma estima da Igreja nas festas do Reinado. Na fala de congadeiros vemos que a importância do rosário se faz no mesmo peso que para a Igreja Católica.

É a parte que eu acho mais importante. Eu tenho dois, geralmente quando a gente vai usar duas fardas, raramente a gente usa o mesmo.

³⁹⁶ LAR CATHÓLICO. **O Rosário** Juiz de Fora, 23 de outubro de 1927.

É a proteção que a gente tem. Eu fardar e não colocar o rosário pra mim eu não tô fardada. A parte principal da minha farda é essa³⁹⁷.

Para os congadeiros, o rosário tem um vínculo com o sofrimento
sofrimento de seus ancestrais, compondo ainda mais o mito da Santa

Ao ver os sofrimento, testemunhar o sofrimento dos seus que estavam ali, ela chorou. À medida que eles iam carregando ela e as lágrimas dela pingavam no chão, nascia o pé da conta de lágrimas, que é a nossa principal arma. É o rosário de Maria³⁹⁸.

³⁹⁷ BELINHA (Isabel Casimira Gasparino). **Rosário**. In: GIBRAN, Elias e MOYSÉS, *op. cit.* 2014. p. 190.

³⁹⁸ SANTANA, Elisangela Aparecida **Rosário**. In: GIBRAN, Elias e MOYSÉS, *op. cit.* 2014. p. 191.

A espetacularização da festa de congado e as contribuições das ações de patrimônio cultural

Nos capítulos anteriores a festa de congado na cidade de Belo Horizonte foi apresentada em sua vivência no passado. A percepção da 'festa grande', momento alto da Irmandade os Carolinos, bem como as práticas culturais religiosas que apoiam a realização do festejo nos deram uma possibilidade de analisar não só a festa em si como também a relação desta com a Irmandade e a cidade.

Em tempos atuais, nos chamou a atenção como a Irmandade os Carolinos vem sendo apresentada na cidade. As festas do Reinado estão também sendo feitas em locais não sacralizados – como museus e parque de exposições – e/ou em datas fora do ciclo do Rosário. Desta forma, o congado está se mostrando como um espetáculo cultural para além de uma prática religiosa³⁹⁹. Esta ampliação de entendimento do Reinado – como uma prática religiosa e concomitantemente uma manifestação – levou à possibilidade de ele ser pleiteado como Patrimônio Cultural Imaterial de Minas Gerais. Em concordância com a Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial da UNESCO de 17 de outubro de 2003, o congado para ser eletivo

³⁹⁹ Ressaltamos que o entendimento do Reinado como uma manifestação cultural pela comunidade já ocorria. O que nos chamou a atenção na atualidade foi a espetacularização desta manifestação cultural e da prática religiosa do Reinado.

deve ser entendido não como uma religião se sim como uma prática social, rituais e atos festivos.⁴⁰⁰

Esta mudança na percepção do Reinado, tanto por parte do público externo como pelos membros da Irmandade, não significa a perda da religiosidade e sim um adequação aos tempos atuais, nos quais a espetacularização⁴⁰¹ das práticas culturais é uma possibilidade de comercializá-las na lógica do mercado, além de também serem elementos passíveis de salvaguarda pelas agências preservacionistas do Estado.

Assim dito, iremos pontuar neste capítulo a transformação do status de uma prática cultural proibida para o status de patrimônio cultural na/da cidade. Apresentaremos como esta nova adaptação do Reinado vai além da pompa e festividade típicas das Irmandades e entra em um caminho que pode tender à espetacularização do festejo. Para além do bem e do mal, este status pode ser uma possibilidade para os problemas financeiros vivenciados pela Irmandade e uma forma de se apresentarem aos outros com o aval do Estado, possibilitando, talvez, a uma diminuição do preconceito por parte da sociedade.

Para essa análise, um salto temporal foi realizado na história da Irmandade os Carolinos. O aporte teórico para este salto se dá na lógica da

⁴⁰⁰ De acordo com a Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial da UNESCO promulgada em Paris em 17 de outubro de 2003, “O ‘patrimônio cultural imaterial’, (...) se manifesta em particular nos seguintes campos: a) tradições e expressões orais, incluindo o idioma como veículo do patrimônio cultural imaterial; b) expressões artísticas; c) práticas sociais, rituais e atos festivos; d) conhecimentos e práticas relacionados à natureza e ao universo; e) técnicas artesanais tradicionais”. (UNESCO, **Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial da UNESCO** Paris, 17 de outubro de 2003).

⁴⁰¹ O termo espetacularização está sendo tratado sob a ótica de Debord (DEBORD, Guy A Sociedade do Espetáculo. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997).

interpretação das rupturas e permanências dos processos históricos. Entendemos que as rupturas são descontinuidades consideráveis, alterações esperadas de uma determinada época que devem ser analisadas em relação às suas permanências, pois não há como identificar os desvios sem ter em mente as condutas esperadas. Ao percebermos as rupturas que o Reinado produziu em sua história na cidade, identificamos os processos de superação de uma ordem preestabelecida que se dá ao mesmo tempo em que há um retorno a um passado⁴⁰². Desta maneira, a superação do passado requer um retorno a ele e, a cada passo dado à frente, o passado vem à tona para ser novamente superado.

A superação implica, por conseguinte, um *retorno* ao passado: um aprofundamento do passado. Em cada etapa do desenvolvimento da natureza, da vida, do pensamento, o *passado é reencontrado* – mas superado e, por isso mesmo, *aprofundado, liberado de suas limitações, mais real* que no início, Esse sentido da superação deve ser longamente meditado, até que se possa captar toda a sua profundidade⁴⁰³.

Seria empobrecedor entender os processos históricos como um eterno recomeço em que “as crianças devem sempre seguir as pegadas dos pais, como se o mundo moderno fosse tão somente uma cópia do mundo antigo”⁴⁰⁴. A riqueza está em entender a lei da vida, a lei da natureza e a lei do pensamento para além de uma ilusão de um simples retorno e um

⁴⁰² LEFEBVRE, Henri. **Lógica formal. Lógica dialética**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991 P. 231. Grifos do autor.

⁴⁰³ LEFEBVRE, Henri. **Lógica formal. Lógica dialética** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991 P. 231 (grifos do autor).

⁴⁰⁴ LEFEBVRE, Henri. *op. cit.* 1991 p. 231

constante retomar que constrói uma forma cíclica de percepção. O que esperamos é a percepção das construções sociais como uma figura em espiral que está em processual movimento.

A ideia de uma simples forma cíclica, como trabalhado nos capítulos anteriores, é pertinente aos momentos de festa, na medida que há uma tentativa de um eterno retorno ao passado sagrado sem que haja superação deste, pois a festa é a busca insaciável, incansável e improdutivo ao momento original, seguindo sempre o mesmo caminho ritual. No entanto, ao analisar a festa no cotidiano da cidade e da Irmandade, esta deixa de ser apenas o ritual e se entrelaça com o social: o cíclico da festa e o espiral do cotidiano constroem formas de se relacionar, de conviver, de superar e de negociar, fazendo com que as análises de festas no cotidiano se tornem múltiplas e intermináveis.

Este pensamento de Lefebvre que tomamos está contido no método regressivo-progressivo que o autor usou em uma de suas análises para a sociedade urbana. Sendo assim, à luz deste autor e com intuito de ir além da simples apresentação do passado e esclarecer processos atuais que apontam para o futuro, pretendemos identificar como o Reinado se posiciona em Belo Horizonte hoje e quais os apontamentos que se têm para ele em um futuro próximo. Para isso, a sobreposição da dimensão sincrônica e diacrônica foram necessárias no decorrer deste estudo. A primeira nos deu subsídios para o entender o Reinado em seus contextos, enquanto a segunda nos possibilitou estudar processos históricos diferenciados em torno do mesmo objeto, fazendo com que haja um 'regressivo' ao passado sem deixar de lado um

‘progressivo’, o movimento que vai à guisa de uma consideração para surgir um novo caminho. Tal construção metodológica recebeu o nome de ‘transdução’ por Lefebvre e se mostrou possível neste estudo, pois o objeto teórico do Reinado faz parte da sociedade urbana de Belo Horizonte como um objeto virtual, aberto, ligado a um processo histórico.

o objeto se inclui na hipótese, ao mesmo tempo em que a hipótese refere-se ao objeto. Se esse objeto se situa além do constatável (empírico), nem por isso ele é fictício. Enunciamos um *objeto virtual*, a sociedade urbana, ou seja, um *objeto possível*, do qual teremos que mostrar o nascimento e o desenvolvimento relacionando-os a um *processo* e a uma *práxis* (uma ação prática).⁴⁰⁵

Justificamos a escolha deste método de pesquisa neste ponto por entender o Reinado como um elemento da sociedade urbana belo-horizontina. Assim sendo, “essa sociedade urbana só pode ser concebida ao final de um processo no curso do qual ‘explodem’ as antigas formas urbanas, herdadas de transformações ‘descontínuas’” e neste estudo buscamos “situar as descontinuidades em relação às continuidades, e inversamente”⁴⁰⁶ sem que haja uma construção de continuidades ilusórias ou de descontinuidades absolutas.

Ao olharmos para o Reinado de Belo Horizonte, podemos ampliar o olhar para a cidade, em um exercício que traz à tona o espaço urbano como “uma ‘mediação’ entre as mediações”. Com esse procedimento, é possível

⁴⁰⁵ LEFEBVRE, Henri. **A revolução urbana** Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999 P.17 (grifo do autor).

⁴⁰⁶ LEFEBVRE, Henri *op. cit.*, 1999. p. 16. (grifo do autor).

superar a análise rasa de um pensamento teórico que “representava a cidade como uma entidade, como um organismo ou como um todo entre os outros”, em outras palavras, há que se deixar de perceber a cidade apenas como “resultados passivos da globalidade social, de suas modificações”, pois a cidade se coloca entre a “‘ordem próxima’ (...) e a ‘ordem distante’”. No caso do Reinado, a ordem distante é regida por grandes instituições como o Estado e a Igreja. Mesmo com a imposição desta ‘ordem distante’, a ‘ordem próxima’ se projeta na realidade cotidiana da cidade e, como toda projeção, as assimilações são distorcidas e reconstruídas.

Nesta lógica, afirmamos que a ‘ordem próxima’ se contém dentro da ‘ordem distante’ e “se há uma produção da cidade, e das relações sociais na cidade, é uma produção e reprodução de seres humanos por seres humanos, mais do que a produção de objetos”⁴⁰⁷. A comunidade congadeira, colocada como a ‘ordem próxima’, contém os ditos da ‘ordem distante’, mas possibilitou e possibilita a construção de uma cultura que colore Belo Horizonte com várias nuances por meio de seus festejos.

5.1 Um retomar das festas

Como já trabalhado nesta tese, a festa epifaniza a relação íntima do homem com a natureza, o momento em que as regras estabelecidas são burladas e novas relações são construídas. Desde os remotos tempos da Antiguidade Clássica, a festa fez parte das sociedades, constituindo datas

⁴⁰⁷ LEFEBVRE, Henri *op. cit.*, 2001. p. 52 e 53. (grifo do autor).

demarcadas nos calendários para garantir períodos de fartura, de dispêndio e de ruptura com a vivência cotidiana. Apesar das diferenças entre as festas, ao “considerar seus aspectos exteriores, esta apresenta traços idênticos em qualquer nível de civilização”,⁴⁰⁸ “a festa deve ser definida como o paroxismo da sociedade, que ela purifica e ao mesmo tempo renova.”⁴⁰⁹ Esta renovação se dá por meio das transgressões festivas que, ao recriar o estado originário e ao remeter ao tempo criador, permite o renascimento e a renovação para enfrentar um novo ciclo de forma coletiva.

Peasant celebrations tightened social links and at the same time gave rein to all the desires which had been pent up by collective discipline and the necessities of everyday work. In celebrating, each member of the community went beyond himself, so to speak, and in one fell swoop drew all that was energetic, pleasurable and possible from nature, food, social life and his own body and mind⁴¹⁰.

O aspecto de coletividade e união, presente nas festividades, transcorreu os tempos como ação certa para a diminuição das pragas e maldições à comunidade, um sacrifício necessário para que a ordem natural das coisas não fosse abruptamente alterada. Um momento de pausa no trabalho para que ele seja vivenciado de forma mais profícua ao final da festividade. A festa, da Antiguidade Clássica passando pelo Antigo Regime, foi também um momento de diversão. Para além das poucas oportunidades que a obrigação era deixada de lado, na “porta de casa, caída da noite, por

⁴⁰⁸ CAILLOIS, Roger. O sagrado de transgressão: Teoria da festa. Outra travessia, Florianópolis, n. 19, p. 15-56, dez, 2015 P. 15.

⁴⁰⁹ CAILLOIS, Roger. *op. cit*, 2015. P. 130

⁴¹⁰ LEFEBVRE, Henri **Critique of Everyday Life** volume 1 Translated by John Moore. London, New York: Verso, 1991. P. 202

vezes na taberna ou na casa de algum deles jogando às castas no meio de uns copos de vinho”, a “diversão que se pode classificar de comunitária continua a traduzir pela realidade pluriforme da festa, que parece consubstancial ao ser humano”.⁴¹¹

During the feasts there was much merry-making: dancing, masquerades in which boys and girls changed clothes or dressed up in animal skins or masks - simultaneous marriages for an entire new generation – races and other sports, beauty contests, mock tournaments; exchanging comical taunts and insults, neighbouring and rival communities, men and women, associated but competing guilds, would try to outdo each other. The festivities would end in scuffles and orgies⁴¹².

Este momento de orgia e brigas nos traz à crista a análise da festa como perigo. Quando ela se inicia, não há controle de como irá terminar, pois “a violência nasce espontaneamente”. Até mesmos em comunidades como as Irmandades que vivem cotidianamente a festa, os momentos do auge constituem “em sua memória e seu desejo, o tempo das emoções intensas e da metamorfose do ser”,⁴¹³ em uma necessidade constante de se renovar diante do sagrado, principalmente por serem comunidades que, devido a sua fé, vivenciam cotidianamente o mito fundador de seu festejo.

Quando se tenta situar o lugar reservado aos mitos nas sociedades nas quais eles ocupam quase inteiramente a imaginação dos

⁴¹¹ GALLEGO, José Andrés **História da gente pouco importante**: América e Europa até 1789. Lisboa: Editora Estampa, 1993.

⁴¹² LEFEBVRE, Henri **Critique of Everyday Life** volume 1 Translated by John Moore. London, New York: Verso, 1991. P. 202.

⁴¹³ CAILLOIS, Roger. *op. cit.*, 2015. P. 16.

homens, e determinam, por intermédio de ritos, os atos essenciais de sua vida, acaba-se persuadido de que alguma realidade deve, infalivelmente, assegurar sua função ali onde eles aparecem.

A questão das Irmandades se encontra ao tentar identificar a dita realidade, pois ela está tão imbuída da fé individual que o mito passa a ser encontrado até mesmo onde “a princípio parecia repugnante supô-lo presente, tão logo seja buscado no meio social em que nós mesmos existimos”. Assim sendo, a festa, que por sua vez é cúmplice do mito, se torna mais exagerada, mais efervescente, mais perigosa e, com o crescente processo de industrialização, os indivíduos foram aos poucos se separando de seus mitos, por conseguinte, as festas passaram a se relacionar mais com a questão da diversão.

Uma possível saída para o distanciamento da festa apenas como mera projeção do lúdico se pauta na fé da pessoa religiosa como mantenedora dos festejos de devoção. Na Irmandade os Carolinos, era a fé do neto, herdeiro legítimo do Reinado e até então presidente da Irmandade, Marcílio Luiz Moreira, o Leca, que trazia uma união à Irmandade. Com seu falecimento aos 63 anos no ano de 2012, a Irmandade quase terminou, de acordo com Neide de Souza. “Com a morte de Leca, a Irmandade quase acabou. Era a nossa força. Por isso que a gente deixa a foto dele aqui na igreja”



Imagem 14: Foto de Leca colocada na Igreja da Irmandade os Carolinos⁴¹⁴

Após o falecimento de Leca, houve uma queda nas práticas religiosas locais, que vem sendo retomada pelos membros mais antigos da Irmandade seguindo o pedido feito pelo ex-presidente em seus últimos dias de vida: “falem para os meninos continuarem. Não deixem o moçambique do meu pai morrer”⁴¹⁵

Assim sendo, podemos aferir que as festas podem se reduzir, paulatinamente, a convicções menos fortes, a sacrifícios menos profundos, a vivências menos ardentes, “because rituals and feelings, prayers and magic spells, blessings, curses, have been detached from life, they have become Abstract and 'inner', to use the terminology of self-justification”⁴¹⁶.

Esta mudança pode ser então percebida pela ótica da manifestação cultural na ordem do espetáculo em contraponto à prática cultural religiosa.

⁴¹⁴ Fonte: Acervo da Irmandade dos Carolinos

⁴¹⁵ MOYSÉS, Júlia *op. cit.*, 2016. P 69.

⁴¹⁶ LEFEBVRE, Henri *op. cit.* 1991. P. 213.

Retomando os debates anteriores, sabemos que a prática religiosa das Irmandades vincula-se à esfera do catolicismo popular e nestes “processos constitutivos da modernidade”, os populares “são encarados como cadeias de oposição confrontados de um modo maniqueísta:

moderno	=	culto	=	Hegemônico
⇓		⇓		⇓
tradicional	=	popular	=	subalterno” ⁴¹⁷

Neste cenário, os estudos sobre cultura tendem a apresentar uma intenção dos setores hegemônicos em levar a modernidade aos setores populares, bem como promover um destino fatídico às tradições populares. Tais possibilidades são imbuídas de um interesse dos modernizadores pelo avanço da sociedade, que por sua vez acaba por justificar sua posição hegemônica em decorrência da subalternidade dos populares.

se a cultura popular moderniza, como de fato ocorre, isso é para os grupos hegemônicos uma configuração de que seu tradicionalismo não tem saída; para os defensores das causas populares torna-se outra evidência da forma como a dominação os impede de ser eles mesmos⁴¹⁸.

Atualmente estas tentativas de modernização das práticas populares se fazem como uma tendência, no entanto, nos cabe questionar como este processo é vivido na Irmandade os Carolinos. Para isso, seguimos o caminho traçado por Canclini (2003). Segundo este autor, dentre as possibilidades de

⁴¹⁷ CANCLINI, Nestor Garcia **Culturas híbridas estratégias para entrar e sair da modernidade** São Paulo EDUSP, 2003 P. 206

⁴¹⁸ CANCLINI, Nestor Garcia *op. cit.*, 2003 P. 206

analisar a cultura popular, estão o entendimento do folclore, da indústria cultural e do populismo político. Em todos os casos, percebe-se que o popular é uma construção que se altera à medida que as classes hegemônicas, bem como os próprios populares, veem necessidade. Neste estudo, optamos por perceber esta construção do popular a partir das políticas públicas dos movimentos populares.

Nesta trajetória, acreditamos que as práticas religiosas do Reinado adquiriram contornos mais adaptáveis à indústria cultural. Na vontade de se mostrar ao outro e na recorrente demanda das classes hegemônicas de ver o exótico, comunidades como a Irmandade Os Carolinos se portam, em alguns momentos, como um produto cultural.

5.2 Um panorama da cultura na Primeira República

Na esteira dos acontecimentos do golpe da República, a grande parte da cultura brasileira continuou à luz dos modelos europeus, no desejo de chegar à tão sonhada modernidade. A cópia da cultura europeia tornou-se um caminho seguro para o Brasil ser 'civilizado', o modo de vida burguês das nações europeias se engendrou nas urbes, principalmente no Rio de Janeiro, antes mesmo de o país se industrializar.

Este novo modo de vida diferenciou a população urbana não apenas de acordo com os níveis econômicos, mas principalmente do ponto

de vista cultural, já que os estratos superiores adoraram o requinte e o arremedo de vida intelectual como símbolo de distinção⁴¹⁹.

Em reação a esta continua cópia de padrões estrangeiros, emerge na década de 1920⁴²⁰ movimentos culturais de cunho nacionalista encabeçados pelos modernistas brasileiros. Aliado a este movimento, as manifestações populares do carnaval trazem à tona a figura do malandro e colocam o samba nos ouvidos da nação. O índio, mesmo que na condição do 'bom selvagem', começa a ganhar espaço na sociedade brasileira e heróis nacionais são forjados, como Macunaíma. No âmbito urbano, as críticas ao patrimônio edificado das cidades coloniais tornou-se pauta dos debates dos intelectuais modernistas.

Em reação a estas críticas, ações de salvaguarda da cultura nacional têm início no Brasil com uma resposta do poder público às acusações de intelectuais modernistas sobre o descaso com os elementos culturais brasileiros. O envolvimento dos modernistas nos debates ligados à preservação foi, dentre outros motivos, o reflexo das viagens às cidades mineiras de Ouro Preto⁴²¹, Mariana, Congonhas, Diamantina, Caraça e Sabará e São João Del Rey realizadas por Mário de Andrade, Rodrigo Melo Franco de Andrade e Lúcio Costa. Em Minas Gerais, eles 'redescobriram' o barroco e

⁴¹⁹ OLIVEN, Ruben *Cultura e Modernidade no Brasil. São Paulo em Perspectiva*, São Paulo, v. 15, n. 2, p. 3-12, Abril de 2001. P.15.

⁴²⁰ Apesar de um maior movimento no início do século, esta tendência de reação à cultura estrangeira, já aparecera nos escritos de autores do final do século XIX, como José de Alencar à luz do romantismo europeu.

⁴²¹ Posteriormente, pelo decreto-lei 22.928 de julho de 1933, Ouro Preto foi elevado à categoria de monumento nacional. Esta ação coroou o debate em torno do barroco com o estilo nacional de grande relevância a ser preservado

apontaram o estado como o berço da civilização brasileira. Por isso, sua preservação se fazia necessária para a construção de uma identidade nacional⁴²²

Todas essas igrejas, assim como os templos de maior porte, edificados mais tarde, obedecem a uma certa ordem de tipos arquitetônicos que, tendo-se vulgarizado por todo o Brasil, tomaram uma feição fortemente acentuada, donde muito bem se poderia originar um estilo nacional.⁴²³

Na mesma linha da valorização do nacional, Ricardo Severo, filiado ao Movimento Neocolonial liderado por José Marianno Filho, propagou a reprodução da arquitetura como uma forma de manter a tradição colonial. Para o movimento a “arte tradicional é a estilização das formas artísticas anteriores que integram em determinado tempo o meio local, o caráter moral dum povo”. Por assim dizer, “é o produto duma evolução rítmica de ciclos sucessivos de arte e estilos; é uma expressão coletiva, estranha à vontade individual, do pleno domínio do sentimento”. Esta arte é “determinada em povos de tradição definida, nos quase o sentimento estético é estável como o sentimento da nacionalidade e a ideia de pátria”⁴²⁴, por isso a reprodutividade de um estilo do passado pode, segundo Severo, reforçar o sentimento de nação.

⁴²² PESSÔA, J. **Lúcio Costa**: Documentos de trabalho. Rio de Janeiro: IPHAN. 1999.

⁴²³ ANDRADE, Mário de. **A arte religiosa no Brasil**. São Paulo: Experimento/Giordano, 1993. P 47

⁴²⁴ SEVERO, Ricardo. *A arte tradicional no Brasil*. In: **Revista do Brasil**, vol. IV, Ano II. São Paulo, Janeiro-abril de 1917. P. 423-424.

Na esteira deste pensamento, tem-se a criação do Museu Histórico Nacional⁴²⁵, que contribuiu para aumentar o debate de valorização da cultura brasileira. A instituição objetivou recolher, catalogar e expor os elementos de relevância histórica e artística brasileira e Gustavo Barroso, então diretor e idealizador do museu, buscou a construção de um patrimônio histórico de caráter nacional por meio das diretrizes museológicas.

No âmbito das políticas públicas, a cultura brasileira foi mais valorizada no governo Vargas. Com um projeto político que dizia pautado no rompimento da hegemonia das oligarquias cafeeiras de Minas Gerais e de São Paulo e que foi direcionado para a industrialização, para a modernização e para a construção de ‘uma nova nação brasileira’, criaram-se caminhos para o apoio da questão cultural. Forjou-se, assim, o mito fundador das três raças brasileiras: a união do índio, do negro e do branco como formadores da identidade brasileira. A ideia se apoiou em uma homogeneização da nação, por isso, as políticas culturais tentaram aos poucos incorporar elementos das três ‘raças’ que construíram o Brasil, o que remonta aos estudos de Carl Friedrich Philipp Von Martius “Como se deve escrever a história do Brasil” de 1840.

O índio foi inserido no debate republicano com a criação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais em 1910⁴²⁶ com o intuito de pacificar e proteger as tribos indígenas, além de estabelecer os núcleos de colonização com base na mão de obra sertaneja. As instituições

⁴²⁵ BRASIL. **Regulamento do Museu Histórico Nacional**. Decreto 15.596, de 2 de agosto de 1922.

⁴²⁶ BRASIL Decreto nº 8.072, de 20 de junho de 1910.

foram separadas em 1918⁴²⁷ e foram intituladas como Serviço de Proteção ao Índio (SPI) sob o comando de Marechal Rondon⁴²⁸. Até então, o índio era considerado com “uma redução da capacidade participativa” e “foram colocados junto a maiores de 16 menores de 21 anos, de acordo com o Código Civil Brasileiro de 1917”. Desta maneira “os povos nativos necessitavam de proteção e caberia ao aparelho de Estado o papel de mediador, de tutelar os índios”⁴²⁹. Com a criação do Conselho Nacional de Proteção ao Índio de 1939,⁴³⁰ sob a direção do Marechal Rondon, a política não se alterou de forma significativa, tratou-se de uma continuação da ação homogeneizadora, que não levou em conta a diversidade das tribos brasileiras nem ao menos as possibilidades de deixar à margem a tutela do Estado em prol das vivências tradicionais das comunidades indígenas.

Os índios deveriam ‘civilizar-se’ para acompanhar a modernização do país, tratou-se de uma ideia evolucionista que estava lado a lado do projeto positivista da nação⁴³¹. Apoiada por intelectuais como Darcy Ribeiro e Roberto Cardoso de Oliveira e na esteira das correntes antropológicas das décadas de 1930 e 1940, o órgão foi substituído pela Fundação Nacional do Índio em meio de uma crise institucional e à sombra do governo civil militar que se instalou no país após o golpe de 1964⁴³².

⁴²⁷ BRASIL Decreto Lei nº 3.454 de 6 janeiro de 1918.

⁴²⁸ O SPI foi extinto em 1967 quando foi criada a Fundação Nacional do Índio (FUNAI).

⁴²⁹ ABREU, Alzira Alves de **Serviço de Proteção aos Índios** CPDOC, 2016. P 02.

⁴³⁰ BRASIL **Cria, no Ministério da Agricultura, o Conselho Nacional de Proteção aos Índios e dá outras providências** decreto-lei nº 1.794, de 22 de novembro de 1939.

⁴³¹ OLIVEN, Ruben *op. cit.* 2001

⁴³² BRASIL. **Autoriza a instituição da "Fundação Nacional do Índio" e dá outras providências** Lei nº 5.371, de 5 de dezembro de 1967.

A questão da cultura dos negros nas políticas governamentais – ponto que interessa mais especificamente a este estudo – também não estava distante do pensamento intelectual da época. Retomando o primeiro capítulo desta tese, destacamos a corrente que via como solução para o país o embranquecimento da população. Silvio Romero, Raimundo Nina Rodrigues e Euclides da Cunha foram profundamente pessimistas quanto a capacidade do povo brasileiro, devido à forte mestiçagem⁴³³, e a afirmativa da inferioridade do negro trouxera consequências pejorativas para a questão da mistura das ‘raças’ no país. Os modelos do “poligenismo – que defendiam que as raças humanas correspondiam a realidades diversas e portanto não passíveis de cruzamento”⁴³⁴ – foram os motes do atraso no Brasil. Em um outro viés, o discurso de Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda tenderam para a construção, cada qual em sua perspectiva, de uma perspectiva racial ‘democratizante’ em ‘Casa Grande e Senzala’ e ‘Raízes do Brasil’. Para Freyre, a miscigenação do Brasil era uma vantagem em relação a outras nações, pois teríamos a construção de uma ‘democracia racial’. Este pensamento rompeu os meios acadêmicos e ganhou o senso comum com a máxima que no Brasil não tínhamos – e não temos – racismo⁴³⁵.

⁴³³ Apesar de uma similaridade no pensamento destes autores, diferenças entre eles são encontradas. Silvio Romero pertenceu a escola de direito do Recife e colocou a miscigenação como uma questão possível de ser contornada. Diferentemente, Raimundo Nina Rodrigues, médico da escola da Bahia, acreditou que não existia solução para o Brasil devido à grande presença da miscigenação. Euclides da Cunha oscilou em ‘Os Sertões’ entre dois pontos do mestiço: forte ou desequilibrado, mas, ao fim ao cabo, a mestiçagem como retrocesso ditou a ótica de seu pensamento

⁴³⁴ SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Gilberto Freyre: adaptação, mestiçagem, trópicos e privacidade em Novo Mundo nos trópicos*. In: LUND, Joshua; McNEE, Malcolm (Ed.). **Gilberto Freyre e os estudos latinoamericanos**. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, Universidade de Pittsburgh, 2006. P 335.

⁴³⁵ ORTIZ, Renato **Cultura brasileira e identidade nacional** São Paulo, Brasiliense, 1985.

Neste cenário, os elementos culturais vinculados ao negro sobressaíram à luz dos processos de escolhas e de esquecimentos promovidos pelo governo. Sem desconsiderar o estudo de grupos de intelectuais, de trabalhadores, de religiosos e de populares em prol de suas memórias, o projeto de construção cultural nacional se fez pelo Estado. Assim sendo, o “apagamento da esfera da participação política durante a Primeira República está relacionado com o diagnóstico então construído” da recorrente ideia de que “o ‘povo’ brasileiro não tem capacidade de ação coletiva; que a sociedade brasileira” por ser inorgânica e insolidária” é pouco afeita às formas de associação de um modelo liberal- democrático⁴³⁶. Indo de encontro com esta afirmativa, pensamos a memória social como uma experiência humana construída em um campo das lutas sociais, no qual as disputas de ‘lembrar’ e ‘esquecer’ são tecidas entre os diferentes sujeitos históricos no decorrer dos tempos. Por assim afirmar, a memória social desempenha

papel crucial no interior dos mecanismos de poder e se explicita também nas disputas em torno de quais experiências sociais são consideradas dignas de integrar, com legitimidade, um passado comum e de compor o acervo historiográfico a partir do qual é possível ampliar e alterar a interpretação histórica e política da sociedade.⁴³⁷

Na esteira deste pensamento, percebemos que apesar das tentativas do governo na Primeira República, não se conseguiu forjar, no campo simbólico, um forte imaginário republicano de nação brasileira e nem ao menos

⁴³⁶ GOMES, Ângela de Castro; ABREU, Martha. *Apresentação*. **Tempo**, Niterói, v. 13, nº 26, 2009. P 05.

⁴³⁷ MACIEL, L. A. *Imprensa, história e memória: da unicidade do passado às outras histórias*. Patrimônio e Memória (UNESP), v. 5, 2009. p. 59.

um sentimento de amor à pátria nascente. Mesmo sabendo que a cultura de um local não é totalmente vinculada ao regime político, há que se reconhecer a grande influência destas nos processos políticos. Se na Primeira República o Estado não conseguiu incorporar de forma significativa o negro – bem como o índio – no imaginário nacional, no Estado Novo, a construção da ideologia de uma nação formada por negros, índios e brancos dotados de uma peculiar cultura construída no Brasil eclodiu. O samba, o carnaval, as demais manifestações folclóricas ganharam maior notoriedade e passaram a representar a “memória nacional, um momento de ruptura com o passado cultural brasileiro”⁴³⁸. Pelas ondas do rádio, o Estado Novo conseguiu valorizar alguns estilos musicais de matriz negra e, por conseguinte, algumas manifestações como a capoeira. Ressaltamos que a palavra ‘alguns’ na frase anterior é de suma relevância. A escolha de qual manifestação deveria ser valorizada passou pelo crivo do Estado.

Se o apoio dos órgãos culturais e políticos do Estado Novo valorizaram expressões culturais negras e populares, as operações de escolha do que era o verdadeiro popular e nacional nunca deixaram de ser seletivas e de envolver uma boa dose de perseguição ou de censura aos candomblés, às organizações de lazer populares e às letras de samba.⁴³⁹

Apesar das escolhas pontuais do Estado, a cultura negra não deixou de crescer. As editoras populares, os selos de discos independentes não pararam de divulgar as músicas e letras de Xisto Baia, Pixinguinha, Baiano, dentre

⁴³⁸ GOMES, Ângela de Castro; ABREU, Martha. *op. cit.* 2009. P 09.

⁴³⁹ GOMES, Ângela de Castro; ABREU, Martha. *op. cit.* 2009. P 11.

outros. O maxixe, lundu, sambas e modinhas sertanejas estavam presentes nas festas populares e nas ruas. O candomblé, mesmo às escondidas, continuou batendo seus tambores. Em meio a um jogo de valorização e desvalorização da cultura negra, o mote do governo voltou-se certamente para a política de branquear a população, neste ponto, a entrada maciça de imigrantes no país iniciou-se.

Neste universo, a preocupação com a preservação de bens culturais brasileiros aflora tanto do lado dos intelectuais – modernistas ou não –, quanto do Estado, que visou de maneira deliberada e sistemática a construção de uma identidade nacional. O recurso de utilizar o patrimônio cultural como parte da formação do Estado foi um forte contributo para que se delineasse uma ‘comunidade imaginada’ por meio da eleição de objetos, lugares, momentos históricos, que criaram o arcabouço histórico-cultural da nação no governo Vargas. A imagem de uma nação una, construída como uma ‘comunidade política imaginada’, tomou símbolos e representações do passado para a elaboração de um discurso que produziu a noção de nação. Ressaltamos que o termo em destaque refere-se a clássica definição de Anderson:

Penso que valeria tratar tal conceito [nação] do mesmo modo que se trata o ‘parentesco’ e a ‘religião’, em vez de colocá-lo ao lado do ‘liberalismo’ ou do ‘fascismo’. Assim, dentro de um espírito antropológico, proponho a seguinte definição de nação: uma comunidade política imaginada – e imaginada como sendo intrinsecamente limitada e, ao mesmo tempo, soberana⁴⁴⁰.

⁴⁴⁰ ANDERSON, Benedict **Comunidades imaginadas** reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008 P.32.

Qualquer comunidade, independentemente de seu tamanho, é imaginada, não no sentido de ser falsa e sim na ideia de ser criada, pois “a essência de uma nação consiste em que todos os indivíduos tenham muitas coisas em comum, e também que todos tenham esquecido muitas coisas”. Neste jogo político de lembrar e esquecer, as nações – no limite de suas fronteiras e pautadas na máxima do Estado soberano – são concebidas “como uma profunda camaradagem horizontal” para além das desigualdades e conflitos sociais.⁴⁴¹ A memória – elemento central para o debate da questão patrimonial – se coloca como uma narrativa que reconstrói o passado no tempo presente e este passado se atualiza de acordo com os acontecimentos do presente tendo a memória como operadora do ordenamento na vivência do hoje. Ou seja, ela é constantemente exercitada e, no que tange a questão da formação de uma nação, a memória histórica emerge como uma narrativa a ser ensinada, tendo como quadro de referência a própria nação.⁴⁴²

Nesta esteira deste pensamento, a ideia de patrimonialização se fez valer como uma forma de arraigar os sentidos de nação a ser criada, que emerge juntamente com a formação dos Estados Nacionais do final do século XVIII e é retomada no Brasil republicano. Os monumentos, entendidos como “tudo o que for edificado por uma comunidade de indivíduos para rememorar ou fazer que outras gerações de pessoas rememorem acontecimentos, sacrifícios, ritos e crenças”, são anexados à narrativa da memória, forjando assim um valor nacional contundente ao discurso da nação. Desta maneira, a

⁴⁴¹ ANDERSON, Benedict *op. cit.* P. 33 e 34

⁴⁴² RICOEUR, Paul **A memória, a história o esquecimento** São Paulo: Unicamp, 2003.

“especificidade do monumento deve-se precisamente ao seu modo de atuação sobre a memória.”⁴⁴³ Ao tomarmos o exemplo do Brasil, a trajetória da patrimonialização encontrou seu escopo nas teorias francesas que pautaram-se, principalmente, na preservação de um patrimônio edificado.

5.3 A trajetória patrimonial do Brasil

A trajetória do patrimônio cultural no Brasil teve inspiração na política de salvaguarda da França, que destacou-se entre o início do século XIX e meados do século XX, provocada principalmente pelas alterações sociais da Revolução Industrial e pelas reformas urbanas europeias. No discurso brasileiro, as questões dos modernistas e demais grupos voltados para o debate da cultura no país apresentaram duas fortes correntes que se posicionaram sobre a questão patrimonial: uma liderada por Gustavo Barroso⁴⁴⁴, de cunho mais conservador; e outra ligada aos intelectuais modernistas como Mário de Andrade⁴⁴⁵ e Lúcio Costa.

Efetivamente as primeiras ações surgiram na década de 1920. Alberto Childe, ligado ao Museu Nacional no Rio de Janeiro, apresentou um anteprojeto em favor dos bens arqueológicos e, em 1923, foi a vez de Luiz Cedro conceber um projeto para a organização e salvaguarda dos

⁴⁴³ CHOAY, F. **A Alegoria do Patrimônio**. São Paulo: Estação Liberdade; UNESP. 2001. p. 18

⁴⁴⁴ Gustavo Barroso esteve à frente do Museu Histórico Nacional e por conseguinte da Inspetoria de Monumentos Nacionais da criação do museu em 1922 até sua morte em 1959. Entre os anos de 1930 e 1932 foi afastado da direção do MHN por questões políticas.

⁴⁴⁵ Destaca-se o Ante projeto de Mário de Andrade que trata da questão do patrimônio cultural de forma mais ampla, inserido o que hoje denominamos de patrimônio imaterial ou intangível (ANDRADE, M. “Anteprojeto para a criação do Serviço do Patrimônio Artístico Nacional”. In: **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**. Mário de Andrade. N. 30. 2002.).

monumentos históricos e artísticos nacionais. Um ano depois, Augusto de Lima entregou ao Congresso Nacional um projeto para dificultar a saída de bens culturais brasileiros do território nacional, nesta mesma lógica, Minas Gerais elaborou um projeto de lei para impedir a saída de obras do estado.

Para além dos projetos pontuais, o grande salto deu-se com criação de inspetorias de monumentos históricos em Minas Gerais, na Bahia e em Pernambuco nos anos de 1926, 1927 e 1928 respectivamente⁴⁴⁶. Com intuito de melhorar a gestão do patrimônio cultural no país, a Inspetoria de Monumentos Nacionais (IMN) tornou-se um departamento do Museu Histórico no Rio de Janeiro, com as funções de inspecionar as edificações de valor histórico e artístico e de controlar o comércio de objetos de arte e antiguidades. Cabe ressaltar que a IMN não teve autonomia para determinar quais edificações deveriam ser consideradas monumentos nacionais, estava ao seu poder apenas o levantamento e a sugestão ao governo de quais bens deveriam ser considerados patrimônio cultural nacional. Outra função da IMN foi buscar a equanimidade da legislação entre os Estados⁴⁴⁷. Apesar de uma atuação pioneira, a vida do órgão foi curta, e em 1937 foi extinta para dar lugar ao Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN⁴⁴⁸).

⁴⁴⁶ A IMN foi criada pelo Decreto nº 24.735, de 14 de julho de 1934 pelo então presidente da república Getúlio Vargas e seu ministro da Educação e Saúde Pública, Washington Pires

⁴⁴⁷ MAGALHÃES, Aline Montenegro. *Inspetoria de Monumentos Nacionais (1934-1937)*. In: REZENDE, Maria Beatriz; GRIECO, Bettina; TEIXEIRA, Luciano; THOMPSON, Analucia (Orgs.). **Dicionário IPHAN de Patrimônio Cultural**. Rio de Janeiro, Brasília: IPHAN/DAF/CPDOC 2015. (verbete).

⁴⁴⁸ A denominação do SPHAN sofreu alteração ao longo do tempo:

SPHAN – Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional de 1937 a 1946.

DPHAN – Departamento do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional de 1946 a 1970.

IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional de 1970 a 1979.

Art. 46. Fica creado o Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, com a finalidade de promover, em todo o País e de modo permanente, o tombamento, a conservação, o enriquecimento e o conhecimento do patrimônio histórico e artístico nacional. § 1º O Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional terá, além de outros órgãos que se tornarem necessários ao seu funcionamento, o Conselho Consultivo. § 2º O Conselho Consultivo se constituirá do diretor do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, dos diretores dos museus nacionais de coisas históricas ou artísticas, e de mais dez membros, nomeados pelo Presidente da República. § 3º O Museu Histórico Nacional, o Museu Nacional de Belas Artes e outros museus nacionais de coisas históricas ou artísticas, que forem criados, cooperarão nas atividades do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, pela forma que for estabelecida em regulamento⁴⁴⁹.

Inicialmente de caráter consultivo, o SPHAN vinculou-se ao Ministério da Educação e Saúde e teve como grande líder Rodrigo de Mello Franco de Andrade, pertencente ao grupo modernista. Por este motivo, mesmo com a designação da lei de cooperação entre os órgãos, houve um desconforto com Gustavo Barroso do MHN sobre as bases para a construção da identidade nacional. Barroso teve uma linha de pensamento fundada no passado monárquico e nos valores heroicos, enquanto os modernistas voltaram seus olhares para o popular⁴⁵⁰. No entanto, as costumeiras disputas ideológicas entre grupos distintos não inviabilizaram a elaboração da política patrimonial

SPHAN – Secretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional de 1979 a 1990.

IBCP – Instituto Brasileiro do Patrimônio Cultural de 1990 a 1994.

IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional desde 1994. PESSÔA, J. *op. cit.* 1999. P.11.

⁴⁴⁹ BRASIL, **Dá nova organização ao Ministério da educação e Saúde Pública**. Lei nº 378, de 13 de janeiro de 1937.

⁴⁵⁰ FONSECA, M. C. **O Patrimônio em processo** - trajetória da política federal de preservação no Brasil. Rio de Janeiro: UFRJ; IPHAN. 1997.

no Brasil, que teve como a prática inicial a preservação dos bens culturais materiais, tendência esta que já estava presente na Constituição de 1934. “Compete concorrentemente à união e aos estados (...) proteger as belezas naturais e os monumentos de valor histórico ou artístico”⁴⁵¹.

A consolidação do pensamento nacionalista e modernista foi refletida no SPHAN, que dispôs de meios para proteger o acervo artístico, histórico e cultural pertencente ao povo brasileiro, valorizando os elementos nacionais de caráter arquitetônico. Apesar do anteprojeto de Mário de Andrade, que serviu de apoio para a formação do SPHAN, ter um grande peso voltado para as manifestações culturais imateriais, o conceito de patrimônio que o Decreto-lei nº 25 promulgou se fez de forma mais restritiva:

Constitue o patrimônio histórico e artístico nacional o conjunto dos bens móveis e imóveis existentes no país e cuja conservação seja de interesse público, quer por sua vinculação a fatos memoráveis da história do Brasil, quer por seu excepcional valor arqueológico ou etnográfico, bibliográfico ou artístico⁴⁵².

Mesmo com a referência do valores etnográfico e artísticos – que podem de forma mais direta relacionar-se ao patrimônio imaterial – o decreto-lei trouxe, majoritariamente, referências de preservação por meio do tombamento. Entre 1937 e 1967, Rodrigo Melo Franco de Andrade foi diretor

⁴⁵¹ BRASIL, **Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil** de 16 de julho de 1934.

⁴⁵² BRASIL, **Organiza a proteção do patrimônio histórico e artístico nacional**. Decreto-lei nº 25, de 30 de Novembro de 1937.

do SPHAN, fase denominada como 'Fase Heroica' ou de 'pedra e cal', quando as ações voltaram-se essencialmente para o tombamento de edificações barrocas, localizadas principalmente em Minas Gerais. O discurso modernista de valorização da arte que representava o Brasil foi o foco para a construção de uma identidade nacional pelas mãos de SPHAN. Os intelectuais que fizeram parte do órgão tornaram-no um novo nicho de estudos e fizeram do local uma verdadeira academia.

O grupo fundador da Academia SPHAN, sob a liderança de Rodrigo, será o responsável pela elaboração de um conjunto de representações, as quais procurarão dar o caráter de universalidade, buscando, para tanto, desenvolver estratégias de legitimação, quer através da elaboração cada vez mais complexificada e sofisticada da formação discursiva, quer através do ordenamento cada vez mais diferenciado em critérios, de um conjunto de práticas culturais, destacando-se como a mais importante o instituto do tombamento⁴⁵³.

Este grupo de intelectuais, sob a forte influência das Cartas de Atenas de 1931 e 1933, tomou o tombamento como a principal estratégia de preservação da memória nacional. Ao salvaguardar oficialmente estes bens, eles serão transformados em "documentos de identidade da nação brasileira"⁴⁵⁴ e a prática de tombamento, eficiente instrumento para a preservação dos bens móveis e imóveis, iniciou-se em 1938. O principal instrumento jurídico para a preservação do patrimônio cultural teve destaque no Decreto-Lei nº 25/1937 que reservou três dos cinco capítulos para

⁴⁵³ SANTOS, M. *Nasce a Academia SPHAN*. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**. Cidadania. n. 24, p. 77-95. 1996. P 77.

⁴⁵⁴ ANDRADE, R. **Rodrigo e o SPHAN**. Rio de Janeiro: SPHAN-FNPM. 1987. P 57.

disposições a respeito do tombamento. Não obstante tratar-se de uma importante forma de preservação, ressaltamos que uma nação não possui apenas este tipo de bem cultural como referência de sua identidade e os elementos de natureza imaterial também constroem e fomentam a identidade. Nesta ótica, o instrumento de tombamento se fez insuficiente para a proteção da diversidade do patrimônio cultural.

No entanto, o pensamento do SPHAN pautou-se na ‘retórica da perda’, no discurso do iminente desaparecimento dos vestígios do passado que propiciou uma lógica de resgate da cultura brasileira. Os intelectuais do patrimônio enfatizaram o sentimento de perda irreparável das tradições do país e, para salvá-las, se fez necessária a construção de meios jurídicos de preservação e restauração dos monumentos que subsidiam a memória e a identidade nacional, em uma tentativa de um retorno ao original. “Os efeitos desse esquema de pensamento” resultou no desenvolvimento de “um interminável trabalho de resgate, restauração e preservação de fragmentos visando a restabelecer uma continuidade com aquela situação originária”⁴⁵⁵

Lendo este contexto, percebemos que há duas questões a serem trabalhadas: a não valorização da cultura imaterial e a invalidação da possibilidade de perceber o passado por meio das ruínas. Se tomarmos como base os estudos de Walter Benjamin, percebemos a ruína como uma possibilidade de pensar o espaço à luz da existência da perda. A evidência do rastro de monumentos nas paisagens urbanas nos faz entender o tempo como

⁴⁵⁵ GONÇALVES, José Reginaldo Santos. **A Retórica da Perda**: os discursos do patrimônio cultural no Brasil. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002. P. 24.

um processo e, portanto, pensar a temporalidade histórica dos monumentos. Neste exercício de observação, a compreensão do passado se dá de forma mais ampla, em um diálogo entre passado e presente no *continuum* da história. Assim sendo, as paisagens urbanas carregam rastros de memória que são factíveis para o construir e reconstruir da identidade local, tanto aos olhos do morador como também para o estrangeiro.

O andar pelas ruas das cidades, em uma atitude típica do *flâuner*, leva a um passado que já desapareceu, percebendo não apenas “aquilo que passa sensorialmente diante dos olhos, mas apodera-se frequentemente do simples saber de dados inertes, como algo experienciado e vivido”⁴⁵⁶. Assim com Lefebvre nos lembra, o espaço vivido apresenta as diferenças em relação a um modo de vida programado e, por meio da percepção destas diferenças, a experiência do *flaunêr* nutre a paisagem urbana com as representações e vestígios de memórias. Nesta lógica, podemos afirmar que a construção da identidade local se faz por meio das camadas de memórias que são observadas nos rastros deixados pelo passado, sem que haja a necessidade de voltar para um passado ‘original’ pela restauração – ou muitas vezes reconstrução – de um monumento.

A ruína se coloca como um traço memorial concreto que legitima a cidade como um espaço identitário em constante transformação, num jogo dialético entre o passado e o presente. Os rastros deixados nos monumentos carregam profundos significados simbólicos que apoiam outras narrativas da

⁴⁵⁶ BENJAMIN, Walter **Passagens** Belo Horizonte: UFMG. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006. P.426.

paisagem urbana. A ruína nada mais é que uma nova forma da edificação, que contém um significado outro que a edificação em si, ou seja, é a vitória da natureza sobre a cultura, “no instante em que o edifício rui” significa somente que “as meras forças da natureza começaram a predominar sobre a obra humana”. Assim sendo, apesar do efeito trágico – e não triste – da ruína, a “destruição não é algo sem sentido vindo de fora, mas a realização de uma direção colocada no mais profundo estrato de existência do destruído” e por assim afirmar, “a ruína une-se à paisagem a sua volta”, provendo “sempre de um outro ordenamento das coisas”. Na lógica de primar pela preservação e restauração do passado de forma incisiva, esquece-se do “caráter de passado da ruína. Ela é o sítio da vida, do que a vida se separou.” Esta característica é fundamental para a construção da identidade local, já que a “ruína cria a forma presente de uma vida passada, não segundo seus conteúdos e restos, mas segundo seu passado como tal”.⁴⁵⁷

No entanto, no período em questão, a necessidade do SPHAN foi a delimitação de uma identidade nacional construída pela reconstrução de monumentos. O discurso de abarcar principalmente a diversidade arquitetônica do país não se fez pertinente ao olharmos os livros do Tombo⁴⁵⁸ que estavam – e ainda estão – longe de espelhar a diversidade cultural brasileira. A grande maioria dos bens culturais remetem à construção de uma

⁴⁵⁷ SIMMEL, George *A ruína* In SOUZA, Jessé e ÖELZE, Berthold **Simmel e a modernidade**. Brasília: UnB, 1998.

⁴⁵⁸ Os livros do Tombo são: Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico; Histórico; das Belas-Artes; e das Artes Aplicadas.

nação católica e branca, deixando à margem as matrizes negras e indígenas, bem como a contribuição de outras culturas estrangeiras⁴⁵⁹.

No ano de início da ação de tombamento no Brasil são inscritos 215 bens nos livros de Tombo, em sua maioria vinculados a bens culturais que relembram personagens ilustres da história oficial do Brasil, além da eleição da arte barroca como o primeiro estilo artístico nacional. Até o ano de 1967, época ainda configurada como a fase heroica do SPHAN, ocorreram 689 tombamentos, concentrados em sua maioria nos estados da Bahia e Rio de Janeiro – estados estes que abrigaram as antigas capitais do Brasil – e Minas Gerais, grande representante da arte barroca⁴⁶⁰.

Após a gestão ‘heroica’ de Rodrigo Melo Franco de Andrade, Renato Soeiro assumiu o SPHAN por dez anos, mantendo a mesma linha de trabalho de seu antecessor. No entanto, na década de 1970 iniciou-se um processo de incorporação de uma nova cultura preservacionista no SPHAN. Em junho de 1975, criou-se o Centro Nacional de Referência Cultural (CNRC) com o objetivo primeiro da produção de um sistema de referências culturais brasileiras, entendendo como “referência cultural” não só a produção material da cultura, mas abraçando os sentidos e valores atribuídos pelos indivíduos e grupos sociais aos bens e práticas culturais.⁴⁶¹ A coleta de informações e as pesquisas do CNRC visaram o reconhecimento da diversidade cultural brasileira, bem como das inúmeras possibilidades de leitura de nossa cultura.

⁴⁵⁹ RUBINO, Silvana. “O Mapa do Brasil Passado” In: **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**. Cidadania. n. 24. 1996.

⁴⁶⁰ GONÇALVES, José Reginaldo Santos. *op. cit.* 2002.

⁴⁶¹ FONSECA, M. C. *op. cit.* 1997.

Em um primeiro momento, o órgão foi fragmentado em quatro áreas – ciências humanas, ciências exatas, documentação e artes e literatura – com o intuito de levantar as referências culturais das diversas regiões brasileiras.

Posteriormente, ocorreu um remanejamento das áreas que passaram a integrar os seguintes programas: de mapeamento do artesanato brasileiro; de levantamento sócio cultural; de levantamento de documentação; de história da ciência e da tecnologia. O grande destaque neste processo ficou com o projeto de “Tecelagem Manual no Triângulo Mineiro”, que serviu como espelho para as possibilidades de preservação do patrimônio imaterial. Foram documentadas e analisadas as etapas da prática de tecelagem para fornecer apoio à esta atividade e, ao mesmo tempo, para que a tradição não se perdesse com a entrada da tecnologia mais avançada na região.

Tal postura nos remete ao pensar a modernidade de Simmel. Este pensador do mundo moderno, que analisa as mudanças no comportamento do indivíduo frente à ascensão do capitalismo, nos traz as alterações das relações construídas pela lógica do dinheiro, pela mercantilização e pela entrada da tecnologia na esfera política e estética nas cidades. Para o autor, a cultura moderna produziu uma alienação do indivíduo e, conseqüentemente, a diminuição potencial de sua individualidade, devido à crescente necessidade de divisão do trabalho. Os grupos pequenos, como os de tecelagem no Brasil, caracterizados por serem um “círculo relativamente pequeno firmemente fechado” estabelecem os seus limites e uma “unidade centrípeta”, no entanto, não “podem permitir a liberdade individual e desenvolvimento interior e exterior

próprios.”⁴⁶² Esta estrutura tradicional foi tomada pelo IPHAN como uma forma a ser documentada e compreendida para “avaliar possíveis intervenções no sentido de preservar ou não essa atividade”, na forma de fomento à prática tradicional ou “indicando sua reorientação visando a um novo objetivo (mercado de bens artesanais)”.

É importante frisar que não se partia também de “a priori” que costumam estar presentes tanto nas pesquisas feitas pelos folcloristas quanto pelos planejadores econômicos: seja a defesa incondicional da necessidade de se proteger produtos e modos de vida “autênticos”, numa visão idealizada da cultura popular; seja a redução da atividade artesanal a um tipo de trabalho anacrônico, mas que poderia representar alternativa economicamente viável – em função do mercado de produtos artesanais, alimentado pelas classes média e alta e sobretudo em função do turismo – para ocupar mão-de-obra não qualificada. Em ambos os casos, o foco estaria em valores externos aos dos produtores e usuários habituais, e talvez fora das possibilidades daquela situação específica.⁴⁶³

O diálogo estreito com as tecedeiras e a produção de um catálogo com as amostras das mercadorias ocasionaram em um documento que identificou o trabalho tradicional sem haver uma tentativa de superação ou resgate deste. Os aspectos de alteração dos modos de trabalho na vida moderna são inevitáveis, pois as “cidades são, em primeiro lugar, sede da mais alta divisão econômica do trabalho”⁴⁶⁴ e mesmo em locais pequenos e interioranos esta lógica não desaparece, pois o indivíduo sofre as mudanças

⁴⁶² SIMMEL, G. *A metrópole e a vida mental* (1902). In: VELHO, Gilberto (org.) **O fenômeno urbano**. Rio de Janeiro, Zahar, 1977.

⁴⁶³ IPHAN **Inventário nacional de referências culturais**: manual de aplicação. Brasília: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2000. P 17

⁴⁶⁴ SIMMEL, George *op. cit.* 1902.

de um aperfeiçoamento imposto pela nova lógica do trabalho que tende a superar a produção artesanal.

A experiência tida como vitoriosa do projeto de “Tecelagem Manual no Triângulo Mineiro” impulsionou em 1979 a incorporação do CNRC ao Programa Integrado de Reconstrução das Cidades Históricas (PCH) e à Fundação Nacional Pró-Memória (FNPM)⁴⁶⁵. A fusão ocorreu por questões financeiras tanto da CNRC quanto da FNPM, que impossibilitavam diversas propostas de preservação e valorização de elementos da cultura brasileira, no entanto, a união de duas frentes fundamentou uma nova política preservacionista no país. Em março de 1979, com a entrada de Aloísio Magalhães no SPHAN, a política adotada transformou de uma narrativa histórica onde o Brasil aparecia como ‘civilização’ e ‘tradição’, para a importância de se ressaltar a diversidade cultural brasileira. Enfatizaram-se as riquezas culturais do presente em detrimento de ater-se à preservação do patrimônio histórico e artístico do passado. Apontou-se para uma política cultural que se dispusesse a conhecer o Brasil em sua diversidade e eleger múltiplas referências culturais.

A nossa realidade é riquíssima, a nossa realidade é inclusive desconhecida. É como se o Brasil fosse um espaço imenso, muito rico, e um tapete velho roçado, um tapete europeu cheio de bolor e poeira tentasse cobrir e abafar este espaço. É preciso levantar este tapete, tentar entender o que se passa por baixo. É dessa realidade que devemos nos aproximar, entendendo, tendo sobre ela uma certa noção.⁴⁶⁶

⁴⁶⁵ O PCH, criado em 1973, objetivou a dar melhor infraestrutura às cidades ditas históricas para uma melhor adequação ao turismo e possibilitar o uso de bens culturais como fonte de renda. Já a FNPM, buscou fomentar parcerias do Estado com a comunidade para a preservação de bens culturais sem que houvesse a estereotipação da cultura popular.

⁴⁶⁶ MAGALHÃES, A. **E Triunfo?** A questão dos bens culturais no Brasil. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; Fundação Roberto Marinho. 1997. P. 19.

A política de Aloísio Magalhães, ao apontar para a valorização da heterogeneidade da cultura brasileira, levou à constatação de que o instrumento de tombamento não era suficiente para abraçar esta diversidade.⁴⁶⁷ À luz das discussões internacionais contidas nas Cartas Patrimoniais e nas experiências do CNRC e da FNPM, formularam-se as 'Diretrizes para operacionalização da política cultural do Ministério de Educação e Cultura (MEC)' em 1981, com a ideia de que são bens culturais valorizados não apenas por uma suposta exemplaridade, mas por fazerem parte da vida cotidiana dos brasileiros. Em 1988, a Constituição Federal incorporou a nova diretriz patrimonial nos artigos 215 e 216.

Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem: I - as formas de expressão; II - os modos de criar, fazer e viver; III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas; IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais; V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico.⁴⁶⁸

Assim, a definição do patrimônio cultural brasileiro passou a incluir as manifestações culturais como artesanato, culinária, danças, músicas, modos de vestir e falar, maneiras de pescar, cultivar, construir, ritos, festas religiosas e populares, relações sociais, dentre outros aspectos representativos do povo brasileiro. Neste sentido, houve a necessidade de um novo tipo de instrumento

⁴⁶⁷ GONÇALVES, J. R. *Autenticidade, memória e ideologias nacionais: o problema dos patrimônios culturais*. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, 1996. P 56.

⁴⁶⁸ BRASIL, **Constituição da República Federativa do Brasil** de 1988.

para a preservação de tais bens, passível de adotar como patrimônio os testemunhos orais, os conhecimentos, as criações e as celebrações de nossa cultura. A busca de uma forma eficaz para salvaguardar o patrimônio não consagrado deu continuidade aos estudos realizados principalmente pela equipe de Aloísio Magalhães.

Em novembro de 1997, realizou-se em Fortaleza o “Seminário de Patrimônio Imaterial: estratégias e formas de proteção”, com o apoio de diversos representantes de instituições públicas e privadas e da United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO). O objetivo foi recolher ideias que permitissem a elaboração de diretrizes para a criação de instrumentos legais e administrativos que visavam identificar, proteger, promover e fomentar os bens de natureza imaterial e considerá-los em toda a sua complexidade, diversidade e dinâmica. Como fruto dos debates do seminário, criou-se, em 1998, a Comissão e o Grupo de Trabalho do Patrimônio Imaterial (GTPI) para levantar as possibilidades de apoio e proteção a esses bens culturais. A medida ganhou impulso nas comemorações dos quinhentos anos da chegada dos portugueses ao Brasil e, então, aliou-se ao projeto ‘Museu Aberto do Descobrimento’ a formulação de metodologias de inventariação das manifestações culturais do sul da Bahia, que atualizaram os conceitos e métodos do CNRC. O objetivo foi criar um Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) na tentativa de reconhecer os mais diversos aspectos da cultura brasileira. O foco dos estudos se fez com base nas delimitações da Comissão e Grupo de Trabalho do Patrimônio Imaterial que fragmentou o estudo do patrimônio imaterial em

quatro esferas: saberes e modos de fazer enraizados no cotidiano das comunidades; celebrações, festas e folguedos que marcam, espiritualmente, a vivência do trabalho, da religiosidade, do entretenimento e da vida cotidiana; linguagens musicais, iconográficas e performáticas; espaços em que se produzem as práticas culturais.⁴⁶⁹

Para o levantamento dos bens culturais, sugeriu-se que as equipes de intelectuais fossem compostas de forma interdisciplinar com objetivo de realizá-lo de forma ampla e completa. Após as etapas de identificação, as equipes deveriam propor as medidas de valorização e salvaguarda do bem inventariado. Sendo assim, instituiu-se o 'Registro de bens culturais de natureza imaterial' e o 'Inventário de referências culturais – INRC' através do Decreto Federal nº 3.551, de 4 de agosto de 2000. A partir deste decreto, o bem inventariado tem a possibilidade ser inscrito em um dos quatro livros de Registro: Livro dos Saberes, Livro das Celebrações, Livro das Formas de Expressão e Livro dos Lugares.

O registro de bens culturais possibilitou o reconhecimento da contribuição cultural dos diversos grupos formadores de nossa sociedade nos seus aspectos mais subjetivos arraigados no cotidiano das diferentes comunidades e que são transmitidos a cada geração. Com a incorporação de mais um instrumento preservacionista, abriram-se novas possibilidades de construção oficial da identidade brasileira, possibilidades estas que permitiram a inserção de elementos das comunidades subalternas na construção da

⁴⁶⁹ IPHAN **Patrimônio Imaterial**: O Registro do Patrimônio Imaterial: Dossiê final das atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial. Brasília: Ministério da Cultura / IPHAN 4ª edição, 2006.

identidade do país, já que suas identidades estão calcadas, majoritariamente, em elementos que não apresentam as particularidades dos bens abraçados pela fase heroica do IPHAN.

5.4 A questão do negro no discurso preservacionista brasileiro

A criação de um instrumento de valorização do patrimônio imaterial no Brasil serviu como uma porta para a entrada dos bens culturais negros – e indígenas – no quadro cultural do IPAHN. Geralmente de natureza imaterial, os elementos culturais vinculados aos negros, não eram representados pelos livros do Tombo. No entanto, não podemos relacionar o acréscimo de tais bens apenas com a ampliação do conceito de patrimônio cultural. O movimento negro brasileiro foi paulatinamente crescendo em vários âmbitos, incluindo a questão da valorização dos bens culturais⁴⁷⁰.

Podemos apontar um início do movimento negro no Brasil logo após a Proclamação da República. Com o fim do regime escravocrata e a definição de um novo regime, a população negra não foi devidamente incluída na nova sociedade republicana o que ocasionou a formação de movimentos de mobilização em pontos distintos do país. Geralmente de cunho assistencialista e/ou recreativo e/ou cultural, estes grupos conseguiram arraigar um

⁴⁷⁰ Entende-se nesta tese 'Movimento negro' na perspectiva utilizada por Regina Pahim Pinto. O movimento negro trata-se de uma luta destes com intuito de resolver suas questões diante da sociedade. O foco se dá na perspectiva dos preconceitos e das discriminações que permeiam as questões do mercado de trabalho, da educação, da cultura, do social e do político. A união do grupo não se faz apenas como uma forma de mobilização mas também como uma maneira de realizar a ação política. (PINTO, Regina Pahim **O movimento negro em São Paulo: luta e identidade**, São Paulo, Tese de Doutorado, FFLCH-USP, 1993).

considerável número de membros e lado a lado a estas associações, a 'imprensa negra' cresceu de forma considerável no início da República. Os jornais apontaram os problemas cotidianos dos negros, principalmente em relação ao universo do trabalho, da educação, da habitação e saúde⁴⁷¹.

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

Durante os anos de 1937 a 1945, a grande repressão inviabilizou grandes associações, que voltaram ao final do regime ditatorial com destaque para a União dos Homens de Cor (UHC). Formada em Porto Alegre no ano de 1943, passou a ter, anos mais tarde, filiais em vários estados brasileiros, incluindo Minas Gerais. Mantendo a base de apoio aos negros no âmbito jurídico, médico, educacional e com participação ativa nas eleições, a UHC teve suas atividades

⁴⁷¹ DOMINGUES, Petrônio. *Movimento negro brasileiro: alguns apontamentos históricos*. **Tempo**, Niterói, volume. 12, nº 23, 2007.

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

Os concursos de beleza Rainha das mulatas e Boneca de Pixe foram concebidos como instrumento pedagógico buscando realçar o tipo de beleza da mulher afro brasileira e educar o gosto estético popular, pervertido pela pressão e consagração exclusiva de padrões brancos de beleza. O Instituto Nacional do Negro, a cargo do sociólogo Guerreiro Ramos, realizava nos seus seminários de grupo terapia um trabalho pioneiro de psicodrama, visando a desenvolver uma terapia para a consciência dilacerada do negro vitimado pelo racismo⁴⁷².

Assim como ocorrido com a UHC, no início da ditadura civil militar o TEN praticamente desapareceu em 1968, principalmente devido ao exílio de um dos fundadores, Abdias do Nascimento. Ademais, houve outros grupos articulados ao movimento negro nas décadas de 1940 a 1960 e a 'imprensa negra' cresceu neste período, assim como as legislações sobre as questões do negro.⁴⁷³ Apesar da tentativa frustrada do senador Hamilton Nogueira da

⁴⁷² NASCIMENTO, Abdias do. *Teatro experimental do negro: trajetória e reflexões*. **Estudos Avançados** São Paulo, volume 18, nº 50, Abril de 2004. P 223.

⁴⁷³ Dentre os grupos que participaram do movimento negro nas décadas de 1940 a 1960 estão: o Grêmio Literário Cruz e Souza (Minas Gerais/1943), o Comitê Democrático Afro-Brasileiro (Rio de Janeiro/1944), a Associação do Negro Brasileiro (São Paulo/1945), o Conselho Nacional das Mulheres Negras (1950), a Associação José do Patrocínio (Minas Gerais/1951), a Frente Negra Trabalhista e a Associação Cultural do Negro (São Paulo/1954), dentre outros. Na imprensa destacaram a revista *Senzala* (1946) em São Paulo e os periódicos paulistas: o *Alvorada* (1945), *O Novo Horizonte* (1946), *Notícias de Ébano* (1957), *O Mutirão* (1958), *Níger* (1960). Em Curitiba,

UDN em promulgar uma lei antidiscriminatória em 1946, anos mais tarde, em 1951, a lei foi aprovada e denominada como Lei Afonso Arinos⁴⁷⁴. Neste período, o mito da democracia racial – já debatido nesta tese – tornou-se mais latente. “A substituição da raça pela classe” iniciada no início da República, “parece ser um método de afirmar que não existe discriminação racial no Brasil”⁴⁷⁵ que foi exacerbado na época dos governos civil militar. Para estes dirigentes, os militantes negros inventaram problemas que não existiam, a afirmação desta ideia desmobilizou ainda mais o movimento.

Uma terceira fase do movimento negro no Brasil, data do início da redemocratização. Aliando-se ao crescimento dos movimentos populares de sindicatos e de entidades estudantis no país e sob à luz das manifestações de Malcon X, Martin Luther King e dos Panteras Negras, a reorganização dos grupos em prol das questões dos negros iniciou uma nova etapa que foi coroada pela fundação do Movimento Negro Unificado (MNU) em 1978. De orientação marxista, o MNU embasou sua luta na superação das diferenças sociais como saída para o fim do racismo. No dia sete de julho do mesmo ano criou-se o Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial (MNUCDR), motivado pela a tortura e morte de dois negros pela polícia paulista e pelo impedimento de quatro atletas negros de integrarem o time de voleibol do Clube de Regatas Tietê. O MNUCDR instituiu do Dia Nacional da Consciência Negra em contraposição ao dia treze de maio, data comemorativa

o União (1947) e no Rio de Janeiro, o Redenção (1950) e A Voz da Negritude (1952). (PETRÔNIO, Domingues *op. cit.* 2007).

⁴⁷⁴ BRASIL, **Inclui entre as contravenções penais a prática de atos resultantes de preconceitos de raça ou de cor.** Lei 1390/51 de 3 de julho de 1951.

⁴⁷⁵ SKIDMORE, Thomas **O Brasil visto de fora** Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1994. P. 118

da história oficial como abolição dos escravizados. Nos anos seguintes, a atuação do movimento pautou-se na

desmistificação da democracia racial brasileira; organização política da população negra; transformação do Movimento Negro em movimento de massas; formação de um amplo leque de alianças na luta contra o racismo e a exploração do trabalhador; organização para enfrentar a violência policial; organização nos sindicatos e partidos políticos; luta pela introdução da História da África e do Negro no Brasil nos currículos escolares, bem como a busca pelo apoio internacional contra o racismo no país⁴⁷⁶.

A tendência foi a de aproximar o movimento negro das lutas de demais minorias, “de negar a história convencional (oficial) e contribuir na construção uma nova interpretação da trajetória do povo negro no Brasil”⁴⁷⁷. Sendo assim, o caminho foi trazer à tona o debate que se manifestou no campo simbólico e discutir o detrimento das memórias e identidades subalternas em prol da construção de uma memória nacional que até então pautava-se na cultura branca e católica.

Um dos caminhos traçados foi a busca no campo educacional, para que a história dos negros fosse reinterpretada nos livros didáticos de forma não preconceituosa, reavaliando, assim, seu papel como sujeito histórico para além da figura do escravizado. Neste momento, o discurso tanto da negritude quanto do resgate das raízes ancestrais norteou o comportamento da militância e veio à tona a revisão da cultura negra em várias esferas, incluindo

⁴⁷⁶ DOMINGUES, Petrônio. *Movimento negro brasileiro: alguns apontamentos históricos*.

Tempo, Niterói, volume. 12, nº 23, 2007. P.114.

⁴⁷⁷ CARDOSO, M. A. *op. cit.* 2002, P.17.

a religiosa. O candomblé assumiu o lugar do guardião da fé dos afrodescendentes, deixando mais à margem a questão das práticas de cunho cristão.

Na década de 1980, o Movimento Negro deixou transparecer com mais força a heterogeneidade de suas práticas, sendo mais pertinente chama-lo, a partir de então, de Movimentos Negros. Na cidade de Belo Horizonte, várias instituições vinculadas ao movimento surgiram nesta época, com destaque para o Centro de Integração Sócio Cultural da Raça Negra (CISCURNE), o Grupo Interdisciplinar de Estudos Afro-Brasileiros da UFMG, a Federação de Congadeiros de Minas Gerais, a Congregação Mineira de Candomblés (COMCAN), a Federação Espírito-Umbandista de Minas Gerais, grupos de dança afro, grupos de capoeiras e sindicalistas, universitários negros ligados a partidos políticos como o PT, PDT, PMDB, PC do B.⁴⁷⁸

Não obstante as inúmeras possibilidades de reivindicações na cidade, a exclusão espacial de Belo Horizonte presente desde a época da construção da cidade, permeou vários movimentos locais. A reminiscência de grupos de 'homens de cor' na esfera da capoeira, do candomblé e do Reinado ganharam visibilidade na esteira das políticas de valorização da cultura negra por órgãos federais.

No esfera da questão patrimonial, a partir da década de 1980, iniciou-se um processo de valorização da cultura negra. Como marco, tem-se o

⁴⁷⁸ Ressalta-se que o Movimento Negro nunca foi contrário à filiação de militantes aos partidos políticos, houve em sua trajetória uma afirmativa de ser um movimento social autônomo com independência política (CARDOSO, M. A. **O movimento negro em Belo Horizonte: 1978- 1998.** Belo Horizonte: Mazza Edições. 2002.). No entanto, as vinculações com partidos de esquerdas foram recorrentes principalmente à redemocratização do país.

tombamento do Terreiro Casa Branca de Salvador em 1984, “era a primeira vez que a tradição afrobrasileira obtinha o reconhecimento oficial do Estado Nacional”.⁴⁷⁹ No depoimento de Gilberto Velho, relator do processo:

Não era nada que pudesse se assemelhar à Igreja de São Francisco em Ouro Preto, aos profetas de Aleijadinho em Congonhas, em Minas Gerais, ao Mosteiro de São Bento, ao Paço Imperial da Quinta da Boa Vista ou à Fortaleza de Santa Cruz, no Rio de Janeiro. Tratava-se, sem dúvida, de uma situação inédita e desafiante (...). Valorizei a importância da contribuição das tradições afro-brasileiras para o Brasil como um todo. Chamei a atenção, particularmente, para a dimensão das crenças religiosas dessas tradições que, inclusive, extrapolavam as suas fronteiras formais. Defini cultura como um fenômeno abrangente que inclui todas as manifestações materiais e imateriais, expressas em crenças, valores, visões de mundo existentes em uma sociedade⁴⁸⁰.

Apesar de a preservação ser feita apenas em âmbito material, o relato de Velho chama a atenção para a questão imaterial. O mesmo ocorreu em Belo Horizonte no Projeto Tricentenário Zumbi de Palmares em 1995. Inserido no Festival de Arte Negra (FAN), o intuito do evento foi discutir as questões de marginalização da população negra e buscar meios de melhor integração dessas comunidades nos discursos identitários a serem construído pela prefeitura da cidade. O FAN reuniu artistas e estudiosos em uma série de shows, oficinas, mostras de artes plásticas e cinema, conferências e seminários. Como coroamento do festival, foram tombadas duas comunidades negras para se tornarem oficialmente Patrimônios Culturais do Município: a

⁴⁷⁹ VELHO, Gilberto. *Patrimônio, negociação e conflito*. **Mana**, Rio de Janeiro, Volume 12, nº 1, Abril de 2006. P.237.

⁴⁸⁰ VELHO, Gilberto, 2006 *op. cit* P.237.

Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Jatobá e o Terreiro de Candomblé Ilê Wopo Olojukan.

Assim sendo, Belo Horizonte seguiu a trilha das políticas patrimoniais nacionais na tentativa de valorizar a identidade das culturas negras na/cidade. No entanto, estes espaços conquistados pela comunidade negra são pontuais, são “os espaços ‘conquistados’ para a diferença, são poucos, dispersos, e cuidadosamente policiados e regulados”⁴⁸¹. Este ponto é relevante para se trazer o debate de Stuart Hall sobre o momento no qual a *‘popular culture’* vem à tona. Não obstante as diferenças geográficas que separam a discussão do autor com a questão brasileira, seus apontamentos são cabíveis para esta tese.

As estratégias das políticas culturais vinculadas à *‘popular culture’* dos negros são melhor percebidas se pensarmos em termos de suas especificidades históricas. No caso norte americano, em um primeiro momento, teve-se a desvinculação dos modelos europeus, principalmente de uma dita alta cultura. Posteriormente, ocorreu a emergência dos EUA como grande potência mundial, exportadora de elementos culturais por meio da globalização e, por fim, a descolonização do então Terceiro Mundo que possibilitou a emergência de novas culturas. Neste turbilhão de acontecimentos, principalmente devido ao descentramento dos modelos culturais europeus, a *‘popular culture’* encontrou novos espaços de contestação e, por conseguinte, criou-se “uma importante oportunidade

⁴⁸¹ HALL, Stuart **Da diáspora** – Identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: UFMG; Brasília: Representação da UNESCO. 2003. P 339.

estratégica para a intervenção no campo da cultura popular”⁴⁸². Aliado a este ponto, deve-se considerar o foco nas questões sexuais, raciais e culturais a partir da década de 1980, em oposição à massificação das culturas dominantes e ao olhar de exotismo dado às culturas populares. Há um (re) aparecimento da questão da diferença de forma global e o Brasil não ficou imune a este processo, houve uma “abertura, dentro dos espaços dominantes, à ocupação dos de fora”, resultando “o aparecimento de novos sujeitos no cenário político cultural”⁴⁸³. Assim sendo,

os espaços da senzala, do cortiço, da favela, considerados como resíduos materiais irão incorporar-se ao debate com a abertura política, com a ascensão da democracia e com as formas de participação mais incisivas dos movimentos sociais, ressurgindo a afirmação de que as cultura excluídas dentro da cidade devem impor-se, mesmo marginalizadas, como parte da realidade e da história⁴⁸⁴.

A incorporações das culturas destes na memória da cidade foram estritamente ligadas aos movimentos sociais reivindicatórios. Se tomarmos novamente o exemplo do tombamento do terreiro de candomblé e da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário em Belo Horizonte, percebemos que só foram possíveis devido à forte representação dos Movimentos Negros no Conselho Deliberativo de Patrimônio Cultural Municipal (CDPCM), outras esferas culturais marginalizadas não tiveram a mesma inserção na política

⁴⁸² HALL, Stuart *op. cit.* 2003. P. 337.

⁴⁸³ HALL, Stuart *op. cit.* 2003. P. 338.

⁴⁸⁴ AZEVEDO, N.; BOTELHO, T. *Gestão participativa e política de patrimônio no município de Belo Horizonte: realidade ou mito?* **Ciências Sociais**. Unisinos. Nº. 41. janeiro/abril, 2005. P.3

local na época em questão. Posteriormente, o movimento de valorização das culturas de matrizes negras foi retomado no início do século XXI com o reconhecimento da Capoeira como patrimônio nacional e, no processo, ainda em andamento, dos Reinados.

Mesmo com a pontual valorização de elementos culturais negros, ressaltamos o ponto de reforço das identidades brancas presente nestas ações. Para além de ser um intuito ou não, ao valorizar uma dada cultura, tem-se o reforço de identidades 'contrárias', ou seja, ao valorizar as religiões negras em Belo Horizonte, teve por consequência a valorização das religiões do catolicismo luso brasileiro, já que a identidade é reforçada pela alteridade. Neste sentido, ao trazer à luz elementos de religiosidade negra, consequentemente a religiosidade católica é reafirmada. Também não podemos deixar de ressaltar que o Projeto Tricentenário Zumbi de Palmares foi realizado dois anos antes das comemorações do centenário de Belo Horizonte. Este evento buscou elementos representativos da identidade da cidade e, ao tombar uma Irmandade banto católica e um terreiro de candomblé, trouxe à crista o debate sobre religiões. Mais uma vez, o catolicismo ganhou forte espaço na cidade.

Tal fato se mostrou nos elementos culturais que foram passíveis de serem eleitos como símbolo da cidade nas comemorações do centenário. Não havia nenhum elemento negro. As comemorações do centenário constituíram-se, basicamente, na eleição da Serra do Curral como símbolo de BH, na organização pela PBH e/ou em conjunto com outras instituições de um calendário de eventos na cidade e em pontuais iniciativas de restauração de

espaços e lançamentos de livros. Não obstante a participação dos moradores nos eventos, o “ponto de partida da comemoração (do processo instaurado) é claramente o poder público, e, de forma específica, a administração municipal, que ocupa o lugar da fala institucional”⁴⁸⁵. A fala da administração pública a respeito do centenário iniciou-se anos antes, na gestão petista, que tentou incorporar elementos marginalizados, como os negros, na identidade da cidade. No ano do centenário, o candidato vitorioso pelo PSB, Célio de Castro, encontrou as usuais dificuldades de adaptação da nova administração e o discurso iniciado nas gestões anteriores – principalmente na de Patrus Ananias do PT – e a linha a ser delimitada para as comemorações do centenário se perderam.

Não obstante as alterações no caminhar do centenário de Belo Horizonte, a pequena representatividade da comunidade negra se manteve por meio do tombamento e, por conseguinte, a conquista de espaços na cultura dominante foi “subfinanciada”. Neste sentido, foi o “preço de cooptação a ser pago quando o lado cortante da diferença e da transgressão pede o fio na espetacularização”.⁴⁸⁶

5.5 A espetacularização do Reinado

Sem trazer como uma marca temporal o tombamento da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Jatobá como o início da espetacularização do

⁴⁸⁵ SILVA, Regina Helena Alves da; VEIGA, Vera Regina França. *Belo Horizonte fez 100 anos. Projeto História. Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História*. Volume 17, Setembro de 2012. P.433.

⁴⁸⁶ HALL, Stuart *op.cit*, 2003. P.339.

Reinado na cidade de Belo Horizonte, entendemos que este foi um ponto de destaque no processo de visibilidade das comunidades negras em Belo Horizonte. Este atributo é atenciosamente regulado e segregado, trata-se de uma conquista que não desloca a posição de poder. O tombamento, assim como o registro de bens culturais, trouxe à crista os “espaços ‘conquistados’ para a diferença” de forma pontual e são “cuidadosamente policiados e regulados”, ou seja, são limitados. “O que substitui a invisibilidade é uma espécie de visibilidade cuidadosamente regulada e segregada”⁴⁸⁷.

É relevante ressaltarmos que esta questão de estar ou não visível na cidade se dá na ótica das estratégias das políticas culturais e propicia mudanças significativas na cultura local, tanto no olhar do outro frente a esta cultura, como internamente, no âmbito das práticas culturais dos grupos. À medida que as políticas trazem à tona as culturas subalternas ou marginalizadas, mesmo que de uma forma regulada, há uma quebra nas narrativas dominantes da cidade e, dessa maneira, uma “reação que vem do âmago das políticas culturais”. Percebe-se uma “resistência agressiva à diferença” em uma tentativa de reestabelecer o discurso dominante, ou seja, há uma

resistência agressiva à diferença; a tentativa de restaurar o cânone da civilização ocidental; o ataque direto e indireto do multiculturalismo; o retorno às grandes narrativas da história, da língua e da literatura (os três grandes pilares de sustentação da identidade e da cultura nacionais).⁴⁸⁸

⁴⁸⁷ HALL, Stuart *op. cit.* 2003. P.339

⁴⁸⁸ HALL, Stuart *op. cit.* 2003. P.340

Esta posição decorrente das estratégias das políticas culturais se faz com mais rigor quando se trata de uma cultura popular. O peso da palavra ‘popular’ traz memória, identidade, prazeres e tradições do cotidiano de um povo em contraponto de uma cultura dominante e elitista.

O povo começa a existir como eferente no debate moderno no fim do século XVIII e início do século XIX, pela formação na Europa dos Estados nacionais que trataram de abarcar todos os estratos da população. Entretanto, a ilustração acredita que esse povo o qual se deve recorrer para legitimar um governo secular e democrático é também portador daquilo que a razão quer abolir: a superstição, a ignorância e a turbulência. Por isso, desenvolve-se um dispositivo complexo, nas palavras de Martín Barbero, ‘de inclusão abstrata e exclusão concreta’. O povo interessa como legitimador da hegemonia burguesa, mas incomoda como lugar do inculto por tudo aquilo que lhe falta. ⁴⁸⁹

Além disso, este espaço alternativo às culturas dominantes – ou ditas culturas eruditas – e que apresentam um conjunto de práticas distintas representantes de uma vida social subalterna, muitas vezes é visto pelo outro de uma forma estereotipada. Quando estão “nas mãos da burocracias culturais” ⁴⁹⁰, as narrativas populares tendem a ser controladas de maneira a serem compreendidas em uma escala maior. Assim sendo, pode haver uma artificialidade das festas populares ao ocorrer esta adaptação. À medida que deslocam-se as festas, como as do Reinado, de seus locais e datas, o vivido festivo cede lugar para uma lógica de mercado típica do terceiro milênio.

⁴⁸⁹ CANCLINI, Nestor Garcia *op. cit.*, 2003 P. 208

⁴⁹⁰ HALL, Stuart *op. cit.* 2003. P.341

Na economia de mercado, com o avanço dos processos de industrialização e urbanização, o dinheiro passa a regular as regras da sociedade e “torna-se o mais assustador dos niveladores”, já que “expressa todas as diferenças qualitativas das coisas em termos de ‘quanto?’”. Não há mais as diferenciações, o dinheiro “torna-se o denominador comum de todos os valores; arranca irreparavelmente a essência das coisas, sua individualidade, seu valor específico e sua incomparabilidade”⁴⁹¹. Na era industrial – no sentido de Lefebvre – até mesmo as necessidades culturais são criadas e/ou transformam as obras culturais em produtos, enquanto a obra em si trata-se de uma criação única, o produto é uma reprodução em grande quantidade que visa o mercado.

Neste ponto, aproximamo-nos da postura do século XX de transformar a cultura como uma forma de lucro. Não apenas no âmbito das grandes empresas como também pelo Estado e pelos próprios populares.

A evolução das festas tradicionais, da produção e venda de artesanato revela que essas não são tarefas exclusivas dos grupos étnicos, nem sequer dos setores camponeses mais amplos, nem mesmo da oligarquia agrária; intervém também em sua organização os ministérios de cultura e comércio, as fundações privadas, as empresas de bebidas, as rádios e a televisão. Os fenômenos culturais *folk* ou tradicionais são hoje o produto multideterminado de agentes populares e hegemônicos, rurais e urbanos, locais, nacionais e transacionais.⁴⁹²

⁴⁹¹ SIMMEL, G. *op. cit.* 1902.

⁴⁹² CANCLINI, Nestor Garcia *op. cit.*, 2003 P. 220.

Percebe-se, então, que na segunda metade do século XX a organização da cultura foi paulatinamente subordinada aos critérios de uma economia global e empresarial voltada para o lucro. Este novo ordenamento global acaba por desterritorializar os conteúdos culturais, muitas vezes levando a adaptação desta cultura popular à realidade da vida moderna. A ideia das ideologias modernizadoras do século passado, que afirmava que “a modernização acabaria com as formas de produção, as crenças e os bens tradicionais” cede lugar para “uma visão mais complexa sobre as relações entre tradição e modernidade”. A modernização diminuiu “o papel do culto e do popular tradicional no conjunto do mercado simbólico, mas não o suprime”, percebemos assim, um redimensionamento deste popular na vida moderna. Neste sentido, há de “preocupar-se menos com o que se extingue do que com se transforma”⁴⁹³ e, no século XXI, observa-se um grande número de práticas e festejos populares sendo valorizados e/ou salvaguardados.

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

⁴⁹³ CANCLINI, Nestor Garcia *op. cit.*, 2003 P. 22.

Destacamos o projeto “Museu Guardas” ocorrido no Museu Mineiro entre os anos de 2006 e 2008, em que foram realizados vinte e um encontros de Guardas, totalizando quarenta e nove grupos de congadeiros, dentre os quais estava a Irmandade Os Carolinos. O projeto recebeu em 2010, na 3ª Edição do Prêmio Cultura Viva do Ministério da Cultura, o selo de qualificação que reconhece o mérito do Museu Mineiro. Para os organizadores do projeto, “‘Museu Guardas’ tem o objetivo de possibilitar o diálogo entre as manifestações culturais”. As Irmandades são “convidadas a visitar o museu, que abriga um importante acervo de arte sacra: objetos criados originalmente para o rito católico que se atrelam às tradições populares”⁴⁹⁴.

Outro evento mais recente foi o “Canjerê”, parte das comemorações dos quarenta e cinco anos do IEPHA-MG e que vem ao encontro das políticas de salvaguarda do patrimônio imaterial realizadas pelo órgão. A primeira edição foi realizada em 2015 na sede da FUNARTE de Belo Horizonte e a segunda no ano seguinte na Praça da Liberdade. Nesta última, os Carolinos participaram do cortejo e da descida do mastro com o Congado de Berilo, Chapada do Norte e Minas Novas, a Guarda de Moçambique São Benedito de Carrapatos da Tabatinga, o Catopê do Serro, a Marujada de Córrego Cachoeira, a Marujada de Santiago e a Irmandade do Rosário dos Arturos.⁴⁹⁵

O apoio dado aos congadeiros em ambos eventos consistiu em transporte e lanche, não houve remuneração em dinheiro. Em outras apresentações, a Irmandade Os Carolinos foi remunerada. Segundo a

⁴⁹⁴ IMPRENSA OFICIAL, **Projeto "O Museu Guardas" é premiado com selo**, 12 de Março de 2011.

⁴⁹⁵ CIRCUITO CULTURAL LIBERDADE, **Canjerê**, 2016.

presidente Neuza Silva, a questão financeira não fica a cargo dela, “e a gente nem lembra quanto foi, só lembra que a gente foi”. Esta situação não incomoda a irmandade os Carolinos.

A gente já apresentou no teatro pra muita gente (...) e não tem isso né, que na verdade, que na rua é geralmente festa, (...) e lá [no teatro] todo mundo vai, por incrível que pareça, por mais irmandade que tem, que não são poucas e o povo não conhece. Felizmente a gente tem que levar pros outros, tem que saber o que que é, tem que entender melhor porque, quando abrir a boca pra falar mal, pelo menos saber o que tá falando. Isso é bom pra gente, pro povo entender do que está falando. Porque eles falam sem saber do que que é⁴⁹⁶.

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

Não obstante a inerente transformação das práticas culturais, principalmente nas grandes cidades como Belo Horizonte, a sociabilidade híbrida que as cidades contemporâneas impõem, faz com que os grupos participem de maneira intermitente do tradicional e do moderno, criando uma também hibridação nas práticas culturais⁴⁹⁷. No entanto, mesmo que haja uma constante cooptação do popular, há algo no Reinado que não passa a ser

⁴⁹⁶ SILVA, Neusa de Assis **Os Carolinos** entrevista concedida em 23 de janeiro de 2017.

⁴⁹⁷ CANCLINI, Nestor Garcia **Consumidores e cidadãos: conflitos multiculturais da globalização**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2006.

inteiramente uma mercadoria: a fé individual do devoto de Nossa Senhora do Rosário. Sendo assim, apesar das constantes transformações provocadas pela economia de mercado e pela patrimonialização da cultura, a fé do indivíduo faz com que a devoção à Santa não se perca na sociedade moderna.

Considerações Finais

Nesta tese, buscou-se problematizar a invisibilidade a que foi relegada a população negra na história de Belo Horizonte na Primeira República. Tal questão surgiu em função dos poucos registros da presença do negro nas primeiras décadas da cidade, o que causou estranhamento, considerando que o estado de Minas Gerais, por ter sido uma das regiões com maior trabalho escravo no país, abrigava uma grande quantidade de negros. Na tentativa de torná-los visíveis, optamos por seguir pelo caminho da religiosidade negra e suas expressões na cidade. Dentre as possibilidades da esfera do sagrado, fomos ao encontro do Reinado de Nossa Senhora do Rosário. Tal escolha pautou-se não só na forte presença do Reinado na região mineradora como também na existência da 'Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos homens pretos do Arraial e freguesia de Nossa Senhora de Boa Viagem do Curral' no local que foi destruído para a construção de Belo Horizonte.

Nesse sentido, o documento "As festas do Reinado", publicado no Livro de Avisos nº51 da Igreja Católica em nove de outubro de 1926 reforça a escolha que fizemos em nossa análise e, também, remete ao título deste trabalho: "Tem festa de negro na república branca". No documento, o então arcebispo de Minas Gerais Dom Cabral proíbe as festas do Reinado de Nossa Senhora do Rosário no estado. Diante dessa proibição que ocorreu em 1926, é contundente afirmar que havia festas de congado e que elas incomodavam a Igreja Católica.

Apesar de não haver uma proibição direta do Estado diante dos negros, a postura perante estes foi excludente. Pautada nas teorias higienistas da academia, a higienização social da virada para o século XX foi exemplo da atmosfera de preconceito com o recém liberto.

Assim sendo, aproximamos nesta tese que a proibição do Reinado estava vinculada não só a questões religiosas como também ao preconceito diante do negro, como identificamos na reportagem do jornal a Gazeta de Minas: “Não vemos tradição nossa, na reprodução de costumes selvagens importados da África, com as primeira levas de escravos trazidos d’aquellas paragens.”

Mesmo que, aos poucos, o país começasse a se desvencilhar dos valores monárquicos, os rastros do regime escravista se mantinha nas relações com a população negra que tinha imensa dificuldade de se inserir na sociedade. Dando aporte a esta exclusão, estavam as teorias de inferioridade de raças, que levaram não só à inferiorização dos negros e mestiços diante dos brancos como também à construção do mito da democracia racial no país.

A questão dos negros foi o que moveu a tese que aqui defendemos: a uma suposta ‘ausência’ do negro no início da história da cidade de Belo Horizonte nos mostra não só os efeitos desiguais que a modernidade e a modernização trouxeram com a construção da nova capital como também desmancha o mito que a modernidade é uma ruptura radical com o passado. Aqui retomamos com destaque o que foi debatido nos capítulos anteriores por ser a tese que defendemos.

Eu chamo de mito essa ideia de modernidade porque a noção da ruptura radical tem certo poder de persuasão e penetração diante das abundantes evidências de que não ocorre nem pode ocorrer. A teoria alternativa da modernização (em vez de modernidade), devida de início a Saint Simon e levada muito a sério por Marx, é que nenhuma ordem social pode conseguir mudanças que já não estão latentes dentro de uma condição existente⁴⁹⁸.

Assim sendo, a ‘ausência’ do negro na história de Belo Horizonte poderia ser primeiramente explicada como uma ruptura com o passado escravista, ou seja, uma vez que a nova capital não pertence ao tempo da escravidão, os ex-escravizados não fariam parte de sua composição. Tal explicação, contudo, não é pertinente. A ideia de uma ‘inexistência’ da população negra em Belo Horizonte se construiu, por exemplo, por meio dos censos da época que não levavam em conta a cor e, também, pela falta de reportagens que mostravam os negros – salvo nas páginas policiais⁴⁹⁹. No entanto, a invisibilidade do negro na nova capital se desfaz ao percebermos a vivência da sua religiosidade na cidade.

Ao tomarmos a ‘Guarda de Moçambique de Nossa Senhora do Rosário e Sagrado Coração de Jesus’, também conhecida como ‘Irmandade os Carolinos’ como foco de estudo, identificamos que a vivência do Reinado continuou na periferia da cidade, mesmo com o forte preconceito em relação ao negro e às suas manifestações religiosas. Esta percepção da continuidade festiva da Irmandade é identificada também na atualidade com a retomada

⁴⁹⁸ HARVEY, David *op. cit.*, 2015. p. 11 e 12

⁴⁹⁹ Na pesquisa dos jornais, não encontrou-se nas páginas policiais questões relativas aos festejos do Rosário, apenas relativas aos negros. Pelo foco desta tese ser na religiosidade das Irmandades negras, não trouxemos para o debate o material identificado nas páginas policiais.

deste festejo religioso como uma manifestação cultural sujeita à patrimonialização pelo Estado. Desta maneira, o mito da modernidade como ruptura com o passado de forma radical se desfaz ao analisarmos o Reinado em Belo Horizonte uma vez que há uma continuidade dos festejos que, ao mesmo tempo em que se adapta ao novo, apresenta reminiscências da tradição.

Desta forma, corroboramos não só com a afirmativa de David Harvey como também de Jean Baudrillard⁵⁰⁰, que afirma que a modernidade não é um simples suplantar dos valores do passado tradicional e sim como um diálogo entre o tradicional e o moderno. Este diálogo soma-se à questão do indivíduo no objeto de estudo trabalhado nesta tese. Na construção cotidiana da vivência dos congadeiros, elementos devocionais são modificados e adaptados para manter a fé em Nossa Senhora do Rosário. Aqui destacamos não só a fé da coletividade, nosso olhar também se volta para a importância da fé individual da pessoa religiosa. Na Primeira República, para além de um atual discurso de resistência cultural, a vivência festiva da Irmandade foi aqui identificada pela fé do devoto. O discurso de resistência e/ou de posicionamento contrário diante do preconceito é percebido no final do século XX com a constituição do movimento negro conforme apresentamos no capítulo cinco desta tese.

Assim sendo, com intuito de problematizar a ‘ausência’ do negro na Primeira República em Belo Horizonte e objetivando defender a não ruptura

⁵⁰⁰ BAUDRILLARD, Jean “La modernité ou l’esprit du temps’. In: **Biennale de Paris**. Paris, Editions L’Equerre, 1982a.

radical com a tradição do Reinado na modernidade, este estudo traçou o seguinte caminho.

A questão da cidade de Belo Horizonte foi primeiramente estudada para nos dar o aporte espacial da manifestação religiosa/cultural do Reinado. Relembramos que a cidade foi constituída sobre as bases de um debate político que se pautou não só nas questões relativas à melhoria da economia local como também nos valores de modernização que algumas cidades europeias vivenciavam na época.

Apesar de não haver documentação sobre a proibição de negros e mulatos de habitarem os espaços com maior infraestrutura urbana em Belo Horizonte, esta zona era “obviamente, um território elegante e acessível a poucos, já que seus terrenos estavam entregues às leis do mercado. Ali as elites construíram suas residências, faziam seus negócios, desfrutavam o seu lazer”⁵⁰¹. Desta maneira, havia “uma lógica segregacionista na cidade, que na prática logrou perpetuar as fronteiras entre ricos e pobres”⁵⁰². Lembramos que na zona urbana, circundada pela atual avenida do Contorno, estavam os equipamentos de modernização da cidade e a zona suburbana, destinada no planejamento aos bairros periféricos, posteriormente recebeu as colônias agrícolas que não foram dotados da moderna infraestrutura de parte da zona urbana.

Para além da hierarquização da cidade, destacamos os locais dos templos católicos, por estarmos tratando de uma comunidade banto católica.

⁵⁰¹ JULIÃO, Letícia *op. cit.*, 1996. p. 60. (Grifo nosso)

⁵⁰² JULIÃO, Letícia *op. cit.*, 1996. p. 60.

As mais significativas igrejas estavam inseridas na zona urbana que, até o fim da Primeira República, abrigou as seguintes igrejas: São José (1900), Nossa Senhora de Lourdes (1923), Santa Efigênia dos Militares (1923), Sagrado Coração de Jesus (1925). Na zona suburbana, bem no limite com a zona urbana, estão as igrejas de Nossa Senhora da Conceição (1923) e Nossa Senhora das Dores (1927), todas geograficamente distante da Irmandade os Carolinos que localizava-se na Vila Aparecida, região noroeste da capital.

Aferimos que a distância geográfica das igrejas alterou em certo ponto a prática cultural da Irmandade, pois à medida que se altera o espaço, as práticas culturais modificam. É importante ressaltar que entendemos neste estudo a prática do Reinado para além do âmbito religioso, como uma prática cultural da comunidade negra. Esta afirmativa a respeito da espacialidade se mostra relevante ao tratarmos dos festejos do Reinado, já que estes são vivenciados nas ruas e na dependência dos templos. “Queremos partir do princípio de que a cultura, nas mais diversas concepções e manifestações, tem uma espacialidade própria”.⁵⁰³ Ou seja,

A espacialização é entendida como configuração territorialmente ordenada, de acordo com critérios de investimento e participação pessoal e racional dos sujeitos, que, assim, conjugam elementos comportamentais, expressividades físico-corporais, recursos linguístico-discursivos e referências simbólicas e culturais como forma de atribuição de significado e sentido identitário aos lugares.⁵⁰⁴

⁵⁰³ FORTUNA, Carlos *op. cit.*, 2013. p.18

⁵⁰⁴ FORTUNA, Carlos *op. cit.*, 2013. p.19

Ao destruir as referências espaciais das identidades de um dado grupo, elementos culturais se transformam ou até mesmo desaparecem. No caso da Irmandade os Carolinos, a distância dos templos católicos e, por conseguinte, a impossibilidade de se fazer o traslado do Reinado de sua sede até uma igreja, provocou alterações e adaptações na prática religiosa e cultural da comunidade, como por exemplo a construção de seu próprio templo sem que este fosse sacralizado pela Igreja Católica no terreno da comunidade. Desta forma, o traslado do Reinado em Belo Horizonte foi adaptado com a saída e a chegada em um mesmo ponto. Acreditamos que esta mudança construiu uma outra forma de lidar com o religioso, fortalecendo a fé individual e a comunhão entre os membros do grupo diante das dificuldades enfrentadas na nova capital.

Esta análise sobre a espacialidade da cultura se mostrou como um ponto interessante neste estudo, pois afirmamos a questão do Reinado não só como uma prática religiosa como também uma prática cultural. Tomamos como base a fala do Capitão-mor da Irmandade os Carolinos, Nilson Pereira da Silva, traduz muito bem a teoria de Simmel

O congado é religião? Não, Por quê? Se um crente puder dançar o congado, ele pode, se um católico quiser dançar o congado, ele pode. Então é cultura, é tradição. Pra gente já é aquela tradição mais afiada, porque já vem o respeito, já vem a fé, já vem tudo⁵⁰⁵.

Relacionamos esta fala com os estudos de Simmel, que analisa a religião como uma forma cultural, assim, ela é tomada como uma categoria

⁵⁰⁵ SILVA, Nilson Pereira da In: MOYSÉS, Júlia *op. cit.*, 2016. p.19.

que constitui e é constituída pela experiência humana vivenciada socialmente. No processo da formação de uma consciência religiosa dá-se a produção de cultura, e à medida que a sociedade se torna cada vez mais complexa, esta forma cultural começa a se fragmentar e/ou tomar outras formas. Ao percebermos a Irmandade os Carolinos diante das referências das antigas Irmandades no decorrer do estudo, identificamos as mudanças religiosas/culturais dos congadeiros na cidade de Belo Horizonte, percebemos as novas formas com que os festejos foram sendo constituídos na cidade.

Sem romper radicalmente com o passado, os festejos da Irmandade os Carolinos adaptaram-se às mudanças colocadas pela nova capital. As festas do Reinado seguiram a oralidade dos ancestrais e mantiveram a importância do culto devocional à Nossa Senhora do Rosário realizado em procissão. Este último ponto se relacionou intrinsecamente com o de uma reminiscência do passado que destacamos na tese: a questão do espírito barroco das festas⁵⁰⁶. Entendemos que a festa, para além da pompa estética do barroco, contém um espírito que demonstra as contradições presentes na modernidade, ou melhor dizendo um *double bind*: sagrado e o profano, divino e humano, poder eclesial e poder real, vida e morte, mundo de cá e mundo de lá, individual e coletivo, etc.⁵⁰⁷. Isso torna as alegorias festivas como epifanias de um elemento maior que o pontual estilo artístico.

⁵⁰⁶ Conforme discutido no capítulo três, estas reminiscências estão presentes nas festas brasileiras em geral, no entanto, este estudo se dedicou com maior foco às festas das Irmandades.

⁵⁰⁷ PEREZ, *op. cit.*, 2008. p.39.

Neste contexto e tendo como diretriz do estudo a questão da modernidade, a festa barroca foi apreendida na lógica das mentalidades, do tempo longo da Nova História. Se ultrapassarmos as designações restritamente artísticas, podemos designá-la como um predicado que reflete momentos de transição

Entendemos que este movimento de transição vincula-se à questão da modernidade e modernização. Ao retomar a canônica linha do tempo da história, identificamos que o barroco surge em um momento de transição da Idade Média para a Idade Moderna. Momento em que a primazia europeia da Igreja Católica é colocada em xeque pelos protestantes. Momento em que o capitalismo ganha espaço frente ao feudalismo. Momento em que novas terras são descobertas. Enfim, um momento em que as visões de mundo são abaladas, e que fantasmas e delírios vêm à crista. A 'perturbação' barroca se liga, então, a este corte entre dois mundos⁵⁰⁸, a esta busca entre dois caminhos aparentemente divergentes, constituindo o *double bind* que também está presente nas festas.

Assim sendo, ao identificarmos esta característica indelével do festejo barroco, seria empobrecedor não ampliar a sua percepção para além das estruturas estéticas. Carregada deste espírito barroco, as festas estão presentes nas sociedades com uma dinâmica singular que se contrapõe à vida do trabalho e, para algumas comunidades, as festas podem ser tomadas como indissociáveis de suas práticas cotidianas. No caso das Irmandades, a hierarquia entre os membros, as devoções à santa e os esforços para a

⁵⁰⁸ DUVIGNAUD, *op. cit.*, 1997. P. 162

manutenção dos festejos se misturam com a vivência diária dos membros que detêm em si a fé junto à Nossa Senhora do Rosário. Desta forma, entre uma grande festa e outra, no momento da ‘não festa’, a pessoa verdadeiramente religiosa mantém uma conexão estreita com o rito que não separa a sua vida cotidiana dos momentos festivos. Esta prática é recorrente entre os membros da Irmandade, e tornou-se nesta tese um ponto de destaque da manutenção dos festejos do Reinado na cidade de Belo Horizonte na Primeira República.

Entendemos que essa ‘pessoa religiosa’ (...) não *tem* apenas religião como uma propriedade ou possibilidade, mas seu *ser* é que é religioso”. O congadeiro “funciona religiosamente”⁵⁰⁹ e este estado não se vincula ao dogma religioso e sim à sua fé individual que é exteriorizada por meio das festividades que compõem o Reinado. Desta maneira, percebemos, no decorrer do estudo, que a proibição do Reinado por parte da Igreja pouco alterou as práticas festivas da irmandade no caso de Belo Horizonte.

Apesar do arcebispo Dom Cabral não dizer os motivos para a proibição do Reinado em Minas Gerais, acreditamos que ela tenha ocorrido com intuito de resgatar um catolicismo ‘puro’ no estado, devido ao contexto da Reforma Católica discutida no capítulo quatro. A proibição foi publicada em 10 de agosto de 1923 afirmando ser um “pensamento e desejo da auctoridade Diocesana que desapareça o Reinado”⁵¹⁰. No entanto, antes da Proclamação da República, as festas de congado eram razoavelmente aceitas pela Igreja e fizeram parte do cotidiano de comunidades como o Arraial do Curral d’El Rey.

⁵⁰⁹ SIMMEL, George *op. Cit.* (1911 [2010]). p. 12.

⁵¹⁰ ARQUIVO ARQUIDIOCESANO DE BELO HORIZONTE, *op. cit.* 10/08/1923. p. 2.

Aliada a esta questão, estava o forte preconceito diante dos negros, conforme apresentamos no capítulo um. Décadas depois, os congadeiros negros, que sofreram repressão do Estado e da Igreja, são chamados patrimônios culturais da cidade. Este ‘resgate’ – aos olhos de uma cultura dominante e não dos congadeiros – se fez tanto na esteira das políticas e ações de valorização da cultura negra realizadas pelo Estado e como pelos movimentos negros presentes no país. Em um caminhar que vai ao encontro das pesquisas sobre cultura popular e comunidades subalternas nascentes na década de 1970, as agências de salvaguarda voltaram seus olhares para o Reinado de Nossa Senhora do Rosário. Em um primeiro momento, preservando o seu local sagrado pelo instrumento de tombamento e, posteriormente, com a existência do instrumento de registro, pretende-se ter a valorização dos festejos.

Para a comunidade os Carolinos, o título de patrimônio cultural de Belo Horizonte não faz grande diferença e a fala da presidente da Irmandade deixa bastante clara esta posição.

Se eles [as agências de preservação do Estado] colocarem as Irmandades como patrimônio e ajudar com alguma coisa, aí vai ser legal, agora se só falar esse nome, deixa do jeito que tá. Que já fizeram um monte de reunião, chama a gente e nada (...) isso só complica. Que é assim: ‘você tem que ter ata desde o primeiro dia’, aí o que acontece, em 1917, alguém pensava em fazer isso? É coisa para não ajudar mesmo.⁵¹¹

⁵¹¹ SILVA, Neusa de Assis. **Os Carolinos**, entrevista concedida à autora em 23 de janeiro de 2017.

A incompreensão do que significa o título de Patrimônio Cultural, no sentido que este não está vinculado a uma ajuda material do Estado para as Irmandades, nos traz mais uma vez o diálogo tortuoso que permeou a Igreja, o Estado e o Reinado nesta tese.

Esses momentos de falta de compreensão, invisibilidade, valorização que foram pontuados neste estudo nos mostraram como os discursos se alteram e são apreendidos diferentemente pelos grupos, caracterizando a impossibilidade de uma compreensão única da modernidade diante de uma vivência cultural.

Ao trazer à tona a religiosidade negra na Primeira República em Belo Horizonte por meio do Reinado, corroboramos com o trânsito entre o tradicional e o moderno nos festejos do congado e, até mesmo, com como possível título de Patrimônio Cultural da cidade não altera a fé da comunidade. “Não muda em nada. A fé da gente é a mesma. A gente continua louvando Nossa Senhora do Rosário do mesmo jeito!”⁵¹²

⁵¹² SILVA, Neusa de Assis. **Os Carolinos**, entrevista concedida à autora em 23 de janeiro de 2017.

Referências

ABREU, Alzira Alves de **Serviço de Proteção ao Índio** CPDOC, 2016. Disponível em: <http://cpdoc.fgv.br/sites/default/files/verbetes/primeira-republica/SERVI%C3%87O%20DE%20PROTE%C3%87%C3%83O%20AOS%20%C3%8DNDIOS.pdf>. Acesso dia 29 de novembro de 2016

ABREU, Marta **O império do divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro 1830-1900**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira São Paulo: Fapesp, 1999.

AGENDA **Mostra Benjamin de Oliveira 2016** – Revista Marimbondo – Irmandade Os Carolinos Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=s_WtkmiQvTE. Acesso dia 27 de agosto de 2016.

AGUIAR, Marcos Magalhães de “Festas e rituais de inversão hierárquica nas Irmandades negras de Minas Colonial”. In: JANCSÓ, István e KANTOR, Íris (orgs.) **Festa: Cultura e Sociabilidade na América Portuguesa**. São Paulo: Edusp, 2001. p. 361-393.

AGUIAR, Tito Flávio Rodrigues de. **Vastos Subúrbios da Nova Capital: formação do espaço urbano na primeira periferia de Belo Horizonte**. Tese de Doutorado. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

ANDERSON, Benedict **Comunidades imaginadas** – reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ANDRADE, Luciana Teixeira. **A Belo Horizonte dos modernistas: representações ambivalentes da cidade moderna**. Belo Horizonte: Editora PUC Minas; Editora C/Arte, 2004.

ANDRADE, Mário de. **A arte religiosa no Brasil**. São Paulo: Experimento/Giordano, 1993.

ANDRADE, M. “Anteprojeto para a criação do Serviço do Patrimônio Artístico Nacional”. In: **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**. Mário de Andrade. N. 30. 2002.

ANDRADE, R. **Rodrigo e o SPHAN**. Rio de Janeiro: SPHAN-FNPM. 1987.

ANDREWS, George Reid “O protesto político negro em São Paulo (1888-1988)”, **Estudos Afro Asiáticos**, n. 21, Rio de Janeiro, 1991, p. 32.

ANTONIAZZI, Alberto; MATOS, Henrique Cristiano José. **Cristianismo**: 2000 anos de caminhada. São Paulo: Paulinas, 1996.

ARENDT, Hannah “O Conceito de História – Antigo e Moderno”. In: ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2011.

ARQUIDIOCESE DE MARIANA **Nota Histórica**, 2016. Disponível em <<http://www.arqmariana.com.br/guia-geral>>. Acesso dia 19 de novembro de 2016.

ARQUIVO ARQUIDIOCESANO DE BELO HORIZONTE, **Livro Avisos e Mandamentos** nº I. Aviso nº 5: Proibição da festa chamada Reinado, 10/08/1923.

ARQUIVO ARQUIDIOCESANO DE BELO HORIZONTE, **Livro Avisos e Mandamentos** Aviso nº 51 “As festas do Reinado”. Belo Horizonte, 9 de outubro de 1926.

ARQUIVO ARQUIDIOCESANO DE BELO HORIZONTE. **Carta Pastoral do Episcopado da Província Eclesiástica de Belo Horizonte**. Belo Horizonte, abril de 1927.

ARQUIVO ARQUIDIOCESANO DE BELO HORIZONTE **Circular Festas** Belo Horizonte, 1941.

ARQUIVO ECLESIÁSTICO DA DIOCESE DE MARIANA *Carta do bispo de Mariana Dom Silvério Gomes Pimenta à Dom Antônio dos Santos Cabral* **Correspondência Dom Silvério Gomes Pimenta** Arquivo 4, Gaveta 1, Pasta 8.

ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO **Título** instrumento público de confirmação do compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos da Freguesia de Nossa Senhora da Boa Viagem do Curral Del Rei, Comarca do Sabará 30/08/1811. SG-CX.84-DOC.40

ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO, POL 9 CX 01 PC 77 DOC74

ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO, POL 9 CX 01 PC 77 DOC79

ARQUIVO ULTRAMARINO **Requerimento** dos irmãos da irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos homens pretos, do Arraial e freguesia de Nossa Senhora de Boa Viagem, do Curral Del Rei, a D. João VI, no qual solicitam uma

provisão de confirmação de uma capela e respectivas sepulturas por si erigidas sem ajudas de custo. 23/10/1807 Nº de inventário no catálogo: 13748 AHU-Minas Gerais, cx. 186, doc. 53 AHU_CU_011, Cx. 186, D. 13744.

ARRUDA, Rogério Pereira de. "Belo Horizonte e La Plata: cidades-capitais da modernidade latino-americana no final do século XIX" **Revista de História Comparada**. Vol 6 nº1. Rio de Janeiro, 2012, pp. 85-123. Disponível em <http://www.hcomparada.historia.ufrj.br/revistahc/artigos/volume006_Num001_artigo004.pdf> Acesso dia 3 de abril de 2015.

AUBERT, Roger. **Nova história da Igreja**. A Igreja na sociedade liberal e no mundo moderno. Trad. de Pedro Paulo de Sena Madureira e Júlio Castanon Guimarães. Vol. V, Tomo I. Petrópolis: Vozes, 1975.

ÁVILA, Afonso **O lúdico e as projeções do mundo barroco**. São Paulo: Perspectiva, 1980.

_____. **Iniciação ao barroco mineiro**. São Paulo: Nobel, 1984

AZEVEDO, N.; BOTELHO, T. *Gestão participativa e política de patrimônio no município de Belo Horizonte: realidade ou mito?* **Ciências Sociais**. Unisinos. Nº. 41 janeiro/abril, p. 43-52. 2005.

AZZI, Riolando. **O Episcopado no Brasil frente ao catolicismo popular**. Petrópolis:Vozes, 1977

_____. **O Início da Restauração Católica em Minas Gerais: 1920-1930** Disponível em faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/download/2345/2615 Acesso em outubro de 2013

_____. **A Neocristandade**: um projeto restaurador. São Paulo: Paulus, 1994.

BAKHTIN, Mikhail M. **Estética da Criação Verbal**. São Paulo: Martins Fontes, 1992

BARRETO, Abílio **Belo Horizonte**: memória histórica e descritiva Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro, Centro de Estudos Históricos e Culturais, 1995.

BAUDRILLARD, Jean **La modernité ou l'esprit du temps**. In; Biennale de Paris. Paris, Editions L'Equerre, 1982a (Tradução Léa Perez e Francisco Coelho dos Santos).

BAUDRILLARD, Jean. **Modernité** In: Biennale de Paris. Paris, Editions L'Equerre, 1982b (Tradução Léa Perez e Francisco Coelho dos Santos).

BAUMAN, Z. **Comunidade: a busca por segurança no mundo atual**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2003.

BASTIDE, Roger **As religiões africanas no Brasil**, São Paulo: Pioneira, 1985.

BARTHES, R. **Mitologias** Lisboa: Edições 70, 1988.

BENJAMIN, Walter **Passagens** Belo Horizonte: UFMG. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006.

_____ **A modernidade e os modernos** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2000.

BERMAN Marshall **Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade** São Paulo: Companhia das Letras, 1982.

BINGEMER M. C.; GEBARA, I. **Maria, Mãe de Deus e Mãe dos pobres**. Petrópolis: Vozes, 1987 P. 141.

BLOCH, Marc. **Reis Taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio: França e Inglaterra**. São Paulo, Cia das Letras, 1999.

BOFF, Clodovis. **Nossa Senhora e Iemanjá, Maria na cultura brasileira**. Petrópolis: Vozes, 1995.

BORGES, Celia Maia. **Escravos e Libertos nas Irmandades do Rosário: devoção e solidariedade em Minas Gerais – séculos XVIII e XIX**. Juiz de Fora: Editora da UFJF, 2005.

BOSCHI, Caio **Os leigos e o poder: Irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais**. São Paulo: Brasiliense/Ática. 1986.

BOXER, Charles R. **A Igreja militante e a expansão Ibérica (1440-1770)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

BRAGA, Paulo Drumond. *Uma Confraria da Inquisição: a Irmandade de S. Pedro Mártir (breves notas)*. **Arquipélago**. Portugal. N.2,p. 449. Anual 1997. Disponível em : https://repositorio.uac.pt/bitstream/10400.3/482/1/PauloDrumontBraga_p449-.pdf. Acesso dia 13 de outubro de 2014

BRANDÃO, Carlos Rodrigues **Os deuses do povo: um estudo sobre a religião popular**. Uberlândia: EDUFU, 2007.

BRASIL, **Constituição Política do Império do Brazil** de 25 de Março de 1824. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao24.htm>. Acesso dia 08 de julho de 2016

BRASIL, **Decreto nº 119-A** de 7 de janeiro de 1890 Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d119-a.htm> Acesso dia 08 de julho de 2016

BRASIL, **Decreto nº. 847** de 11 de Outubro de 1890 Disponível em <<http://legis.senado.gov.br/legislacao/ListaPublicacoes.action?id=66049>> Acesso dia 08 de julho de 2016

BRASIL, **Decreto nº. 680** de 14 de fevereiro de 1894 Disponível em <<http://www.lexml.gov.br/urn:urn:lex:br;minas.gerais:estadual:decreto:1894-02-14;680>> Acesso dia 08 de julho de 2016

BRASIL. **Regulamento do Museu Histórico Nacional**. Decreto 15.596, de 2 de agosto de 1922. Disponível em: <<http://pds.lib.harvard.edu/pds/view/12340352?n=1&imagesize=1200&jp2Res=.25&printThumbnails=no>>. Acesso dia 29 de novembro 2016.

BRASIL, **Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil** de 16 de julho de 1934. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao34.htm> Acesso dia 09 de dezembro de 2016.

BRASIL, **Da nova organização ao Ministério da educação e Saúde Pública**. Lei nº 378, de 13 de janeiro de 1937. <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1930-1939/lei-378-13-janeiro-1937-398059-publicacaooriginal-1-pl.html>> Acesso dia 09 de dezembro de 2016.

BRASIL, **Organiza a proteção do patrimônio histórico e artístico nacional**. Decreto-lei nº 25, de 30 de Novembro de 1937.

<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/Del0025.htm> Acesso dia 09 de dezembro de 2016.

BRASIL Autoriza a instituição da "Fundação Nacional do Índio" e dá outras providências Lei nº 5.371, de 5 de dezembro de 1967. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/1950-1969/L5371.htm> Acesso dia 29 de novembro 2016.

BRASIL, Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Disponível em <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm> Acesso dia 26 de dezembro de 2016.

BOFF, Leonardo **Igreja, Carisma e Poder** Petrópolis: Vozes, 1982.

BRAUDEL, Fernand. **Reflexões sobre a História**. São Paulo: Martins Fontes, 1992a

_____. **Escritos sobre a história**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1992b

BRUSTOLONI, Júlio. **História de Nossa Senhora da Conceição Aparecida: a imagem, o santuário e as romarias**. Aparecida, SP: Editora Santuário, 1998.

BURKE, Peter. **A fabricação do rei: a construção da imagem pública de Luís XIV**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

BURITY, J. "Trajetórias da religião e da modernidade: a narrativa histórica de uma objeção". **Estudos de Sociologia**, 1, abril de 2014. p 19-48 <<http://www.revista.ufpe.br/revsocio/index.php/revista/article/view/206/167>> Acesso dia 01 de agosto de 2016.

CAILLOIS, Roger. **L'homme et le sacré** (tradução de Carlos Eduardo Schmidt Capela) Paris: Gallimard, 1989. Disponível em <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/Outra/article/download/2176-8552.2015n19p15/30942>> Acesso dia 02/03/2016.

_____. **O sagrado de transgressão: Teoria da festa**. **Outra travessia**, Florianópolis, n. 19, p. 15-56, dez. 2015. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/Outra/article/view/2176-8552.2015n19p15>>. Acesso em: 24 nov. 2016.

CANCLINI, Nestor Garcia **Culturas híbridas estratégias para entrar e sair da modernidade** São Paulo EDUSP, 2003

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

CAPELATO, Maria H. *Propaganda política e controle dos meios de comunicação*. In: PANDOLFI, Dulce C. (org.). **Repensando o Estado Novo**. Rio De Janeiro: Editora FGV, 1999.

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

CAROLINOS, OS **Os Carolinos** Belo Horizonte: Canal C, 2012.

CARVALHO, José Murilo **Os bestializados:** o Rio de Janeiro e a República que não foi. São Paulo: Companhia das Letras, 1987

_____. **Pontos e bordados:** escritos de história e política. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

CASCUDO, Luiz da Câmara. **Dicionário do folclore brasileiro**. Rio de Janeiro: IMEP-MEC, 1962

CASTELLS, Manuel. "Ideologia urbana" in idem, **A questão urbana**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

CASTRO, Maria Ceres Pimenta Spínola. *et. al.* **Folhas do tempo:** imprensa e cotidiano em Belo Horizonte – 1895-1926. Belo Horizonte: UFMG; Associação Mineira de Imprensa; Prefeitura Municipal de Belo Horizonte, 1997.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano:** artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1990.

CIPOLINI, Pedro Carlos *A Devoção Mariana no Brasil* **Teocomunicação** Porto Alegre v. 40 n. 1 p. 36-43 jan./abr. 2010. Disponível em <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/teo/article/view/7774/5519>> Acesso dia 19/11/2016.

CHARTIER, Roger. **Leituras e leitores na França do Antigo Regime** São Paulo: Ed. UNESP, 2004.

CHOAY, Françoise. *Destino da cidade europeia*. **RUA** – Revista de urbanismo e arquitetura. Salvador. V. 1. N. 6, julho-dezembro de 1996. Semestral

_____ **A Alegoria do Patrimônio**. São Paulo: Estação Liberdade; UNESP. 2001.

CIRCUITO CULTURAL LIBERDADE, **Canjerê**, 2016. Disponível em <<http://circuitoculturalliberdade.com.br/plus/modulos/noticias/ler.php?cdnoticia=390&cdcategoria=2>> Acesso dia 6 de fevereiro de 2017.

COMBLIN, José. *Situação histórica do catolicismo no Brasil*. **Revista Eclesiástica Brasileira**. Volume 26, Fascículo 3, setembro de 1966.

COMISSÃO CONSTRUTORA DA NOVA CAPITAL **Revista Geral dos Trabalhos** Rio de Janeiro, 1897.

COMISSÃO CONSTRUTORA DA NOVA CAPITAL **Acervo** 2017 Disponível em http://comissaoconstrutora.pbh.gov.br/exe_dados_documento.php?intCodigoDoc=CC%20Dt%2006%20008&strTipo=MAPAS%20E%20PLANTAS Acesso em 17 de Janeiro de 2015

COSTA, Emília Viotti da. *O escravo na grande lavoura*. In: COSTA, Emília Viotti da. **Da Monarquia à República: momentos decisivos**. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

CRAPANZANO, Vincent. **A cena**: lançando sombra sobre o real. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, Outubro de 2005 . Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S01049313200500020002&lng=en&nrm=iso>. Acesso dia 19 de Setembro de 2013.

CUNHA, P. A. B. *Educação Moral e Discurso Pedagógico nas Associações Religiosas Leigas - Minas Gerais, séculos XVIII e XIX*. In: VAGO, Tarcísio Mauro; OLIVEIRA, Bernardo Jefferson de. (Org.). **Histórias de Práticas Educativas**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, p. 41-57. Disponível em <<http://www.sbhe.org.br/novo/congressos/cbhe4/individuais-coautorais/eixo04/Paola%20Andreza%20Bessa%20Cunha%20-%20Texto.pdf>> Acesso dia 12/05/2015.

CORREA, Arlindo **Viagem e Missão no Congo de Frei Rafael Castelo de Vide (1780-1788)**, 2007 Disponível em <<http://arlindo-correia.com/161007.html>>

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

HARVEY, David **Condição Pós Moderna**: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural São Paulo: Edições Loyola, 1992.

DAWSEY, Jonh C. "Victor Turner e Antropologia da Experiência". **Cadernos de Campo** 13:110-121, 2005

DEBORD, Guy **A Sociedade do Espetáculo**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DECRETO Nº 36 de 12 de Abril de 1890. Muda a denominação da freguesia do Curral D'el Rei, município de Sabará, para Belo Horizonte. Disponível em ><http://www.almg.gov.br/consulte/legislacao/completa/completa.html?tipo=DEC&num=36&comp=&ano=1890>> Acesso dia 25 de julho de 2016.

DECRETO Nº 680 de 14 de fevereiro de 1894. Regula o disposto no art. 2º da lei nº 3 de 17 de dezembro de 1893, adicional à Constituição do Estado 14 de fevereiro de 1894. Disponível em <<http://www.almg.gov.br/consulte/legislacao/completa/completa.html?tipo=DEC&num=680&comp=&ano=1894>> Acesso dia 17 de maio de 2015.

DERRIDA, Jacques **A farmácia de Platão** São Paulo: Iluminuras, 2005.

DELUMEAU, Jean. **El catolicismo de Lutero a Voltaire**. Barcelona: Editorial Labor, 1973.

DEL PRIORI, Mary **Festas e Utopias no Brasil Colonial**. 2ª Edição. São Paulo: Brasiliense, 2000.

CABRAL, Antônio dos Santos (Dom). **Carta Pastoral do Episcopado da Província Eclesiástica de Belo Horizonte, promulgando as determinações das Conferências Episcopais de 1927**. Belo Horizonte: Imprensa Oficial de Minas Gerais, 1927.

_____. **Carta Pastoral de Dom Antônio dos Santos Cabral, 1º arcebispo de Belo Horizonte; a Igreja e o Ensino**. Belo Horizonte: Imprensa Diocesana, 1925.

_____. **Carta Pastoral de Dom Antônio dos Santos Cabral, 1º arcebispo de Belo Horizonte, saudando os seus diocesanos**. Rio de Janeiro: Heitor Ribeiro & C., 1922.

DOMINGUES, Petrônio. *Movimento negro brasileiro: alguns apontamentos históricos*. **Tempo**, Niterói, volume. 12, nº 23, 2007. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-77042007000200007&lng=en&nrm=iso> Acesso dia 07 de janeiro de 2017.

DUBY, Georges. “Problemas e Métodos em História Cultural”. In: **Idade Média, Idade dos Homens** – do Amor e outros ensaios. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

DURAND, Gilbert. **As Estruturas Antropológicas do Imaginário**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

DURKHUEIM, Émile **As formas elementares da vida religiosa** São Paulo: Martins Fontes, 2003.

DUVIGNAUD, Jean **El Sacrificio Inútil**. México: Fondo de Cultura Econômica, 1997.

ELIADE, M. **O mito do eterno retorno** Lisboa: Edições 70, 1969.

_____ **Tratado de História das Religiões** (2ª ed.). São Paulo: Martins Fontes, 2002.

EWBANK, Thomas. **Vida no Brasil**, ou Diário de uma visita à terra do cacauero e das palmeiras. Com um Apêndice, contendo ilustrações das artes sul-americanas antigas. Belo Horizonte: Itatiaia, São Paulo: Edusp, 1976.

FAORO, Raymundo. “A questão nacional: a modernização”. **Estudos Avançados** São Paulo, v. 6, nº 14, Abril de 1992. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S010/3-40141992000100002&script=sci_arttext> Acesso dia 02 de agosto de 2016.

FEBVRE, Lucien. **O reno: história, mitos e realidades**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

FEITLER, B. & SOUZA, E. S. (orgs.). **A Igreja no Brasil: normas e práticas durante a vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**. São Paulo: Editora Unifesp, 2011.

FERRETTI, Sérgio **Religião e festas populares** Maranhão: Grupo de pesquisas em religião e cultura popular/UFMA, 2007. Disponível em: <http://www.gpmina.ufma.br/pastas/doc/Religiao%20e%20Festas%20Populares.pdf> Acesso dia 13 de Novembro de 2013.

_____ **Religião e festas populares** Buenos Aires, 2007 (comunicação oral). Disponível em <<http://www.repositorio.ufma.br:8080/jspui/bitstream/1/189/1/Religiao%2520e%2520Festas%2520Populares.pdf>> Acesso dia 03de maio de 2015.

FIGUEIREDO, L. **O avesso da memória**: cotidiano e trabalho da mulher em Minas Gerais no século XVIII. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: EDUNB.1993.

FONSECA, M. C. **O Patrimônio em processo** - trajetória da política federal de preservação no Brasil. Rio de Janeiro: UFRJ; IPHAN. 1997.

FOLLIS, Fransérgio. **Modernização urbana na Belle Époque paulista**. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

FORTUNA, Carlos *Introdução*, 2012 in LEFEBVRE, Henri **O direito a cidade** São Paulo: Moraes, 2001

_____ *A cidade como palco: precisamos mais teatro!* In: FORTUNA, Carlos *et al* **Cidade e espetáculo**: a cena teatral luso-brasileira contemporânea São Paulo: EDUC, 2013.

FREI CHICO, Francisco van der Poel **Congado: origens e identidade** Sem data. P. 08. Disponível em <<http://www.religiosidadepopular.uaivip.com.br/congadorigem.htm>> Acesso dia 12de setembro de 2016

FUNDAÇÃO JOÃO PINHEIRO/CENTRO DE ESTUDOS HISTÓRICOS E CULTURAIS **Panorama de Belo Horizonte**: atlas histórico. Belo Horizonte, 1997.

FURTADO, Júnia Ferreira. *Desfilar: a procissão barroca*. **Revista Brasileira de História**. São Paulo: ANPUH, vol. 17, nº 33, 1997, pp. 251-279. Disponível em <www.fafich.ufmg.br/pae/apoio/desfilaraprocissaobarroca.pdf> Acesso dia 25 de junho de 2016

_____. *Transitoriedade da vida, eternidade da morte: ritos fúnebres de forros e livres nas Minas setecentistas*. In: JANCSÓ, István; KANTOR, Íris (orgs.). **Festa**: cultura e sociabilidade na América Portuguesa. São Paulo: HUCITEC, 2001

GALLEGO, José Andrés **História da gente pouco importante**: América e Europa até 1789. Lisboa: Editora Estampa, 1993.

GAZETA DE MINAS, **Gazeta de Minas** 26 de agosto de 1926. P. 01

GIBRAN, Elias e MOYSÉS, Júlia **Percursos do Sagrado**: Irmandades do Rosário de Belo Horizonte e entorno Belo Horizonte: Canal C – Comunicação e Cultura, 2014.

GINZBURG, Carlo. **História Noturna**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

_____ **Olhos de madeira**. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.

GIUMBELLI, Emerson. **O Fim da Religião**: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França. São Paulo: Attar Editorial, 2002.

GOMES, Ângela de Castro; ABREU, Martha. *Apresentação*. **Tempo**, Niterói, v. 13, nº 26, p. 1-14, 2009. Disponível em <http://www.historia.uff.br/tempo/artigos_dossie/v13n26a01.pdf>. Acesso dia 01 de dezembro de 2016.

GONÇALVES, J. R. *Autenticidade, memória e ideologias nacionais*: o problema dos patrimônios culturais. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, 1996.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. **A Retórica da Perda**: os discursos do patrimônio cultural no Brasil. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

HALL, Stuart **Da diáspora** – Identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: UFMG; Brasília: Representação da UNESCO. 2003.

HOBSBAWM, Eric J. & RANGER Terence (orgs.). **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

HOHLFELDT, Antonio; CARVALHO, Caroline Corso de. “A imprensa angolana no âmbito da história da imprensa colonial de expressão portuguesa”. **Intercom** (São Paulo), v. 35, p. 85-100, 2012. Disponível em <<http://portcom.intercom.org.br/revistas/index.php/revistaintercom/article/viewArticle/1445>> Acesso dia 18 de junho de 2016

HORIZONTE, O **O Horizonte** Belo Horizonte, 01 de dezembro de 1895. (periódico)

HUELL, Quirijn Maurits Rudolph ver. **Minha Primeira Viagem Marítima: 1807-1810**. Tradução de Jan Maurício van Holthe. Salvador: EDUFBA, 2007.

HUIZINGA, Johan. **O declínio da Idade Média**. São Paulo: Verbo/ Edusp, 1978.

IBGE **População e demografia** Disponível em http://seriesestatisticas.ibge.gov.br/lista_tema.aspx?op=0&no=10 Acesso dia 15/06/2016.

IGLÉSIAS, Francisco, RIBEIRO, Juscelino Luiz, ASSIS, Luiz Fernandes de, CARVALHO NETO, Menelick de. *A Constituinte Mineira de 1891*. **Revista Brasileira de Estudos Políticos**. Belo Horizonte, n. 71, p. 163-245, jul. 1990. Acervo Biblioteca da FAFICH/UFMG.

IHBG, 1838 artigo 1º Disponível em <http://www.ihgb.org.br/ihgb.php> Acesso dia 15/03/2015.

IMPrensa Oficial, Projeto "O Museu Guardas" é premiado com selo, 12 de Março de 2011. Disponível em <http://www.iof.mg.gov.br/index.php?/geral/geral-arquivo/Projeto-O-Museu-Guardas-e-premiado-com-selo.html> Acesso dia 17/08/2016.

IPHAN **Inventário nacional de referências culturais**: manual de aplicação. Brasília: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2000.

IPHAN **Patrimônio Imaterial**: O Registro do Patrimônio Imaterial: Dossiê final das atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial. Brasília: Ministério da Cultura / IPHAN 4ª edição, 2006.

ISAMBERT, François-André. **Le sens du sacré**. Fête et religion populaire. Paris: Les Editions de Minuit, 1982

JAYME, Juliana *Políticas de requalificação e usos do espaço público* In: **VIII Congresso Português de Sociologia**, Évora, 2014.

JULIÃO, Letícia. "Itinerários da cidade moderna (1891-1920)". In: DUTRA, Eliane de Freitas; BANDEIRA DE MELO (Org.). **BH: Horizontes históricos**. Belo Horizonte: C/ Arte, 1996

KIDDY, Elizabeth W. *Progresso e Religiosidade: Irmandades do Rosário Minas Gerais, 1889-1960*. **Tempo**, Rio de Janeiro, Nº 12, p. 93-112.

LAMARÃO, Sérgio Tadeu de Niemeyer. **Dos trapiches ao Porto**. Um estudo sobre a área portuária do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Turismo e Esportes, 1991. Disponível em <http://www.rio.rj.gov.br/dlstatic/10112/4204210/4101392/trapiches_porto.pdf> Acesso dia 16 de janeiro de 2017.

LEFEBVRE, Henri **A revolução urbana** Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

_____ **A produção do espaço**. Trad. Doralice Barros Pereira e Sérgio Martins (do original: *La production de l'espace*. 4e éd. Paris: Éditions Anthropos, 2000).

_____ **O direito a cidade** São Paulo: Moraes, 2001.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Tradução de Irene Ferreira, Bernardo Leitão e Suzana Ferreira Borges. 5 ed. Campinas: Unicamp, 2003.

LEITE, Fábio. *Valores civilizatórios em sociedades africanas*. **África**: Revista dos Estudos Africanos. São Paulo: Humanistas/ FFLCH/USP, n. 18/19 (I), 1995-1996.

LEME, Dom Sebastião. **Carta Pastoral de D. Sebastião Leme, arcebispo metropolitano de Olinda, saudando a sua arquidiocese**. Petrópolis, Vozes, 1916.

LEN VEM, M. **As classes sociais e o poder político na formação espacial de Belo Horizonte (1893-1914)**. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, Dissertação de Mestrado. 1977.

LEN VEN, Michel Marie & NEVES, Magda de Almeida. "Belo Horizonte: trabalho e sindicato, cidade e cidadania (1897 – 1990)". In: DULCI, Otávio Soares e NEVES, Magda de Almeida (orgs.). **Belo Horizonte: Poder, Política e Movimentos Sociais**. Belo Horizonte: C/Arte, 1996.

LEONEL Guilherme Guimarães **Entre a cruz e os tambores**: conflitos e tensões nas Festas do Reinado (Divinópolis - MG) Belo Horizonte: PUC Minas, 2009 (Dissertação) Disponível em <http://www.biblioteca.pucminas.br/teses/CiencSociais_LeonelGG_1.pdf> Acesso dia 5 de março de 2014.

LEFEBVRE, Henri **Critique of Everyday Life** volume 1 Translated by John Moore. London, New York: Verso, 1991.

_____ **Lógica formal. Lógica dialética.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.

_____ **A Cidade do Capital.** Rio de Janeiro: DP&A, 2001a.

_____ **O direito à cidade.** São Paulo: Centauro Editora, 2001b.

LEVI-STRAUSS Claude **Antropologia Estrutural** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

LEWGOY, Bernardo. A transnacionalização do espiritismo kardecista brasileiro: uma discussão inicial. **Religião e Sociedade** Rio de Janeiro, v.28, n.1, Julho 2008.

Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872008000100005&lng=en&nrm=iso. Acesso em 17 de Janeiro de 2015.

LOMBARDI, J. C.; Saviani, D.; NASCIMENTO, Maria Isabel Moura. Navegando pela História da Educação Brasileira. Campinas, SP: Graf. FE: HISTEDBR, 2006
Disponível em http://www.histedbr.fe.unicamp.br/navegando/glossario/verb_c_padroado3.htm
Acesso em 17 de Janeiro de 2015

LONDOÑO, Fernando Torres. *As Constituições do Arcebispado da Bahia de 1707 e a presença da escravidão.* In: **Programação e Resumos VI Jornada Setecentista** v. 1, Curitiba, 2005.

Disponível em <http://www.humanas.ufpr.br/portal/cedope/files/2011/12/As-Constitui%C3%A7%C3%B5es-do-Arcebispado-da-Bahia-de-1707-e-a-presen%C3%A7a-da-escravid%C3%A3o-Fernando-Torres-Londono.pdf> Acesso dia 10 de maio de 2015.

LOTT, Wanessa Pires **Cenas festivas da/na cidade de Belo Horizonte: 1897-1922.** Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2009. Dissertação (Mestrado em Antropologia)

LUCAS, G. **Os sons do Rosário:** o congado mineiro dos Arturos e Jatobá. Belo Horizonte: UFMG. 2002.

MACIEL, L. A. *Imprensa, história e memória: da unicidade do passado às outras histórias.* **Patrimônio e Memória** (UNESP), v. 5, 2009. Disponível em <<http://pem.assis.unesp.br/index.php/pem/article/view/105>> Acesso dia 15 de março de 2017.

MAGALHÃES, Aline Montenegro. *Inspetoria de Monumentos Nacionais (1934-1937)*. In: REZENDE, Maria Beatriz; GRIECO, Bettina; TEIXEIRA, Luciano; THOMPSON, Analucia (Orgs.). **Dicionário IPHAN de Patrimônio Cultural**. Rio de Janeiro, Brasília: IPHAN/DAF/Copedoc, 2015.

MAGALHÃES, A. **E Triunfo?** A questão dos bens culturais no Brasil. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; Fundação Roberto Marinho. 1997.

MAINWARING, Scott. **Igreja Católica e política no Brasil (1916-1985)**. São Paulo: Brasiliense, 1989.

MATOS, Henrique Cristiano José. **Um estudo históricos sobre o catolicismo militante entre 1922 e 1936** Belo Horizonte: O Lutador, 1990.

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

MELLO E SOUZA, Laura de. **O diabo na terra de Santa Cruz**. São Paulo: Cia. das Letras, 1986.

MELLO e SOUZA, Marina. **Reis negros no Brasil escravista: história da Festa de Coroação de Rei Congo**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

MENDONÇA, Antonio Gouveia “O protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas” In: **Revista USP**, São Paulo, n.67, setembro/novembro 2005.

_____. “Um caso de religião e cultura” In.: **Revista USP**, São Paulo, n.74, p. 160-173, junho/agosto 2007.

MICELI, Sérgio. **A elite eclesiástica brasileira: 1890-1930**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

MINAS GERAES. **Anuário Estatístico**. Belo Horizonte, Secretaria da Agricultura. 1925. (Ano I – 1921 / Vol.2).

MONTEIRO, Paula “Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil”, *Etnográfica* vol. 13 (1), 2009. Disponível em <<http://etnografica.revues.org/1195>> Acesso dia 27 de junho de 2016.

_____. “A teoria do simbólico de Durkheim e Lévi-Strauss: desdobramentos contemporâneos no estudo das religiões”. **Novos estudos - CEBRAP**, São Paulo, n. 98, p. 125-142, Mar. 2014 . Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002014000100007&lng=en&nrm=iso>. Acesso dia 20 de junho de 2016.

MONTE-MÓR, R. L. "**Belo Horizonte**: a cidade planejada e a metrópole em construção". Belo Horizonte – Espaços e tempos em construção. Belo Horizonte: CEDEPLAR/PBH. 1994.

MONTES, Maria Lúcia. "Entre o arcaico e o pós-moderno: heranças barrocas e a cultura da festa na construção indenitária brasileira". **Revista Sexta-Feira Festas**, nº 2, abril, 1997. Disponível em: <http://www.antropologia.com.br/tribo/sextafeira/pdf/num2/entre_o_arcaico.pdf> Acesso dia 28 de abril de 2014.

MORAES FILHO, Evaristo (org.), **Simmel** São Paulo, Ática, 1983.

MOYSÉS, Júlia Os *Carolinos* In: **Revista Marimbondo** volume 4. Belo Horizonte: Rona Editora, 2016.

NASCIMENTO, Abdias do. *Teatro experimental do negro: trajetória e reflexões. Estudos Avançados* São Paulo, volume 18, nº 50, Abril de 2004. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000100019&lng=en&nrm=iso> Acesso dia 28 de dezembro de 2016.

OLIVEIRA, Anderson José M. de, *Os Bispos e os Leigos: Reforma Católica e Irmandades no Rio de Janeiro Imperial*. Revista **de História Regional**, Ponta Grossa - Paraná, v. 6, n.1, p. 147-159, 2001. Disponível em <<http://www.eventos.uepg.br/ojs2/index.php/rhr/article/viewFile/2122/1603>> Acesso dia 13 de maio de 2015

Devoção negra: santos pretos e catequese no Brasil colonial. Rio de Janeiro: Quartet; FAPERJ, 2008.

OLIVEIRA, Éder A. M. **Um "Bello Horizonte" para o projeto educacional batista**: o "Collegio Baptista Americano Mineiro" e a disputa pela oferta da educação privada na cidade (1918-1929). (Dissertação) Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2013.

OLIVEIRA, Klebson **Negros e escrita no Brasil do século XIX**: sócio-história, edição filológica de documentos e estudo linguístico. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2006 (tese doutorado) Disponível em: <<http://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/12042>> Acesso dia 09 de julho de 2016

OLIVEIRA, Sueli do Carmo. **O Reinado nas encruzilhadas do catolicismo**. A dinâmica das comunidades congadeiras em Itaúna/MG. 193 f. Dissertação

(Mestrado em Ciência da Religião) Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora, 2011.

OLIVEN, Ruben **Urbanização e mudança social no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1984.

_____. *Cultura e Modernidade no Brasil*. **São Paulo em Perspectiva**, São Paulo, v. 15, n. 2, p. 3-12, Abril de 2001. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-88392001000200002&lng=en&nrm=iso>. Acesso dia 27/11/2016.

ORO, Ari Pedro. “Considerações sobre a liberdade religiosa no Brasil”. **Ciências & Letras**, nº 37, pp. 433-447, 2005 Disponível em <<http://www4.fapa.com.br/cienciaseletras/pdf/revista37/cap20.pdf>> Acesso dia 30 de julho de 2016.

ORTIZ, Renato **Cultura brasileira e identidade nacional** São Paulo, Brasiliense, 1985.

ORTNER, Sherry B. “Teoria na antropologia desde os anos 60”. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 17, n. 2, p. 419-466, Agosto. 2011. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132011000200007&lng=en&nrm=iso> Acesso dia 23 de junho de 2016

OZOUF, Mona **A festa: sob a revolução francesa** LE GOFF, Jacques e NORA, Pierre História: novos objetos. Rio de Janeiro: F. Alves, 1976.

PAPA PIO IX **Encíclica Quanta Cura** Vaticano: 8 de dezembro de 1864. Disponível em <<http://www.montfort.org.br/bra/documentos/enciclicas/quantacura/>> Acesso dia 20 de junho de 2016

PAPA LEÃO XIII **Encíclica Rerum Novarum** Vaticano: 15 de Maio de 1891. Disponível em <http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/pt/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html> Acesso dia 18 de junho de 2016

PASSOS, Mauro. “O catolicismo popular” In: PASSOS, Mauro (Org.) **A festa na vida: significados e imagens**. Petrópolis: Vozes, 2002.

PBH

<<http://portalpbh.pbh.gov.br/pbh/ecp/comunidade.do?evento=portlet&pldPlc=ecpTaxon>

omiaMenuPortal&app=pbh&tax=5627&lang=pt_BR&pg=5120&taxp=0&> Acesso dia 03 de março de 2014

PENNA, Octavio **Notas cronológicas de Belo Horizonte** Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro; FAPEMIG, 1997

PENTEADO, Pedro **Confrarias Portuguesas da Época Moderna**: problemas, resultados e tendências da investigação, 1995. Disponível em <http://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/4930/1/LS_S2_07_PedroPenteado.pdf> Acesso dia 13 de outubro de 2014.

PEREIRA, Josemeire Alves.. *Dos que chegam e dos que ficam: migrantes negros em Belo Horizonte (1897c. ? 1950c.)*. In: XI **Encontro Regional Sudeste de História Oral - Dimensões do público: Comunidades de sentido e narrativas políticas**, 2015, Niterói, RJ. Anais Eletrônicos - XI Encontro Regional Sudeste de História Oral - Dimensões do público: Comunidades de sentido e narrativas políticas, 2015. Disponível em <http://www.sudeste2015.historiaoral.org.br/resources/anais/9/1438013329_ARQUIVO_Dosqueevaoedosqueficam_artigoJosemeireAlvesPereira_IXEncontroRegionalSudestedeHistoriaOral.pdf> Acesso dia 11 de janeiro de 2017.

PEREZ, Léa Freitas. “Dionísio nos trópicos”. **Anais do I Colóquio Festas e Sociabilidades**. Aracaju/SE: UFSE, 2008

_____. **Festa, religião e cidade** Porto Alegre: Medianiz, 2011.

PESSÔA, J. **Lúcio Costa**: Documentos de trabalho. Rio de Janeiro: IPHAN. 1999.

PIERUCCI, Antônio Flávio. “Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido”. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 13, nº. 37, jun. 1998. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69091998000200003> Acesso dia 31 de julho de 2016.

_____. **O desencantamento do Mundo**. Todos os passos do conceito em Max Weber. 1. ed. São Paulo, Ed. 34, 2003

_____. “Simmel, Georg. Religião – ensaios” In: **Rever** São Paulo: Dezembro, 2010. Disponível em <http://www.pucsp.br/rever/rv4_2010/r_pierucci.pdf> Acesso dia 15/08/2016.

PINTO, Aline Magalhães **História, Tempo e Linguagem**: sobre as possibilidades da desconstruções para o saber histórico. Belo Horizonte: UFMG, 2008 (Dissertação).

PINTO, Regina Pahim O movimento negro em São Paulo: luta e identidade, São Paulo, FFLCH-USP, 1993 (Tese).

PIO XI **Quamvis Nostra** - Carta ao Episcopado brasileiro. Vaticano, 27 de Outubro de 1935. Disponível em <http://www.mercaba.org/PIO%20XI/quamvis_nostra.htm> Acesso dia 04 de maio de 2016.

QUINTÃO, Antonia, **Irmadades Negras**: outro espaço de luta de resistência (São Paulo 1870- 1890), São Paulo, Annablume: Fapesp, 2002.

RANCIERE, Jacques **A partilha do sensível**: estética e política. São Paulo EXO experimental org: Ed. 34, 2005

REIS, Aarão **Carta 22/10/1894** Museu Histórico Abílio Barreto CC/DA 03.10.

REIS, João José, "Identidade e Diversidade Étnicas nas Irmadades Negras no Tempo da Escravidão". **Tempo**. Vol.2, nº 3. Niterói/Rio de Janeiro: Departamento de História da UFF, 1997. Disponível em: <http://www.historia.uff.br/tempo/artigos_dossie/artg3-1.pdf> Acesso dia 16 de julho de 2016

RIBEIRO, Fabia Barbosa. **Caminho da piedade, caminhos de devoção**: as Irmadades de pretos no Vale do Paraíba Paulista - século XIX. 2010. Tese (Doutorado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-16112010-103406/>> Acesso dia 19 de junho de 2016

RICOEUR, Paul **A memória, a história o esquecimento** São Paulo: Unicamp, 2003.

RIGO, Kate Fabiani **Conflitos e Identidades**: a Ação Marista nos Núcleos Teutos do RS Porto Alegre: Edipucrs, 2007.

RUBIÃO, Fernanda Pires. **Os negros do Rosário**: memórias, identidades e tradições no congado de Oliveira (1950-2009). 2006. 185 f. Dissertação (Mestrado em História) Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2006.

RUBINO, Silvana. "O Mapa do Brasil Passado" In: **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**. Cidadania. n. 24. 1996.

SALGEIRO, H. **O ecletismo em Minas Gerais**: Belo Horizonte 1894-1930. FABRIS, A. (org). Ecletismo na Arquitetura Brasileira. São Paulo: Nobel/Edusp. 1982.

SAHLINS, Marshall **Ilhas de História** Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 2003

_____ **Cultura na prática**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2004.

_____ **História e Cultura**: apologias a Tucíades. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

SANCHIS, Pierre. **Arraial**: festa de um povo as romarias portuguesas (2ª ed.). Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1992.

_____ *As tramas sincréticas da história: sincretismo e modernidade no espaço luso-brasileiro*. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, nº 28: 123-138, 1995 Disponível em: <http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_28/rbcs28_10.htm>. Acesso em 19 de janeiro de 2016.

_____ *Peregrinação e Romaria: um lugar para o turismo religioso* **Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, ano 8, n. 8, p. 85-97, outubro de 2006. Disponível em <<http://seer.ufrgs.br/CienciasSociaiseReligiao/article/view/2294>> Acesso dia 01 de abril de 2014

SANTOS, Lourival dos **Igreja, Nacionalismo e Devoção Popular**: as estampas de Nossa Senhora Aparecida – 1854-1978. (Dissertação de Mestrado). São Paulo: Universidade de São Paulo, 2000.

SANTOS, M. *Nasce a Academia SPHAN*. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**. Cidadania. n. 24, p. 77-95. 1996. P 77.

SAPEDE, Thiago Clemêncio. **Muana Congo, Muana Nzambi Ampungu**: poder e catolicismo no reino do Congo pós-restauração (1769-1795). 2012. Dissertação (Mestrado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-10122012-110837/>> Acesso dia 19 de junho de 2016.

SCARANO, Julita, **Devoção e Escravidão**: a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no Século XVIII. São Paulo: Ed. Nacional, 1978.

SCHWARCZ, Lilia Moritz **O espetáculo das raças**: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SENNETT, R. **O Declínio do Homem Público**: as tiranias da intimidade. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Gilberto Freyre: adaptação, mestiçagem, trópicos e privacidade em Novo Mundo nos trópicos*. In: LUND, Joshua; McNEE, Malcolm (Ed.). **Gilberto Freyre e os estudos latino americanos**. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, Universidade de Pittsburgh, 2006. p. 305-334. Disponível em <<http://www.ufrgs.br/difusaocultural/adminmalestar/documentos/arquivo/Schwarcz%20-%20adaptacao%20mesticagem%20tropicos.pdf>> Acesso dia 29 de novembro de 2016

SERRANO, Carlos M. H.. “Ginga, a rainha quilombola de Matamba e Angola”. **Revista USP**, Brasil, n. 28, p. 136-141, mar. 1996. ISSN 2316-9036. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/28370/30228>> Acesso dia 19 de junho 2016

SERBIN, Kenneth P. **Padres, celibato e conflito social**: uma história da Igreja Católica no Brasil. Trad. Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SILVA, Marcos José Diniz “República e ‘Religião social’: maçons, espíritas e teosofistas no espaço público cearense”. **Fênix**, v. VII, 2010. Disponível em <http://www.revistafenix.pro.br/PDF24/Artigo_01_Marcos_Jose_Diniz_Silva.pdf> Acesso dia 12 de maio de 2016

SILVA, Neusa de Assis **Os Carolinos** entrevista concedida em 23 de janeiro de 2017.

SILVA, Regina Helena Alves da. **A Cidade de Minas**. Belo Horizonte: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1991. Dissertação - Mestrado em Ciência Política

_____. *Belo Horizonte: o que marca sua singularidade*. In: ARRUDA, Rogério P. (Org.). **Álbum de Bello Horizonte**. Belo Horizonte: Autêntica, 2003. p. 145-154. Edição fac-similada

SILVA, Regina Helena Alves da; VEIGA, Vera Regina França. Belo Horizonte fez 100 anos. Projeto História. Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História. Volume 17, Setembro de 2012. Disponível em: <<http://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/11138>> Acesso dia 07 de janeiro de 2017.

SIMMEL, George **L'etica e i problemi della cultura moderna Napoli**: Guida, 1968. In: MARTELLI, Stefano **A religião na sociedade pós-moderna** São Paulo: Paulinas, 1995.

_____. *A metrópole e a vida mental* (1902). In: VELHO, Gilberto (org.) O fenômeno urbano. Rio de Janeiro, Zahar, 1977.

_____. *O Estrangeiro* In: **Simmel**: Sociologia São Paulo: Ática, v. 34, 1983.

_____. *A ruína* In SOUZA, Jessé e ÖELZE, Berthold **Simmel e a modernidade**. Brasília: UnB, 1998.

_____. **Questões fundamentais da sociologia**: indivíduo e sociedade Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006

_____. "O problema da situação religiosa" (1911) In: SIMMEL, George **Religião: ensaios vol 1**. São Paulo: Olho d'Água, 2010.

_____. **Religião** – ensaios, vol. 1. São Paulo: Olho d'Água, 2010.

_____. "O conflito como sociação". (Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury). **RBSE** – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção, v. 10, n. 30, 2011. pp. 568-573. Disponível em <<http://www.cchla.ufpb.br/rbse/Index.html>> Acesso dia 12 de agosto de 2016

SINGER, Paul **Desenvolvimento econômico e evolução urbana** - análise da evolução econômica de São Paulo, Blumenau, Porto Alegre, Belo Horizonte e Recife. São Paulo: Editora Nacional e Editora da USP, 1968.

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

SOUZA, Laura de Mello e. **Norma e conflito**: Aspectos da história de Minas no século XVIII. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1999

SOUZA, Marina de Mello e. **Reis negros no Brasil escravista**: história da Festa de Coroação de Rei Congo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002

SOUZA, Melina Teixeira **O reinado de Itapecerica no século XX** Ouro Preto: UFOP 2012 (Dissertação) Disponível em <<http://www.repositorio.ufop.br/bitstream/123456789/3396/1/O%20reinado%20de%20itapecerica%20no%20s%C3%A9culo%20XX.pdf>> Acesso dia 20 de agosto de 2016.

TASSINI, Raul **Verdades históricas e pré históricas de Belo Horizonte**: antes Curral Del Rey. Belo Horizonte, 1947.

THOMPSON, Edward P. “Folclore, Antropologia e História Social”. In: THOMPSON, E. P. **As peculiaridades dos ingleses e outros artigos**. São Paulo: UNICAMP, 2001. p.254-255

TINHORÃO, José Ramos **As festas no Brasil Colonial** São Paulo: Editora 34, 2000.

TOURAINÉ, Alain **Crítica da Modernidade** Petrópolis: Vozes, 1997.

THORNTON, John. **A África e os africanos na formação do mundo atlântico (1400-1800)**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

TURNER, Victor W. **O processo ritual** Petrópolis: Vozes, 1974

_____. **Floresta dos símbolos**: aspectos do ritual Ndembu. Niterói: EdUFF, 2005.

VAINFAS, Ronaldo. **A Heresia dos índios**. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.

VAINFAS, Ronaldo e SOUZA, Marina de Mello e. “Catolização e poder no tempo do tráfico: o reino do Congo da conversão coroada ao movimento antoniano, séculos XVXVIII”. **Tempo**, nº 6, vol. 3 – Dez. 1998.

VANDENBERGUE, Frédéric **Prefácio** - Misticismo sem Deus. In: SIMMEL, George **Religião**: ensaios Volume 1. São Paulo: Olhos d’Água, 2010.

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

VASCONCELOS Diogo de **História antiga das Minas Gerais** Volume 2. Belo Horizonte: Itatiaia, 1974.

VATICANO **Documentos do Concílio Vaticano II**, 1962. Disponível em http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_po.htm
Acesso dia 20/01/2016.

VATICANO **Declaração *Nostra Aetate* sobre a Igreja e as religiões não-cristãs**, 1965 Disponível em http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_po.html> Acesso dia 20 de janeiro de 2016.

VATICANO **Decreto *Apostolicam Actuositatem* sobre o apostolado dos leigos**, 18 de Novembro de 1965 Disponível em http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651118_apostolicam-actuositatem_po.html> Acesso dia 20 de janeiro de 2016.

VATICANO **Decreto *Unitatis Redintegratio* sobre o ecumenismo** 21 de Novembro de 1964. Disponível em http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_po.html> Acesso dia 20 de janeiro de 2016

VAUCHEZ, André. "Santidade". In: GIL, Fernando. **Enciclopédia Einaudi: Mythos/logos, sagrado/profano** vol. 12. Lisboa – PT: Imprensa Oficial, – Casa da Moeda, 1987.

VELHO, Gilberto. *Patrimônio, negociação e conflito*. **Mana** Rio de Janeiro Volume 12, nº 1, p. 237-248, Abril de 2006. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132006000100009&lng=en&nrm=iso>. Acesso dia 29 de dezembro de 2016.

VIDE, Dom Sebastião Monteiro da. **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**. (Impressas em Lisboa no ano de 1719, e em Coimbra em 1720. São Paulo): Tip. 2 de Dezembro, 1853. Disponível em <http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/222291>> Acesso dia 10 de maio de 2015.

VON SPIX e VON MARTIUS. **Viagem pelo Brasil**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1930, II vol.

WEBER, Max **A ética protestante e o espírito do capitalismo** São Paulo: Pioneira, 1996.

WILLIAMS, Raymond; BRITTO, Paulo Henriques. **O campo e a cidade**: na história e na literatura. São Paulo: Companhia das Letras, 1990

ZALUAR, Alba. **Os homens de deus**. Um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1983.