



A MEDILOGIA DAS PRÁTICAS CULTURAIS:
*da transmissão à mise en scène da cultura tradicional
no processo de festivalização*

Thaise Valentim

301.16 Madeira, Thaise Valentim
M181m A mediologia das práticas culturais [manuscrito] : da transmissão à
2014 mise en scène da cultura tradicional no processo de festivalização /
Thaise Valentim Madeira Madeira. - 2014.
312 f. : il.
Orientadora: Regina Helena Alves da Silva.
Coorientadora: Catherine Bertho-Lavenir.
Tese apresentada em regime de co-tutela com Université
Sorbonne Nouvelle - Paris 3.

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

1.Comunicação – Teses. 2. Cultura – Teses.3. I.Silva, Regina Helena
Alves da. II. Bertho-Lavenir, Catherine, 1953- III.Universidade Federal
de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
IV.Université de Paris III. V. Título.

THAISE VALENTIM MADEIRA

A mediologia das práticas culturais:
*Da transmissão à mise en scène da cultura tradicional no
processo de festivalização*

Tese apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Comunicação Social, da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial para obtenção do grau de doutor em Comunicação Social, sob a orientação da professora doutora Regina Helena Alves da Silva, e da professora doutora Catherine Bertho-Lavenir.

BELO HORIZONTE – 2014

Tese defendida e aprovada pela banca examinadora constituída pelos
professores:

Professora Doutora Regina Helena Alves da Silva – Orientadora

Professora Doutora Catherine Bertho-Lavenir – Orientadora

Professora Doutora Luciana de Oliveira

Professora Doutora Angela Cristina Salgueiro Marques

Professora Doutora Edilene Dias Matos

Professora Doutora Evelyne Cohen

Professor Doutor Laurent Martin

Belo Horizonte, 18 de setembro de 2014

*Dedico este trabalho aos grupos minoritários.
Que ele seja um lugar de diferentes vozes
e que promova a valorização humana.*

AGRADECIMENTOS

Meu avô vivia me dizendo quando eu era criança: “Tuísa, Tuísa, cê cai daí Tuísa”. Ele tinha tanto medo das minhas aventuras... Mas não tinha forças para me vigiar. Até que um dia eu sofri uma queda de uns 5 metros. Ele me viu caindo no chão, e antes que se desesperasse, eu me levantei, sacodi a poeira e disse: “Tá tudo bem!”

Agradeço a Deus, aos santos e a dois anjos especiais, que cuidam de mim até hoje: A Tia Kátia, que ria e incentivava minhas travessuras, e ao anjo que foi o meu avô. Queria que eles me vissem levantando de mais esse tombo, saindo dessa grande aventura – para entrar em outras.

Aos meus pais, Penha e Madeira, o casal briguento e amoroso. Obrigada pelo exemplo de coragem e disciplina, que até hoje estou assimilando, com muito custo. A família Valentim e Madeira, Vó Cota, tios, primos e agregados. Obrigada pelo apoio incondicional!

Ao Fred, que é um grande companheiro. À sua mãe, à sua irmã, e aos sobrinhos dos quais levarei a doçura da vida: Nora, Milan e Ethan.

Obrigada às minhas orientadoras, que confiaram em mim. Tive o privilégio de encontrar duas pessoas tão diferentes, mas igualmente sábias e companheiras. À Mme Bertho-Lavenir, agradeço por me ensinar a ter persistência, e à Regina Helena, agradeço pelo exemplo de determinação.

Agradeço muito por ter conhecido a família do Treze de Maio, especialmente a Rainha Isabel, Belinha, Guidinha, Toninho, Ricardinho, Reginaldo Thiago, Cleverson e Luigi. Vocês me ajudaram a crescer, em todos os aspectos. Guardarei com muito amor todas as lições. Salve Maria!

Agradeço igualmente à José Henrique Mota Barbosa, que me consagrou seu tempo de historiador e de filho do Rosário; à Tarcísio Galdino, que me recebeu de coração aberto para falar sobre as festas de Nossa Senhora, e a Eudes Gonçalves, que me mostrou a beleza e a força da sua fé e devoção. Agradeço à gentileza de Claude Lasbleiz e Patricia Kermarrec voluntários do *Festival Interceltique de Lorient*, que me acompanharam gentilmente nas entrevistas. Também agradeço à receptividade do atual presidente Lisardo Lombardia, e dos músicos Alan Stivell e Gildas Le Buhé. Vocês enriqueceram o meu trabalho e minhas experiências pessoais com os Reinados.

Também compartilho esta vitória com esses amigos muito especiais:

Aqueles de infância, de que nunca me esqueço: Lili e Bia. Vocês são meu Porto-seguro!

Aos amigos que tive desde o primeiro ano: Samuel, presente incondicionalmente; Ao Keninho, amigo de antes, durante e depois; à Sil e Dadá, que dividiam a casa, o quarto e o coração comigo. Aos colegas da UFMG, que me mostraram exemplos de competência e humanidade. Obrigado especial à Denise!

Aqueles que tive a honra de cruzar o caminho: Dani, pura generosidade e amor; Kelly, Augunstin, Lou, Juliane e Gabinha, que se tornaram minha família; Déa, amiga e cúmplice da aventura doutoral; Gustavo, com quem dividi bons momentos; Guiomar, poço de alegria e alto-astrol, Barbarela, que faz a vida parecer um filme de aventura, longo e divertido; Diolinda, sempre disposta a aprender com os outros, à Paula Ziviani, que me ajuda a dar continuidade aos projetos da vida, e à Francis e Etel, que nos dão belos momentos de convívio e alegria nos fins de semana.

Aos queridos profissionais e amigos que me auxiliaram com a redação, transcrição e tradução: Francis Juif, Rosemarie Ripoll e Lia Lee. A ajuda se vocês foi preciosa!

Aos piratas da Eurodisney, que me ajudaram a financiar esta aventura, com trabalho árduo, mas gratificante.

E um agradecimento especial aos primeiros mestres que, desde à graduação, sacudiram minha curiosidade: Fernando Rezende, Tatiana Carvalho e Sávio Tarso. Vocês são minha inspiração.

Um beijo à todos, e obrigada por tudo

Tháise Valentim.

RESUMO

A mediologia das práticas culturais:

Da transmissão à mise en scène da cultura tradicional no processo de festivalização

Esta tese de doutorado é uma análise do processo de transformação das práticas festivas cotidianas, tidas como tradicionais, em manifestações espetaculares, subordinadas ao consumo cultural, no atual contexto da globalização. O processo de transformação de uma festa a um festival, é o que chamamos de processo de *festivalização*.

Para esta análise temos dois objetos de estudo: o *Festival Interceltique de Lorient*, na Bretanha, que é um dos maiores festivais da Europa, e as festas de Reinado, uma celebração religiosa também conhecida como Congado que acontece no Estado de Minas Gerais, Brasil.

O Festival Interceltique de Lorient, uma "empresa do folclore" da à Bretanha uma música « modelo », exportável, adaptada à sociedade moderna, e vinculada ao mesmo tempo à tradição. Paralelamente, as festas do *Reinado* nos revelam um trajeto já percorrido pelo *Festival Interceltique de Lorient*: como uma festa cotidiana, familiar, religiosa e cível se reelabora pouco a pouco, tornando-se em espetáculo, onde a autenticidade e a visibilidade tornam-se critérios condicionais para a existência da festa. Através do grupo Treze de Maio, um dos representante dos Reinados em Minas Gerais, percebemos como os processos de transmissão da herança musical e performática são repassados, e como a *mise en scène* da tradição ganha forma.

Como método de análise, nos inspiramos na mediologia de Régis Debray, que nos fornece caminhos para olhar e refletir sobre os elementos simbólicos que determinam a dinâmica das festas, e a relação entre esses elementos e as técnicas de transmissão de ideias, valores e crenças.

Palavras chave : *Festival Interceltique de Lorient*, Reinados Mineiros, mediologia, música, dispositivos midiáticos, cultura tradicional, cultura globalizada.

RÉSUMÉ

La médiologie des pratiques culturelles:

De la transmission à la mise en scène de la culture traditionnelle dans le processus de festivalisation

Cette thèse de doctorat est une analyse du processus de transformation des pratiques festives quotidiennes, considérées comme traditionnelles, en manifestations spectaculaires, subordonnées à la consommation culturelle, dans le contexte actuel de la mondialisation. Cette transformation d'une fête en festival, nous l'appelons le processus de *festivalisation*.

Pour cette analyse, nous avons deux objets d'étude: le *Festival Interceltique de Lorient*, en Bretagne, qui est l'un des plus grands festivals d'Europe, et les fêtes des Royaumes de Notre Dame du Rosaire, aussi connu comme *Congado Mineiro*, une célébration religieuse qui se passe dans l'état du Minas Gerais, au Brésil.

Le Festival Interceltique de Lorient, une « entreprise du folklore », donne à la Bretagne une musique "modèle", exportable, adaptée à la société moderne, et en même temps liée à la tradition. En parallèle, les fêtes des Royaumes révèlent un processus déjà concrétisé dans le Festival Interceltique de Lorient: comment une fête quotidienne, familière, religieuse et civile devient peu à peu un spectacle, où l'authenticité et visibilité sont des critères conditionnels pour l'existence de la fête. Par le biais du *Treze de Maio*, l'un des groupes représentants des Royaumes à Minas Gerais, nous comprendrons comment s'opère les processus de transmission du patrimoine musical, et comment la *mise en scène* de la tradition prend forme.

Comme méthode d'analyse, nous nous sommes inspirés de la médiologie de Régis Debray, qui nous fournit des façons de voir et de réfléchir sur les éléments symboliques qui déterminent la dynamique des fêtes et festivals, et la relation de ces éléments avec la technique de transmission des idées, des valeurs et des croyances.

Mots Clés : Festival Interceltique de Lorient, *Royaumes de Notre Dame du Rosaire*, médiologie, musique, culture traditionnelle

ABSTRACT

The Mediology of cultural practices:

From transmission to mise en scène of traditional culture in the festivalisation process

This thesis is an analysis about the process of transformation of the festive quotidian practices, considered as traditional, in spectacular manifestations, in the present context of globalization. This evolutionary way between the feast and the festival is what we call the *festivalization* process.

To make this analysis, we have studied two objects: the *Festival Interceltique de Lorient*, one of the biggest festivals in Europe, and the feasts of *Kingdoms of Our Lady of Rosary*, also called like *Congado Mineiro*, a religious celebration that happens in the state of Minas Gerais, Brazil.

The *Festival Interceltique de Lorient*, the “professional business of folklore” in Brittany, produces a music 'model', exportable, adapted to modern society, and at the same time connected with the “tradition”. In parallel, the feasts of *Kingdoms* exposes a process already settled by the Festival Interceltique de Lorient: How a daily, family, religious and civil party is reworked gradually to become a spectacle, where authenticity and visibility become a conditional criterion for the existence of the feast and festival. With the *Treze de Maio* group, one of the representatives of this *Kingdoms* of Minas Gerais, we realise how the processes of transmission of the musical heritage are transmitted, and how the *mise en scène* of tradition takes shape.

As a method of analysis, we look to the “mediology” of Régis Debray, which offers us ways to look and reflect about the symbolic elements that determine the dynamics of the feast and festivals, and the relations of these elements with the technical transmission of ideas, values and beliefs.

Keywords : *Festival Interceltique de Lorient, Kingdoms of Our Lady of Rosary, mediology, music, média apparatus, traditional culture, globalized culture.*

SUMÁRIO

PREFÁCIO	1
INTRODUCAO	4
PARTE 1 - CULTURA: APRENDER, TRANSMITIR, PRODUZIR	12
Capítulo 1 – Percurso social da palavra cultura	13
1.1 A busca do sujeito na antropologia comportamental e no interacionismo simbólico	21
1.2 A virada cultural e a resignificação do popular	33
1.3 Da criação dos sistemas mundos à era da globalização	38
Capítulo 2 – A mediologia: um caminho pelas épocas culturais	42
2.1 A disciplina “mediologia”	42
2.2 A construção do quadro mediológico	48
2.3 As estruturas técnicas da transmissão	55
PARTE 2 - A FESTA DA RELIGIOSIDADE POPULAR E O FESTIVAL CELTA	62
Capítulo 3 – A construção social da Bretanha	63
3.1 A Bretanha: do ruralismo ao cosmopolitismo	63
3.2 O renovamentos das produções culturais	91
3.3 <i>O Festival Interceltique de Lorient</i> na época da globalização	98
Capítulo 4 – A construção social do Congado Mineiro	106
4.1 Nações, irmandades e as festas do Rosário	115
4.2 As Minas Gerais dos Congados	132
4.3 Resistência social dos Reinados de Nossa Senhora	144
PARTE 3 - TRANSMISSÃO DO <i>SAVOIR-FAIRE</i>	153
Capítulo 5 – As instituições da transmissão	154
5.1 Comunicação oral e produção musical	154
5.2 O lugar da transmissão: do familiar ao público	160
5.3 Ensinar: como transcender	165
Capítulo 6 – Construção social da autenticidade	182
6.1 Da igreja às universidades	182

PARTE 4 – A MISE EN SCÈNE DA TRADICAO	188
Capítulo 7 – Performances públicas	189
7.1 O lugar das festas	189
7.2 Os autores das festas	197
7.3 Mídias e transformações estéticas	200
Capítulo 8 – Produção e representação dos dispositivos transmidiáticos	199
8.1 Reinventar uma região cultuvar uma identidade cultural	202
8.2 O anúncio da nova época para os Reinados Mineiros	212
8.3 Da Igreja aos palcos	221
CONCLUSAO	232
BIBLIOGRAFIA	237
TABELA DE IMAGENS	248
APENDICE 1: Glossário	250
APENDICE 2: As danças sagradas	253
APENDICE 3: Quadro cronológico da formação social do Congado Mineiro	257
ANEXO 1: Rituais e Cânticos	304
ANEXO 2: Estatuto da Associação dos Congadeiros de Minas Gerais	307
ANEXO 3: Bibliografia de Maria Cassimira das Dôres, a “Preta Véia”	309

PREFÁCIO

Em março de 2009, estivemos pela primeira vez na sede do Reinado Treze de Maio de Nossa Senhora do Rosário, onde realizamos uma parte desta pesquisa. Até então, conhecíamos o local como « A casa da Rainha Conga¹ », « espaço onde aconteciam festas do Congado Mineiro ». Neste primeiro encontro, fomos recebidos por Dona Isabel Cassimira², A Rainha, e sua filha, a Princesa Isabel Cassimira, conhecida como Belinha.

Depois das apresentações, Belinha pegou algumas fotos do grupo de Congo e do grupo de Moçambique, e ela nos explicou a diferença entre eles. “A primeira coisa que você deve saber, é que aqui somos um Reinado, e não apenas um grupo de Congado.” – Disse ela. Em seguida, explicou a diferença entre as guardas³, e a necessidade fundamental de saber identificar cada uma.

Ao falar sobre as festas do Rosário em Minas Gerais, utilizamos em alguns momentos o vocábulo Reinado, e em outros, Congado. A diferença entre eles é clara: Reinado diz respeito a um grupo que é composto por mais de uma guarda. É sinônimo de Irmandade, e tem um significado íntimo de aliança, associação, parentesco, pertença. Em outras palavras, o Reinado respeita e convive com as diferentes formas de devoção à Nossa Senhora do Rosário (Congado, Moçambique, Marujada, entre outros), e cada uma delas é essencial à manutenção de um Reinado.

O termo “Congado Mineiro” foi adotado nos anos 50 para caracterizar, de forma abrangente, o que eram as festas de Reinados (ou Reizados) que aconteciam em Minas Gerais. Alguns representantes de guardas e instituições públicas queriam divulgar e dar visibilidade às manifestações, ressaltando seu caráter festivo e regional.

Em 1948 foi criado o Diretório Central dos Congados e Marujos de Minas Gerais – que se tornou Federação dos Congados de Minas Gerais, e em seguida Associação dos Congadeiros de Minas Gerais. O Estatuto da Associação de 1973, diz:

¹ Ver Apêndice 1 « glossário »

² Os sobrenomes de família foram registrados de diferentes maneiras. Por isso encontraremos ao longo do texto as seguintes grafias do mesmo sobrenome: Cassimira, Casimira, Cassimiro e Casimiro.

³ Ver Apêndice 1 « glossário »

“As festividades e promoções públicas devem ter assistência das autoridades civis, militares e eclesiásticas.” (Portaria Nº 4, ARTIGO 5º, § único)⁴. Neste documento podemos perceber os laços estreitos entre as festas (já cunhadas como Festas do Congado Mineiro), e as instituições governamentais, religiosas e cíveis.

Politicamente o termo Reinado foi substituído por Congado, e como qualquer estratégia de promoção destinada a construir uma identidade regional única e abrangente, alguns grupos se sentiram excluídos desse processo, mesmo que indiretamente tivessem sido levados pela onda de intervenções e investimentos públicos em “cultura tradicional”.

Este trabalho considera os Reinados de Minas Gerais em suas singularidades, percebendo o lugar, as funções, os sons, os instrumentos, as danças e as vestimentas de cada guarda dentro do processo ritual de adoração à Nossa Senhora do Rosário. Ao mesmo tempo, esta tese analisa o processo de apropriação dos grupos pela indústria do entretenimento. Sendo assim, o termo Congado Mineiro aparece em alguns momentos, tratando, prioritariamente, das questões políticas de inserção no cenário midiático. Falar sobre “Congado” e “Reinado” é essencial para entender o processo de massificação das culturas tradicionais, e afirmar que, para além delas, existem as diferenças, que são a verdadeira riqueza dos grupos.

Esta tese foi apresentada dia 18 de setembro de 2014, com a presença em público da Rainha Conga de Minas Gerais, Isabel Cassimira, sua filha, a princesa Isabel Cassimira, e seu filho, um dos capitães da Guarda de Moçambique Treze de Maio, Antônio Casimiro. Ao final da apresentação, Belinha disse ter gostado do que ouviu, mas se sentiu incomodada com aparecimento repetitivo do termo Congado Mineiro, pois, segundo ela, este termo não é correto, e usá-lo seria reproduzir um erro.

Para Belinha, e para todos do Treze de Maio e de outros Reinados, os quais temos imenso respeito, explicamos a importância do trabalho acadêmico em refletir sobre os diferentes aspectos contextuais, sociológicos, políticos e culturais que cunharam o uso do termo Congado. Mas acima de tudo, mostramos a força dos Reinados no contexto contemporâneo, em busca de autonomia, reforçando o seus sentidos de “festa do Rosário” – e não das festas para entretenimento do público.

⁴ Ver Anexo 2 « Estatuto da Associação dos Congadeiros de Minas Gerais »

Esperamos que neste trabalho os integrantes dos Reinados se reconheçam e façam daqui seus espaços de voz.

Quanto ao Festival Interceltique de Lorient, sabemos que muitos outros espetáculos existem por detrás das cortinas. Espetáculos familiares, musicalidades que resistem nos campos, nos salões, nas ruas, nas casas, e não apenas nos palcos. Alguns sentirão falta, como nós, desses ambientes furtivos e delicados, mas eles existem. Vamos explorá-los num próximo trabalho. Nesta tese tentamos construir um breve percurso de *festivalização* das da cultura tradicional bretã, e o impacto sociocultural dos megaeventos.

INTRODUÇÃO

No início dos anos 90 a iniciativa de promover as festas e festivais se amplifica no cenário mundial e, como Isabelle Garat (2005) acrescenta, “a imbricação estreita dos campos econômico, político e cultural transforma o sentido da espetacularização”⁵. As festas e festivais são a vitrine dos artistas, mas também das cidades, numa rede que transcende as fronteiras locais.

As festas e festivais, bem como os lugares nos quais eles se desenvolvem – a exemplo das cidades históricas – são objetos de consumo e representam tanto uma fonte econômica quanto política para as coletividades locais. Eles não se caracterizam mais como um tempo de ruptura, de desvio da ordem social: ao contrário, no regime festivo, no qual festas e festivais estão intimamente ligados, a busca é de coesão social, oferecendo assim à sociedade a imagem inversa da fratura e da desintegração de um laço social.⁶ (GARAT, 2005, p. 643).

Há diversas hipóteses sobre a origem do termo festival, sendo este, na maior parte das vezes, apontado como prolongamento de uma festa. O sufixo –al designa coletividade e neste caso, uma coletividade que se reúne em torno de uma prática festiva. Além desta característica, um festival também é identificado pelo seu caráter estival. Esses eventos são comuns no verão europeu, próprios a esta época do ano, quando as pessoas saem às ruas para se encontrar em eventos festivos. Os festivais respeitam habitualmente um calendário com datas fixas, enquanto que as festas podem ser programas ou não.

A proliferação de festivais no cenário mundial, ou a “festivalomania” (BOOGARTS, 1992, p. 114), gera, por consequência do número exagerado de eventos, a competição. Esta é aplicável em vários níveis: entre os artistas, entre produtores e entre as cidades. "Devido a esta tendência internacional [de multiplicação do número de festivais], a concorrência tornou-se implacável. A rivalidade entre as cidades não é

⁵ “l’imbrication étroite des champs économique, politique et culturel transforme le sens de la mise en spectacle de la ville et de ses habitants”. Tradução livre.

⁶ “Les fêtes et festivals, ainsi que les lieux dans lesquels ils se déroulent – par exemple les centres anciens – sont des objets de consommation et représentent une ressource économique autant que politique pour les collectivités locales. Ils ne constituent plus des temps de rupture, de détournement de l’ordre social : bien au contraire, sous le régime festif où sont étroitement entremêlés fêtes et festivals, la recherche est celle de la cohésion ou de la mise en spectacle de la cohésion sociale, offrant ainsi à la société l’image inverse de la fracture et du délitement du lien social”. Tradução livre.

apenas econômica, mas também se manifesta no campo da produção artística"⁷ (*Ibidem*). Os festivais são a vitrine de novos artistas, bem como de novas formas artísticas, por vezes marginais, que ainda não foram reconhecidas em um circuito oficial.

Estudos recentes sobre o caráter espetacular das festas e festivais consideram a grande influência destes fenômenos na esfera cultural pública. Jean-Louis Fabiani (2012) associa os festivais de cultura a uma esfera de intervenção crítica, na qual uma audiência engajada e vigilante encontra nesses eventos uma ferramenta política de afirmação identitária e territorial. Os festivais, segundo o autor, contribuem para configurar um lugar de crítica social.

Como fenômeno cultural, as festas e festivais têm dupla função: inscrever um acontecimento num espaço-tempo, através de um discurso representacional do grupo que organiza a manifestação, e em retorno, contribuir ativamente com todas as construções sociais, devolvendo ao grupo as marcas de sua identidade cultural, edificada no momento das festividades.

Sendo um catalisador do caráter ideológico da comunidade que as realiza, as festas reforçam o imaginário coletivo, reafirmando certos valores específicos do grupo que as produz. Momento de encontro e partilha, as festas permitem às coletividades de reconhecer similitudes e se mobilizarem para construir e reforçar uma identidade comum. A mesma identidade que os reúne também os separa e os diferenciam de outros grupos culturais, de outras coletividades e às vezes do público leigo.

A esfera local é percebida, em todas as discussões sobre a gênese desses fenômenos espetaculares, como o ponto de partida para criação de um lugar de fala próprio e característico de uma comunidade. Os festivais, bem como os megaeventos, exprimem a grandeza de um lugar, a efervescência, como citou Fabiani (2012), no sentido que Durkheim dava às emoções coletivas suscitadas por cerimônias religiosas nas sociedades arcaicas. Tais fenômenos transformam espaços ordinários em locais remarcáveis, que acabam se transformando em espaços de memória.

Os eventos festivos buscam não somente aumentar o potencial de visitantes, mas criar e marcar no território um espaço-tempo único, legítimo e memorável. E neste

⁷ “En raison de cette évolution internationale [du nombre de festivals], la concurrence est devenue impitoyable. La rivalité entre les villes n’est plus seulement de nature économique, mais se manifeste aussi sur le terrain de la production artistique”. Tradução livre.

caso, o espetáculo identifica o território. Estas manifestações produzem uma fronteira social, geográfica, temporal, cultural e um lugar de experiências coletivas. Tais eventos, bem como os locais nos quais eles se desenvolvem, são objetos de consumo e representação de recursos econômicos e políticos, por meio da oferta turística.

Arnaud Brennetot (2004) chama de “territorialização” o efeito provocado pela organização de festas e festivais. De acordo com o autor, “a territorialização destes novos espaços de vivência permite de aceita-los, de apropria-los, e de dar um sentido que os legitima⁸” (BRENNETOT, 2004, p. 30). O efeito de territorialização é acionado pelos habitantes locais, e também pelos turistas que, uma vez de integrantes do território, agregam a ele valores particulares.

Entre as categorias festivas apresentadas por Di Méo (2001), as festas comemorativas se enquadram no regime de afirmação de uma identidade local no cenário nacional e internacional. Mesmo que se trate de eventos que rememorem fatos pontuais (como os “500 anos de descobrimento do Brasil” ou a “Batalha de 100 anos” na França), estes fatos têm frequentemente o valor de sinédoque. “Isso significa que eles alimentam uma simbologia que funciona em diferentes níveis geográficos superiores e globais⁹”. (DI MEO, 2001, p. 7)

Além das características já mencionadas, as festas também apresentam um caráter atemporal. Como veremos adiante, nas celebrações e festas do Rosário, os músicos, dançantes e devotos são convocados em torno de uma tradição ancestral. O negro-escravo-colono ressurgem no cenário contemporâneo, dialogando com seus descendentes, transcendendo os limites espaciais e temporais da criação e reinterpretando dos momentos festivos. Para os integrantes a festa é um espaço de vivência de todos os mundos, presente, passado e futuro. O passado se eterniza na construção do congadeiro de hoje e de amanhã, os homens e mulheres que festejam e que dançam, mas que carregam consigo o histórico de uma realidade social ainda viva e latente.

Existe nas festas e festivais, portanto, uma função social, política e econômica. Constituem-se como um lugar de encontro e construção indelével, ao mesmo tempo

⁸ “La mise en territoire de ces nouveaux espaces de vie permet de les accepter, de se les approprier, de leur donner un sens qui les légitime.” Tradução livre

⁹ “Cela veut dire qu’ils nourrissent une symbolique qui opère à d’autres échelles géographiques, en general supérieures et plus globales.” Tradução livre.

que espaço de disputa de poder e reconhecimento. Engendram investimentos financeiros que contribuem para o acúmulo de capital e promovem visibilidade territorial. As festas podem ser práticas culturais cotidianas, se desenvolver enquanto ritual, cerimônia, cortejo, desfiles ou reuniões familiares.

Além do caráter comemorativo, as festas e festivais podem ser celebrações religiosas e/ou cívicas. Dão-se tanto em espaços urbanos quanto rurais, em metrópoles ou em cidades do interior. O público pode ser diverso e heterogêneo, ou pode ser específico e selecionado. Também pode ser fixo ou nômade, composto de pessoas que se encontram periodicamente ou apenas nesses eventos ocasionais.

Dado o caráter dinâmico dos festivais e as múltiplas influências que ele exerce na representação social do território e das comunidades que o integram, refletimos sobre as formas como as festas tradicionais são ampliadas, se tornando, por vezes, grandes festivais. A expansão das práticas festivas cotidianas em megaeventos transforma o espaço público, e dá autenticidade e visibilidade à grupos muitas vezes minoritários.

Percebemos que alguns desses grupos encontraram nas festas e festivais as vias de promoção de suas ideias, valores e crenças, saindo do obscurantismo ao qual eles foram subjugados ao longo da história. Não obstante, eles adaptaram suas formas de sociabilidade à outras esferas, incluindo espaços virtuais, realizando manifestações públicas, se relacionando com outros grupos, comunidades e profissionais do espetáculo, através de dispositivos transmidiáticos, para além da oralidade, que cercava as formas de transmissão da cultura tradicional.

A *mise en scène*, neste caso, traz consigo a intencionalidade de tornar espetáculo a forma festiva tradicional. Mais do que revelar o objeto cultural, quando colocado na perspectiva de uma *mise en scène*, ele sai do mero campo da revelação, para explorar sua existência dentro da condição de ser performático, atrativo e visível. A *mise en scène* da festa tradicionais não tem, necessariamente, a finalidade de transformar a festa, mas traz essa transformação como consequência, ao apresentar uma outra forma de experiência da festa tradicional, diferente daquela que existia anteriormente, mas estabelecida a partir dela.

À partir desta observação prévia, nos questionamos: O que os grupos minoritários, iluminados pelos holofotes dos espetáculos festivos, trazem em comum? Se eles resistiram ao imponderável do tempo, se afirmando hoje como emblemas da

nova sociedade, como eles transmitiram e transmitem suas experiências coletivas? E como eles as transformam em *mise en scène* para um público diverso e ávido por festas tradicionais?

Para refletir sobre essas questões, optamos por dois objetos de estudo: O *Festival Intercelique de Lorient*, que a 44 anos promove a ideia de união dos povos de origem celta, e hoje se constitui como um dos maiores festivais da Europa em frequência de público. Ele transforma a cidade de Lorient, na Bretanha, no palco de uma cultura criativa e cosmopolita, diferente de uma região atrasada e rural, subestimada pela capital francesa.

O *FIL* nos fornece elementos para refletir sobre o caminho entre a festa tradicional e o festival, um caminho que não necessariamente se aplica a todas as experiências de festas que se tornaram grandes eventos, mas que nos mostra estratégias de adaptação das festas tradicionais na contemporaneidade, e como isso inferiu na representação social de um grupo minoritário.

Nos interessamos também pelas festas dos Reinados de Nossa Senhora do Rosário em Minas Gerais, como objeto de pesquisa revelador de um processo de inserção das celebrações da religiosidade popular no âmbito da indústria do espetáculo. Na verdade, chamaremos ora de Congado Mineiro, para nos referirmos a uma festa urbana, organizada, subvencionada por instituições públicas e privadas, e de Reinado¹⁰, para nos referirmos aos grupos e às festas criadas no ambiente das celebrações tradicionais, com significações que ultrapassam as representações dadas ao Congado Mineiro.

Escolhemos estes dois objetos de análise pois, em ambos, a música é colocada na perspectiva do espetáculo (embora ela tenha outros significados igualmente ou mais importantes para quem a produz – os quais tentaremos identificar). Através da música os atores sociais encontraram a forma de convocar não apenas o público, mas de reunir aqueles que partilham do mesmo universo cultural. Além de ser um vetor de convergência, lugar de representação, de criação e recriação da tradição, a música cumpre o papel comunicacional, convocando a memória coletiva eventos do passado, projetando-os na atualidade, revestidos de sentidos e valores.

¹⁰ Ver Apêndice 1 “glossário”

A música tradicional é a vitrine das festividades do chamado Congado Mineiro e do *Festival Interceltique de Lorient*. Ela é a mídia que transmite a mensagem e é a própria mensagem, já que a oralidade é aqui vista como experiência de encontro entre o passado, o presente e o futuro. Com a modernização, outros dispositivos midiáticos são usados para divulgação e visibilidade do *Festival Interceltique de Lorient* e das festas de Reinado em seus respectivos cenários de existência, mas a música, enquanto memória da oralidade, prevalece como convite às experiências coletivas.

Na primeira parte da tese, discutimos sobre as variações do conceito de cultura, desde o momento em que o termo foi criado para designar aspectos biológicos dos diferentes povos, ao momento em que ganhou uma função valorativa, sendo um campo de estratégias de reconhecimento e representação. Na primeira parte também apresentamos as bases da disciplina “mediologia” desenvolvida por Régis Debray (1979), que nos mostra como a cultura é tramitada ao longo das gerações, e as formas de mediação presentes neste processo.

Através da metodologia apresentada pelo autor, no segundo capítulo criamos um quadro mediológico, que analisa como os lugares, as formas, os atores, as mídias e as referências estéticas usadas nas festas se desenvolveram ao longo de três momentos: na cultura tradicional, passando pela cultura moderna e chegando na cultura globalizada, com o formato de festival. Neste quadro refletiremos sobre as festas de Reinados, que ficaram conhecidas como Congado Mineiro, que em seu sistema de significações transita de um período da cultura a outro e está em constante transformação, não necessariamente evoluindo para um festival, tampouco estagnando na rúbrica “festa tradicional”.

No segunda parte da tese, apresentamos os dois objetos de estudo. Introduzimos o capítulo 3 com a história cultural da Bretanha, mostrando como ela adquiriu o estereótipo depreciativo da sua cultura e do seu povo, e finalizamos com a inserção do *Festival Interceltique de Lorient*, que transformou a representação social da região, através do profissionalismo artístico, da abertura as novas criações musicais, e da internacionalização da festa tradicional.

No capítulo 4 apresentamos o contexto do Brasil colônia, onde os escravos encontram formas de realização dos rituais africanos, que deram origem às festas de Nossa Senhora do Rosário que conhecemos hoje como Congado Mineiro. Mostramos

como eles se apropriaram da prática festiva para incultir seus valores e salvaguardar suas tradições ancestrais, ao mesmo tempo em que hoje a utilizam como ferramenta de visibilidade e ascensão social. Apresentamos a características das festas de Reinado, e mostramos como esta expressão cultural se tornou específica de Minas Gerais. Também descrevemos os tipos de resistência enfrentadas pelas irmandades religiosas a fim de continuar praticando as festas no território mineiro.

Na parte 3 desta tese mostramos como é o processo de transmissão de conhecimento, desde as festas tradicionais às festas no momento globalizada. Mostramos como as formas de transmissão foram modificada em diferentes contextos, mas também identificamos o que mudou no conteúdo transmitido ao longo dos períodos culturais. No capítulo 5 apresentamos as possibilidades de mediação a partir do fazer musical, bem como as instituições de transmissão (famílias, comunidade, igreja, universidade, mestres de cultura, etc), e no capítulo 6 apontamos a construção da referência estética da autenticidade dos grupos, por meio de um olhar reflexivo sobre as associações, cursos, grupos folclóricos, entre outros agentes que representam as festas do Reinado e do *Festival Interceltique de Lorient*.

Na parte 4 desta tese mostramos como os grupos rotulados como “Congado Mineiro” se apropriaram da *mise en scene* da tradição, através de performances públicas. No capítulo 7 identificamos como se deu a ocupação dos espaços da cidade, o que gerou a separação do “ator” e do espectador da festa. No caso das festas dos Reinados, mostramos o momento em que eles puderam sair às ruas para desfiles e cortejos, ao momento em que eles tiveram permissão para entrar na Igreja com seus instrumentos. No capítulo 8 mostramos, através do Festival Interceltique de Lorient, como as mídias e as transformações estéticas ajudam a inserir as festas na cultura globalizada, e como as festas do Reinado anunciam uma nova época festiva, a da *mise en scène* da tradição.

Por fim a análise das formas transmissão e das mensagens transmitidas, proposta pela mediologia de Régis Debray, nos faz questionar como estas festas se repetem com as transformações do tempo, e têm uma processualidade semelhante. O que nos faz apontar caminhos para a continuidade e existência das práticas festivas no cenário contemporâneo, e nelas, desvendar formas de resistência e imposição cultural.

Alguns respaldos quanto à redação desta tese: decidimos que, tudo aquilo que nos toca, deve ser deixado na forma que nos toca. Em outras palavras, aqueles autores que discursaram sobre algum assunto de maneira subjetiva e pontual, foram transcritos em citações diretas. Por vezes contrariamente ao que a academia nos ensina, julgamos essencial deixar as palavras saírem da boca de seus autores, e não necessariamente reinterpretadas por nós.

Achamos que vocês que vão ler este trabalho são capazes de perceber a força e os vários graus de entendimento que podem emergir de uma citação, e nós deixamos a cada um a possibilidade de interpretação, pois muitas vezes privilegiamos citações diretas longas. Isso é válido para as entrevistas. Respeitamos a linguagem do momento e do entrevistado. Este trabalho está carregado de entrevista, e consideramos isto o que de mais autoral podemos lhes oferecer: o resultado da nossa interação com outra pessoa num determinado momento. As falas foram transcritas tal qual ocorreu nos diálogos.

PARTE 1- CULTURA: APRENDER, TRANSMITIR, PRODUZIR

Capítulo 1 – Percurso social da palavra cultura

As ciências sociais deram ao longo da história uma atenção especial à palavra “cultura”, substantivo utilizado largamente, pronunciado com veemência nos discursos sobre o povo bretão, celta e no que se refere aos congadeiros também. Fala-se, indiscriminadamente, em fenômeno, manifestação, expressão, prática, patrimônio cultural, na maior parte das vezes para exprimir a pesada herança pela qual tais grupos empreendem esforços para sustentar, recriar e promover.

Embora sejam confundidos aleatoriamente, cada um desses termos diz respeito a uma forma de abordagem específica dos objetos culturais. A palavra “fenômeno” está associada a “1) aparência pura e simples (ou fato puro e simples), considerada ou não como manifestação da realidade ou fato real; 2) objeto do conhecimento humano, qualificado e delimitado pela relação com o homem; 3) revelação do objeto em si” (ABBAGNANO, 2007, p. 437), então o fenômeno cultural poderia ser associado a um evento espontâneo, momentâneo, ocasional.

Manifestação e expressão equivalem àquilo que se apresenta por meio de símbolos e comportamentos simbólicos, servindo para comunicar conceitos e sensações e mais do que isso, para concretizá-los. Há, entretanto, uma diferença entre a expressão e seu conteúdo. A expressão não se limita apenas à final demonstração de um objeto, mas ela também realiza e aperfeiçoa o objeto apresentado, ao exprimi-lo. Sendo assim, ela está ligada à forma madura do objeto, mas ao mesmo tempo independe dele, produzindo outros conteúdos no momento que o objeto se manifesta. O termo manifestação neste caso diz respeito tanto a algo que se mostra, quanto à construção, evolução e mudança no momento da aparição. Quando usado no âmbito cultural, o termo manifestação traz consigo um caráter público e coletivo de algo que se expõe e testemunha o desenvolvimento deste objeto cultural na esfera social, marcando a independência entre o que se expressa e o conteúdo do que é expressado.

Prática, como o próprio termo diz, pertence ao campo semântico da ação, ao procedimento, ao alcance de algo. No pragmatismo metodológico, o princípio do pensamento é produzir formas de ação, não pretendendo definir verdade ou realidade, mas sim procedimentos. Possui um caráter instrumental e operacional. No pragmatismo

metafísico, W. James e F. C. S. Schiller transformam o conceito de verdade em utilidade, mas eles colocam em dependência os aspectos do pensamento (incluindo as emoções, enquanto forma de racionalidade) aos da ação. “Deste ponto de vista, as ações e os desejos humanos condicionam a verdade: qualquer tipo de verdade, inclusive a científica” (*Ibidem*, p. 785). O termo prático se resume em algo que dirige a ação, se traduz na ação, ou encontra sua racionalidade na ação.

Como prática cultural entendemos a forma de aplicação e repetição dos usos, costumes, crenças e modos de agir ligados à experiência e ao conhecimento de cada grupo. A prática pode estar ligada apenas à operacionalização de uma atividade ou ser condicionada a um processo de aprendizado, reflexo ou imitação para sustentação da sua existência. Na maior parte das vezes, a realização de uma prática cultural convoca a experiência, reflexão ou pensamento, antes da manifestação. Usa-se a expressão “prática cultural” para dizer da manutenção de comportamentos, em diferentes gerações, por meio de diferentes atores sociais. A transmissão é algo intrínseco a uma prática cultural, que traz referências de processos anteriores, com características similares.

Partimos do princípio de que no contexto da globalização a cultura se manifesta, revela, apresenta, expõe publicamente e coletivamente, por via de seus objetos de consumo. Profissionais especializados, grupos amadores, comunidades tradicionais, turistas, se apropriam e são apropriados pelo valor da cultura enquanto produto, transformando-a (ou adaptando-a) em objeto de consumo e inserindo-a no campo político. Este processo afeta pequenos e grandes grupos culturais, nas cidades urbanas, nas províncias, nos ambientes familiares e nos espaços virtuais.

Nos espetáculos promovidos nas festas e festivais, a cultura é uma forma de fetiche, um artifício que cumpre a função mediadora entre o culto à representação de um passado histórico e o reforço do mesmo na atualidade. Ela pode ser vista como mercadoria com valor de uso e de troca, como propôs Marx, e como processo ideológico de humanização de objetos e coisificação de sujeitos pela indústria cultural, como propõe Adorno e Horkheimer. A cultura é condicionada a um valor simbólico de uso e se manifesta, no caso desta pesquisa, através do espetáculo.

A transformação da cultura em objeto de consumo pode ser um empreendimento dos próprios grupos culturais, ou pode ser a eles imposta ou negociada. De uma maneira

ou outra, a tendência de homogeneizar as diferentes práticas culturais e transformá-las em mercadoria, própria do fenômeno da globalização, faz emergir as dicotomias público/privado, local/global, erudito/popular, tradição/diversidade. “O ‘eixo vertical’ do poder cultural, econômico e tecnológico parece estar sempre marcado e compensado por conexões laterais, o que produz uma visão de mundo composta de muitas diferenças ‘locais’, as quais o ‘global-vertical’ é obrigado a considerar” (HALL, 2011, p. 57).

Há, tanto no Festival Interceltique de Lorient quando nas festas do Reinado Mineiro, uma tensão e resistência ao crescente fenômeno “global-vertical” que engendra transformações entre o que se entendia como cultural no início da existência da mesma (o que se fazia, de que forma se fazia, através de quais autores, com quais referências estéticas e como se transmitia) e a forma como essas festas são concebidas no contexto atual, inseridas num cenário midiático, guiadas por outros autores.

Apresentaremos aqui algumas acepções científicas da palavra cultura, que possibilitaram o seu entendimento hoje enquanto um campo de possibilidades estratégicas de ação e visibilidade. Primeiramente, entretanto, mostramos como a cultura é entendida e pronunciada entre integrantes do Reinado Treze de Maio e entre os organizadores do *Festival Interceltique de Lorient*. Em relação ao primeiro grupo, citamos o seguinte trecho de uma entrevista:

(Isabel Casimira) – Eu ia falar, a questão de... Igual aqui, aqui esse bairro, é um bairro de tradição de umbanda, candomblé, de ter um em frente ao outro. E, às vezes, acontece também de um reinado, de você ter a sua festa, de ser o mesmo dia, que você também está... que você também está festejando. Então, os simpatizantes daqui vêm cá, os simpatizantes de lá vem cá ou então, vem um pouco aqui e vai um pouco lá. Porque aqui é um bairro tradicional de... de cultura africana. Como diz o povo “Povos de matriz africana”. (risos) Que dizem que é o politicamente correto.

Thaise - O primeiro dia que estive aqui, eu lembro que vocês viajaram para nordeste do Brasil, né ?

(Isabel Casimira) – Humm, foi nordeste... Ah, foi, Ceará!

Thaise – Eu lembro que você chegou lá e que o povo falou que vocês eram parte da manifestação artística brasileira”, era...

(Isabel Casimira) – “Mestre da cultura popular”.

Thaise – “Mestre da cultura popular” que você nem sabia que você era mestre.

(Isabel Casimira) – Nem eu sabia, não. E eu falei “Eu sou isso? Que delícia”!

Thaise – (riso)

(Isabel Casimira) – E daí para frente eu... eu, como dizem, “me empoderei desse título” e acreditei que eu sou mesmo.

Thaise – É. O que isso faz? O que muda na sua vida?

(Isabel Casimira) – É o... é o fato da gente estar falando de ser comum. Se você na sua casa, você todo dia varre a casa, você faz um trenzinho, para você

é comum. Você não vê valor naquilo. O outro de fora que agrega valor àquilo. E hoje o valor que eles me mostraram lá, eu acreditei que realmente eu tenho esse valor, porque eu sou mestre de cultura, porque eu tenho um saber, porque eu conheço de um assunto. (CASIMIRA, CASSIMIRO, 2011).

Nesta entrevista fornecida por Isabel Casimira, uma das representantes da Irmandade Treze de Maio, podemos perceber dois fatos importantes: O primeiro deles é a tomada de consciência do que a palavra “cultura”, deveria ser substituída por “matriz”, já que esta última possivelmente neutraliza o termo discriminativo “cultura africana”. O que para o grupo Treze de Maio designava, principalmente, “comportamentos, instituições, ideologias e mitos que compõem um quadro de referência¹¹” (CERTEAU, 1993, p. 168) sobre a cultura africana, deveria se tornar, ao contrário de um espelho, a matriz própria da cultura africana, a fonte de referência da mesma, a “imagem, percepção ou a compreensão do mundo próprio a um meio ou a um tempo¹²” (*Ibidem*).

Reconhecendo-se como a própria imagem do africano, os integrantes do Reinado foram designados “mestres de cultura”. Esta segunda afirmação é reveladora de um universo ao qual eles foram categoricamente inseridos: “os tratos do homem cultivado, ou seja, conforme o modelo elaborado dentro de uma sociedade estratificada por uma categoria que introduziu suas normas lá onde ela impunha o seu poder¹³” (*Ibidem*). O modo de compreender o conhecimento que é passado dentro do seio familiar foi “corrigido” e colocado dentro de um campo de possibilidades estratégicas de visibilidade. Esta intervenção que delega ao grupo Treze de Maio o poder de transmissão de sabedoria (como se antes ela não fosse repassada) se manifesta através de um ato político que age sobre práticas ancestrais do grupo.

Temos nesse exemplo três de algumas das propostas apresentadas por Michel de Certeau para caracterizar o que é “cultura” e “cultural”. O termo cultura varia entre comportamentos de um grupo, as ideias que organizam as experiências coletivas. A cultura, distingue também o “ser humano cultivado” (que é capaz de ensinar, como um “mestre de cultura”), e o ser humano ordinário. Este diferença que transformou as

¹¹ "Les comportements, institutions, idéologies et mythes qui composent des cadres de référence (...)" Tradução livre.

¹² "L'image, la perception ou la compréhension du monde propre à un milieu (...) ou à son temps". Tradução livre.

¹³ "les traits de l'homme 'cultivé', c'est-à-dire conforme au modèle élaboré dans les sociétés stratifiées par une catégorie qui a introduit ses normes là où elle imposait son pouvoir" Tradução livre.

experiências cotidianas do grupo Treze de Maio, é o que estamos tratando. Pretendemos identificar como o referencial de visibilidade dividiu as comunidades tradicionais delegando a elas o estatuto de cultura, e portanto, uma forma de poder.

Entre as outras definições de cultura apresentadas por Certeau, temos “um patrimônio de ‘obras’ a preservar, a difundir ou em relação ao qual se situar. À ideia de divulgar ‘obras’ se acrescenta aquela de ‘produções’ e de ‘produtores’ a favorecer, em via de um renovação do patrimônio¹⁴.” (*Ibidem*, p. 167). Além disso, cultura pode ser “o adquirido, na medida em que se distingue do inato. A cultura aqui está ao lado da criação, do artifício, da operação, numa dialética que se opõe e a combina à natureza”¹⁵ (*Ibidem*). Finalizando (uma definição que é sempre incompleta), o autor acrescenta: “um sistema de comunicação, concebido de acordo com modelos elaborados pelas teorias da linguagem verbal¹⁶” (*Ibidem*).

A cultura possui, portanto, caráter utilitarista e produtivo. Ela serve como marca indenitória, que situa uma obra ou patrimônio no contexto da sua existência, ao mesmo tempo em que promove a difusão dos mesmos bens em diferentes épocas. Para que a cultura seja agenciada, é necessário que ela mude, se adapte, crie e se renove, por vias de uma evolução própria ou pela interferência de agentes culturais (criadores, animadores, críticos, produtores, consumidores), que promovem ações, atividades e discurso específicos para ela.

Tanto nas definições anteriores como nas últimas, é importante ressaltar que a cultura está ligada simultaneamente a um conjunto de operações adquiridas e patenteadas (legado, social, modo de vida, formas de pensar, comportamentos, saberes, etc.) ao mesmo tempo em que remete a um critério funcional, ligado ao seu desenvolvimento e utilização, fruto da revolução tecnocrata.

O *Festival Interceltique de Lorient*, enquanto manifestação cultural que ocupa um lugar representativo no cenário dos festivais franceses e europeus (com cerca de 700.000 visitantes e espectadores anuais¹⁷), representa bem o que é cultura em seus

¹⁴ "un patrimoine des ‘œuvres’ à préserver, à répandre, par rapport auquel se situer. A l’idée d’œuvres’ à diffuser, s’ajoute celle de ‘créations’ et de ‘créateurs’ à favoriser, en vue d’un renouvellement du patrimoine". Tradução livre.

¹⁵ "l’acquis, en tant qu’il se distingue de l’inné. La culture est ici du côté de la création, de l’artifice, de l’opération, dans une dialectique qui l’oppose et la combine à la nature". Tradução livre.

¹⁶ "un système de communication, conçu d’après les modèles élaborés par les théories du langage verbal". Tradução livre.

¹⁷ http://fr.wikipedia.org/wiki/Festival_interceltique_de_Lorient, visto em 10/10/2012.

aspectos operacionais. “O Festival Interceltique de Lorient é um ator cultural com ambição de viver para além de 10 dias de sua edição de verão, em agosto. É por isso que ele desenvolve cada vez mais ações e atividades durante o ano para o público em geral, mas também para seus parceiros”¹⁸.

Embora os responsáveis pelo festival o tenham personificado na figura de “ator cultural”, o *FIL* é na verdade uma associação cultural composta por um presidente (atualmente Lisardo Lombardia), um conselho administrativo de 23 membros, cerca de 1200 voluntários permanentes, além de estagiários que trabalham no período festivo. Eles são financiados por instituições públicas, privadas, mecenas, associações culturais, sociedade civil, e apoiados midiaticamente por veículos nacionais e internacionais. Contam com uma programação de 10 dias (1 a 10 de agosto), com exposições e concursos musicais, além mostras de cinema, artes plásticas, dança, história e literatura dos países celtas.

O principal discurso que gira em torno do Festival Interceltique de Lorient é sua vocação de recriar e valorizar a cultura bretã (antes condenada ao desaparecimento), ligando-a ao universo celta. Como podemos perceber nos seguintes trechos relativos ao *FIL*, existe uma estratégia de divulgação da cultura regional, que se propaga mundialmente, estabelece laços com os outros países de origem indoeuropeia e reverbera novamente dentro da comunidade regional, de forma inovadora e cosmopolita.

"Eu trabalharei o que foi feito até o presente: a defesa da identidade, da cultura e da música celta... Sempre me inclinando sobre a modernidade, a inovação, a criação, a juventude"¹⁹ (LOMBARDIA, julho / agosto de 2007, in *AR SONER*, n. 383).

"Nós apostamos no jogo de um povo que tem como objetivo manter a sua identidade, na qual a expressão cultural corresponde a uma vida cotidiana. O *FIL* é o único festival a expressar a cultura do público"²⁰ (DELION, Junho, Julho, Agosto de 1998, in *Bretagne économique*, n 104).

"Eu parti do princípio que não tínhamos o direito de matar uma cultura e que o futuro era a diversidade, não a uniformidade. Para mim, era uma cultura viva,

¹⁸ "Le Festival Interceltique de Lorient est un acteur culturel qui ambitionne de vivre au delà des 10 jours de son édition estivale en août. C'est pourquoi, il développe de plus en plus des actions et activités en cours d'année destinées au grand public, mais également à ses différents partenaires" Traduction livre. Visto em 24/10/2013 em <http://www.festival-interceltique.com/festival/qui-sommes-nous.cfm>

¹⁹ « Je travaillerai dans les démarches qui ont été faites jusqu'à présent : la défense de l'identité, de la culture, de la musique celtique... tout en se penchant sur la modernité, la nouveauté, la création, la jeunesse. » Tradução livre.

²⁰ « Nous jouons la carte d'un peuple, qui entend conserver son identité et dont l'expression culturelle correspond à une vie quotidienne. Le *FIL* est le seul festival à exprimer la culture de son public ». Tradução livre.

não uma paragem sobre a imagem de uma cultura rural que não existia mais"²¹ (PICHARD, Março de 2007, em Ouest France, n. 19).

"O Festival Interceltique de Lorient ocupou um lugar estratégico no momento em que as culturas minoritárias dos países celtas corriam o risco de escorregar e se tornar uma fonte de interesse para os antropólogos e uma fonte de desespero para os últimos militantes de causas perdidas".²² (PICHARD, Junho, Julho, Agosto 1998, in Bretagne économique, n.º 104).

"A alma celta na conquista do mundo"²³ (Junho, Julho, Agosto 1998, in Bretagne économique, n.º 104).

"Cada ano uma região celta é colocada no centro das atenções. É para ela a ocasião de fazer reconhecer sua identidade cultural internacionalmente"²⁴ (EAST MAG julho / agosto 2003, n. 167).

"O *FIL* exporta também o seu *know-how*: oferece o seu apoio à organização de novas manifestações célticas no mundo inteiro"²⁵ (EAST MAG julho / agosto 2003, n. 167).

"O comissário e em breve secretário-geral, Pichard, por vezes acusado de 'perigoso revolucionário cultural' terá margem de manobra para consolidar as aberturas para países culturalmente da mesma família, tento estatuto de nação, o que permite contornar o sectarismo francês em seu desprezo pela cultura bretã e fazer realmente viver um conceito de interceltismo"²⁶ (CABON, 2010, p. 38).

"Uma cartografia cultural emerge de fato em torno do planeta através das heranças frequentemente legadas pela migração, depois declinadas para as comunidades no cruzamento de pelo menos duas culturas"²⁷ (CABON, 2010, p. 101).

Desenvolvimento, infraestrutura, qualidade cultural, criação e pesquisa são alguns dos substantivos que acompanham o Festival Interceltique de Lorient. A cultura, neste caso, é um artifício criativo que faz renovar a tradição, "faz descobrir e viver intensamente o folclore, a personalidade dos povos de origem e cultura celta"²⁸

²¹ « Je suis parti du principe que l'on n'avait pas le droit de tuer une culture et que l'avenir était la diversité et non l'uniformité. Selon moi, c'était une culture vivante, et non un arrêt sur l'image d'une culture rurale qui n'existe plus » Tradução livre.

²² « Le Festival Interceltique de Lorient a occupé une place stratégique au moment où les cultures minoritaires des pays celtiques risquaient de basculer pour ne devenir qu'une source d'intérêt pour les ethnologues et une source de désespoir pour les derniers militants de causes perdues ». Tradução livre.

²³ « L'âme celte à la conquête du monde » Tradução livre.

²⁴ « Chaque année une région celte est mise à l'honneur. C'est pour elle l'occasion de faire reconnaître son identité culturelle à l'international » Tradução livre.

²⁵ « le *FIL* exporte aussi son savoir-faire : il propose son soutien à l'organisation des nouvelles manifestations celtiques dans le monde entier. » Tradução livre.

²⁶ « Le commissaire et bientôt secrétaire général Pichard, parfois taxé de 'dangereux révolutionnaire culturel' aura les coudées plus franches pour consolider les ouvertures vers des pays culturellement de la même famille ayant statut de nation, c'est qui permet de contourner le sectarisme français dans son mépris de la culture bretonne et fait réellement vivre un concept interceltique. » Tradução livre.

²⁷ « Une cartographie culturelle se dessine en effet tout autour de la planète à travers d'héritages le plus souvent légués par les migrations, puis déclinés par des communautés au carrefour d'au moins deux cultures ». Tradução livre.

²⁸ « Faire découvrir et vivre intensément le folklore et la personnalité des peuples d'origine et de culture celtique ». Tradução livre.

(CABON, 2010, p. 18), e mostra que “existe ainda um lugar para a cultura celta cosmopolita, a qual é incansavelmente aberta e intercéltica”²⁹ (*Ibidem*, p. 134).

A reunião da grande família celta, que se pretende formar dentro do Festival Interceltique de Lorient é um fenômeno próprio da época atual, que se caracteriza pela diversificação das formas culturais. Na era da globalização, “o que está surgindo é antes de tudo o novo rosto de sociedades onde as fronteiras se misturam entre o autêntico, o tradicional e as contribuições vindas das civilizações distantes, que se deslocam de um lado para o outro mundo” (ABÉLÈS, 2012, p. 50).

A hibridação, “processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos ou práticas” (CANCLINI, 2011, p. XIX), é um acontecimento do fim do século XX, quando as novas tecnologias aproximaram os fenômenos econômicos, sociais e culturais. Temporalmente e espacialmente, comunidades que estariam suficientemente distantes para partilhar experiências comuns, passaram a compartilhar experiências. As fronteiras (da etnia, entre colonos e colonizadores, dos gêneros, das classes sociais, do desenvolvimento tecnológico) tornaram-se esvaecidas e o fluxo e a mobilidade nos convocam para o tema da transnacionalidade.

Se hoje podemos dizer que há um lugar onde as culturas se interceptam, se confundem e continuam neste fluxo ininterruptamente, como elas mantêm a tão almejada originalidade, afirmada por grupos culturais e às vezes reivindicada pelo público? Neste espaço transitório, como os grupos minoritários encontraram eco para suas reivindicações, indicando seus valores e afirmando-os enquanto símbolo de uma nova sociedade? Este lugar chamado “cultura”, que nem sempre valorizou as intervenções dos grupos que se destacam, é o mesmo espaço simbólico onde hoje eles encontram status.

Como se consagrou como cultura cosmopolita o campo de referência do Festival Interceltique de Lorient e como se transformaram em mestres, aqueles que festejam e adoram à Nossa Senhora do Rosário? A aproximação entre o conceito e a prática da cultura, suas diferentes correntes de pensamento, de contextos e interpretações é onde buscaremos respaldo para entender os fenômenos dos quais tratamos.

²⁹ « C’est dire qu’il reste encore place pour la culture celte cosmopolite, à la quelle s’est inlassablement ouvert l’interceltisme. » Tradução livre.

1.1 A busca do sujeito na antropologia comportamental e no interacionismo simbólico

Maurice Mauviel (2001), ao discorrer sobre o percurso intelectual (histórico, psicológico e antropológico) da palavra “cultura” na França, aponta como a palavra foi valorizada entre os anos 30 e 60. Se antes, para o historiador Lucien Febvre, “cultura” existia, mesmo que pouco se soubesse sobre sua ela, Louis Aragon assinala, em 1980 que, “quando pronunciamos a palavra cultura é preciso defini-la!³⁰” (ARAGON, 1980, p. 65). Na Europa, a busca do entendimento dos fenômenos culturais se deu nos anos 60, com o fenômeno da imigração, do qual o continente foi alvo.

Antes disso, o contato entre os povos era assunto ignorado nas ciências sociais, que consideravam cultura como um extrato biológico e hereditário de cada ser humano. Na Bretanha, por exemplo, a imagem do bravo guerreiro celta habitou o imaginário popular por muito tempo, categorizando um tipo social baseado em critérios físicos e biológicos. O mesmo ocorreu com o negro, que ao contrário do índio nativo, representava o ser humano forte e robusto, tipo ideal para o duro trabalho escravo.

Ainda nos anos 50, com a destruição causada pela Segunda Guerra Mundial, este determinismo biológico começou a ser repensado. A UNESCO reuniu antropólogos culturais, geneticistas e biólogos para produzir um documento do qual consideram, entre outros, que:

Dados científicos de que dispomos atualmente não confirmam a teoria segundo a qual as diferenças genéticas hereditárias construíram um fator de importância primordial entre as causas das diferenças que se manifestam entre as culturas e as obras das civilizações dos diversos povos ou grupos étnicos. Eles nos informam, pelo contrário, que essas diferenças se explicam, antes de tudo, pela história cultural de cada grupo (MACHADO, 2008, p. 65).

O determinismo biológico foi questionado graças à compreensão de que as particularidades que caracterizam a espécie humana são apreendidas e transformadas com o tempo, graças a aptidões específicas, não advindas de traços psicológicos inatos, ligados à inteligência ou temperamento. Por outro lado, o determinismo geográfico

³⁰ "Quand on prononce le mot culture, il faut s'entendre." Tradução livre.

evidenciou a casualidade que condicionava a diferença entre os povos, considerando a ação das forças naturais sobre a humanidade.

Embora o determinismo geográfico tenha sido refutado sob argumento de que os traços humanos são estabelecidos ao longo da história, ele serviu de base para explicações sobre, por exemplo, a “incivilidade” do povo brasileiro, como citou o historiador inglês Buckle: “O conjunto do Brasil, apesar de suas aparentes vantagens imensas, sempre se manteve totalmente incivilizado; seus habitantes errantes selvagens são incompetentes para resistir aos obstáculos que a própria generosidade da natureza colocou em seu caminho”³¹ (BUCKLE, 1908, p. 153).

Basicamente o que se propunha era veicular o desenvolvimento das civilizações a alguns fatores como calor, umidade, fertilidade da terra, sistema fluvial. Em princípio teríamos que todas as civilizações teriam evoluído a partir desses elementos de base. Surge, porém a pergunta: se o Brasil contém esses elementos fundamentais, qual a razão da inexistência de uma civilização nesta parte do mundo? A resposta, pueril, mas convincente para o momento, era simples: por causa dos ventos alísios (ORTIZ, 2012, p. 17).

O filósofo britânico John Locke publicou *Essai sur l'entendement humain* (1689), sendo o primeiro a dizer que o ser humano passa permanentemente por um processo de aprendizagem e assimilação de valores e conhecimentos, através de experiências que vão do nascimento a sua morte (endoculturação). Locke introduziu o relativismo cultural, através do qual identificou que os princípios de moralidades, virtudes, regras e condutas variam entre diferentes grupos sociais.

Um acento sobre a herança social (transmissão cultural) e sobre os símbolos foi feita pelo francês Anne Robert Jacques Turgot em *Plan sur deux discours sur l'histoire universelle* (1751), que definiu os seres humanos como possuidores de um “tesouro de signos” e de todas as ideias adquiridas a partir do mesmo, as quais são infinitamente comunicáveis e transmitidas a outros homens, aumentando a herança dos grupos humanos. Ele trilhou pelos caminhos da antropologia contemporânea ao considerar ainda que é por meio dos signos que conhecemos a existência de objetos exteriores, e que “dispositivos primitivos” existem tanto nos povos bárbaros quanto nos civilizados.

³¹ “The whole of Brazil, notwithstanding its immense apparent advantages, has always remained entirely uncivilized; its inhabitants wandering savages, incompetent to resist those obstacles which the very bounty of Nature had put in their way.” Tradução livre.

Foi o antropólogo Edward Tylor que introduziu o vocábulo cultura em 1871, marcando a oposição entre cultura (mitologia, filofilosofia, religião, linguagem, arte, costumes) e a ideia desenvolvida da França de civilização (realizações materiais, progresso, lei, moral, educação). Aos poucos, sob a pressão da democratização, a pedagogia francesa mudava seu ponto de vista, ou reajustava conceitos anteriores baseados numa percepção histórica elitista, que segregava o sujeito primitivo (rural), cuja autenticidade cultural é inegável, sob o olhar dos ser humano erudito (cidadino).

Tylor investiu na cultura enquanto objeto de estudo capaz de fornecer análises sobre o processo cultural de evolução humana. A diversidade cultural, segundo ele, é dada pelos diferentes estágios de evolução de grupos sociais (ser humano selvagem, bárbaro e civilizado). O relativismo cultural estava claramente ligado à evolução multilinear descrita por Darwin, o que foi duramente criticado por não reconhecer os possíveis outros caminhos da cultura na França e em toda Europa. Já no o século XVII os povos passam a ser caracterizados segundo uma hierarquia de “civilidade”:

Em 1614, Pierre Avity (1573-1635), em “Estados, Impérios e Principados do mundo”, dá uma descrição convencional do México e do Peru, no qual ele evoca os povos do Novo Mundo que levam uma vida selvagem sem qualquer forma de civilidade ou polícia. Em Montaigne (“Os Canibais”), em Edmund Spenser (“O Reino das fadas”), Shakespeare (O velho Gonzalo de “A Tempestade”) encontramos esta antítese etnológica: o homem descoberto pelo europeu é desprovido de civilidade.³² (MAUVIEU, 2001, p. 95).

O que a evolução histórica dos povos se propôs a fazer, de fato, é uma ligação entre as sociedades primitivas e grupos civilizados, “aceitando o postulado que o ‘simples’ (povos primitivos), evolui naturalmente para o mais ‘complexo’ (sociedades ocidentais).” (ORTIZ, 2012, p. 14). Considerava-se que há entre os povos uma “história natural da humanidade” que leva os homens incultos àqueles que possuem conhecimento. Neste aspecto, ao falarmos sobre grupos minoritários, percebemos que em algum momento da história eles foram colocados num estágio inferior de desenvolvimento, sendo considerados atrasados. E que este estigma os acompanhou por

³² En 1614, Pierre d’Avity (1573-1635), dans *Etats, Empires et Principautez du monde*, donne une description conventionnelle du Mexique et du Pérou dans laquelle il évoque les peuples du Nouveau Monde qui mènent une vie sauvage sans aucune forme de civilité ou police. Chez Montaigne (*Des Cannibales*), chez Edmund Spenser (*La Reine des fées*), chez Shakespeare (*Le vieux Gonzalo de La Tempête*), on retrouve cette antithèse ethnologique : l’homme découvert par l’Européen est dépourvu de civilité. Tradução livre.

muito tempo, até que eles encontrassem na sociedade moderna um vetor de ascensão social, que mostraremos, está intrínseca nas festas e festivais.

O alemão Franz Boas foi um dos opositores da teoria evolutiva de Tylor, bem como da análise das culturas a partir do conceito de raça. “Quando as divisões sociais seguem linhas raciais, o grau de diferenciação entre formas raciais é um importante elemento no estabelecimento de grupos e conflitos raciais³³”. (BOAS, 1940, p. 15). O autor apontou uma metodologia comparatista em diferentes povos. Em *The Limitation of the comparative Method of anthropology* (1896) ele se apropriou de estudos históricos para buscar a origem dos particularismos que tomam conta de cada grupo social, considerando que cada cultura segue suas próprias lógicas, e possui uma evolução interna a si mesma:

O objetivo da nossa investigação é descobrir o processo pelo qual certos estágios da cultura tenham se desenvolvido. Os costumes e as próprias crenças não são os objetos finais da pesquisa. Queremos saber as razões pelas quais cada costume e crença existentes - em outras palavras, temos que descobrir a história de seu desenvolvimento. O método que é atualmente mais utilizado em investigações dessa natureza compara as variações que ocorrem sob os costumes e crenças e se esforça em encontrar a causa psicológica comum que sublinha todos eles.³⁴ (BOAS, 1940, 276).

Aos poucos o ser humano primitivo ganha, nas pesquisas do antropólogo teuto-americano, características mentais que o assemelha ao “ser humano civilizado”, embora num outro grau de evolução. Estas características são agenciadas por costumes e crenças transmitidas ao longo das gerações, caracterizando as diferentes formas e estágios de comportamento. Os diários de campo de Boas, publicados em 1983, não despertaram, entretanto, tanto interesse quanto aqueles escritos por Bronislaw Malinowski e publicados em 1967.

³³ “When social divisions follow racial lines, as they among ourselves, the degree of difference between racial forms is an important element in establishing racial groupings and in creating racial conflicts.” Tradução livre.

³⁴ “The object of our investigation is to find the process by which certain stages of culture have developed. The customs and beliefs themselves are not the ultimate objects of research. We desire to learn the reasons why such customs and beliefs exist – in other words, we wish to discover the history of their development. The method which is at present most frequently applied in investigations of this character compares the variations under which the customs or beliefs occur and endeavours to find the common psychological cause that underlines all of them.” Tradução livre.

Antropólogo de origem polonesa, Malinowski é conhecido por criticar o sistema classificatório baseado no evolucionismo, bem como a descrição cultural baseada no passado histórico, propondo a compreensão do comportamento humano através de referências sobre o estado mental dos indivíduos, o que é possível sobretudo pela da experiência da pesquisa de campo. Considerado um dos fundadores da antropologia social, partiu de Malinowski o desenvolvimento do método etnográfico. Para o autor, “o corpo e o sangue da verdadeira vida nativa” (Malinowski, 1997, p.31), só se encontra no terreno.

A antropologia social buscou legitimidade como ciência desenvolvendo estudos de amparo à psicologia social. A “psicologização” da antropologia nos forneceu aproximações com o transculturalismo, pois entendia as representações sociais através de comportamentos de indivíduos que se influenciam mutuamente. Entre os representantes da psicologia social está George Devereux, criador da etnopsicanálise (aplicação da psicanálise aos estudos antropológicos) e dos conceitos de identidade e personalidade étnica.

A identidade trata dos aspectos da individualidade humana. Falar sobre ela implica pensar sobre os processos de individualização, consciência de si (*self*) e personalização, bem como as dinâmicas de socialização. Esta tomada de consciência sobre si mesmo, suas origens, princípios, condutas, trajetórias, escolhas, suscita a progressiva formação do próprio comportamento, reorganização do passado, controle e intervenção no presente, inferência no futuro. Esses são os elementos indicadores da construção indenítária, mas ela se estabelece essencialmente na relação de alteridade entre os sujeitos no cotidiano.

Quando o entendimento sobre si mesmo, a partir do indicador de outrem, atinge o grau de influência nas decisões, sentimentos e comportamento, a identidade pode ser um instrumento de expansão e valorização da personalidade, ou ao contrário, de proteção e dissimulação da diferença. Esse é essencialmente o aspecto tratado por Devereux entre a década de 60 e 70³⁵.

³⁵ Três importantes textos foram publicados neste período: “La renonciation à l’identité : défense contre l’anéantissement”, fruto de uma conferência na Sociedade Psicanalista de Paris, em 1964, e publicado na Revista Francesa de Psicanálise em 1967; “Une théorie ethnopsychiatrique de l’adaptation”, artigo de 1965, disponível no IMEC (Instituto Memórias da Edição Contemporânea, Paris); e “L’identité ethnique : ses bases logiques et ses dysfonctionnements.” publicado em “Ethnopsychanalyse complémentariste”, livro organizado em 1970 e publicado em 1972, pela editora Flammarion, Paris.

Ao longo de seus estudos o autor refletiu sobre as questões indenitárias, a natureza da personalidade étnica e individual. Para Devereux a identidade étnica não é um modelo idealmente construído a partir de dados lógicos e operacionais. Ela é um produto da diferenciação, seja para enriquecimento da mesma, seja por aculturação de elementos heterogêneos a esta identidade. Os aspectos que definem a identidade não dependem de um indivíduo indivíduo, mas sim de um arranjo que cada um faz a partir de estruturas (subidentidades) existentes. A personalidade étnica é, por outro lado, adquirida, se construindo gradualmente no espaço-tempo, e variando de um sujeito a outro.

A partir de Devereux, dois aspectos passaram a ser considerados nos estudos sobre cultura: a cultura como conjunto de valores representativos de uma coletividade e a cultura como aspirações e motivações de um indivíduo que integra a sociedade. A passagem de análises macroculturais para microculturais abriu as portas para o interacionismo simbólico, permitindo compreender as relações que a cultura estabelece com o indivíduo e a sociedade.

O interacionismo simbólico, uma perspectiva sociológica norte-americana que se desenvolveu a partir dos anos 60, derivada da Escola de Chicago, se opôs ao funcionalismo que condicionava as relações sociais num quadro normativo e isolado. Na dialética própria das interações, onde as coletividades exercem influência na conduta dos indivíduos e vice-versa, os significados das ações dependem de como o indivíduo interpreta os fatos que lhe são apresentados, perante o contato com outros indivíduos, e esses significados podem ser modificados ao longo do tempo, mediante outras interações.

Ervin Goffman mostrou atenção especial para as formas de interação dos indivíduos na vida cotidiana. Ele utiliza o termo “fachada” para definir um valor social positivo, que cada um assume para si por meio da relação de alteridade durante um contato pessoal. Embora seja uma construção particular, a “fachada”, vai depender de tributos sociais previamente estabelecidos. “A pessoa tende a experimentar uma resposta emocional imediata à fachada que um contato com outros permite a ela; ela catexiza sua fachada; seus "sentimentos" se ligam a ela”. (GOFFMAN, 2011, p.14).

Os comportamentos são definidos pela da interação (gestual e sonora), que orienta a comunicação. Estados mentais e corporais são analisados por Goffman como

formadores da organização social, pois como linguagem, os gestos mediam a interação, que por sua vez se transforma em acontecimentos, e a sequência desses acontecimentos revela uma ordem normativa comportamental, percebida em ambientes distintos. Padrões e sequências de comportamentos emergem, portanto, da interação social.

O filósofo americano Georg Herbert Mead, embora não tenha sido teórico da comunicação, também buscou entendimento entre as experiências e a forma como elas se produzem através da interação social, considerando o papel essencial da comunicação, dos processos comunicativos e da linguagem na descrição dos gestos que conduzem ao ato social e seu significado:

Estamos particularmente preocupados com a inteligência no nível humano, isto é, com o ajuste de um para o outro dos atos de diferentes indivíduos humanos dentro do processo social humano; um ajuste que se realiza através da comunicação: por gestos nos planos inferiores da evolução humana e por símbolos significativos (gestos que possuem significados e, portanto, são mais do que meros estímulos substitutos) sobre os planos mais elevados da evolução humana. O fator central em tal ajuste é o "significado" [meaning]. O significado surge e se encontra dentro do campo da relação entre o "gesto" de um dado organismo humano e o comportamento subsequente deste organismo conforme indicado por outro organismo humano. Se aquele gesto indicar para outro organismo a conduta subsequente (ou resultante), então haverá significado. Em outras palavras, a relação entre um estímulo dado - como um gesto - e as fases posteriores do ato social pelo qual ele é uma fase antecipatória (se não inicial) constitui o campo pelo qual o significado se origina e existe³⁶. (MEAD, 1972, p.75-76).

A necessidade de pensar a representação dentro do conceito de cultura também foi afirmada por Schwartz (1976). Considerando que a cultura não é partilhada igualmente por todos os indivíduos de um grupo – mesmo em pequenos grupos há uma complexidade de “culturas” – era impossível haver um conceito homogêneo sobre o assunto, então Schwartz propôs que a cultura fosse pensada a partir de um conjunto de representações: a representação de si mesmo (*self-reflexive construct*); a representação

³⁶ “We are particularly concerned with intelligence on the human level, that is, with the adjustment to one another of the acts of different human individuals within the human social process; an adjustment which takes place through communication: by gestures on the lower planes of human evolution, and by significant symbols (gestures which possess meanings and are hence more than mere substitute stimuli) on the higher planes of human evolution. The central factor in such adjustment is “meaning.” Meaning arises and lies within the field of the relation between the gesture of a given human organism and the subsequent behavior of this organism as indicated to another human organism by that gesture. If that gesture does so indicate to another organism the subsequent (or resultant) behavior of the given organism, then it has meaning. In other words, the relationship between a given stimulus—as a gesture—and the later phases of the social act of which it is an early (if not the initial) phase constitutes the field within which meaning originates and exists.” Tradução livre.

construída na relação com o outro, a partir do processo de socialização; a representação guiada por estímulos e situações afetivas e cognitivas; e as representações ligadas às normas e crenças, que orientam comportamentos.

A noção de sujeito sociológico refletia a constante complexidade do mundo moderno e a consciência de que este núcleo interior do sujeito não era autônomo e autossuficiente, mas era formado na relação com outras pessoas importantes para ele, que mediavam para o sujeito os valores, sentidos e símbolos – a cultura dos mundos que ele habitava. (HALL, 2011, p.11).

O interacionismo mudou a forma como as questões indenitárias começaram a ser pensadas. Se o sujeito sociológico possuía uma essência interior, que poderia, entretanto, ser modificada no contato com os outros sujeitos, exteriores ao seu universo, então a identidade que era a “costura” entre o sujeito e o mundo cultural que ele habitava (*ibidem*), poderia situar o indivíduo no seu mundo social, ou por outro lado, fragmentar suas referências simbólicas, através do interacionismo, fazendo brotar o ainda indefinido sujeito pós-moderno.

Nos anos 60, as reflexões sobre a cultura passam também por uma reforma linguística. Antropólogos se esforçaram em criar modelos de interpretação cultural a partir da comunicação. Enquanto Chomsky pregava que a linguagem possuía um modelo estrutural universal (Gramática transformacional, 1950), Roger Kessing via em cada universo humano uma unicidade absoluta, imaginando a possibilidade de escrever “gramaticas culturais”, baseadas em trabalhos antropológicos.

Kessing dizia que cada locutor possui uma visão individual da linguagem comum, expressa no seu próprio dialeto. A língua é, portanto a soma de todos esses diferentes dialetos, que podem ser amplamente diferentes entre si, e variam de acordo com o interlocutor, com a forma de comunicação estabelecida, com o momento de interação. Por isso os grupos e subgrupos utilizam versões diferentes da linguagem em diferentes situações – é o sistema semântico o intermediário entre os dialetos e a linguagem estabelecida. A codificação linguística e a expressão verbal da mesma permitiram que homens e mulheres decifrassem suas experiências, manipulando-as.

A antropologia simbólica encontra lugar também nas obras do pesquisador americano Clifford Geertz. Em *The Interpretations of Cultures*(1973) o autor reúne uma série de estudos empíricos para anunciar uma teoria interpretativa da cultura baseada em

símbolos. Assim, numa descrição microscópica do objeto (descrição densa), deve-se “ler” a cultura.

O conceito de cultura que eu defendo (...) é essencialmente semiótico. Acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado. (GEERTZ, 1989, p. 4).

Quanto à análise e descrição do objeto cultural, o autor acrescenta que é necessário, antes de tudo, apreendê-la, para depois apresentá-la:

Fazer a etnografia é como tentar ler (no sentido de “construir uma leitura de”) um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escrito não com os sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios de comportamento modelado. (*Ibidem*, p. 7).

A semiótica foi utilizada por Geertz para pensar nas teias de significados dos fenômenos ligados à vida social e ao ser humano. Compreendendo o contexto das relações entre arte, religião, ideologia, ciência, lei, moralidade, senso comum, seria possível encontrar uma ciência interpretativa da cultura.

A fim de determinar o significado real de cada objeto e cessar a controvérsia filosófica que não se refletia na observação dos fatos concretos, Charles Sanders Peirce já havia proclamado pelo pragmatismo: “Os elementos de todo conceito entram no pensamento lógico através dos portões da percepção e deles saem pelos portões da ação utilitária.” (PIERCE, 1977, p.239), e mais tarde o pragmaticismo (1905), essencialmente metodológico, propunha a busca do terceiro grau de clareza e a compreensão dos objetos através da sinergia entre o sujeito enunciativo e o elemento enunciado:

A posição de que a terceira categoria – a categoria do pensamento, representação, relação triádica, mediação, terceiridade genuína, terceiridade enquanto tal – é um ingrediente essencial da realidade, e, todavia, por si mesma não constitui a realidade uma vez que esta categoria não pode ter um ser concreto sem ação, como um objeto sobre o qual operar seu controle, assim como a ação não pode existir sem o ser imediato do sentimento sobre o qual atuar. (PIERCE, 1977, p. 298).

A semiótica permitiu clarificar questões relativas ao processo comunicativo, excluindo certos determinismos. Barthes lembra que, quando Saussure tratou sobre a

existência dos signos em “Curso de Linguística Geral” (1916), ele considerava que a semiologia tinha por objeto “qualquer sistema de signos, seja qual for sua substância, seja quais forem seus limites: imagens, os gestos, os sons melódicos, os objetos e os complexos dessas substâncias que se encontram nos ritos, protocolos ou espetáculos, se não constituem linguagem, são, pelo menos, sistemas de significação (BARTHES, 1993, p.11). Embora muito tenha sido pensado sobre os sistemas de signos aplicados principalmente na linguística, Saussure abriu caminhos para reflexão sobre a amplitude das significações a serem explorados.

Umberto Eco, por sua vez, considerou o fenômeno de significação como comunicação (relação emitente-destinatário), e que a produção sónica - sendo uma forma de crítica social e praxiológica - é obrigatoriamente guiada por um sujeito. “Trata-se do SUJEITO HUMANO enquanto ator da prática semiótica”, um “dentre os possíveis referentes da mensagem do texto” (ECO, 1980, p.255). Considerar o papel do sujeito comunicante seria transpor barreiras da semiótica:

A semiótica talvez esteja destinada a violar também os seus próprios limites naturais para tornar-se (para além da teoria dos códigos e da produção sónica) a teoria das origens profundas e individuais das pulsões a significar. Nesta perspectiva, alguns argumentos da teoria da produção sónica poderiam tornar-se objeto de uma teoria da TEXTUALIDADE ou da criatividade textual. (ECO, 1980, p. 256).

O sujeito, ancorado no percurso histórico e social da humanidade, é aquele que propõe uma nova forma de conhecer o mundo, inferindo na realidade dos acontecimentos a partir de sua enunciação. Essa virada entre a concepção de sujeito social para a de sujeito falante, aliado à multiplicação dos “aparelhos de contestação”, dissipou o poder enquanto categoria discursiva a todos os sujeitos:

Viram-se assim a maior parte das liberações postuladas, as da sociedade, da cultura, da arte, da sexualidade, enunciar-se sob as espécies de um discurso de poder: vangloriavam-se de pôr em evidência o que havia sido esmagado, sem ver o que, assim fazendo, se esmagava alhures. (BARTHES, 1980, p.32).

Quando a semiologia se debruçou sobre o texto (ou vice-versa), foi possível sair da generalidade que pesa sobre o discurso coletivo e imergir na escritura, trabalhando para que ela não seja dogmatizante e universalizante. Neste sentido, a linguística ocupa um lugar privilegiado na análise dos fenômenos sociais. A partir da linguística, Lévi-

Strauss, buscando cientificidade, situou a antropologia estrutural no domínio da semiótica.

O autor entendia o estruturalismo ligado à etnologia a partir de quatro condições, cuja principal, “uma estrutura oferece um caráter de sistema³⁷” (STRAUSS, 1958, p.332). Em um conjunto de estruturas, composta por diversos elementos, qualquer mudança entre eles gera mudanças em todas as estruturas. Comparando modelos do mesmo tipo, é possível prever as reações que a mudança desses elementos gera, entendendo o funcionamento de diferentes fatos observados. Para Strauss, não deveria haver oposição entre a observação etnográfica e as pesquisas estruturais, pois esta última pode nos fornecer relações e entendimentos de contextos globais:

No nível de observação, a regra principal - podemos mesmo dizer que a única - é que todos os fatos devem ser exatamente observados e descritos. Esta regra implica uma outra consequência: os fatos devem ser estudados em si mesmos (quais processos concretos os trouxeram à existência?) E também em relação ao todo (ou seja, qualquer mudança observada em um ponto será levada às circunstâncias gerais da sua aparição)³⁸. (*Ibidem*, p.333).

A antropologia estruturalista assinada por Strauss propunha o uso da linguística e da psicologia (estruturas da mente) para refletir sobre os estudos de parentesco. Segundo o autor há mensagens simbólicas intrínsecas nas trocas matrimoniais exercidas na comunidade de Kadiwéu. O estudo do parentesco imbrica o sistema terminológico, (vocábulos), enquanto fenômeno linguístico, e os sistemas de atitudes (códigos comportamentais), enquanto fenômenos culturais. Esses sistemas juntos, numa relação de analogia, revelam a atividade estruturante das relações sociais:

Porque eles são sistemas de símbolos, os sistemas de parentesco oferecem à antropologia um terreno privilegiado sobre o qual os esforços podem ou quase (e insistimos neste “quase”) juntar-se aos da ciência social, mais desenvolvidas, ou seja, a linguística. Mas a condição desta reunião, da qual um melhor conhecimento sobre o homem pode ser esperado, é de nunca perder de

³⁷ "une structure offre un caractère de systèmes". Tradução livre.

³⁸ "Au niveau de l'observation, la règle principale – on pourrait même dire la seule – est que tous les faits doivent être exactement observés et décrits. Cette règle en implique une autre par voie de conséquence : les faits doivent être étudiés en eux mêmes (quel processus concrets les ont amenés à l'existence ?) et aussi en relation avec l'ensemble (c'est-à-dire que tout changement observé en un point sera rapporté aux circonstances globales de son apparition)." Tradução livre.

vista que, no caso de estudo sociológico, tal como o estudo da linguística, estamos no simbolismo³⁹. (STRAUSS, 1958, p. 68).

A semiologia ganhou espaço na medida em que reconhecia que os costumes e crenças estavam tanto integrados ao universo comportamental quanto simbólico. Neste contexto a cultura passa a ser encarada frequentemente como processo pelo qual os indivíduos (suas atitudes, reações, comportamentos, interações) produzem sentido, integrando e/ou modificando sua realidade a partir de sistemas simbólicos e cognitivos do grupo social ao qual ele pertence.

Seguido pela corrente de pensamento dos pós-estruturalistas, (principalmente Jacques Derrida, Gilles Deleuze e Michel Foucault), a noção de realidade foi reforçada como uma construção social subjetiva, diretamente dependente da pragmática do contexto sócio-histórico e contra, portanto, o universalismo. Como forma simbólica, a linguagem não se aplica apenas como narrativa sobre os sujeitos e acontecimentos, como ela também os constitui e os dá autonomia. Este princípio de racionalidade é seguido pela crítica às instituições sociais e reflexão sobre suas inferências nos vários meios de comunicação:

Os pensadores pós-estruturalistas desenvolveram formas originais de análise (tais como a gramatologia, a desconstrução, a arqueologia, a genealogia e a semioanálise) que se dirigem à crítica de instituições específicas (como a família, o Estado, a prisão, a clínica, a escola, a fábrica, as forças armadas, a universidade e até a própria filosofia) e para a teorização de diferentes meios (por exemplo, a leitura, a escrita, o ensino, a televisão, as artes visuais, as artes plásticas, o cinema e a comunicação eletrônica). (PETERS, 2000, p.34).

A ênfase dos pós-estruturalista no discurso como elemento constitutivo e não apenas representacional da realidade trouxe à tona o sujeito moderno, indivíduo único, centrado, racional, autônomo e consciente, o sujeito desenhado pelo iluminismo. Ele se aproxima de alguma forma do sujeito pós-moderno, que também propõe a ruptura com os modelos narrativos do mundo social. Mas a diferença entre ambos é que o sujeito

³⁹ "Parce qu'ils sont des systèmes de symbole, les systèmes de parenté offrent à l'anthropologue un terrain privilégié sur lequel ses efforts peuvent ou presque (e nous insistons sur ce presque) rejoindre ceux de la science sociale la plus développée, c'est-à-dire la linguistique. Mais la condition de cette rencontre donc une meilleure connaissance de l'homme peut être espéré c'est de ne jamais perdre de vue que, dans le cas de l'étude sociologique comme celui de l'étude linguistique, nous sommes en plein symbolisme." Tradução livre.

pós-moderno não é uma construção única, fixa e permanente. Ele assume diferentes identidades de acordo com o momento, de forma provisória e variável.

A passagem da sociedade tradicional, calcada na continuidade do passado histórico e na perpetuação de experiências de gerações anteriores foi ultrapassada, diante da sociedade moderna, reflexiva e descontínua. A sociedade deixa de ser uma totalidade homogênea articulada em torno de centros de interesses, mas sim um espaço atravessado por “divisões e antagonismos sociais que produzem uma variedade de diferentes “posições de sujeitos” – isto é, identidades - para os indivíduos”. (HALL, 2011, p.18).

1.2 A virada cultural e a ressignificação do popular

O centralismo cultural e político, a colonização e o expansionismo do final do século XIX impediram os autores franceses de dialogarem com a literatura estrangeira sobre os fenômenos culturais. Não havia entre os etnógrafos um conceito coerente sobre cultura, que afluísse trabalhos vindos de outros continentes. Entre os anos 1950 e 1970 as ciências sociais e da educação tentaram dar uma ideia precisa de cultura popular, apoiados principalmente na obra de Richard Hoggard, publicada em Londres, 1957, e nos anos 70 traduzida para francês. O autor diz:

Eu me inclino a pensar que os livros que tratam de "cultura popular" geralmente sofrem de desconhecimento da condição e da vida do "povo". Muitas vezes descrevemos o comportamento cultural das classes populares, sem nos obrigarmos a entrar em contato com seu estilo de vida e com os valores que controlam seus entretenimentos. Então eu tentei plantar a decoração da vida cotidiana e fazer o meu melhor para descrever as formas de sociabilidade propriamente populares⁴⁰. (HOGGARD, 1970, p. 29).

⁴⁰ "J'encline à penser que les ouvrages qui traitent de la 'culture populaire' souffrent généralement d'une méconnaissance de la condition et de la vie du 'peuple'. On décrit trop souvent le comportement culturel des classes populaires sans s'astreindre à la mettre en relation avec leur style de vie et avec les valeurs qui commandent leurs divertissements. Je me suis donc efforcé de planter de décor de la vie quotidienne et de décrire de mon mieux les manières et les formes de sociabilité proprement populaires". Tradução livre.

Seguido a este trabalho, o tema democracia cultural entrou em pauta. O direito à cultura foi discutido pelos meios de comunicação, associações e sindicatos. Os franceses Jacques Cherpentreau e René Kaes (*“La Culture Populaire en France”*, 1962) crivaram as discussões sobre cultura de massa, desenvolvida em seguida por Louis Aragon, que acentuou as questões sobre difusão da cultura no território nacional, evitando o centralismo parisiense:

Cultura vem de suas fontes, como todos os rios, e ela retorna transformada, da mesma forma que a água vinda das montanhas vai para o mar, e, impulsionada pelo sol, cai como chuva sobre esta montanha da qual ela se originava. A água da chuva, dos céus comuns a toda a humanidade, sem sabor, como abstrata, cai em um canto do território onde ela se transforma, e de onde ela ganha gosto. Esta circulação tem dois sentidos, nunca devemos perdê-la de vista quando se trata da difusão da cultura. (...) Sim, é preciso ir levar a cultura aos burgos, nos cantões, é preciso também ir aos burgos e cantões buscar as fontes.⁴¹ (ARAGON, 1946, p.68).

Apesar do esforço em valorizar uma cultura viva, baseada em fontes populares, no trabalho de Aragon surtiu um efeito paradoxo: “da natureza militante do trabalho (necessidade de disseminar a cultura do povo) provém um resultado singular: ele construiu uma tela adicional entre a alta cultura erudita e a cultura popular⁴²” (MAUVIEU, 2001, p.84).

O contexto socioeconômico que dividiu o mundo em três planetas distintos na Teoria dos Três Mundos entre 1945 e 1989 foi também o momento da “virada cultural”, encaixando a cultura no espectro entre o mundo capitalista, o mundo socialista e o universo em descolonização. Enquanto cada um desses mundos mostrava suas diferenças ideológicas e o desigual estágio de desenvolvimento, a cultura se tornava parte da riqueza nacional de cada um, ocupando lugar central na vida política e intelectual das sociedades.

⁴¹ “La culture vient de ses sources, comme tous les fleuves et elle y retourne transformée, de même que l’eau issue des montagnes va à la mer, et, puisée par le soleil, retombe sous forme de pluie sur cette montagne dont elle prenait son origine. L’eau de la pluie, des cieux communs à toute l’humanité, sans saveur et comme abstraite, retombe sur un coin de territoire où elle se transforme, et dont elle prend le goût. Cette circulation à double sens, il ne faut jamais la perdre de vue lorsqu’on parle de la diffusion de la culture. (...) Oui, il faut aller porter la culture dans les bourgs, dans les cantons, il faut aussi aller dans les bourgues et les cantons chercher les sources”. Tradução livre.

⁴² “du caractère militant de l’ouvrage (nécessité de diffuser la culture du peuple) découle une singulière conséquence : il construit un écran supplémentaire entre la culture savante et la culture populaire”. Tradução livre.

A virada cultural foi unânime nos três mundos, mesmo que se concentrassem em diferentes questões relativas aos estudos culturais (ideologia, discurso, consumo, comunicação etc.). Ela se diferenciou pela forma de funcionamento, lógica e autonomia dos meios de comunicação de massa da indústria cultural. As questões levantadas pela virada cultural não eram essencialmente sobre a existência de tecnologias da informação, e sim como a vida cotidiana foi reestruturada pelo uso e recepção dos novos modelos comunicacionais.

Em parte, isso se devia à experiência comum, ainda que desigual, da cultura da mercadoria de massa (cinema, rádio e televisão, música gravada, espetáculos esportivos de massa), que se enraizava em explosivas metrópoles plebeias do mundo: desde a própria Buenos Aires, de Sarlo - onde uma migração de mestiços da zona rural criava a cidade populista do tango, do futebol e do peronismo - até a Calcutá na qual cresceu Dipesh Chakrabarty, uma cidade pós-colonial com uma nova indústria cultural de comediantes, cantores e times de futebol. (DENNING, 2005, p.15).

O fato de a cultura ter se tornado mercadoria, consumo, subsistência, um dos “prazeres do trabalhadores”, como diria Marx, (DENNING, 2005), a virada cultural serviu de impulso, ao mesmo tempo solução contra os radicalismos culturais da Nova Esquerda – agitadores, ativistas, intelectuais, entre outros, preocupados com questões referentes à sexualidade, raça e gênero, além da velha luta de classe. A virada cultural se manifestava paralelamente nos três mundos, em ambos a cultura foi colocada no lugar da superestrutura :

Ela é tão evidente na fundação do Centro Popular de Cultura (CPC) no Brasil quanto na fundação da *New Left Review* britânica; tanto no discurso de Frantz Fanon sobre “Racismo e Cultura” no congresso *Présence Africaine*, em 1956, como na célebre análise de Roland Barthes sobre a fotografia do soldado negro em *Mitologias*, de 1957; no livro *Formação da Literatura Brasileira*, de Antônio Candido, em 1950, como no *Culture and Society*, de Raymond Williams, em 1958. (DENNING, 2005, p.16).

O interesse pelos particularismos regionais e nacionais emergiu em contraponto ao internacionalismo, que pensava o mundo na sua unidade, e não na sua descontinuidade. O transnacionalismo, ligado ao fenômeno da globalização, pretendia dissolver o mundo num só, e os críticos dos estudos culturais imaginaram neste

contexto um mundo sem fronteiras, direcionado ao híbrido e a outros conceitos como bricolagem, criolização, mestiçagem, sincretismo, transculturação.

A expressão “fronteiras” aplicada às discussões sobre território designa inicialmente a separação entre dois lugares, cidades, estados, países etc., guardando os limites entre um e outro. Sociologicamente, como nos mostra Simmel, não são apenas os limites físicos que organizam e configuram o espaço, mas o próprio espaço que estabelece suas lógicas e limites. Tais limites infligem relações entre dois lugares, como uma zona de confluência, mas são eles próprios um (entre)lugar.

A fronteira não é um fato espacial com consequências sociológicas, mas um fato sociológico que toma uma forma espacial. (...) É certo, a fronteira é antes de tudo uma entidade perceptível e espacial que nós traçamos na natureza sem nos darmos conta do seu valor sociológico prático, mas este fato age fortemente em retorno sobre a consciência da relação entre partes.⁴³ (SIMMEL, 1923, p. 467).

O caráter sociológico apontado por Simmel parte do arranjo de aspectos individuais de um sujeito com os aspectos coletivos do grupo ao qual ele se identifica, o qual está, simultaneamente, em relação a outros grupos que se tocam no espaço da fronteira. A fronteira pode, portando, promover reagrupamentos distintos, de indivíduos que independente de onde se localizam, têm o mesmo sentimento de pertencimento. E pode, ao contrário, distinguir indivíduos do mesmo espaço, por não estarem eles no mesmo espaço psicológico do encontro.

Assim, é a complexidade que define um espaço de fronteira, muito mais que as certezas de estar de um lado ou outro de uma zona de delimitação. Este entrelugar é, como caracterizou Suzam Friedman, fluído e esvaecido. Friedman retrata bem a complexidade de questões que emergem quando se fala das zonas fronteiriças. A autora caracteriza as linhas de delimitação nos seus diversos aspectos e contradições e identifica neste espaço interstício, onde narrativas indenitárias se cruzam:

As fronteiras, com as suas linhas de demarcação, simbolizam a ideia de impermeabilidade, se bem que seja de permeabilidade a realidade com que convivem. As fronteiras separam ao mesmo tempo em que ligam. Remetem

⁴³ “Die Grenze ist nicht eine räumliche Tatsache mit soziologischen Wirkungen, sondern eine soziologische Tatsache, die sich räumlich form (...) Ist sie freilich erst zu einem räumlich-sinnlichen Gebilde geworden, das wir unabhängig von seinem soziologisch-praktischen Sinne in die Natur einzeichnen, so übt die starke Rückwirkung auf das Bewusstsein von dem Verhältnis der Parteien.”. Tradução livre.

para noções de pureza, distinção e diferença, mas por outro lado propiciam a contaminação, a mistura e a criouliização. As fronteiras fixam e demarcam, mas são, em si mesmas, linhas imaginárias, fluidas, e em permanente processo de mutação. As fronteiras prometem segurança, estabilidade, a sensação de se estar "em casa", ou "na sua terra" - ao mesmo tempo em que forçam a exclusão e que impõem a condição de estranho, de estrangeiro, e de apátrida. As fronteiras são a materialização da Lei, policiando as divisões; mas, por isso mesmo, elas veem-se constantemente atravessadas, transgredidas e subvertidas. As fronteiras são usadas para exercer o poder sobre os outros, mas também para ir buscar o poder que permite sobreviver contra uma força dominante. Regulam os movimentos migratórios e de quem viaja - os fluxos de pessoas, bens, ideias, e das formações culturais de toda a espécie. Ao fazê-lo, no entanto, contrariam as práticas de regulação, na medida em que promovem os encontros interculturais e a concomitante produção de hibridizações e de heterogeneidades sincréticas. Como acontece com a fricção das placas continentais, cujo contato provoca violentas erupções, as fronteiras são lugares de ódio e de mortandade. Elas são também, no entanto, lugares onde moram o desejo utópico, a reconciliação e a paz. (FRIEDMAN, 2001, p. 9).

O fenômeno das fronteiras é analisado pela autora na ótica do feminismo, mas pode também ser convocado quando se fala de gênero, raça, etnia, classe, religião etc. Os grupos de imigrantes de diversas origens sofrem um processo constante de interação com o grupo que os acolhe, e por fim são reunidos num mosaico de culturas que traduz o multiculturalismo. A exemplo da sociedade americana, os imigrantes acabam por silenciar suas particularidades através de um artifício de assimilação constante que tende à construção de uma sociedade homogênea.

Reducionista e utópico, o discurso de "Melting Pot"⁴⁴ designa o processo de assimilação dos grupos, e criação de um Novo Mundo homogêneo. Segundo Friedman, na verdade o importante não é nem caracterizar os grupos segundo um plano multiculturalista, que enquadra cada cultura, uma ao lado da outra, e nem unificá-las dentro de um projeto de aculturação. A sua pesquisa repousa na fronteira entre as diferenças, no entre-espço das culturas, antes que elas se tornem o que são, e depois que elas foram confrontadas umas às outras.

A partir disso, ela cria as analogias citadas acima. A fronteira é o lugar onde se encontram as diferenças, onde elas são separadas e ligadas, onde as culturas se contaminam, mas encontram sua essência, onde juntas se afirmam, e juntas se anulam, onde fortalecem utopias e onde estabelecem conflitos. Por isso, falar sobre fronteira,

⁴⁴ A expressão Melting Point, baseada numa peça teatral homônima (1864), sugere uma convivência harmoniosa e unificada de deferentes grupos culturais imigrantes nos Estados Unidos, através da assimilação, miscigenação e unificação dos mesmos. Melting Point denuncia o processo de aculturação sugerido pelo "american way" e sugere uma "pureza racial" do povo americano.

estar na fronteira, ou atravessar uma fronteira é um processo irreversível, que seja de abertura ou fechamento em relação ao outro, ou apenas reconhecimento de seus próprios limites.

1.3 Da criação dos sistemas-mundos à era da globalização

O lugar das identidades culturais é deslocado com a modernidade tardia. Se antes as identidades culturais eram construídas a partir de critérios regionais, tribais, religiosos e étnicos, na pós-modernidade todas as diferenças foram abarcados na cultura nacional, que cria sistemas de representação universais, e igualam diferenças de identidade. Este fenômeno é fruto da globalização, que gera “fluxos de comércio, capital e pessoas em todo o globo, facilitados por diferentes tipos de infraestrutura física, normativa e simbólica, que criam as precondições para formas regularizadas e relativamente duradouras de interligação global”. (HELD, MCGREW, 2001, p.12).

Se antes falávamos em multiculturalismo para caracterizar a existência de várias culturas num lugar comum, hoje o transculturalismo ressalta a recombinação entre elas. Nesta abordagem, “o pulso do desenvolvimento histórico é sustentado pela consciência perturbadora de um mundo existente fora dos respectivos mapas mentais⁴⁵” (HERREN, RÜECH, SIBILLE, 2012, p. 6). A passagem do discurso da diferença cultural e das fronteiras para o discurso da fusão, da fluidez e a hibridização, está inserida numa perspectiva econômica (neoliberalismo), com implicações na vida social, na medida em que “cada geração tem encontrado respostas diferentes para essa tensão entre identidades locais protegidas pelas fronteiras e a atração da abertura para o global⁴⁶” (*ibidem*).

Cada geração reage, portanto, de uma maneira diferente. Na Europa o projeto de modernidade foi marcado, inicialmente, pela indiferença em relação às culturas estrangeiras, através de um nacionalismo austero. Segundo Bauman, (2005, p.60) “no limiar da Era Moderna, a Europa era um mosaico de línguas e grupos étnicos, cada qual

⁴⁵ “the pulse of historical development is sustained by the perturbing awareness of a world existing outside the respective mind maps.” Tradução livre.

⁴⁶ “Each generation has found different answers for this tension between border-protected local identities and the lure of global openness” Tradução livre.

almejando alcançar o status de Estado-Nação [...] o Estado emergente precisava de patriotismo [...] o que exigia o expurgo de costumes, dialetos [...] para padrões unificados”.

Este projeto desvencilhou-se. A soberania do Estado foi rebatida pelo fluxo global que destituiu as barreiras territoriais, econômicas, sociais e culturais. Os quatro movimentos que constituem a modernidade, segundo Canclini (2011, p.31) se afirmaram: Um projeto emancipador (racionalização da vida social e individualismo), projeto expansionista (descobertas científicas e desenvolvimento industrial), projeto renovador (aperfeiçoamento, inovação) e um projeto democratizador (investimento na educação como meio de evolução racional e moral).

No momento de formação da sociedade em rede, a Europa destacou suas relações interculturais, criadas no período de expansão territorial, mas não conseguiu apagar, em algumas regiões, os fortes traços do período de conservadorismo, resquícios da construção dos Estados-nações. “Exigia também silenciar, isolar e incapacitar o infiel, o desleal, os suspeitos de serem vira-casacas e os apenas indiferentes ou não suficientemente convencidos e entusiasmados entre os destinados a ser os futuros cidadãos nacionais do Estado-nação.” (BAUMAN, 2005, p. 61).

Embora possamos dizer que o transculturalismo envolve diferentes contextos, sabemos que ele atua diferentemente sobre cada um deles. Na América Latina, o processo de modernização tardio, gerado, entre outros, pela colonização, contrarreforma, lento crescimento urbano, analfabetismo, restrita expansão de mercado, democratização para minorias, desigual distribuição de renda, nos coloca, tardiamente, no caminho da economia liberal, das práticas de consumo, e do transculturalismo.

Canclini (2011) concorda com Schwartz (1976) ao dizer que “este liberalismo deslocado e desafinado é “um elemento interno e ativo da cultura nacional, um modo de experiência intelectual destinado a assumir conjuntamente a estrutura cognitiva da própria sociedade, sua dependência de modelos estrangeiros e os projetos de transformá-la” (CANCLINI, 2011, p.77).

Na análise das relações transculturais, é importante identificar o contexto em que cada grupo se enquadra, além de acionar esse contexto num sentido global, elaborando correlações com outros componentes da construção indenitária. É certo que o contexto

de globalização favorece a aproximação entre grupos, o que não anula o olhar para a construção localizada de cada qual dentro do seu contexto de origem.

As associações entre o universal e o local surgem constantemente. A globalização é usada como metáfora dos *World-Systems*, a teoria que trata das relações internacionais aplicadas à geoeconomia e economia política entre países após o avanço do capitalismo. As formas de dependência entre o sul e o norte certamente são consideradas, mas outros tipos de relações são estabelecidas, principalmente no campo simbólico.

A existência de um núcleo que dita pesos e medidas à economia mundial é também fonte de referências para múltiplos processos de criação de políticas culturais. A exemplo desses modelos de referência, grupos sociais completamente diferentes na origem e na dinâmica são encarados da mesma maneira. Os “sistemas-mundos” desconsideram os processos de emergência dos particularismos locais, as formas como eles foram constituídos, hibridizados e excluídos. Ao mesmo tempo, se criam fronteiras, os sistemas-mundos dão origem também a microrrelações e sistemas de entendimento próprios a cada zona raiana e àqueles que a atravessam.

Os sistemas-mundos constroem um conjunto de estruturas de fronteira, parcialmente sobrepostas, parcialmente encaixadas, parcialmente fazendo referência umas às outras, mas sempre relacionando tanto o universal e o particular, quanto o dentro e o fora. Fronteiras separam o dentro e o fora, mas ao fazê-lo estruturam o contato e controlam a influência de diferentes sistemas sociais entre si”⁴⁷. (PREYER, BOS, 2002, p. XI).

A instauração de uma cultura nacional apresenta, portanto, obstáculos. Porque o processo de unificação das diferenças é majoritariamente forçado e violento, ele ignora a diversidade de classes, etnias e gêneros, e porque, quando houve colonialismo, houve também depreciação da cultura dos colonizados. Esses fatores são responsáveis por divisões na cultura nacional, que tem sido unificada pelo exercício do poder. As nações modernas, conclui Hall (2011, p.63), são, todas, híbridos culturais.

⁴⁷ “The global can serve as a multiple point of reference to processes that are totally different in origins, dynamics and outcomes (...) which has to be taken in to account in theorizing the emergent processes of particularization, fragmentation, hybridization and exclusion. World-systems form a set of border structures, partly overlapping, partly referencing to each other, but always relating the universal and the particular as well as the in and the out. Borders separate in and out, but by doing so they structure the contact and control the influence of different social systems on each other.” Tradução livre.

Os imigrantes, mestiços, vindos de diásporas, de guetos, segregados, entre outros, buscam inserção e eles ganham visibilidade graças ao processo de globalização e sistemas-mundos, que acabam por fortalecer as identidades minoritárias. São comumente categorizados segundo critérios raciais, étnicos, de gênero, linguísticos, políticos, religiosos, entre outros. Esta reorganização social e geopolítica fortalece-os enquanto semelhantes, mas anula suas diferenças, pelas quais cada um busca autoconhecimento e reconhecimento.

Por isso a busca pela preservação a afirmação da singularidade de cada grupo cultural, se tornou uma grande questão na contemporaneidade. Algumas minorias resistem à homogeneização social, negociando e adaptando suas práticas festivas à indústria do espetáculo. Com isso, a complexidade do mecanismo de produção e de transmissão de crenças, valores e doutrinas são afetados pelas mediações técnico-culturais, como chamou Régis Debray (1995).

Desta forma, vamos refletir sobre as estruturas de transmissão cultural existentes nos nossos dois objetos de pesquisa: o *Festival Interceltique de Lorient*, que é o mediador da cultura bretã, celta e cosmopolita, e as Festas dos Reinados Mineiros, que elevam o estatus social e cultural dos negros, através do legado deixado pelos seus antepassados. Ao percebermos como as formas de transmissão das mensagens, do *savoir-faire* musical e dos fundamentos religiosos são feitas, podemos entender a maneira como os grupos lidam hoje com a necessidade de *mise en scène* da cultura tradicional no processo de *festivalização*.

Capítulo 2: A Mediologia – Um caminho pelas épocas culturais

Em diferentes épocas da história, como a humanidade transmite suas crenças, valores e doutrinas? Quais são as estratégias? Existem barreiras à essa transmissão? O que é essencial para que ela ocorra? O “século das mediações tecno-culturais”, como foi classificado por Régis Debray o nosso tempo atual, impõe uma reflexão técnica, política e moral sobre o poder dos meios de transmissão de mensagens, trabalho da “mediologia”.

2.1 A disciplina “Mediologia”

O princípio da disciplina é, segundo Régis Debray⁴⁸, a substituição uma palavra pela outra. ‘Comunicação’ por ‘mediação’, o que não equivale de forma alguma à “estudos dos media”, nem “estudo das mídias”, embora no Brasil, a tradução do termo seja “midiologia”. Isso porque, no país fez-se uma adaptação fonética e gráfica do termo “média”, para “mídia”, derivação do anglicismo *mass média*. O português europeu, por sua vez, conservou a forma latina “média”.

Encontra-se portanto, no Brasil, o termo midiologia, um representativo de “mediologie”. Adotaremos, entretanto, o termo português “mediologia” (exceto nas citações diretas de outros autores, onde a publicação privilegia o termo “midologia”), já que o autor problematiza: não se trata apenas de uma mera palavra, mas de uma filosofia, a filosofia da mediação, que transcende a filosofia da comunicação. “Medio”

⁴⁸ Régis Debray é nasceu em Paris, em 1940. Entre 65 e 67 esteve em Cuba, participou de guerrilhas ao lado de Che Guevara e foi prisioneiro dos militares bolivianos de 1967 à 1971. Na década de 80 foi assessor de assuntos estrangeiros do presidente francês François Mitterrand. filósofo de formação, se consagrou aos estudos sobre as mediações. Apresentou o neologismo “midiologia” em 1979, em “*Le pouvoir intellectuel em France*”, e posteriormente desenvolveu o conceito, principalmente, em “Cours de mediologie générale”, (1991), “Manifestes mediologiques” (1994), “Transmettre” (1997), “Introduction à la médiologie” (2000) – todas as obras traduzidas em português. O autor foi também responsável pelas revistas “Cahiers de médiologie”, “Médium” e “Les cahiers de médiologie”.

não é o mesmo que mídia e nem médium. Equivale a “um conjunto dinâmico dos procedimentos e corpos intermédios que se interpõem entre uma produção de signos e uma produção de acontecimentos (DEBRAY, 1995, p.28), incongruente com estudos sobre comunicação de massa.

Chamo de “mediologia” a disciplina que trata das funções sociais superiores em suas relações com as estruturas técnicas de transmissão. Chamo “método mediológico” o estabelecimento, caso a caso, de correlações, se possível verificáveis, entre as atividades simbólicas de um grupo humano (religião, ideologia, literatura, arte, etc.), suas formas de organização e seu modo de coleta, arquivamento e circulação dos vestígios. Como hipótese de trabalho, considero que este último nível exerce uma influência decisiva sobre os dois primeiros. (DEBRAY, 1995, p. 21)

As questões principais do autor se estruturam de maneira particular. “Não se trata de formular a questão: “este pensamento é o produto de quê?”, mas “O que é que produziu efetivamente?”. Nem tampouco “De onde vem tal informação e o que significa?” mas “o que é que essa nova informação transformou no território mental de determinada coletividade e de seus dispositivos de autoridade?” (DEBRAY, 1995, p. 17). Com isso, decifra-se “como as formas simbólicas tornam-se forças materiais” (*Ibidem*).

O ponto de partida para pensar essas questões é a ideologia, melhor dizendo, a “des-ideologia”, como sugere o autor. Cada análise mediológica demanda uma abordagem específica, uma busca de vestígios simbólicos que determinaram a dinâmica do pensamento e suas relações com a técnica de transmissão de ideia em cada contexto da história cultural. Esta dinâmica está intrínseca nos mitos, crenças e doutrinas, no que ele chama de “forças materiais”, escondida por trás das ideologias.

É preciso ofuscar (não apagar) os mecanismos de crença e clarear aqueles que se propoem a uma análise das formas de transmissão cultural ao longo do tempo. É preciso se abstrair do campo semântico da *episteme* e ir para o campo da *práxis*. Saindo do campo ideológico, é possível adentrar no campo dos acontecimentos – sem entretanto desvalorizar a força da ideologia, mas encarna-la, a fim de compreender suas formas de atuação.

Para tanto, a mediologia se debruça sobre os elementos da signo incarnados na vida social, mas sem subordinar todos os fenômenos da cultura ao império do signo, ou seja culturalizar os fenômenos da natureza, concebendo-os como estruturas

socioculturais pré-definidas. Este “exagero semiótico”, como o autor o chama, impede de perceber os traços do mundo subjacente impregnados, historicamente, na corporalidade e na sensibilidade da realidade semântica. Semiotizar as obras e produtos é de certa forma, “satelitizá-los”, tirando-os a possibilidade de se desconstruir e reconstruir um outro discurso.

A disciplina caminha para a interdisciplinaridade, pois intercede a vida intelectual, social e material dos homens, com o trabalho do historiador das técnicas, do semiólogo, do sociólogo, do antropólogo, do psicólogo social e do linguista. A midiologia transforma o ser humano intelectual, entendido das ideias e valores, no ser humano que transmite as mesmas. Por isso os trabalhos da midiologia são constantemente inscritos na rubrica “ciências da informação e comunicação.” Mesmo que não se constitua como um campo fixo, Régis Debray lembra que “pouco importa se a midiologia vegeta sem residência fixa: o importante é que ela se exercite”. (DEBRAY, 1995, p. 86)

Ao lado da semiologia, a midiologia também oferece outras perspectivas ao sociólogo. O sociólogo, analisa os “*sujeitos sem objeto*”. O tecnólogo, entretanto, faz o contrário, ou seja os “*objetos sem sujeito*”. A midiologia, esta, consiste na “reconciliação entre substância e forma, ou ainda entre dispositivos materiais e dispositivos mentais – em *multiplicar as pontes entre estética e técnica*”. (*Ibidem*, p. 172), lembrando aos sociólogos a importância da história material dos objetos, e ao tecnólogo que as inovações técnicas são sempre mediadas por relações sociais.

O mediador toma o lugar do mensageiro, na midiologia. O mensageiro cria e transita pelo tempo/espaço, enquanto o mediador é atravessado pelo contexto. A mensagem, na situação comunicacional, tende a ser fluida e sem ruídos, e o mensageiro torna-se invisível no processo. O mediador, numa situação de mediação, toma o canal e determina a natureza da mensagem, sendo ele incorporado e determinante no processo de transmissão da mensagem.

O meio é um ambiente onde há circulação, ao mesmo tempo em que dita o sentido dos vestígios, promovendo, igualmente com a interferência do mediador, a organização social dos eventos. A fixação dos sentidos se dá através de uma lógica regulada pelos operadores sociais da transmissão, um espaço elaborado à partir de elementos que legitimam, ligam, se apropriam e credenciam a mensagem.

O caminho entre enunciação e a criação, passa pela forma de transmissão e pelo médium, este último pode ser entendido em quatro sentidos: 1/ procedimento geral de simbolização; 2/ um código social de comunicação; 3/ um suporte material de inscrição e estocagem e 4/ um dispositivo de gravação conectado à determinada rede de difusão. Os quatro elementos conformam o médium “sistema dispositivo-suporte-procedimento”, “aquele que organicamente é posto em movimento por uma revolução midiológica.” (*Ibidem.*, p. 23).

O tempo entre o acontecimento simbólico o acontecimento material, corre dentro da mídiasfera, espaço onde se reagrupam os tipos de transporte de mensagens e de ideias, passando da logosfera, com os canais da oralidade, à grafosfera, da escrita e por conseguinte à videosfera, por meio dos suportes audiovisuais. Cada uma dessas esferas possui funções mediadoras próprias, e juntas formam um trajeto não linear e não temporal (“mídiospaço”) do tecno-cultural, da cultura ao maquinismo e vice-versa.

Cada esfera contém um aparelho de memória, inclusive o suporte técnico o tem. O trajeto entre as esferas é indicado pela memória da mídiasfera precedente, mas entre uma e outra, o caminho nem sempre é determinado, pois cada uma das esferas possui uma autonomia própria, embora nossa percepção englobe o conjunto delas, cada uma unida ao seu complemento, formando um contexto de mídiasferas único.

As clivagens entre logosfera, grafosfera e videosfera mostram as sutis diferenças entre as mídiasferas, mas não a superposição de uma sobre a outra, nem a anulação de uma em detrimento a outra. Ao contrário, uma reativa a outra constantemente. “Com certeza, não há um jogo com perdedor e ganhador entre escrito e oral, porque existem várias espécies de escrita e de oralidade, selvagem ou ritual, individual ou coletiva, induzida ou não por uma leitura, etc.” (*Ibidem*, p. 51).

Por isso, segundo o autor, a mídiasfera 3 (videosfera) pode estar mais perto da mídiasfera 1 (logosfera) que da 2 (grafosfera). O audiovisual retoma um certo tipo de oralidade, embora menos mística e mais pragmática, e ao mesmo tempo “reequilibra o vestígio impresso”, ou seja, a mídiasfera 3, pode-se dizer, prolonga o universo da logosfera, reforça o da grafosfera, e é por si só um outro espaço, diferente dos outros dois citados. Esse ziguezague no universo das mídiasferas quebra com o pressuposto que as telecomunicações que configuraram o *mass* mídia tornaram obsoletos os outros modos de transmissão de enunciados.

Inerente as todas as mídiasferas está a informação. Por si só ela é inexistente. É entre o emissor e o receptor que ela ganha forma, é modificada e circula de um lado a outro, instantaneamente (os autores estão co-presentes nas duas extremidades), interpessoalmente (realização de duas pessoas) e coletivamente (as pessoas são organizações sociais, indivíduos coletivos). Na travessia há conflito, barreiras e jogos de autoridade e dominação. Por isso, o ato de transmitir também é apaziguante, lembra Debray, isso porque na transmissão tenta-se acabar com os ruídos, com a inércia, com os outros transmissores e destinatários que coexistem no processo.

“Transmitir é organizar e organizar é hierarquizar. Portanto, necessariamente, também excluir e subordinar”. (*Ibidem*, p. 64). A Decodificação dos signos na tradução das mensagens é vista pelo midiólogo como “intermediário instituído”, aquele que finaliza a mensagem e fixa a interpretação sobre a mesma, instituindo-a, além de transmiti-la. Este processo é não horizontal, e sim desnivelado, porque o emissor e o receptor não estão na mesma altura, e justamente por isso a mensagem ganha crédito. É institucionalizada porque um polo está no plano superior e outro no inferior – acertando uma relação de poder entre ambos.

Eis aí a distinção entre o semiólogo e o mediólogo: “O midiólogo não é obrigado a colocar a questão da legitimidade. Contata que, toda estratégia de interpretação está subordinada a uma estratégia de apropriação: trata-se de uma operação política, e por conseguinte, de uma exclusão”. (DEBRAY, 1995, p. 93). E o problema não está em interpretar bem ou mal um objeto, mas como servir-se desta interpretação, sabendo que ela é objeto de poder e legitimação.

Apresentando uma comparação simbólica feita por Régis Debray: ele percebeu que haviam no rock n’roll, na calça jeans e nos satélites de televisão, elementos mais poderosos que as forças armadas soviéticas. A transmissão cultural de mensagens simbólicas, através de mecanismos e suportes variados, é eficaz tanto quanto ou mais do que a comunicação pressupõe, no processo de transformação da realidade social. Porque a comunicação fonda artefatos monumentos e ideologias, conduzindo-os no espaço, ao passo que transmitir “mensagens fundadoras de nossa cultura”, pode criar ou enfraquecer os paradigmas vigentes, transformando ideais através do tempo e de gerações.

De acordo com o autor francês a midiologia vai além do envio de mensagem por meio de um canal, pressuposto central da comunicação, cujos receptor é, segundo Debray, atomizado. Há de se considerar, para além dos estudos das mídias, do presente ao passado, a existência de meios simbólicos de transmissão e circulação de mensagens, que agem de forma plurilateral, incluindo sujeitos ativos, capazes de articular e gerar efeitos reais para o patrimônio cultural de seus sucessores.

A primeira [comunicação] é pontual ou sincronizante – trata-se de uma trama: uma rede de comunicação religa, sobretudo contemporâneos – um emissor a um receptor, presentes nas duas extremidades da linha. A segunda [transmissão] é diacrônica e caminhante – trata-se de uma trama – além de um drama – ela estabelece ligação entre os vivos e os mortos, quase sempre na ausência física dos “emissores”. (DEBRAY, 2000, p. 15)

Por descredenciar a comunicação de um saber propriamente dito, Régis Debray ignora que a midiologia possa estar impregnada de processos comunicacionais, ou que a comunicação possa estar contida no cerne da mediologia. Transmitir e comunicar são processos que partem do mesmo princípio, mesmo com outras nomenclaturas – fonte, emissor, sinal, receptor, destino.

Embora percorram diferentes caminhos, e busquem diferentes respostas, pelo ponto de partida comum, podemos dizer que, em contextos específicos, é possível colocar as duas disciplinas em perspectiva. Ambas promovem um certo tipo de organização social, “que têm no emprego dos meios de comunicação sua expressão mais evidente, ainda que para a Mediologia este último conceito tenha uma acepção mais ampla do que em Comunicação” (MARANHÃO, 2013, p. 166). Ana Carolina Maranhão acrescenta que, é no modo de olhar para o aparato técnico que repousam as divergências:

O que vemos é que a Mediologia, em algumas partes do texto de seu criador, desconsidera os meios de comunicação como objetos técnicos capazes de transmitir ideias, pensamentos e o legado simbólico. Em outros momentos, e de forma mais branda, o autor lança um olhar transversal sobre os meios e os insere dentro do aparato técnico que sustenta o fazer mediológico. Mas acima de tudo é possível vislumbrar um papel bastante estimulante junto à pesquisa em Comunicação. (MARANHÃO, 2013, p. 267)

Como pudemos perceber, a premissa da mediologia é a união dos meios técnico e simbólico. Engloba, além dos meios de comunicação de massa, outros tipos de “tecnologias da memória”, capazes, num espaço-tempo entre o passado, presente e

futuro, alterar a logica do pensamento. Fomos em busca dos vestígios sensíveis que modificando, do interior para o exterior, as práticas festivas das Festas de Reinado em Minas Gerais e do *Festival Interceltique de Lorient*, segundo o caminho proposto por Régis Debray:

Puxar o *signo* para o *vestígio*, o *discurso* para o *percurso*, a *interpretação* para a *instrumentação*, o *texto* para o *documento*, a *escrita* para a *inscrição*, a própria *comunicação* para as *vias de comunicação* (estradas, canais ferroviários), a *oralidade* para a *vocalidade*, a *memória* para as *memórias*, ou suportes materiais de vestígios, com as *mnemotécnicas* ou procedimentos de codificação e estocagem a que estão conectados (literais, analógicos, digitais, etc). (DEBRAY, 1995, p. 72)

Podemos dizer que Debray considera como importante da midiologia o exercício prático do olhar. Olhemos, como sugeriu o autor para os objetos concretos e estabelecidos, instituições. O Congado Mineiro e o Festival Interceltique de Lorient. Olhemos para eles enquanto objeto e enquanto suporte, caso “os espíritos de um época contrastam-se tanto em seus objetos quando em suas obras”. (DEBRAY, 1995, p. 102).

2.2 A construção do quadro mediológico

Classificamos a cultura em diferentes épocas, que aqui chamamos de épocas culturais. Cada uma corresponde a um momento caracterizado por uma organização sociocultural, e não precisamente a uma cronologia específica – Seria impossível datar o início exato das manifestações em questão. Tratamos dos dois objetos, considerando que ambos passaram da cultura tradicional à cultura moderna e desta a cultura globalizada. Em cada um desses momentos houve um lugar e uma forma de desenvolvimento da prática cultural, bem como atores sociais que estavam por trás dos mesmos. Cada época cultural traz consigo uma referência histórica que a caracteriza, e é mediada de alguma maneira, indireta ou indiretamente.

O Festival Interceltique de Lorient completa em 2014 quarenta e quatro anos de existência. Antes dele, festas populares, como o *Fest-Noz*, os bailes noturnos,

compunham o cenário da vida comum, revestidos de características específicas. O *gwerz*, canto solo bretão, narrava histórias, acontecimentos e mitologias, também circulava no interior da província. Antes do Festival de Lorient, os *Bagads*, orquestras de música tradicional bretã, foram criados para transmitir e propagar a cultura regional, revestindo-a de atualidade. Cada uma dessas manifestações estão inseridas na programação do Festival Interceltique de Lorient, promovendo a espetacularização da tradição musical da região, e convocando referenciais históricas de outra épocas culturais.

A Festa de Nossa Senhora do Rosário promovida pela Guarda de Moçambique Treze de Maio completa este ano setenta anos de existência. Antes que a Irmandade estivesse formada, as festas de reinado se espalharam pelo Brasil, desde o período da escravidão, e em Minas Gerais se firmou como “Congado Mineiro”. Cada grupo realizava os rituais de adoração a Nossa Senhora do Rosário à sua maneira, nas ruas, nas casas, em procissão, dentro e fora das Igrejas, com repertórios musicais que encontramos ainda hoje, e outros que possivelmente foram renovados e recriados.

Existe um tipo de evolução inerente a qualquer forma cultural, porque as próprias transformações sociais apontam caminhos para a adaptação e sobrevivência dessas formas culturais face a novos contextos. Os objetos estão intimamente imbricados à esse contexto de mudança, e possuem eles mesmos um caráter de continuidade histórica, que não caminha necessariamente no mesmo ritmo das mudanças contextuais, mas que estão pertinazmente no cerne dessas transformações, mantendo reminiscências de um período e readaptando em outro.

Os dois objetos de pesquisa passaram pela época tradicional. Obviamente que os contextos histórico-socioculturais são diferentes entre si, bem como o período de tempo e a forma como foram criados e se desenvolveram até os dias de hoje. Mas se os tratarmos enquanto práticas culturais⁴⁹, eles se encontram. Os objetos têm em comum o

⁴⁹ Como prática cultural entendemos a forma habitual de aplicação e repetição dos usos, costumes, crenças e modos de agir ligados a experiência e ao conhecimento de cada grupo. “um conjunto de contingências entrelaçadas de reforçamento, no qual o comportamento e os produtos comportamentais de cada participante funcionam como eventos ambientais com os quais o comportamento de outros indivíduos interagem.” (Glenn, 1988). Uma prática cultural está intimamente relacionada à manutenção de comportamentos, em diferentes gerações, por meio de diferentes atores sociais. A transmissão é algo intrínseco à uma prática cultural, que traz referências de processos anteriores, com características similares, condicionadas à uma processo de aprendizado, reflexo ou imitação para sustentação da sua existência.

fato de serem antigas formas culturais de grupos minoritários (escravos e camponeses) que numa inversão social se tornam emblemas da nova sociedade, na qual eles anunciam seus valores.

O que aconteceu durante essa inversão social? Durante 3 épocas culturais, o que se praticava como festa se transformou. Não se pode dizer que o que existia, não acontece mais. Mas é possível afirmar que, o modelo de festa tal qual os grupos experienciavam antes, a forma como as práticas culturais se desenvolveram, mudou e está em constante mudança. É possível afirmar ainda que graças a essas mudanças, tanto o Festival Interceltique de Lorient quanto as Festas de Reinado ganharam e ganham, gradativamente, visibilidade, e por isso podem inculcar seus valores enquanto grupos sociais minoritários.

O Festival Interceltique de Lorient nos serve de arquétipo. Sabemos que ele, enquanto objeto cultural, está em constante evolução, investindo anualmente em novas atrações, novos espetáculos, outros artistas, público, financiamento, midiaticização. Mas até o período do trabalho de campo, podemos ver no *FIL* um caminho bem traçado de um festa à um festival, que já se tornou num megaevento. As transformações começam na época tradicional, quando se falava apenas em festa (festa popular, reunião familiar, encontro festivo), à época globalizada, que abriga o grande festival que é hoje.

Sob olhar do Festival Interceltique de Lorient, espelhamos as Festas de Nossa Senhora do Rosário. Afinal de contas, também houve no contexto histórico da sua existência destas celebrações três épocas culturais. Na primeira delas, a festa tradicional era ligada a um calendário religioso, de trabalhos agrícolas, a um estilo de vida rural. Foi assim que os escravos vivenciaram suas questões ancestrais, e os camponeses bretões, os momentos de socialização.

Neste contexto, a festa não era midiaticizada e os atores eram os próprios espectadores. Todos os membros da comunidade podiam dançar, sem traje característico. Havia músicos e cantores que tocavam em cerimônias religiosas e cívicas, e eram eles próprios o público da sua festa, que expressava um sentimento partilha, encontro, repetição do que se fazia ancestralmente e tradicionalmente, sem pretensões estéticas. Nas suas músicas os grupos faziam circular línguas e dialetos próprios, e transmitiam pela oralidade, suas heranças culturais e sociais.

A vida moderna trouxe mudanças. O desenvolvimento dos vilarejos, das colônias e da metrópole transformou o tempo da festa e o lugar da sua manifestação. A cultura urbana criou eventos específicos marcados como festas folclóricas, em um formato turístico. A festa passou a ser organizada e os músicos e dançarinos se preparavam para apresentarem-se em trajes típicos, respeitando uma tradição dita “autêntica”, à espera de um público específico para a manifestação.

As pessoas que realizavam a festa anteriormente se organizaram em grupos fechados, fazendo apresentações pontuais, que eram caracterizadas, principalmente, por cortejos e desfiles públicos. Ao mesmo tempo, outros grupos ditos profissionais do folclore, baseados numa suposta autenticidade, se juntavam para dançar e cantar onde fossem convidados. Esses eventos da época moderna eram divulgados oralmente, e também por cartas postais, reportagens e produções acadêmicas. A música, entretanto, continuou sendo e é até os dias de hoje, o lugar onde as línguas vernáculas e as experiências ancestrais eram resguardadas.

A última etapa da festa folclórica é marcada pela visibilidade. As mesmas cidades modernas têm seus representantes culturais, os profissionais que, além da organização das festividades, manifestam interesse pelo registro e difusão do evento. A festa é financiada e se integra na indústria do espetáculo. Festivais são criados para promover concursos entre os músicos, que são julgados segundo suas capacidades de serem fiéis, musicalmente e visualmente, à “tradição cultural”.

Além dos espaços públicos das cidades, e dos ambientes íntimos e familiares onde ainda existem as festas tal qual elas foram concebidas, as manifestações também acontecem em ambientes virtuais, como veremos no exemplo do *An Dro de World*. A televisão, o rádio, a internet, os dispositivos transmidiáticos de forma geral, servem para agenciar os encontros, para apresentar a história de cada grupo, incitar discussões acadêmicas, dialogar com outros grupos festivos, e para desmaterializar o aspecto presencial da festa. Em todos esses meios, entretanto, a música circula como transmissão e reforço da memória coletiva.

O processo de transformação e modernização da cultura tradicional na Bretanha foi acompanhado por Catherine Bertho-Lavenir (2012), que desenvolveu um quadro mediológico no qual nos baseamos. Através do quadro elaborado por Bertho-Lavenir, podemos compreender como e quando as tradições bretãs, identificadas desde o início

do Festival Interceltique de Lorient, se inseriram na história cultural do século XX, e como as práticas culturais chegaram à época midiática.

Através da análise feita pela autora, consideramos a inserção das Festas de Reinado no quadro mediológico, pois entendemos que existe uma processualidade comum às transformações enfrentadas pelos dois objetos de estudo. Embora um não seja exemplo para o outro, pois cada qual tem um sistema de evolução próprio, quando colocamos os dois em paralelo, vemos que existe uma dinâmica de transformação comum em diferentes temporalidades, o que faz com que os dois objetos se encontrem em determinados aspectos, e se distanciem em outros.

Segundo as questões levantadas acima sobre o processo de *festivalização* das festas tradicionais, a partir do exemplo do *Festival Interceltique de Lorient* e da institucionalização do Congado Mineiro, e de acordo com as chaves de análise propostas (lugar, forma, atores, mídias e regência estética), o nosso quadro mediológico foi conformado da seguinte maneira:

IMAGEM 1: QUATRO MEDIOLÓGICO: O PROCESSO DE *FESTIVALIZAÇÃO*⁵⁰

CULTURA	TRADICIONAL	MODERNA	GLOBALIZADA
LUGAR	Mundo rural	Metrópole e colônia	Cidades modernas e espaços virtuais.
FORMA	Práticas culturais cotidianas, (familiares e comunitárias) e eventos festivos (cerimônias religiosas e cívicas)	Cortejos, desfiles, festas tradicionais	Manifestações Espectaculares/ Indústria do espetáculo
ATORES	Trabalhador rural (escravos e camponeses)	Grupos tradicionais e grupos parafolclóricos	Comunidades tradicionais, profissionais da cultura, grupos parafolclóricos e amadores.
REFERENCIA	Tradição	autenticidade	Visibilidade
MEDIA	Oralidade Musica	Musica, Oralidade, Memoria, Carta postal, reportagens, produções acadêmicas.	Dispositivos transmidiáticos (Televisão, radio, internet) musica, oralidade, memoria, Carta postal, reportagens, produções acadêmicas.

⁵⁰ Quadro Mediológico baseado na apresentação “Os Três Tempos da Festa Folclórica” Fonte: LAVENIR 2012, p. 722

A partir do método mediológico apresentado por Régis Debray, nos interessamos pelas correlações entre a cultura tradicional e as produções festivas contemporâneas; as correlações entre as formas de reivindicação social hoje, e as maneiras de resistência cultural de ontem; as correlações entre os eventos familiares e a publicização das festas; as correlações entre o desenvolvimento das Festas de Reinado, e a continuidade das festas do Congado Mineiro e do *Festival Interceltique de Lorient*.

Traduzindo as questões de Debray para a nossa pesquisa, nos perguntamos: O que a passagem da cultura tradicional à cultura moderna e globalizada trouxe às festas bretãs e às Festas de Nossa Senhora do Rosário? O que os dispositivos transmitidáticos ofereceram ao *Festival Interceltique de Lorient* e ao Congado Mineiro? Qual o significado intrínseco nas formas simbólicas das festas cotidianas, e como eles ganharam materialidade?

As forças que dão materialidade aos elementos simbólicos, estão nos mitos, crenças e doutrinas, por trás das ideologias. Nesse aspecto, podemos pensar de que maneira o Festival de Lorient promove a cultura bretã, escondida atrás da rubrica “interceltismo”. Seria necessário revelar um passado celta, para valorizar uma Bretanha moderna e cosmopolita? Em relação às Festas dos Reinados, quais os fundamentos que garantem a continuidade desses eventos? O que nos revela a ancestralidade, aspecto essencial à transcendência, existente no momento festivo?

Todas estas questões são percebidas no processo de transmissão. A transmissão é feita de diferentes formas, em diferentes temporalidades. Perceberemos nos próximos capítulos como a transmissão do *savoir-faire* musical e dos fundamentos da festa são feitos entre a cultura tradicional, moderna e globalizada. Sob o ângulo dos ensaios e das discussões internas às Festas de Nossa Senhora do Rosário, em particular no âmbito familiar do grupo Treze de Maio, veremos como as instituições (Igreja, comunidade, universidade) constroem a ideia de tradição, e como as associações e grupos parafolclóricos impõem prerrogativas sobre a autenticidade das festas.

2.3 As estruturas técnicas da transmissão

Em 2002, a Guarda de Moçambique Treze de Maio publicou um CD duplo, com gravações feitas durante a 58ª festa de Nossa Senhora do Rosário. No encarte do CD, identificamos, primeiramente, que esta festa se encontra dentro da época da globalização, onde os recusos midiáticos são acionados para valorizar a festa tradicional, que não deixa de ser tradicional mesmo existindo num ambiente urbano e moderno, e absorvendo as mudanças que o tempo infere.

Além disso, também percebemos que este CD foi elaborado para um público específico, mas que a estrutura de transmissão das festas, entre os seus representantes, é independente, de certa forma, do registro sonoro, pois é a oralidade o canal de transmissão da herança cultural, e é em primeiro lugar, para os antepassados que a festa se realiza, e não para o público.

Mas ao mesmo tempo, vemos que o momento dos ensaios feitos para a elaboração do registro sonoro, promoveu o fortalecimento dos propósitos do grupo Treze de Maio. E durante a gravação do CD, também foi necessário utilizar a criatividade para lidar com o momento, que não era aquele vivenciado até então nas outras festas. De alguma maneira, o uso dessas estruturas técnicas da transmissão promoveu o diálogo entre os músicos, e fez circular as mensagens culturais de outras épocas:

“Com muito prazer e alegria preparamos este disco, querido ouvinte. Para além dessa satisfação, devemos dizer que impossível seria a realização desse disco sem o apoio da Secretaria municipal de cultura de Belo Horizonte, pois foi exclusivamente com recursos do Fundo Municipal que ele foi financiado. Agradecemos à Escola de Música da UFMG, que nos apoiou através do laboratório de Etnomusicologia e, pessoalmente agradecemos à Professora Rosângela Tugny, coordenadora deste laboratório. Em especial, como não poderia deixar de ser, agradecemos à Nossa Senhora do Rosário, a São Benedito e a Santa Efigênia, todos os santos mui milagrosos, tanto mais em casos de emergência e multiplicação de recursos escasso.

O material que compõe este disco foi basicamente captado durante a 58ª Festa de Reinado da Guarda de Moçambique treze de Maio de Nossa Senhora do Rosário, no ano de 2002. Esta celebração se repete, com as transformações decorrentes dos imponderáveis do tempo – ninguém está morto, pelo menos não estão o Reinado e a Guarda de Moçambique Treze de Maio -, há quase 60 anos, no bairro Concórdia, em Belo Horizonte, uma cidade grande, ambiente urbano e moderno.

Na dinâmica de gravação do disco, fizemos a tentativa de acompanhar todas as etapas da festa, e na medida de nossas possibilidades técnicas e nosso fôlego,

registrar as canções conforme iam se apresentando. Portanto, o que aqui, neste CD, dá-se aos ouvidos, é, na verdade, outra coisa bem mais ampla e complexa. Este disco, (será preciso lembrar?) é uma festa! Não há apenas música nele. Não apenas música tal como nos habituamos a ouvi-la, gravada no ambiente asséptico e controlado do estúdio. Música, claro, mas também dança e reza. Isso porque a música da festa se inscreve num cerimonial no qual se exige muita etiqueta e sofisticação: tudo tem seu momento apropriado, lugar apropriado e é executado por pessoa apropriada. Mas também o que não se prevê e o que não se controla está nesse disco. Também o que se poderia pensar insignificante ou impuro. Isso porque também ali na festa existem falhas, as lacunas, as vozes roucas, os cachorros e finalmente o ritmo exaustivamente repetido que a tudo arrebatava, mas que, nem por isso, deixa de ser passível de criatividade, de estar a mercê da gravidade, da graça, do imprevisto. Portanto, a ação e o contexto que estão por trás desse disco devem ser também considerados quando o ouvires, caro ouvinte, pois que nada, no ambiente da festa, se dá de maneira isolada.

A festa propriamente dita é apenas a parte espetacular de uma maneira de ser, estar e se afirmar no mundo, para um grupo de pessoas. As razões da festa não se encontram tão somente nas relações objetivas e concretas que estavam no cotidiano; o que importa, finalmente são os laços constituídos com os que estão. São as divindades os verdadeiros convidados desta festa, é para elas que se voltam ou se devotam todas as atenções e horarias. Nesse sentido, a festa compõe o cenário de atualização de um sistema religioso pleno de relações humanas e mudanças, como também extra humanas e sagradas.

Para amadurecimento da ideia “Guarda de Moçambique Treze de Maio de Nossa Senhora do Rosário: 58 Festa Registro Sonoro”, foram necessárias noites em claro e muitas lágrimas nos olhos, porque sempre “depois do tatu pego, não falta prato”, ficando muito fácil para outros deturparem as sagradas cantigas do Rosário, já que a maioria vem passada oralmente. Porém de uma coisa estamos certos: o tatu é nosso, e agora iremos compartilhá-lo com quem se aprover. E a isto, damos graças a Deus, à Nossa Senhora do Rosário e aos demais envolvidos nesta causa. Foi emocionante ver o envolvimento dos componentes da Guarda no ensaios e reuniões. O clima constante era de pura louvação, se mesclando na aprendizagem e fortalecimento dos nossos propósitos. Foi como que “se pega no punhal, tem que sangrar.” A criatividade de alguns componentes diante de alguns imprevistos, acontecimentos não incluídos no projeto, ou que ele não custearia, foi de grande magnitude.

Talvez este trabalho seja uma forma de preservação da raça êxul, sem manietar ninguém. É o passado da história no futuro dos descendentes ameaçados de extinção etnocultural. E compreender, nesse contexto, a lágrima e a dor em nosso cotidiano e fazer da lágrima e da dor, forças restauradoras de nós mesmos. Já penso que, no futuro, os tataranetos da Vovó Maria Casimira das Dôres possam beber nesta fonte e se arraigar também nesta causa e compreender ainda mais os propósitos da Preta Velha. (Guarda de Moçambique Treze de Maio de Nossa Senhora do Rosário, 58º Festa, 01 a 15/02/2002, Tupatoo Studio, 2002, CD1 e CD2)

A forma como as festas se desenvolveram no cenário urbano se deu graças aos meios tradicionais de transmissão, ou seja, a oralidade, mas também pela captação e registro sonoro das músicas tradicionais. No caso das Festas de Reinado, a captação serve como maneira de salvaguarda da tradição, e claro, divulgação da manifestação. Com a aparição desses registros, os grupos se tornam, pouco a pouco mais conhecidos, embora,

de maneira geral, essas produções sejam primeiramente uma ferramenta de registro, de preservação da raça, como o Treze de Maio disse. O que não significa, necessariamente, que este dispositivo possibilite a recriação da tradição.

Entretanto, para outros grupos artísticos, que foram criados na época globalizada, para suprir a indústria do espetáculo, as estruturas técnicas da transmissão oferecem possibilidades de renovamento das músicas tradicionais, criando, por exemplo, outros arranjos à partir das canções usadas nos rituais. O uso dessas estruturas pode, como aconteceu em alguns casos, popularizar uma música que é, na sua origem, específica de um ritual. Neste caso, as questões de direitos autorais são extremamente problemáticas, já que as músicas são consideradas de domínio público.

Nas Festas de Reinado, temos muitas produções sonoras e audio-visuais, (comumente otuladas como Festas do Congado Mineiro), que foram registradas, principalmente, à partir dos anos 50⁵¹. Além do CD lançado em 2002, o grupo, participou de vários documentários audiovisuais, entre eles, o “Salve Maria – Memória da religiosidade afro-brasileira em BH: Reinados Negros e Irmandades do Rosário”, uma produção financiada pela prefeitura municipal de cultura da cidade de Belo Horizonte, lançada em 2006. O vídeo mapeou 36 locais de Belo Horizonte e municípios locais onde existem Festas do Rosário.

Há, certamente, interesse por parte dos grupos de divulgar suas festas, mas também há uma preocupação quanto a maneira como a qual isso vai ser feito. Na época da globalização, enquanto profissionais da cultura, os grupos têm plena consciência das formas de entrada neste novo contexto, julgado a visibilidade adquirida como boa ou ruim, e desta forma controlando o modo como os dispositivos transmidiáticos interferem na representação de suas práticas culturais.

Thaise – E é importante, por exemplo, aproveitar esses incentivos para cd, para livro, para essas coisas, isso é importante?

(Antônio Cassimiro) – Eu acho assim, eu acho que quanto mais puder divulgar, né... E que nem assim, eu acho que o advento do nosso cd mesmo foi maravilhoso! Muita gente, quando eu mostrei o trabalho do nosso cd, fez “Mas uai, você faz parte disso?” e eu falei “Faço”. Aí o cara ouviu e falou “Nossa, mas o trabalho de vocês é bonito. Eu gostei. Eu conheci isso na terra do meu pai, não sabia que aqui em Belo Horizonte tinha”. Belo Horizonte tem um

⁵¹ Ver Apêndice 3 “Quadro Cronológico da formação social do Congado Mineiro”

problema que o Brasil é tão grande, que muita gente só conhece Minas Gerais aqui.

Thaise – é uma cidade muito urbana também, né, é um centro, é capital, então...

(Antônio Cassimiro) – É.

Thaise – Tem uma vida corrida.

(Isabel Cassimira) – Mas é que as pessoas que moravam no interior é que trazem isso para a capital. Vovó mesmo era de Betim, né. Betim é uma cidade próxima a Belo Horizonte.

(Antônio Cassimiro) – E já não é roça mais faz muito tempo.

(...)

(Antônio Cassimiro) – E assim, eu acho interessante com o trabalho que as meninas fizeram mesmo do “Salve Maria” mesmo, mas assim, grupo demais. Só em Belo Horizonte são mais de 60, né, assim. Isso foi uma coisa bacana de ver. Apesar de que se você for olhar agora também, o trabalho...

(...)

Thaise – Foi filme, né?

(Isabel Cassimira) – filme.

Thaise – Foi tipo um censo que ele fez.

(Isabel Cassimira) – Um documentário.

Thaise – Para registrar todos...

(Isabel Cassimira) – Foi.

(Antônio Cassimiro) – Foram.

(Isabel Cassimira) – Isso mesmo.

(Antônio Cassimiro) – Eu até comentei assim, porque quando eles chamaram a gente, eu nem recordo deles chamando a gente. Eu só lembro que eu estou lá assim, só eu que estou cantando ali? Sou eu. A gente estava descendo a rua aqui, olha, e eles filmaram a gente assim. Que nem ela falou assim, estava um dia gostoso também, porque assim meio nublado, não estava sol forte, aí quem olha pensa que é de tarde. E não é. É de manhã, descemos com a rainha e cantando, e aquela coisa. E eu falei assim “Nossa, eu nem recordo quando elas fizeram aqui, quando filmaram a gente”.

(Isabel Cassimira) – Tranquilo demais, né.

(Antônio Cassimiro) – Foi muito tranquilo e assim filmaram e eu nem vi.

Thaise – Pois é. É importante. Eu acho que é importante esses registros e essa divulgação se dar de forma consciente, né.

(Isabel Cassimira) – É.

Thaise – Por exemplo, eu acho que não convém, por exemplo, filmar de qualquer jeito uma coisa e colocar no Youtube, por exemplo. Porque o povo vai olhar para aquilo e não vai entender.

(Antônio Cassimiro) – Exatamente.

Thaise – Não vai saber...

(Isabel Cassimira) – O porquê daquilo.

Thaise – Não vai saber o nome, não vai saber composição. Não vai saber nada. Vai ver uma... um som que talvez agrade, né, que eles gostem do som, mas é muito... tem muito mais informação por trás disso, né?

(Antônio Cassimiro) – É. Assim que nem o... Baseado nisso quando o pessoal da UFMG há anos atrás começou a procurar o titio, vinham os estudantes, vinham fazer um monte de trabalho, né? Aí o titio começou a elaborar o como deveria ser feito, explicando, mostrou sobre os instrumentos e tudo para o pessoal poder... para o pessoal ter um conhecimento. Então, eles chegaram na UFMG, chegaram lá na biblioteca de lá da UFMG, tem um livro lá explicando, olha, várias partes explicando sobre reinado, sobre essa guarda aqui mesmo. (CASIMIRA, CASSIMIRO, 2011)

Em relação à produção musical bretã, a coleta das composições sonoras foi o que de fato impulsionou a criação de outros arranjos musicais, como por exemplo o *Bagad*, uma forma orquestrada da música tradicional, que posteriormente se tornou tão popular, que passou a ser símbolo da música regional, como veremos adiante. A catalogação das composições permitiu não apenas que elas fossem conservadas, mas ainda que elas fossem estudadas e posteriormente reapropriadas para outras experiências musicais. Através do estudo detalhado destas canções, identificou-se um aspecto inovador na música tradicional bretã, que fornecesse infinitas possibilidades de recriação, como nos mostra o jovem músico e cantor bretão Gildas Le Buhé.

Ele vem de uma família de músicos tradicionais bretões. Seu pai é fundador de um Bagad (orquestra bretã), seus irmãos também são músicos, sua mãe é dançarina, e duas de suas tias são cantoras conhecidas regionalmente. Le Buhé lançou seu primeiro disco em 2006, cantando na sua língua materna (bretão). A partir de então ele faz experiências musicais com outros ritmos, sem, segundo ele, “perder sua identidade”:

Eu sempre me impregnei da minha música, ou seja, da música que eu escutava das minha tias que eram cantoras. Eram duas velhas senhoras cantoras. Elas cantavam noite a fora. Toda minha família fala bretão e cantava em bretão. Isso foi o que recebi de herança. Em seguida, eu, trabalhando nessa música, me interessando muito por ela, eu percebi que tinha muita coisa nesta música que tinha ligação com as outras músicas do mundo. O dia em que eu atinei para isso, foi formidável, porque a partir daquele momento eu comecei a me interessar pelo jazz, pelas músicas tradicionais, por outras danças. Neste lugar tinha uma espécie de imensa porta que se abriu diante de mim. Então, a partir da minha música, da minha pequena região, que é a Bretanha, - a Bretnha não é grande, mas se interessando, e cavando fundo, me interessando por esta música, eu percebi que ela tinha uma ligação que é muito mais flagrante que eu pensava com as outras músicas. Este é o meu cosmopolitismo⁵². (LE BUHÉ, 2010)

⁵² “depuis toujours je me suis imprégné de ma musique, c’est-à-dire de la musique que j’entendais auprès de mes grandes tantes qui étaient chanteuses. C’était deux vieilles dames chanteuses. Elles chantaient lors des veillées à des soirées. Toute ma famille parle breton et chantait en breton. Ca c’est ce que j’ai reçu en héritage. Ensuite, moi, en travaillant cette musique la, en m’y intéressant beaucoup, je me suis aperçu qu’il y a beaucoup de choses dans cette musique la qui étaient des liens avec les autres musique du monde. Le jour où ça a été un déclic, ça a été formidable puisque à partir de la j’ai commencé à m’intéressé au jazz, aux autres musiques traditionnelles, autres danses. La, il y a une espèce d’immense porte qui s’est ouverte devant moi. Donc à partir de ma musique, de mon petit pays qui est la Bretagne, la Bretagne ce n’est pas grand, en creusant, en s’intéressant à cette musique la je me suis aperçu qu’elle avait un lien qui était beaucoup plus flagrant que ce que je croyais avec les autres musiques. C’est ça mon cosmopolisme.” Tradução livre.

O mesmo aspecto criativo foi confirmado por Alan Stivell, um dos representantes desta música bretã moderna. De acordo com ele, não existe limites entre as produções do passado e a música da atualidade. Se vivemos nesta época, devemos nos apropriar do referencial estético deste momento:

[Não há] limite algum. Não tem limite porque não podemos colocar no mesmo plano o lado horizontal, que é digamos a geografia, um país, um outro país ,etc; e o lado vertical da história. Ou seja, é aquilo que eu expliquei no meu outro disco: (...) porque ser bretão, é preciso, necessariamente, que seja do passado? Não tem uma ligação com o tempo. E na verdade, se, por exemplo, a gente se contenta com isso, é muito complexo, porque na verdade temos que começar pela música tradicional, porque tem que sair da cultura do passado, evidentemente, se a gente quer desenvolver alguma coisa para o futuro. Tem que começar da raiz mas por outro lado, se a gente se contenta em continuar a copiar as raízes que a gente conheceu, pelos nossos avós e bisavós, isso não seria mais interessante que (...) uma música renovada, atualizada, etc. Porque no fim das contas, esta música dita tradicional é uma música de uma época dada, que evoluiu. Muito da música tradicional bretã, tem, de certa maneira, uma parte que vem da idade média européia, e que segue os cânones da beleza estética de toda Europa da Idade Média e de outros aspectos da musica bretã, que data do século XIX e que corresponde a uma estética europeia do século XIX.⁵³ (STIVELL, 2010)

No discurso de Alan Stivell (bem como nas suas produções musicais), percebemos claramente que a base para as recriações são feitas a partir do estudo e da compreensão da música tradicional. Neste aspeto, as estruturas técnicas de transmissão cumpriram a função de lançar a Bretanha rumo aos horizontes celtas, dando-a um caráter renovado e inovador. Com a coleta das canções, dos instrumentos, e dos grupos

⁵³ “Aucune limite. Il n’y a aucune limite puisque on ne peut pas mettre sur le même plan le coté horizontal qui est disons le coté horizontal de la géographie, un pays, un autre pays, etc avec le vertical de l’histoire. C’est-à-dire c’est ce que j’ai expliqué sur mon premier album, (...) pourquoi si c’était breton il faudrait forcément que ce soit du passé. Il n’a pas de lien avec le temps. Et en fait si par exemple, on se contente de, c’est très complexe car (...) c’est que à la fois il faut bien partir de la musique traditionnelle parce qu’il faut bien partir de base et de racines mais par contre si on se contentait de continuer à copier des racines qu’on a connu par des grands-parents ou arrières grands-parents, ça serait pas plus intéressant que (...) qu’une musique rénovée, actualisée, etc. puisque enfin de compte cette musique dite traditionnelle, c’est une musique d’une époque donnée qui a évolué. Beaucoup de la musique traditionnelle bretonne, il y a d’une certaine manière une partie qui vient du moyen âge européen et qui suit des canons de beauté esthétique de toute l’Europe du moyen âge et d’autres aspects de la musique bretonne qui datent du 19^{ème} siècle et qui correspondent à une esthétique européenne du 19^{ème} siècle.” Tradução livre.

tradicionais, houve um grande incentivo à formação de novos músicos⁵⁴, que, conscientes de sua origem, promoveram a música da época da globalização:

Claro, a grande questão, entretanto, é que é preciso conhecer, é preciso ter conhecimento (...) porque é realmente essa a essência da música bretã e da música celta. Porque na verdade, se a gente não sabe, então a gente pode fazer besteira, então tem que ter uma verdadeira base, se a gente quer divulgar a música e a identidade bretã ou celta, sabendo o que é isso.⁵⁵ (STIVELL, 2010)

As estruturas técnicas de transmissão se configuram como ferramentas de divulgação das produções culturais em diferentes épocas, além de abrir possibilidades para que, na transmissão, o processo de apropriação das mensagens seja repensado e, as vezes, recriado. Desta maneira, podemos dizer que, tanto nas Festas dos Reinados, quanto no *Festival Interceltique de Lorient*, as estruturas técnicas de transmissão exercem fundamental influência na maneira como as formas tradicionais da festa são repassadas em diferentes épocas. Mas também podemos concluir que as estruturas técnicas não são as únicas, nem as mais importantes formas de transmissão. No capítulo 5, veremos como as instituições de transmissão também interferem na produção das festas no cenário contemporâneo.

⁵⁴ Como veremos no Capítulo 3, Polig Monjarret foi um dos responsáveis pela coleta e registro das músicas tradicionais, bem como da criação de associação musical, BASS (*Bodadeg Ar Sonerion*), que promovia a formação de novos grupos musicais (*Bagad*).

⁵⁵ “Alors évidemment la grosse question c’est par contre il faut connaître, il faut quand même avoir une connaissance (...) pour faire ça, puisque réellement l’essence même de la musique bretonne et de la musique celtique. Parce qu’en fait si on ne le sait pas, alors la par contre on peut effectivement faire n’importe quoi, donc il faut avoir de vraie base si on veut propager la musique qui à une identité bretonne ou celtique, il quand même savoir ce que c’est.” Tradução livre.

**PARTE 2 - A FESTA DA RELIGIOSIDADE POPULAR E O FESTIVAL
CELTA**

Capítulo 3 – A construção social da Bretanha

3.1 Do ruralismo ao cosmopolitismo

A Bretanha, península localizada no oeste da França, está entre o Canal da Mancha, o Mar Céltico e parte do Oceano Atlântico (o Mar de Iroise e o Golfo de Biscaia). Era chamada de Armórica quando foi ocupada no século V por povos vindos da Europa central, especialmente das atuais ilhas britânicas (Grã-Bretanha, Irlanda, Ilha de Man, País de Gales e Escócia). Eses povos eram indo-europeus e falavam a língua celta⁵⁶.

Na criação dos estereótipos da cultura bretã, um dos elementos representativos desta província diz respeito aos seus ancestrais europeus: os celtas. Os costumes, rituais e superstições foram calcados num suposto conceito de raça celta:

Que se tratasse de pessoas, de categorias sociais, de Estados, a obsessão de uma origem ilustre habita todas as mentes no século XVI. Sentia-se na verdade que tudo estava decidido desde o início, a saber, o valor moral, a coragem, a inteligência de um indivíduo ou de um grupo de indivíduos.⁵⁷ (DEVYVER, DUBOIS, 1975, p. 111)

Antes mesmo que o conceito de “celtismo” fosse explorado dentro da província, na literatura sobre a região, os tratos característicos da raça celta já habitavam os imaginários: “Eles aparecem como guerreiros temíveis, lutadores e fortemente armados; de alta estatura, vestido com calças e casacos xadrez com capuz, adornados com ornamentos de ouro”⁵⁸ (REZNIKOV, 1994, p. 85). O romantismo forjava um tipo ideal de guerreiro celta, que transitava entre bravura e rudez.

⁵⁶ No plano linguístico desenvolve-se o bretão, que faz parte da família de línguas de origem indo-europeias, bem como o gaulês, o galês, o cornoico e os gaélicos irlandês, escocês e manês.

⁵⁷ “Qu’il s’agisse de particuliers, de catégories sociales, d’Etats, l’obsession d’une origine illustre habitait tous les esprits au XVI siècle. On estimait en effet que tout était décidé au départ, à savoir la valeur morale, le courage, l’intelligence d’un individu ou d’un groupe d’individus”. Tradução livre.

⁵⁸ “Ils apparaissent comme des guerriers terrifiants, fortement armée et batailleurs, de haute stature, habillés de braies et de manteaux à capuchons à carreaux, ornés de parures en or”. Tradução livre.

No plano literário, os ancestrais alimentam os imaginários com mitologias e continuam figurando como os grandes aventureiros e guerreiros que teriam colonizado a Bretanha no século VI. Mas se antes quando se falava sobre raça celta, classificava-se o bretão como ser humano primitivo, hoje fala-se sobre identidade celta e interceltismo, para caracterizar um povo moderno e cosmopolita, como veremos adiante.

Além de celtas, os bretões também eram distinguidos pela figura exacerbada do tipo provincial, como destaca Catherine Bertho (1980). A região era mais arcaica que as outras regiões, mais católica que as outras, mais reacionária que as demais províncias francesas – isso porque, quando a industrialização afetou as atividades tradicionais na Bretanha, revoltas rurais emergiram. A imagem provincial variou em dois momentos.

O primeiro deles foi a partir dos relatos historiográficos forjados por autores parisienses, reafirmando o caráter selvagem e folclórico da região. O segundo, feito diretamente por antropólogos regionalistas, após a Revolução Francesa, valorizando mais ainda o estereótipo folclórico da região. imagem. O primeiro momento, em 1830, quando as províncias francesas foram categorizadas enquanto instituições culturais, a Bretanha ganhou reconhecimento da sua personalidade, a partir de quatro elementos associados: o folclore (ritos, superstições, costumes), a característica rural, a língua e a paisagem. Os elementos associados eram sempre os mesmo, mas em diferentes épocas eles eram interpretados ora de forma pejorativa, ora de forma valorativa.

Na mesma ideia, quanto ao processo de criação, valoração e *mise en scène* de costumes que marcaram as províncias francesas, podemos encontrar outros exemplos. Michel de Certeau nos conta sobre a festa da coroa de rosas em Salency, na Picardia, que se tornou conhecida 1770, quando os parisienses agregaram ao evento o caráter religioso.

(...) Por isso o retorno a uma pureza original dos campos, símbolo de virtudes preservadas desde os tempos antigos. Mas este selvagem do interior, que é o camponês francês - a espessura da história substitui aqui a distância geográfica – apresentava o avanço de ser *ao mesmo tempo civilizado* pelos costumes cristãos: a proximidade da natureza, ligada a séculos de moral cristã, produziu esses "sujeitos fiéis, dóceis e trabalhadores."⁵⁹ (CERTEAU, 1993, p. 48)

⁵⁹ (...) "D'où ce retour à une pureté originale des campagnes, symbole des vertus conservées depuis les temps plus reculés. Mais ce sauvage de l'intérieur qu'est le paysan français – l'épaisseur d l'histoire remplace ici la distance géographique – présente l'avance d'être *en même temps civilisé* par des mœurs

Roger Chartier também cita a Festa em Salency para falar do entusiasmo festivo que tomou conta da historiografia francesa: “Essas festas, em busca de uma Arcádia cristã, não são nada populares, embora as elites – depois de tê-las encenado – encontrem nelas a imagem de um povo ideal, casto e vigoroso, simples e frugal, industrioso e cristão” (CHARTIER, 2003, p. 35).

Neste contexto de valorização das províncias, a Bretanha era habitada por “homens da terra”, que podiam até ser nobres, fazendeiros e proprietários de terra. Desde a descrição de suas vestimentas ao seu caráter, o camponês era a representação da utopia do bom selvagem, que vivia numa sociedade agrária em harmonia com seus próximos. O povo bretão e seus modos de vida, bem como a história, economia, religião e política da Bretanha, passaram a ser objeto da literatura, visando construir uma identidade regional, compatível com interesses turísticos.

A imagem do bretão, romântica e conservadora, demonstrava como, historicamente, ele se constituiu como um ser humano rural. “Os traços não estão ligados ao absoluto, a uma qualidade transcendente. Tenta-se justificá-los com observações ou razões históricas”⁶⁰. (BERTHO, 1980, p. 47). Para tanto, as ciências naturais, a geografia, o solo e o clima, bem como a língua bretã, tornaram-se objetos de estudo, corroborando para construção de um povo virtuoso.

“O Bretão, por exemplo, é bom em poesia - que faz a trama da sua cultura - porque é da raça céltica. Mas também porque a sua linguagem é adequada em suas sonoridades e sua organização à efusão poética. E ainda porque, isolado, ele manteve o frescor natural e o dom para a poesia das raças "perto da natureza". O Bretão é poeta, enfim, porque vive em um país poético, feito de vento, de mar agitado e rochas de granito ...” (BERTHO, 1980, p. 47)⁶¹

A Bretanha foi também terreno privilegiado para folcloristas interessados na arquitetura regional. Estudos sobre o habitat rural foram feitos na década de 40 com a

chrétiennes : la proximité de la nature, liée à des siècles de morale chrétienne produit ces "sujets fidèles, dociles et laborieux" ».

⁶⁰ " Le caractère n'est plus rapporté à un absolu, une qualité transcendante. On tente de le justifier par les des observations ou des raisons historiques".

⁶¹ "Le Breton, par exemple, est doué pour la poésie – qui fait la trame de sa culture – parce qu'il est de race celtique. Mais aussi parce que sa langue est propice dans ses sonorités et son organisation à l'effusion poétique. Et encore parce que, isolé, il a su garder la fraîcheur native et le don pour la poésie des races "proches de la nature". Le breton est poète enfin parce qu'il habite un pays poétique, fait de vent, de mer déchaînée et de roches de granit..."

finalidade de melhorar a qualidade das moradias populares, principalmente no campo. A partir dos anos 70 os projetos sobre o habitat rural suscitaram questões de ordem epistemológica: se por um lado o projeto fomentava o interesse sobre as relações simbólicas do ser humano com o meio ambiente através da arquitetura, por outro, enquadrava o modo de vida rural no movimento da história, colocando-o na intemporalidade, classificando-o como objeto folclórico.

O habitat “folclórico”, é o termo empregado em 1942 nas recomendações do “chantier 1425”⁶². Posteriormente rotulado como “tradicional” ou “regional”, em seguida, passa pelo reconhecimento da “zona vernacular” tal qual foi identificada pelos pesquisadores britânicos na década de 1970.⁶³ (SIMON, 2004, p. 29).

A exacerbação do folclore, proporcionada pelos conservadores românticos, foi refletida no turismo regional, mostrando aos viajantes uma Bretanha pitoresca, de descanso e lazer. Na revista “Bretanha Turística”, de 1921, encontramos exemplo do investimento neste domínio, como nos relata George Minois: “A sobrevivência das vestimentas bretãs é essencial, indispensável para a saúde moral de nossos compatriotas. Temos que fazer tudo para preservar os nossas vestimentas nacionais, enormemente ameaçadas (...). Estas vestiduras pitorescas é que atraem turistas até nós (...). É uma questão de patriotismo e de bom gosto elementar. (!)” (MINOIS, 1992, p. 766)⁶⁴.

Foi assim que a Bretanha pitoresca, descrita a partir de um olhar parisiense, contribui para evolução do estereótipo regional. Outras referências surgiram posteriormente, elaboradas desta vez por notáveis bretões expatriados. Eles reivindicavam produções originais (literárias e musicais), cuja identificação ao território nativo, os concorrentes parisienses não poderiam alcançar.

⁶² O “Chantier 1425” foi um projeto lançado em 1941, a pedido do Museu Nacional de Artes e Tradições Populares. As pesquisas do “chantier 1425” foram consagradas a etnologia rural francesa, com estudos sobre habitações tradicionais.

⁶³ La nouvelle définition donnée à ce vieil objet de recherche qu’est la maison “folklorique” - ce le qualificatif usité en 1942 dans les recommandations du chantier 1425 – ou plus tard étiquetée comme “traditionnelle” voire “régionale”, passe alors par la reconnaissance de la “zone vernaculaire” telle que l’on identifiée les chercheurs britanniques dans le années 1970. Tradução livre.

⁶⁴ “La survivance des costumes bretons est essentielle, indispensable à la santé morale de nos compatriotes. Il faut tout faire pour conserver nos costumes nationaux, grandement menacés (...). Ces vêtements pittoresques qui attirent chez nous les touristes (...). Il s’agit d’une question de patriotisme et d’élémentaire bon goût. (!)” tradução livre.

Canções, personagens típicos, contos sobre a região e festas começaram a proliferar no cenário nacional, fazendo apelo à pequena burguesia e aos operários bretões, vindos para Paris no fluxo do êxodo rural. A cultura bretã continuou sustentada pelo ruralismo, porque ainda assim considerava-se o aspecto campestre que se encontra resguardada a personalidade da província. Mas hoje surge a necessidade de fazer da velha Bretanha a nova Bretanha.

Diz-se que há na região uma potencialidade natural e constante de voltar a suas origens multiculturais, para reconstruir as referências futuras. Neste caso, o que mais nos interessa na tradição bretã é esta possível habilidade de se recriar. Mas a tradição, tal qual ela é convocada, “aberta” e criativa, existe? É mesmo antiga? Ou inventada?

“Por ‘tradição inventada’ entende-se um conjunto de práticas, normalmente regularizadas por regras tácitas ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas e comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado. Aliás, sempre que possível, tenta-se estabelecer continuidade com um passado histórico apropriado” (HOBSBAWN, 2008, p. 9).

Qual é o “passado histórico apropriado” da região, que a torna hoje um lugar tradicionalmente cosmopolita? Quem são, de onde falam e como os autores constroem a representação social da Bretanha? Para responder estas questões tão atuais e outras que concernem o futuro da região no território francês, remontemos ao passado.

"É porque você tem uma forte identidade cultural." Que seja. Mas tomemos cuidado, essa identidade cultural baseia-se inteiramente no passado, um passado tão completo que somos obrigados à recriá-lo, com todos os tipos de eventos, como vimos. Uma identidade cultural que se contenta em cultivar seu passado, com o risco de ‘folclorizá-lo’, o que é cada vez mais o caso, é estéril e perigoso. Ela nutre um nacionalismo mais agressivo que necessariamente real⁶⁵. (MINOIS 1992, p. 833).

No período paleolítico, a Armórica, que compreendia a região da atual Bretanha e as regiões entre os rios Sena e Loire, recebeu grupos humanos vindos do noroeste da

⁶⁵ “C’est parce que vous avez une identité culturelle forte”. Soit. Mais, prenons-y garde, cette identité culturelle repose entièrement sur le passé, sur un passé tellement révolu qu’on en est réduit à le recréer, par toute sortes d’animations, comme nous l’avons vu. Une identité culturelle qui se contente de cultiver son passé, au risque de le folkloriser, ce qui est de plus en plus le cas, est stérile et dangereuse. Elle nourrit un nationalisme d’autant plus agressif qu’il est sans force réelle. (MINOIS, 1992, 833).

França. No período neolítico, compunha um território que vinha da Irlanda à Espanha ocidental, época em que parece chegar ao local influências exteriores: “Nascido nas regiões do Danúbio, espalhou-se lentamente para centro da França e conquistou a península do vale do Loire ou no 5º milênio. Desde então, o vale do Loire é uma região chave para o contato "europeu" da Bretanha”⁶⁶ (*Ibidem*, p. 27). Entre a Irlanda e a península Ibérica a Bretanha exerceu o tráfico marítimo. A penetração de produtos chegava pelo rio Rhin e pela Europa Central; a exportação saía pelo mar em direção a Portugal e às Ilhas Britânicas.

O nome “Armórica” possui origens celtas e significa “aquele que está de frente para o mar”. Os primeiros textos sobre esta região e a chegada do povo celta aparecem no final do século V. “Pode-se concluir que, durante a Idade do Ferro e especialmente no final, vimos na Bretanha Ocidental a chegada dos “celtófonos”, que batizaram sítios, mas não eram suficientemente numerosos para suplantarem, tampouco exterminarem, os habitantes anteriores” (GOLDIER P.R, COLBERT de BEAULIEU J.B in MINOIS, p. 47) ⁶⁷.

⁶⁶ “Né dans les régions danubiennes, il se répandit peu à peu dans le centre de la France, et gagne la péninsule par la vallée de la Loire ou cours du V^e millénaire. Dès cette époque, l’axe ligérien est une région essentielle pour les contacts “européens” de la Bretagne”.

⁶⁷ Tradução livre: “On peut en conclure qu’au cours de l’âge du fer, et surtout vers sa fin, on a vu l’arrivée en Armorique occidentale de populations celtophones qui ont baptisé bien des sites, mais sans être en nombre suffisant pour supplanter, ni encore moins exterminer les habitants antérieures”.



IMAGEM 2: Mapa da Armórica, região da Gália céltica lionesa (após a divisão da Gália em Aquitânia, Céltica e Bêlga), aproximadamente entre os séculos -27 e -13 a.c, no império de Augustus. Fonte: <http://gallica.bnf.fr>

As múltiplas relações entre este povo de origem indo-europeia e os habitantes da Armórica se cristalizaram. No plano religioso, o culto às forças da natureza é marcante para a construção da mitologia celta, denominada druidismo. As florestas eram os locais de cerimônia, que aconteciam em datas relacionadas ao movimento da lua. Vários deuses representavam fontes sagradas de energia. O druidismo foi o principal obstáculo para implantação do cristianismo e das crenças cristãs até o final do século XIX.

“É muito difícil para outra religião suplantare tal culto: nem templos, nem ídolos, nem textos sagrados para destruir; o vento, a chuva, o relâmpago, a lua, as fontes, as rochas, as árvores são indestrutíveis. Os cultos podiam acontecer em qualquer lugar, nos terreiros e na floresta; eles expressam os medos e prazeres mais naturais do espírito, as forças internas e misteriosas do ser, sugerindo que as representações simbólicas altamente estilizadas. Tal religião é quase indestrutível”⁶⁸ (MINOIS, 1992, p. 54).

⁶⁸ Il est très difficile à une autre religion de supplanter un tel culte : ni temples, ni idoles, ni textes sacrés à détruire; le vent, la pluie, la foudre, la lune, les sources, les pierres, les arbres sont indestructibles. Les cultes peuvent si dérouler partout, dans la lande et la forêt; il exprime les peurs et les joies les plus

O imaginário simbólico da religião e a filosofia de vida celta foram parcialmente abandonados quando a legião de romanos chegou na Armórica, por volta de 57 A.C. (*Ibidem*, p. 55). Mas este imaginário é convocado hoje como uma referência de um povo que se dissipou em diferentes lugares do mundo. A cultura celta é difícil de ser caracterizada, entretanto é extremamente rica em símbolos e lendas.

Se no plano religioso a conquista da Armórica por César foi dificultada, esta foi relativamente efetiva no plano político e administrativo. A região era dependente da província de Lyon e de procuradores da cavalaria romana. As principais cidades foram transformadas em centros urbanos, onde organismos jurídicos atuavam.

A formação de algumas fazendas em torno das estradas garantiu que pequenas propriedades fossem apenas superficialmente tocadas pela romanização. Camponeses, proprietários agrícolas, produtores de artesanatos, têxteis e caçadores, grupos que prestavam serviços ordinários aos vilarejos viviam em comunidades e resguardaram, com poucas interferências, seus costumes, inclusive festivos.

Além da conquista de César, bárbaros se instalaram na região, que ficou parcialmente dividida entre os séculos IV e VIII. Ao sul da Loire, os Visigodos se fixaram e ao norte, os Francos. Na Ilha da Grã-Bretanha prevaleceram os Saxões, enquanto Anglos se dissiparam pela costa sul do Canal da Mancha. Se por um lado a região foi deixada à sua própria sorte, por outro firmou sua influência bretã e suportava ainda assim a pressão dos povos germânicos nas fronteiras orientais. A população do sudoeste, se defendendo contra os Scots (povo celta vindo do leste da Irlanda), migraram para o outro lado da Armórica, onde os habitantes já falavam uma língua vizinha e onde já haviam se estabelecido muitos bretões.

Quando a Bretanha medieval começou a se desenvolver, entre os séculos VIII e IX, a península era dividida em condados, e um personagem mítico na fundação do Estado Bretão figurava como conde de Vannes. De família prestigiosa, Nominoé⁶⁹ foi

naturelles de l'esprit, les forces intérieures et mystérieuses de l'être, que suggèrent des représentations symboliques très stylisées. Une telle religion est presque indéracinable.

⁶⁹ Enquanto *missus*, Nominoé tentou afirmar a emancipação religiosa da Bretanha, que dispunha de bispos designados pelo Império Carolíngio para guiá-la. Quando ele morreu, Salomon, que supostamente havia laços parentais com Nominoé, tentou impor de forma tamanha a autonomia eclesiástica na Bretanha. Ele não apenas protegeu os mosteiros e Igrejas bretãs, mas também multiplicou as fundações religiosas.

escolhido pelo imperador Loius le Pieux, reconhecendo que a Bretanha possuía relativa autonomia e que impor um conde franco à região não era uma boa opção.

A região viveu um período de instabilidade: ascensão e declínio de dinastias de condes; redefinição dos territórios; a perda definitiva do Mont-Saint-Michel; a instalação de paróquias no seio das estruturas feudais; a nobreza agitada e em constante duelo. A estabilidade e o equilíbrio começaram a aparecer só a partir do século XI, quando a Bretanha se tornou um território dividido entre a França e a Inglaterra.

Começou então o movimento migratório pelo qual a Europa passou. Índícios apontam um grande crescimento demográfico na Bretanha do século XI. O primeiro deles é comprovado pelo recuo das florestas para arroteamento. Outro sinal de povoamento é a multiplicação de vilarejos, fazendas e habitações que puderam ser identificadas por toponímias⁷⁰.

No século XVI quase uma centena de portos bretões foram abertos ao comércio internacional, o que significou uma extraordinária importância da região para o tráfego marítimo. A localização territorial da Bretanha foi o proeminente fator de progresso regional e explica as grandes emigrações: “Quando se manifestaram os primeiros sinais de prosperidade, a Bretanha contava com aproximadamente 1.250.000 habitantes. Dois séculos mais tarde, entre 1670-1680, ela contava com aproximadamente dois milhões⁷¹”. (CROIX, 2008, p. 40).

Os burgos foram as primeiras formações que se constituíam enquanto centros urbanos. Eram compostos essencialmente por uma abadia, onde se realizavam cultos. Por esse motivo, os espaços religiosos cresciam na mesma medida que os centros urbanos se desenvolviam, com a construção de Igrejas, capelas e catedrais. A população até então dedicada a atividades do tipo rural, começa a se dedicar também ao artesanato, marcenaria, carpintaria, além de desenvolver trabalhos em couro e cerâmica. Para escoar a produção, as feiras, que normalmente eram criadas no âmbito das festas religiosas, serviam como local de comércio.

⁷⁰ Como exemplo, Minois (1992) aponta que, na Bretanha, *Ker* é um sufixo que acompanha um nome masculino e originalmente faz referência a um nome de família. Alguns desses sufixos acabaram por designar não apenas uma família, mas vilarejos ou fazendas isoladas. Alguns topônimos que terminam com *-ière, -erie, -ais*, ou começam com *La Ville-*, são comuns ao leste, na Bretanha francófona.

⁷¹ “Quand se manifestèrent les premières signes de la prospérité, sous le duc Jean V, la Bretagne comptait environ 1.250.000 habitants. Deux siècles et demi plus tard, à l’apogée des années 1650-1680, elle en compte près de deux millions.” Tradução livre.



Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

IMAGEM 3 : um burgo bretão
Fonte: <http://gallica.bnf.fr>

Enquanto na idade média a Igreja romana se impunha como instituição, com um representante papal, uma língua latina e ritos católicos., à partir do século XIII, com o movimento migratório e as transformações das organizações feudais, a revitalização do fenômeno religioso foi também sinal de mudança na estrutura social, sendo a Igreja além de lugar de culto, espaço para reuniões, festas e asilo.

O cristianismo popular triunfou nesta época. Ele reunia elementos profanos e sagrados, pagãos e cristãos, do supersticioso e do religioso, afirmando as múltiplas referências trazidas pelos celtas à religião romana. Foi esta fé sincrética que garantiu à Bretanha unidade e estabilidade para lidar, inclusive, com o protestantismo que se espelhava pela Europa. O culto aos santos levou os bretões a realizarem peregrinações na Itália, na Espanha; particularmente na Galícia, onde popularizaram o trajeto de Santiago de Compostela.

A religião só tomou outra forma no século XV. A reforma católica uniformizou a vida cristã e os cultos e lendas celtas tornaram-se assuntos da literatura popular. Outros modos de expressão da religiosidade tornaram-se tradicionais, sendo a principal delas o “pardon”, uma forma de peregrinação, além das romarias e procissões. Tais eventos já

possuíam caráter ritualístico e, ao mesmo tempo, festivo e espetacular. Ao longo do tempo essas manifestações mudaram de forma, transformando-se em *parades*, ou seja, grandes desfiles, como veremos posteriormente.



IMAGEM 4: “Pardon en Bretagne”, Huile sur toile, Serge Kislakoff. Fonte: <http://www.galerienoujaim.com/kislakoff/kislakoff.html>

Importante ressaltar, neste contexto, o espaço das confrarias, irmandades ou corporações que agiam sob vigilância eclesiástica, durante a reforma religiosa. Esses grupos cumpriam deveres administrativos, como organização das festas dos padroeiros, funerais e cerimônias religiosas, enquanto também assistiam a ofícios e rituais internos. Eles cultuavam a Virgem Maria e outros santos católicos. Além disso, algumas confrarias faziam referências aos santos bretões. O aspecto coletivo da religião popular, vivido dentro das confrarias, foi importantíssimo para o fortalecimento e expansão da religião na Bretanha.

Quando à defesa dos interesses regionais frente à coroa francesa, a figura emblemática de Anne de Bretagne foi marcante. Filha única e herdeira do Duque François II, Anne unificou a Bretanha aum governo estrangeiro, casando-se com o

arquiduque austríaco e futuro imperador Maximiliano, desafiando assim os interesses do governo francês. A duquesa insistiu que a história do seu ducado fosse registrada, marcando um momento importante nas reflexões sobre o patriotismo cultural bretão.

Vale ressaltar que entre as poucas produções literárias encorajadas pelos representantes ducais, a crônica era uma delas. Isso ocorria por razões políticas, já que as crônicas faziam uma exaltação da história nacional, elevando o patriotismo bretão. A “Chronique de Saint-Bieuc”, em 1415, a “Chronique d’Arthur de Richemont”, de Guillaume Gruel e “Chroniques de Bretagne”, de Jean de Saint-Paul, são exemplos das produções escritas em latim e francês, por autores não bretões, contratados pelo ducado.

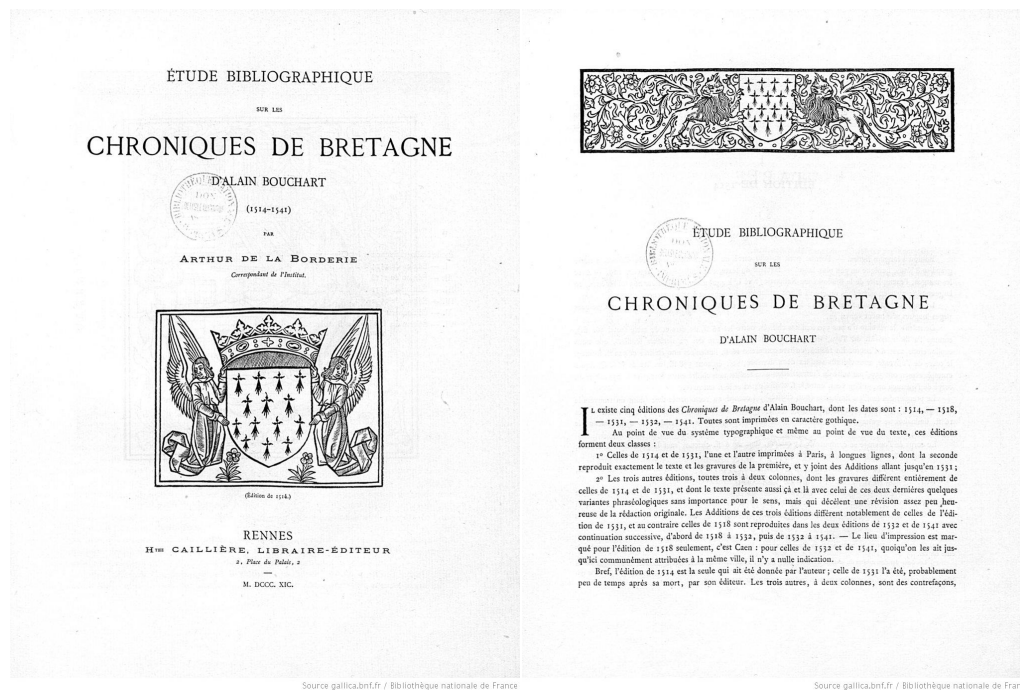


IMAGEM 5: as “Crônicas de Bretanha”. Fonte: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k841102x/f12.image>

A universidade de Nantes surgiu em 1460, com duplo objetivo: “Fornecer ao ducado um estabelecimento de prestígio para complementar panóplia de instituições de um verdadeiro Estado e garantir a formação local das elites necessárias pela

administração ducal, evitando a dispersão de pensadores.”⁷² (MINOIS, 1992, p. 377). O Bretão, principal língua de uso oral, foi utilizado, a partir de então, em algumas produções escritas.

As províncias eram dirigidas por duas autoridades. Como representante do rei, estava o governador, e como representante da população, os Estados, cujos representantes eram clérigos e nobres. A relação entre eles era relativamente estável no século XVI, até a criação efetiva de um parlamento mais representativo. A corte de justiça suprema, criada no século anterior, passou a ser composta por 16 conselheiros bretões e a outra metade por não bretões, parisienses em sua maioria. Para os habitantes da província, participar do parlamento era sinônimo de promoção social.

Neste momento a nobreza, figura central no problema social bretão, teve papel essencial. Depois da baixa demográfica do século XIV, o número de nobres diminuiu. Com a economia monetária firmada, o poder estava diretamente ligado à posse de dinheiro e não mais ao poder de comando, direito adquirido dos nobres. O processo de urbanização do século XV fez com que os mais ricos assumissem a figura de capitães das cidades. Engajados no parlamento, a nobreza passou a representar a maior parte dos senhores da Bretanha. A defesa dos nobres, em nome das liberdades e privilégios se tornou um combate para manter os regalias da própria aristocracia.

Mais tarde, a oposição política entre a chancelaria e o parlamento, durante o reinado de Louis XVI, deixou mais claros os interesses da nobreza bretã e revelou que a fachada pouco convincente da defesa da liberdade da região não passava de defesa dos próprios interesses. Frente a uma reforma estrutural demandada pelo rei, o parlamento bretão negou qualquer intervenção que pudesse modificar a administração e a política da província. A população reconheceu então que os nobres viviam da renda de atividades administrativas, em troca do imobilismo social e injustiças. O parlamento bretão extenuou-se, até sua dissolução em 1790, seguido da Revolução Francesa.

Neste período, a Bretanha se equilibrava entre atividades agrícolas, de mineração, artesanais e marítimas. A região ainda era essencialmente rural, habitada por camponeses. No século XVIII a indústria têxtil se desenvolveu e o índice demográfico se expandiu,

⁷² “Doter le duché d’un établissement prestige destiné à compléter la panoplie des institutions d’un véritable Etat, et assurer sur place la formation d’élites dont a besoin l’administration ducale, en évitant la fuite des cerveaux”.

com a imigração de espanhóis, ingleses, alemães e holandeses. A modernização agrícola tornou-se essencial, mas a mesma comunidade camponesa passou ao lado desta evolução.

Apesar do crescimento demográfico e do desenvolvimento econômico gerado pelo comércio marítimo, vale ressaltar que o ruralismo, recorrente principalmente na baixa-Bretanha, impediu o progresso da região, mas por outro lado, foi o fator responsável pelo resguardo das tradições culturais bretãs. Obstante o fluxo migratório e a existência dos portos que facilitavam o tráfego entre outros países, é no interior da província que a imagem do velho bretão se fixou:

O dinamismo também se concentra (...), as novidades culturais em matéria artística, principalmente. Em um século, o moderno, aberto e empreendedor camponês bretão está a um passo de se tornar um “bicho do mato” e a Baixa Bretanha, um mundo exótico e abandonado, longe das luzes de Saint-Malo e Nantes⁷³ (CROIX, 2008, p.62).

Acostumados a trabalhar as terras coletivamente, os trabalhadores rurais se negam a participar da revolução agrária pretendida para a região. Desta forma, o contraste entre as áreas litorâneas e interioranas se acentua. De um lado, comerciantes interessados na exportação de mercadorias e produtos, de outro, camponeses preocupados em manter o mesmo sistema de exploração agrícola, vivendo por vezes no limite da miséria.

Mesmo com o contraste, a Bretanha se destacou no século XVIII como a primeira região da França em investimentos em construção naval e o comércio marítimo, com três grandes portos: Saint-Malo, Nantes e Lorient⁷⁴, esta última se constituindo como uma cidade artificial, criada pela monarquia, para instalar a sede da Companhia das Índias Orientais. “(...) Porto de intensa cabotagem internacional, indispensável para fabricar e

⁷³ “Le dynamisme aussi se concentre (...), les nouveautés culturelles, en matière artistique notamment. En un siècle, le moderne, ouvert et entreprenant paysan breton est en passe de devenir un *plouc*, en Basse-Bretagne un bout du monde exotique loin, très loin des lumières malouines et nantaises” Tradução livre.

⁷⁴ Por se tratar de uma região de porto, Lorient chega a ter 28% da população composta por estrangeiros em 1750: Americanos, holandeses, italianos, alemães, suíços e imigrantes de origem flamenga. Desde sua origem, Lorient é uma cidade cosmopolita, composta por poucos nobres e com pouca representatividade clerical. Políticamente, a cidade dependia de Paris e Versalhes e esta integração econômica ao reinado garantiu à região grandes investimentos.

equipar os navios, porto de tráfico negreiro mesmo e uma verdadeira cidade que comporta vinte mil habitantes.⁷⁵” (CROIX, 2008, p.66);

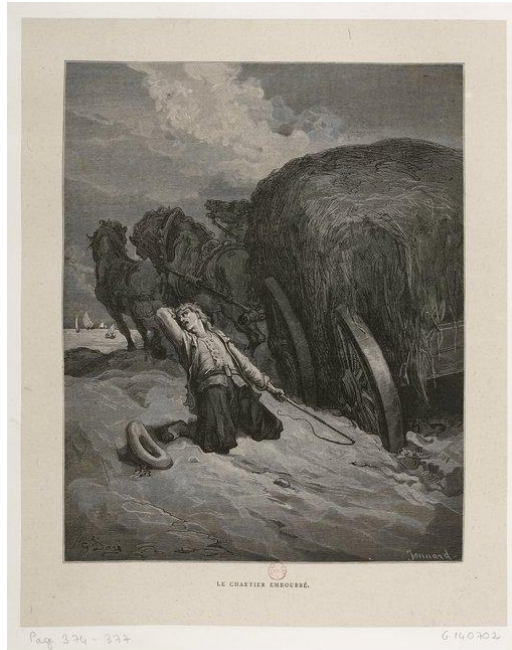
Entre cidades mais desenvolvidas e outras menos, os registros referentes à região são semelhantes no conteúdo, marcando sempre características pejorativas da província, principalmente da Baixa-Bretanha. Em Paris, a região era tida como o beco sem saída da península, onde uma pequena parte de sua população exercia o comércio. Era longe, isolada, arcaica e curiosa, como registrou o escritor La Fontaine, no poema “Le Charretier embourbé”⁷⁶. A língua bretã era um enigma, pronunciada de forma rude. Lá o alcoolismo era recorrente e as pessoas eram melancólicas e depressivas.

A embriaguez contribui muito, vício ao qual estão sujeitos, bem como as trapaças mantidas pelo número quase infinito de tribunais localizados lá. Em relação às letras e ciência, nunca houve quaisquer pessoas famosas, embora, de fato, aos bretões falte menos espiritualidade que polidez e educação. (NOINTEL, 1972, p. 15)⁷⁷

⁷⁵ “ (...) port d’un intense cabotage international indispensable pour fabriquer et armer les navires, port de traite négrière même, et vraie ville qui avoisine les vingt milles habitants”. Tradução livre.

⁷⁶ “Près d’un certain canton de la basse Bretagne / Appelé Quimpercorentin. / On sait assez que le destin / Adresse là les gens quand il veut qu’on enrage.” “Perto de um certo cantão da Baixa Bretanha / Chamado Quimpercorentin. / É bem conhecido que o destino / Manda para lá as pessoas quando quer enfurece-las.”

⁷⁷ “L’ivrognerie y contribue beaucoup, vice au quel ils sont sujets, ainsi qu’à la chicane entretenue par le nombre presque infini de juridictions qui y sont établies. A l’égard de lettres et des sciences, il n’y a jamais eu de gens célèbre, quoique, à vrai dire, les Bretons manquent moins d’esprit que de politesse et d’éducation”. Tradução livre.



Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

IMAGEM 6: representação da depressão que atingia o povo bretão. Fonte: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b103219555.r=Le+Chartier+embourb%C3%A9.langFR>

Os habitantes da Alta-Bretanha, por outro lado, tinham uma vantagem: eram bem integrados ao reinado, sendo por isso considerados homens bravos e guerreiros. “Excelentes homens do mar”, como qualificou o “Dicionário de Moreri”. A facilidade de comércio e comunicação garantiu um avanço econômico e, além de tudo, intelectual à Alta-Bretanha.

A literatura oral era ainda a grande ferramenta de comunicação da província, garantindo a transmissão de contos, canções e poemas bretões, na língua regional. As primeiras tentativas de codificação da língua vernácula surgiram em 1626, com o primeiro dicionário francês-bretão, escrito por Guillaume Quicquert.

Houve outras produções em francês sobre a Bretanha, mas foi no século XVIII que a integração literária no conjunto cultural francês se acelerou. Neste período as fronteiras linguísticas entre Alta e Baixa-Bretanha diminuíram gradativamente, reduzindo a diferença do analfabetismo. Na Baixa-Bretanha as produções literárias revelaram cantos, poemas, peças teatrais, dicionários. Como exemplo, temos o formato musical *Gwerziou*, um estilo de canto *a capela* que narra uma história dramática, trágica, épica ou legendária. O *Gwerziou*, fruto da literatura oral, possui certa historicidade, como um jornal falado.

**“An alarc'h
(Le cygne de Jean de Montfort)
(O cisne)**

Un alarc'h, un alarc'h tra mor War lein tour moal kastell
Un cygne, un cygne d'outre-mer, au sommet de la vieille tour du
château d'Armor !
Um cisne, um cisne do além-mar, no topo da velha torre do castelo de
Armor!

**Dinn, dinn, daon, d'an emgann, d'an emgann, o ! Dinn, dinn, daon,
d'an emgann ez an
Dinn, dinn, daon ! au combat ! au combat ! Oh! dinn ! dinn ! daon !
Je vais au combat.
Dinn, dinn, daon ! Ao combate ! ao combate ! Oh! dinn ! dinn !
daon ! Eu vou ao combate.**

Neventi vad d'ar Vretoned Ha mallozh ruz d'ar C'hallaoued
Heureuse nouvelle aux Bretons ! et malédiction rouge aux Français !
Boas notícias aos Bretões ! e maldição vermelha aos franceses !

Dinn, dinn, daon, d'an emgann...
Dinn dinn, daon ! au combat au combat !
Dinn dinn, daon ! ao combate ao combate ! (...) ⁷⁸ (STIVELL, 1972) ”

Os escritores bretões produziam principalmente em língua francesa; grande maioria deixou a região para se instalar em Paris e Versalhes. O símbolo de assimilação cultural é justificado pelo fato de que a única forma de reconhecimento e valorização dos autores só era obtida na capital. A situação cultural da Bretanha no século XVII, ainda era relativamente medíocre graças à emigração das elites intelectuais e à falta de ensino e produção literária locais.

A Bretanha do século XVIII se desenvolvia intelectualmente, reforçando os traços de uma sociedade cosmopolita. Neste ambiente de desenvolvimento intelectual, a contra-reforma religiosa também foi de fundamental importância. Através dela, a cultura bretã

⁷⁸ Esta é uma das canções simbólicas da independência bretã. Narra a Guerra de Sucessão da região, em 1341, após a morte de Jean III. O Duque João IV de Montfort, conhecido como “o Conquistador” (1339-1399), tentou assumir o trono de duque da Bretanha por imposição, aliando-se aos ingleses para lutar contra seu rival, o duque Charles de Blois, que por sua vez, junto com a nobreza bretã, era aliado do governo francês de Charles V. Com a morte de Charles de Blois, os bretões, desrespeitando os direitos de João de Montfort (que assumiria então o ducado francês), exigiram seu exílio. Em 3 de agosto 1379 ele desembarcou em Dinard, para tentar recuperar mais um vez o trono da Bretanha.

passou por um intenso período de assimilação das referências vindas de Paris e de Roma. A renovação da Igreja trouxe à região várias congregações religiosas: jesuítas, lazaristas, oratorianos, carmelitas, entre outros. A nova espiritualidade pretendia substituir definitivamente os elementos sincréticos da religiosidade popular e instaurar os decretos dogmáticos relativos à fé e disciplina da Igreja Católica.

Entre as manifestações combatidas pela reforma religiosa, a dança e a música foram as principais, pois eram símbolo de distração lúbrica. Muito representativas, principalmente no interior da província, na Baixa-Bretanha, as festas noturnas, chamadas de *fest noz*, foram suspensas e muitos dos participantes, excomungados. Com eles, jogadores de esportes ordinários, atores de teatro popular e frequentadores de espetáculos em geral. Fañch Roudaut nos fornece relatos do arquivo do departamento de Côtes-d'Armor, no qual o clero combate a dança e a música bretã, sob pretexto de serem “expressões demoníacas”:

É uma vergonha dizer, cristão, mas uma vergonha maior ainda, admitir que esta seja a verdade: um encontro profano animado pela voz de um tocador é muito mais frequentado que um encontro cristão. Vemos isso todos os dias: há correntes em prontidão para obter sua infelicidade e angústia. Cego, infeliz! Em seu sentimento e maus "sentimentos", na sua cegueira, eles preferem um círculo cujo centro é o diabo e a borda, seus servos, à companhia de Deus. Eles querem ser da tribo de Dan, família maldita de Deus, pois, dizem os santos Padres, a palavra dança vem da palavra Dan, porque a tribo de Dan estava dançando quando Moisés desceu do monte com as tábuas da lei. É isso também o que eles fazem em suas assembleias diabólicas. (ROUDAUT, 2009, p. 32)⁷⁹

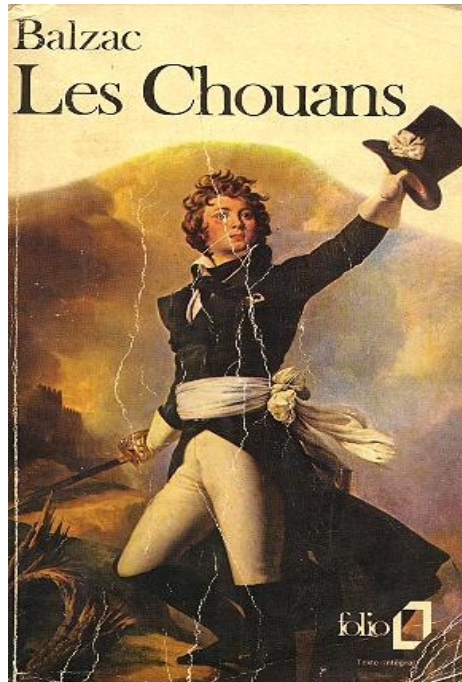
⁷⁹ Fañch Roudaut encontrou nos arquivos departamentais de Côtes-d'Armor esta declaração, de Sébastien Tanguy, padre que participou da luta contra a dança e a música bretã. Ele escreveu quatro sermões, datados do século XVIII, reunidos dentro de um texto denominado “para um perdão”. Os textos originais estão na língua Bretã e foram traduzidas para o francês por Roudaut. “C’est une honte de le dire, chrétien, mais une plus grande honte encore de le reconnaître et que ce soit la vérité : une assemblée profane animée par la voix d’un sonneur est beaucoup plus fréquenté qu’une assemblée chrétienne. Nous le voyons tous les jours : il y courent avec empressement pour chercher leur malheur et leur perdition. Aveuglés, hélas! Dans leur sentiment et mal ‘sentiment’ dans leur aveuglement, ils préfèrent à la compagnie de Dieu un cercle dont le centre est diable et le bord, ses serviteurs. Ils ont envie d’être de la tribu de Dan, famille maudite de Dieu ; car, disent les saints Pères, le mot danser vient du mot Dan, parce que la tribu de Dan était en train de danser quand Moïse descendit de la montagne avec les tables de la Loi. Voilà aussi ce qu’ils font dans leurs assemblées diaboliques”.



**IMAGEM 7: “La Danse”, huile sur toile, Pierre de Belay
Fonte: Museu de Belas Artes de Quimper, França.**

O fim do século XVIII é marcado pela dificuldade econômica, aliada a uma situação social tensa, sentimento de insegurança, secularização da Igreja, enfim, por um momento de agitação. Na sociedade rural bretã o padrão de vida caía exponencialmente e os camponeses exigiam cada vez mais direitos e privilégios, antes reservados aos nobres. Os negociantes, influenciados pelas novas ideias trazidas de outras regiões, reivindicavam liberdade e igualdade. Este é o cenário da véspera da Revolução Francesa.

Em 1793 um sistema repressivo foi instaurado, com uso do movimento armado, para impedir o avanço dos “chouans”, que incitavam a insurreição. Os “chouans”, representados majoritariamente pela massa camponesa bretã, reclamavam por baixa de impostos, negavam a participação ao serviço militar e repudiavam a imposição eclesiástica como autoridade civil. Apesar das reivindicações pontuais, os chouans ficaram conhecidos como revolucionários republicanos que criaram a endemia de que os bretões eram patriotas exacerbados, independentemente contra qualquer política governamental.



**IMAGEM 8: “Les chouans”, Balzac, edição Folio, Gallimard, publicado em 1972.
Fonte: <http://www.gallimard.fr>**

Quando Bonaparte tomou o poder em 1799, a primeira atitude em relação à Bretanha foi de reconciliação, agindo principalmente no plano religioso. Com a Revolução Francesa, os cultos tradicionais celtas foram reforçados e as cerimônias festivas de domingo, profundamente enraizados na sociedade rural, foram permitidas.

Os clérigos se mostraram inteiramente defensores da fé popular, implantando os preceitos elaborados pelo Concílio de Trento. A religião na Bretanha se exercia dentro de associações, que organizavam rituais e cultos aos santos, no âmbito de uma paróquia – o que significa que fora da vida religiosa e comunal da paróquia, o cristianismo bretão perdia força; rapidamente as questões anticlericais apareciam e em torno delas, movimentos políticos, como o comunismo. Por isso a religião popular ganhou força, amparando, inclusive outros aspectos da cultura regional:

(...) O clero no século XIX é o melhor defensor do idioma bretão: 'o *brezonek* é uma língua admirável que ele deve a todo custo se manter, purificar e glorificar. Esta glória pertence principalmente ao clero bretão, que deve vê-la como uma tarefa e um dever da religião.' Estas palavras de David Bishop, Bispo de Saint Brieuc 1.862-1.882. (MINOIS, 1992, p. 700)⁸⁰

⁸⁰ (...)le clergé est au XIX^e siècle le meilleur défenseur de la langue bretonne : 'le *brezonek* est une langue admirable qu'il faut à tout pris maintenir, épurer et glorifier. Cette gloire appartient surtout au clergé

O século XIX chegou a todo vapor na Europa, com a Revolução Industrial. A Bretanha, entretanto, não participa deste momento. Sem matéria prima (principalmente carvão e ferro), sem capital para investimento, superpopulosa, mas sem mão de obra qualificada e sem estrutura para dinamizar a economia, a região permanece rural, artesanal, selvagem e conservadora. Entre autos e baixos, a influência clerical ainda era muito importante, fato que atribuiu à Bretanha o título de “terra de padres”. É neste momento que os nacionalistas românticos desenham os estereótipos da região.

Os nacionalistas românticos descreviam a história das civilizações e a riqueza cultural do península, proclamando a originalidade insquestionável de cada região. Na Bretanha, foi a nobreza que iniciou este movimento. O romantismo nasceu com a nostalgia do antigo regime, reunindo elementos da monarquia e da religião aos privilégios feudais. A intensão era preservar tradições que mantinham as regalias dos nobres e impedir a chegada das ideias oriundas do iluminismo. Para reforçar o clichê de uma sociedade rural, pitoresca, arcaica e com curiosos habitantes, artistas, turistas e escritores construíam imagens para dar destaque aos estereótipos da Bretanha.

breton, qui doit la regarder comme une tâche et un devoir de religion.’ Ces mots sont de Mgr David, évêque de Saint Briec de 1862 à 1882”.

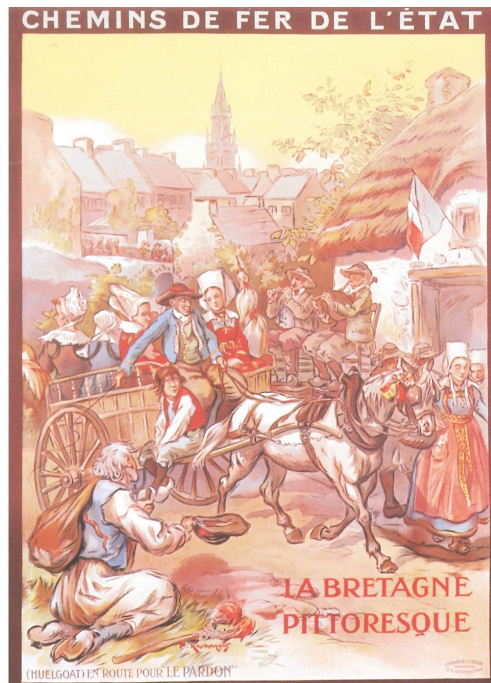


IMAGEM 9 : “La Bretagne Pittoresque”, (Huelgoat) *En route pour le pardon*, affiche, Rennes, musée de Bretagne.

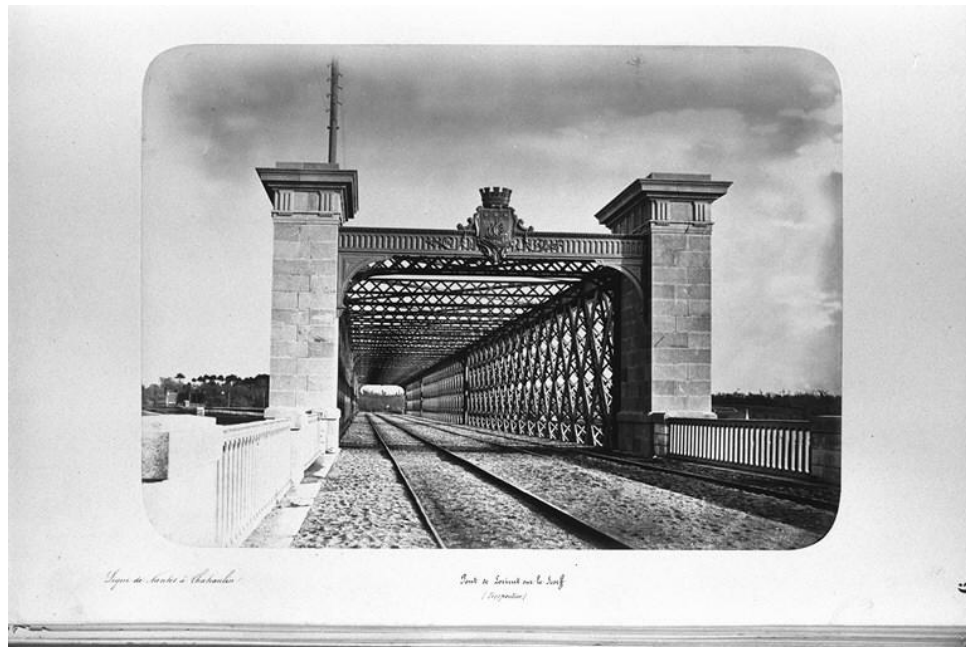
Fonte: Ar Seiz Breur, 2007, p. 37

Com os problemas econômicos e sociais enfrentados, a emigração ganhou força e a capital parisiense se tornou o principal destino dos bretões, que se reagrupam em bairros pobres da periferia norte. Outros tornaram-se marinheiros no Havre, ou trabalhadores domésticos e agrícolas nas regiões mais favorecidas, como Lorraine. A diminuição da sociedade rural foi marcante. Essa desvantagem populacional, aliada a miséria e suicídios, marcou a debilidade e a fraqueza do povo bretão, principalmente em relação ao vício alcoólico: “É uma distração, uma conduta de substituição de um povo orgulhoso diante de dificuldades econômicas e sociais, da pobreza, da miséria, humilhado com a sensação de ser atrasado e arcaico, derrotado diante das mudanças culturais, como alguns afirmam?” (MINOIS, 1992, p. 652)⁸¹.

Embora invisível aos olhos da capital parisiense, o ambiente urbano se desenvolve progressivamente. Uma rede de caminhos de ferro cortava a cidades mais isoladas, outros

⁸¹ “ La signification de l’alcoolisme breton est toujours discutée. S’agit-il d’un dérivatif, d’une conduite de remplacement chez un peuple fier confronté aux difficultés économiques et sociales, à la misère, humilié de se sentir dépassé et archaïque, dérouter devant les changements culturels, comme le prétendent certains ?” Tradução livre.

de rotas terrestres se expandiam. Mais tarde um canal de navegação entre Lorient e Brest foi criado. Um pouco tardiamente, no final do século XIX, a província participava do movimento de industrialização, em pleno desenvolvimento na Europa.



Source gallica.bnf.fr / Ecole nationale des ponts et chaussées

IMAGEM 10: Linha de Châteaulin à Landerneau. Viaduto de Port-Launay em Aulne. 1866. Fonte: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b12000160/f9.item>

Quando começa a uniformização da vida cultural, política e religiosa da província, segundo os moldes de Paris, é que os bretões tomam consciência de sua originalidade e particularismo – dentro de um mosaico de regiões que era a Bretanha.

Atrás destas cores locais, todos têm de cabeça um arquétipo bretão e uma Bretanha "eterna", saída diretamente dos megalíticos ou das invasões do século V. Esses clichês redutores tendem a esconder uma realidade fortemente complexa, uma diversidade incrível no alvorecer do século XX: o que tem em comum entre o comerciante de direita de Nantes, o pequeno camponês radical de Trégor, o nobre monarquista e católico de Penthièvre, o pescador republicano e anticlerical, o artesão socialista do arsenal de Brest, o piedoso fazendeiro de Léon ou de Vitré? A Bretanha de 1914 é um mosaico, cujos habitantes, confusos

com o choque da civilização industrial liberal, se voltam cada vez mais para Paris, lá onde se decidi à partir de então o seu destino⁸² (MINOIS, 1992, p. 736)

No plano cultural, intelectuais, burgueses e aristocratas começam a recolher, estudar e escrever a história da província. Os bretões expatriados começam refletir sobre sua própria cultura, apoiando-se em testemunhas da tradição oral, buscando a origem do “folclore” na vida cotidiana. Os modos de vida, o caráter, a língua, a história, enfim, o “bretonismo” (exaltação da singularidade bretã) foi evocado por vários autores e artistas. O poeta Auguste Brizeux foi um deles.

Nascido em Lorient, na Bretanha, Brizeux mudou para Paris a fim de continuar seus estudos em Direito. Na capital francesa ele se juntou a um grupo de jovens aristocratas bretões que glorificavam a Bretanha nos aspectos linguísticos, literários, históricos e celtas. Em 1932, publicou seu primeiro romance, “Marie”, relatando sua infância na campanha bretã. Nesta e em todas as obras que se seguiram ele exalta as experiências vividas e a autenticidade com a qual só um bretão falaria sobre a região:

É um reconhecimento pelo nosso trabalho ter sido considerado digno de trazer antes de qualquer outra coisa, ao ouvido e ao coração da Bretanha este grito de alta poesia e de ardente patriotismo. A França o admirará como nós, mas só repetirá depois de nós. E realmente é justo, porque a inspiração do poeta é aqui, mais do que nunca, inteiramente bretã⁸³ (BRIZEUX, 1857, p. 3)

Mas nem sempre essas produções eram bem-vistas dentro da própria região. Na década de 80 o cineasta Loïc Hascoët lançou o filme turístico *Breiz me abro*, “Bretanha meu pays”, cuja repercussão não foi exatamente positiva:

⁸² "Derrière ces couleurs locales, tous on en tête un archétype breton et une Bretagne « éternelle », sortie tout droit des mégalithiques ou des invasions du V^e siècle. Ces clichés réducteurs tendent à masquer une réalité fort complexe, une diversité étonnante à l'aube du XX^e siècle : qu'y a-t-il de commun entre le négociant nantais de droite, le petit paysan trégorrois radical, le noble royaliste et catholique du Penthièvre, le marin-pêcheur républicain et anticlérical, l'ouvrier socialiste de l'arsenal de Brest, le pieux fermier léonard ou vitréen ? La Bretagne de 1914 est une mosaïque, dont les habitants, désorientés par le choc de la civilisation industrielle libérale, se tournent de plus en plus vers Paris, là où se décide désormais leur sort". Tradução livre.

⁸³ "C'est une consécration pour notre œuvre d'avoir été jugée digne de porter avant tout autre, à l'oreille et au cœur de la Bretagne ce cri de haute poésie et d'ardent patriotisme. La France l'admira comme nous, mais elle ne le répètera qu'après nous. Et vraiment c'est bien justice, car l'inspiration du poète est ici, plus que jamais toute bretonne". Tradução livre.

“Não há bastante sol em seu filme” ou ainda “ele não vende a Bretanha” e mesmo “ele não disse quantos peixes nós produzimos.” A crítica mais dura veio de onde menos se espera: um bretão que escreveu um artigo criticando Hascoet, “este bretão de Paris, que veio fazer um filme sobre a ‘nossa’ Bretanha, com ‘o nosso dinheiro’⁸⁴” (FUJAS, in *Le Monde*, 24/05/1980, p. 22c).

Sobre o particularismo regional, Arthur de La Borderie professor titular da Universidade de Rennes, citou na introdução do curso de História da Bretanha, em 1890 : “ (...) A Bretanha é um caráter, um caráter nacional, bem talhado, bem profundo; ao mesmo tempo é um povo, não apenas uma província, mas uma nação que teve sua existência própria, original, independente⁸⁵”.

O particularismo bretão reprimido pelo governo francês incentivou à criação da União Regionalista Bretã (URB), em 1898, cuja intensão inicial era realçar o caráter cultural da região. Visto que a URB era composta essencialmente por intelectuais, eles criaram em 1911 a Federação Regionalista da Bretanha (FRB), cujos interesses eram tanto culturais quanto econômicos privilegiando as criações artísticas, a história regional, a literatura, a língua bretã, as belas artes, bem como a econômica, e principalmente agricultura.

Com a Primeira Guerra Mundial, da qual os bretões participaram massivamente, a região, devastada⁸⁶, se tornou ainda mais isolada e resistente às demandas vindas capital. As experiências de nacionalismo ganharam forma. Em 1927 a União dos Jovens Bretões, que propunha trabalhar para preservação da língua, costumes e tradições bretãs, bem como reagrupamento da Alta e Baixa-Bretanha, e reforçar os laços com os países celtas, deu origem ao Partido Autonomista Bretão (PAB) e em 1931, ao Partido Nacionalista Bretão (PNB), que defendia o povo bretão oprimido, por meio, inclusive, de atentados.

⁸⁴ “‘Il n’y a pas assez de soleil dans votre film’ ou encore ‘Il ne fait pas vendre la Bretagne’, et même : ‘Il ne dit pas combien de poissons nous produisons’. ‘Le coup de plus dur vient de là où il l’attendait le moins : d’un bretonnant qui écrivit un article critiquant Hascoet’, ‘ce Breton de Paris, venu tourner un film sur ‘notre’ Bretagne avec ‘notre argent’” Tradução Livre.

⁸⁵ “La Bretagne, c’est un caractère, un caractère national, bien tranché, bien trempé; par là même c’est un peuple, non pas seulement une province, mais une nation qui a eu son existence propre, originale, indépendante” Tradução livre. Disponível em <http://urbvm.com/texte-de-la-semainela-bretagne-et-son-histoire-darthur-de-la-borderie/>, visto em 07/05/2013.

⁸⁶ De acordo com Minois (1992, 743), foram 120.000 soldados bretões mortos só na primeira Guerra Mundial e de acordo com Croix (2008, 98), em 1929, 70% dos agricultores trabalhavam em menos de 10 hectares de terra, o que demonstra a extrema escassez de atividade rural e a razão pela qual o êxodo rural cresceu exponencialmente neste período.

Com tendências autoritaristas, o PNB se enquadrou num movimento de direita e extrema direita francesa, separatista, dividido entre antifranceses e autonomistas. O Partido foi dissolvido em 1939, com condenação de seus dirigentes e pena de morte de dois deles, por atentado à unidade da nação, espionagem e traição.

Os movimentos regionalistas e autonomistas produziram periódicos e publicações literárias importantes, que não apenas testemunharam a o desejo político de descentralização nacional, como também relançaram uma identidade particular, baseada na diversidade e originalidade. Outros movimentos bretões surgiram entre os anos 50 e 80, compostos essencialmente por estudantes, antes te tudo engajados em promover encontros culturais, célticos e folclóricos.

A revista *Sked*, por exemplo, publicada 1947 e 1954, é mais do que uma visão celtocristã sobre a Bretanha: “Se *Sked* não é uma revista política, no sentido estrito, mas incita, entretanto, seus jovens leitores a uma forma de reflexão política e cívica em torno do tema da Bretanha e do seu futuro⁸⁷.” (CARICHON, 2009, p. 276). Estes grupos se interessavam, principalmente, em dar visibilidade à região, muito mais do que se destacar pela violência:

Nós, nós somos espancados, eles dizem, por uma Bretanha livre e autogerida, que permita ao povo bretão decidir o seu próprio futuro e o seu tipo de sociedade. Nós precisamos, no entanto, que não sejam fanáticos por violência (...). A menos que tenhamos acesso a rádio e televisão e a recursos significativos, não há possibilidade de expressar o que chamamos de "democracia social avançada". Se a França fosse uma democracia real, a utilização de atos espetaculares não se imporá. Para todo bretão consciente da agonia de seu povo, só há duas soluções: vegetar na legalidade ou fazer barulho / Nós fizemos barulho⁸⁸. (DURAND-SOUFFLAND, in *Le Monde*, 21/10/1980, p. 16d)

⁸⁷ "Si *Sked* n'est pas une revue politique au sens strict du terme, elle incite cependant ses jeune lecteur à une forme de réflexion politique et civique autour de la matière de Bretagne et de son avenir". Tradução livre.

⁸⁸ "Nous, nous sommes battus, y déclarent-ils, pour une Bretagne libre et autogéré, qui permette au peuple breton de décider de son avenir et de son type de société. Nous tenons à préciser, toutefois que nous ne sommes pas fanatiques de la violence (...). A moins d'avoir accès à la radio et à la télévision, et des moyens importants, il n'y a pas de possibilité d'exprimer dans ce qu'on appelle 'la démocratie sociale avancé'. Si la France était une réelle démocratie, les recours aux actes spectaculaires ne s'imposeraient pas. Pour tout Breton conscient de l'agonie de son peuple, il n'y a que deux solutions : végéter dans la légalité ou faire du Bruit / Nous avons fait du bruit". Tradução livre.

Com a Segunda Guerra Mundial, a Bretanha foi ocupada, e estando na linha de frente, sofreu muitos bombardeamentos, tanto dos alemães quando dos aliados. A partir daí, a união da Bretanha ao conjunto francês se tornou ainda mais delicada, principalmente quando em 1957 a região da foi reduzida a quatro departamentos, perdendo a Loire, privilegiado ponto de comércio e zona industrial - a Bretanha rural se tornou ainda mais rural que outrora.

Entretanto, para contrabalancear esses efeitos negativos, os “programas de ação nacional”, levam Bretanha entra em rumo à modernização. Primeiro pelo reconhecimento da herança regional e posteriormente pela integração ao território nacional. Uma malha de transporte ferroviário são inauguradas na década de 60, a região se integra num conjunto de produções agroalimentares, Lorient se destaca na pesca industrial, um centro de estudos espacial é inaugurado em Pleumeur-Bodou. Em seguida, centros de teledifusão e telecomunicações em Rennes, que atraíram grandes empresas como Alstom e Matra. Todos esses fatores contribuem, no entanto, para a enfraquecimento do particularismo regional e da “folclorização” de certos aspectos tradicionais, como a religião:

“Nossos jovens ase tornam iletrados neste domínio e até mesmo analfabetos? "Se os “pardons” ainda são frequentados, se trata apenas de "degustação estética de um passado morto", escreveu Y. Transvouez que assinala que em 1963 A. Dupoy já escrevera: " A fê se vai, se os kodak se multiplicam" e que as procissões fazem agora parte de eventos estivais, com os velhos pára-lamas e festivais de cerveja.⁸⁹” (MINOIS, 1992, p. 817)

Desde o fim do século XVIII, a Bretanha estava em destaque entre os burgueses e aristocratas, cujo principal lazer era o banho de mar. A topografia da península é favorável, com baías ilhas, enseadas e recifes. Assim, várias regiões da costa começaram a ser frequentadas por turistas, que diziam encontrar nas águas da região um caráter tonificante e revigorante.

⁸⁹ Nos jeunes deviennent illettrés en ce domaine, et même analphabètes. « si les pardons sont encore fréquentés, il ne s’agit plus que de « la dégustation esthétique d’un passé mort » écrit Y. Transvouez, qui remarque qu’un 1963 A. Dupoy écrivait déjà : « La fois s’en va, si les kodak se multiplient », et que les processions font maintenant partie des animations estivales, avec les battages à l’ancienne et les fêtes de la bière.



IMAGEM 11: Banhos de Mar na Bretanha. Fonte:
<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b9008623v.r=Bain+de+mer+Bretagne.langFR>

O impacto do turismo torna-se perceptível economicamente, mas também nas mentalidades. Considerando que a “verdadeira” tradição estava morta, tentava-se ressuscitá-la por meio de produções estéticas, sobretudo as festas tradicionais, ou seja, bailes, encontros, reuniões, como eram feitos antigamente, mas desta vez regados de som e luzes espetaculares. A *mise en scene* deste espetáculo é criticada, inclusive pelos próprios bretões.

Manchas nos nossos sóis

A mostras, é uma profusão de emblemas celtas, de bonecas enfiadas, de porcelanas do tipo Quimper. Por aqui, turistas! O folclore do jarro e rendas compete com os cartões-postais. Revivemos os velhos camponeses mortos com coletes e pernas de pau, as avós com coifas, o cachimbo preso por um dente (...) A Bretanha vende seu passado. A burguesia não gosta dos camponeses, exceto quando eles estão mortos⁹⁰. (CILIBABI, in *Le Monde*, 26/04/1979, p. 14a)

⁹⁰ Des taches dans nos soleils. Aux étalages, c'est une profusion d'insignes celtas, de poupées enrubannées, de porcelaines façon Quimper. Par ici les touristes ! Le folklore de la cruche et de la dentelle le dispute à celui des cartes postales. On a ressorti les vieux paysans morts en gilets et bragoubraz, les grands-mères à coiffe, la pipe calée par un chicot. (...) La Bretagne vend son passé. La bourgeoisie n'aime pas les paysans, sauf quand ils sont morts.

3.2 O renascimento das produções culturais

O renascimento da Bretanha nos anos 1970 se expressa também nas produções culturais, literárias e musicais, que construíram a imagem de uma região explorada pela capital francesa e reforçavam as reivindicações do povo para “viver dignamente”. Esta é a versão social de um grande movimento cultural expresso nas músicas de Alan Stivel, nos livros de Paol Keineg e no cinema de René Vautier. A necessidade de manutenção da cultura tradicional se torna uma realidade, afirmada mesmo pelo presidente da república Valéry Giscard d'Estaing, em uma visita à região em 1977. Depois de reconhecer a prioridade do Oeste da França no rearranjo territorial do país, o Presidente acrescentou:

Abrir, modernizar, desenvolver a Bretanha, isso não quer dizer, como alguns podem temer, asfixiar a alma bretã. (...) O tempo vem afirmar que não há contradições entre o fato de ser plenamente francês e o de continuar a viver com as tradições e com os costumes de uma cultura regional ou local. A Unidade francesa não tem nenhuma necessidade de asfixiar ou nivelar a diversidade natural da nossa nação. Gauleses, Romanos, Francos, Celtas, Vikings estabeleceram-se alternadamente sobre o nosso solo. A nossa cultura comum é a fusão das suas culturas. Aceitem que a mesma árvore conserva várias raízes. As tradições e as culturas da Bretanha não são simplesmente folclore. São maneiras de viver algo de diferente num mundo que banalize e cuja alma esvazia-se⁹¹. (FERENCZI, in *Le Monde*, 10/02/1977, p. 6b)

No dia 4 de outubro do mesmo ano foi assinada a Carta Cultural Bretã, um acordo entre a República Francesa e os conselhos regionais da Bretanha, oficializando a existência de uma “personalidade cultural” na região, manifestada nas expressões artísticas, tradições populares, e língua nativa – uma rede de escolas associativas,

91 « Désenclaver, moderniser, développer la Bretagne, cela ne veut pas dire, comme certains on pu le craindre, étouffer l'âme bretonne. (...) Le temps est venu d'affirmer qu'il n'y a pas contradictions entre le fait d'être pleinement Français et celui de continuer à vivre avec les traditions, des costumes et une culture régionale ou locale, l'Unité française n'a aucun besoin d'étouffer ou de niveler la diversité naturelle de notre nation. Gaulois, Romains, Francs, Celtes, Vikings se sont établies tour a tour sur notre sol. Notre culture commune est la fusion de leurs cultures. Acceptons que le même arbre conserve plusieurs racines. Les traditions et les cultures de la Bretagne ne sont pas simplement du folklore. Elles sont des manières de vivre quelque chose de différent dans un monde qui se banalise et dont l'âme se vide. » Tradução livre.

gratuitas e laicas de ensino em bretão, chamadas *Diwan* foi implanta pelo estado francês. Dois anos depois, eis um balanço da Carta Cultural:

Em razão de significativas "correções" trazidas ao projeto provido da região, esta carta cultural sempre foi considerada pelos bretões como "um programa mínimo de reconhecimento da especificidade bretã", que deveria ser integralmente segundo os termos do Sr. Michel Denis, Presidente do Conselho Cultural da Grã-Bretanha, para "reparar os danos de cem anos de excessiva centralização e uniformização da cultura bretã".

Intenções oficiais declaradas

Empréstimos operacionais (3 milhões de francos) facilitaram enormemente a vida das associações. Em dois anos, 20% destas subvenções de funcionamento concernem à publicação, 19% a música e 13,5% ao ensino do bretão em diversas associações.

No entanto, três zonas sombrias vêm manter as esperanças suscitadas pela Carta: o ensino de bretão, a difusão da língua e da cultura bretã no rádio e na televisão e a criação do Instituto Cultural da Bretanha que deveria assumir a responsabilidade da carta no 'horizonte 83'. Para o ensino da língua e da cultura bretã, um fosso profundo separa as intenções oficiais declaradas em período pré-eleitoral e os atos concretos.

Uma campanha de informação

O ministro das universidades, não signatário da carta, ainda se recusa com obstinação em conceder a criação de uma licenciatura em bretão, reclamada durante muitos anos pela Universidade da Alta-Bretanha (Rennes 2).

É verdade que, em dois anos, a parcela de emissões em língua bretã (O "galo-romano" fala popular da Alta-Bretanha incluído na Carta, foi esquecido) aumentou para 70% na rádio e 98% na televisão. É igualmente verdade que essas emissões em língua bretã representam 14,5% dos programas de rádio e 12,6% dos programas de televisão na FR-3 Bretanha. Mas por trás desses louváveis percentuais colocados a frente por FR3, constatamos que o bretão ocupa menos de quatro minutos de antena por dia na televisão regional e menos de 42 minutos por dia no rádio para os ouvintes da Baixa-Bretanha.

A terceira lacuna

Sem substituir o que existe, o Instituto Cultural da Bretanha se instala progressivamente. Será um organismo e um lugar de encontro dedicado a estudos, pesquisas e realizações que serão chamadas a convergir as informações, dados e conhecimentos. Compromete-se a se beneficiar de seus serviços, o conjunto de estruturas culturais da Bretanha.

Varrido pelas ondas, eles não se movem um centímetro, como o jacobinismo que amanhã, sem dúvidas, será um renascimento do mal bretão⁹². (TUAL, in *Le Monde*, 20/02/1980, p. 11c)

⁹² En raison des importants corrections apportées au projet émanant de la région, cette charte culturelle a toujours été considérée par les bretons comme un programme minimum de reconnaissance de la spécificité bretonne qui devrait être appliqué intégralement afin selon les termes de M. Michel Denis, président du conseil culturel de Bretagne, de réparer les méfaits de cent années de trop grande centralisation et d'uniformisation de la culture bretonne.

Les intentions officielles déclarés

Les crédits de fonctionnement (3 millions de francs) ont grandement facilité la vie des associations. En deux ans, 20% de ces subventions de fonctionnement ont concernée l'édition, 19% la musique et 13,5% l'enseignement du Breton par diverses associations.

En revanche, trois zones d'ombre viennent tenir les espérances suscitées par la charte : l'enseignement du Breton, la diffusion de la langue et de la culture bretonne à la radio et à la télévision, et la création de

Fica provado que a Bretanha é uma região de forte personalidade. Um dito popular lançado pelo empresário Jean-Jacques Goasdoué em 1988, e citado por Alain la Croix: “A Bretanha tem uma pérola fabula: sua identidade”, exprime a realidade na qual a região se insere: “A importância inegável do turismo, a atração exercida por uma originalidade tida como cada vez mais rara no universo citadino e globalizado - une originalidade na qual a imagem é cuidadosamente cultivada.⁹³” (CROIX, 2008, p. 125). As vestimentas tradicionais que tinham se tornado peças de museu, folclore regional, começaram a ser usadas nas manifestações populares, para simbolizar uma cultura que não estava congelada no tempo, mas que investia fortemente numa imagem contemporânea, ao mesmo tempo que ancorada no passado.

l’Institut culturel de Bretagne qui devrait prendre le relais de la chate à l’horizon 83. Pour l’enseignement de la langue et des cultures bretonnes, un fossé profond séparé les intentions officiellement déclarées en période pré-électorale des actes concrets.

Une campagne d’information

Le ministre des universités, non signataire de la charte, refuse toujours avec autant d’obstination d’accorder la création d’une licence de breton réclamée depuis des nombreuses années par l’université de Haute-Bretagne (Rennes 2)

Il est vrai qu’en deux ans la part des émissions en langue bretonne (le « gallo », parle populaire de haute Bretonne inclus dans la charte, a été oublié) a augmenté de 70% à la radio et de 98% à la télévision. Il est tout aussi vrai que ces émissions en langue bretonne représentent 14,5% des programmes de radio et 12.6% des programmes de télévision de FR-3 Bretagne. Mais derrière ces élogieux pourcentages min en avant par FR3, on constate que le breton occupe moins de quatre minutes d’antenne par jour à la télévision régionale et moins de quarante-deux minutes quotidiennes à la radio pour les auditeurs de basse Bretagne

La troisième Lacune

Sans se substituer à ce qui existe, l’institut culturel de Bretagne se mettra progressivement en place. Il sera un organisme et un terrain de rencontre voué à des études, recherches et réalisations où seront appelées à converger les informations, données et connaissances. Il s’engagera à faire bénéficier des moyens de ses services l’ensemble d’structures d’ordre culturel de la Bretagne.

Balayés par les vagues, ils ne bougent pas d’une pouce, tout comme le jacobinisme qui, demain sans doute, est dans une renaissance du mal breton. » Tradução livre.

⁹³ l’importante inégalité du tourisme et l’attraction exercée par une originalité devenue plus rare dans un univers citadin et mondialisé, une originalité dans l’image est soigneusement cultivé Tradução livre.



Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

IMAGEM 12: Viagem presidencial em Bretanha : Trajes bretões : [photographie de presse] / Agence Meurisse. Fonte: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b9048193w.r=bretagne.langFR>

Esta é a principal questão que gira em torno da Bretanha do século XXI: O trânsito entre o moderno e o tradicional. Mas dentro da região, para os próprios habitantes, esta não é uma dicotomia. Não é necessário escolher entre “se abrir a outros horizontes” e o fortalecimento da identidade. Esta última se encontra tão bem enraizada na cultura, que para todas as modernas criações é impossível apagá-la.

A diversidade atual da música bretã se coloca antes sob o signo da adaptabilidade do que da decadência. Os atores da sociedade bretã pouco a pouco reconstruíram uma comunidade cultural, com uma música cujas múltiplas facetas respondem melhor às múltiplas aspirações da sociedade moderna⁹⁴. (BECKER, GURUM, 1996, p. 4)

Na sociedade tradicional, quase todas as atividades culturais ligadas às questões identitárias passavam pela influência da Igreja Católica. Os textos religiosos eram adaptados nas canções populares mais conhecidas para facilitar a difusão dos valores

⁹⁴ la diversité actuelle de la musique bretonne se place plutôt sous le signe de la adaptabilité que sous celui d'une déliquescence. Les acteurs de la société bretonne ont peut à peu reconstruit une communauté culturelle, avec une musique dont les multiples facettes répondent mieux aux multiples aspirations de la société moderne Tradução livre.

clericais e mesmo garantir sua transmissão oral. Com as mudanças no contexto social, as mesmas obras passaram do conteúdo religioso ao político.

As canções militantes dos anos 70/80 misturam política e ironia, poesia e fatos da atualidade. Por vezes, as mesmas canções eram reprimidas: “O Grande Charles e Pompidou deram ordem de prisão a um grupo de músicos que faziam parte dos fiéis C.R.S – Coletes bordados, chapéus enfiados. Eles virão às festas Bretãs⁹⁵.” (*Ibidem*, p. 13)

Quanto à música instrumental, ela é outra forma de realização da música cantada. O público que antes se reunia para apreciar o texto, uma história e por outras vezes dançar, eram tocados por uma outra sensação provocada pelos músicos, chamados *sonneurs*. A coleta de repertórios do século XIX é feita constantemente por compositores que adaptam as canções, seus ritmos e melodias, aos instrumentos. A Bombarda e Cornamusa figuravam entre os mais populares. Em todas as grandes ocasiões, as festas principais, nas grandes e pequenas cidades, os músicos eram encarregados de guiar musicalmente uma ocasião. O papel deles não se limitava apenas a fazer dançar os convidados de um evento, mas prender a sociedade bretã a uma prática musical tradicional, com instrumentos específicos.

⁹⁵ « Le Grand Charles et Pompidou ont donné l’ordre de mettre sur pied – Un groupe de joueurs de biniou composé des fidèles C.R.S – Gilets brodés, casques, enrubbanné – Ils viendront aux fêtes bretonnes ». Tradução livre.



IMAGEM 13: Músicos tocando Bombarda e Cornamusa, instrumentos típicos da música popular bretã.

Fonte: <http://gallica.bnf.fr>

Da prática tradicional à prática profissional. O aprendizado da técnica da bombardarda e cornamusa e a junção de outros instrumentos, como os tambores e os tamborins, deram início, na metade do século XX o renovamento da música tradicional bretã, com a criação dos grupos de Bagad (ou Bagadou), no plural. A inspiração veio da Escócia, com as *pipe bands*. uma orquestra constituída com tipo específico de cornamusa, caixas e as vezes percussão – apresentam-se geralmente em forma de desfiles. As *pipe bands* reelaboraram um repertório sofisticado que foi absorvido na Bretanha, que por sua vez adaptou a bombardarda, bem como as influências musicais de outras regiões e países e recriaram assim uma nova tradição musical na região.



IMAGEM 14: desfile de *Bagadoù* durante o Festival Interceltique de Lorient
Fonte: CABON, Le Festival Interceltique de Lorient, 2010

A partir daí as mudanças sociais transformaram boa parte das festas e rituais populares. A fim de suprir a curiosidade cultural de um público mais urbano, as pequenas feiras (loais de encontro e socialização) se tornam grandes eventos regionais, as pequenas reuniões ocasionais de músicos se transformam em verdadeiros festivais.

Os cinco últimos anos foram um período de grande efervescência: A tendência é marcada mais ainda pelos festivais (aumento de 25%). A direção da música anuncia agora as suas ações em prol das manifestações nacionais e internacionais, transferindo “créditos desconcentrados” às suas direções regionais para os festivais de interesse local⁹⁶. (LE MONDE, 13/03/1986, p. 18a)

A empresa do Folclore então oscila: trata-se de dar à Bretanha uma música “modelo”, exportável, mais adaptada à sociedade moderna, para que ela sobreviva. Mesmo com as suas mudanças instrumentais, a música continua sendo, mais do que

⁹⁶ "Les cinq dernières années ont été une période de grande effervescence: La tendance est encore plus marquée par les festivals (augmentation de 25%). La direction de musique a annoncé aujourd'hui leurs actions en faveur des manifestations nationales et internationales, en transférant des «crédits décentralisés» à leurs directions régionales pour les festivals d'intérêt local".

nunca, uma ferramenta funcional para criar, consolidar, ritualizar e transcender um público em torno de uma festa.

3.3 *Festival Interceltique de Lorient* na época da globalização



IMAGEM 15: Desfile das nações celtas, durante o Festival *Interceltique de Lorient*
Fonte: CABON, Le Festival Interceltique de Lorient, 2010

Lorient, cidade bretã de 60.000 habitantes, localizada na ponta oeste da França, reuniu em 2012 aproximadamente 650.000⁹⁷ visitantes durante o *Festival Interceltique de Lorient (FIL)*. Estas pessoas vieram dos oito países celtas (Escócia, País de Gales, Cornualha, Ilha de Man, Irlanda, Galícia, Astúrias e Bretanha) e também de regiões da diáspora céltica que não haviam ainda integrado, como Nova York (onde a bandeira

⁹⁷ Gildas Jaffré, Vincent Jarnigon, « Festival interceltique. L'Acadie a porté le FIL » [archive], dans *Le Télégramme*, 13 août 2012, consulté sur www.letelegramme.com le 13 août 2012/

Irlandesa é hasteada durante a Festa de São Patrício), Austrália, Nova Zelândia, Argentina e México, para onde numerosos galegos migraram, levando seus instrumentos musicais.

Mesmo antes que se tornasse este grande sucesso, vale ressaltar que o *FIL* já nasceu com o legado de um festival. Tudo começou quando os comerciantes e homens da indústria se reuniram para não deixar morrer o Festival Internacional de Cornamusa, que acontecia desde 1953, em Brest. Por um desacordo entre a municipalidade e o comitê organizador do evento, o festival encerrou suas atividades naquela importante cidade portuária em 1970 para se instalar em Lorient, que embora também fosse porto marítima, destacou essencialmente a música folclórica, mais voltada para o casal bombada-cornamusa, do que os lamentos das cações de marinheiros.



IMAGEM 16: Cartazes do *Festival International des Cornemuses*, em Best, Bretanha. 1955 e 1967
Fonte: CABON, *Le Festival Interceltique de Lorient*, 2010

Já em 1955, Lorient sediou o “Triunfo da duquesa Anne da Armórica”, uma “festa folclórica” que reunia grupos de Bagad e “cercles celtiques” (associações criadas antes da

no período entre guerras, com o intuito de promover a cultura bretã e celta). Em 1969 Lorient também foi palco da Festa dos Portos Bretões, que a despeito do que o nome suscitava não tratava de temas marinhos, mas um repertório eclético, instrumental, com apresentação de grupos e concursos.



IMAGEM 17: Cartazes das festas tradicionais em Lorient: A *Fête des Ports Bretons* (1927) e *Fêtes Folkloriques de Lorient*. (1955)

Fonte: CABON, *Le Festival Interceltique de Lorient*, 2010

Investir nas canções folclóricas foi fundamental no desenvolvimento do *FIL*. Este aspecto é ambíguo, já que a ideia de que a Bretanha era uma região “aberta ao mundo” partia do pressuposto que, ao longo da sua história, os portos marítimos propiciaram o desenvolvimento de uma abertura, discurso este que é convocado constantemente pelo Festival Interceltique de Lorient⁹⁸. Ao mesmo tempo os cantos de marinheiros não são

⁹⁸ Outros festivais desenvolveram o aspecto musical dos cantos marítimos, como o festival de Paimpol, em Côtes-d’Armor, criado em 1989. A cidade de Paimpol, desenvolvida em torno de grandes bacias, foi um importante porto de pesca e o festival também explora a ideia de “abertura” baseada no histórico de trocas internacionais promovidas pelo mar. Lorient, por sua vez, embora tenha aberto o comércio marítimo em 1666, quando se tornou rota principal do Caminho das Índias e base e construção naval militar, sofreu ao longo da história com a instabilidade comercial, devido à infraestrutura e sua geologia (porto pouco profundo), à concorrência com outras cidades portuárias, falta de mercado interior, etc.

representativos neste festival, que se organiza prioritariamente em torno da música instrumental cosmopolita celta, em forma de concursos e desfiles.

A cidade de Lorient se desenvolveu tardiamente e desde o início esboçou seu caráter cosmopolita. Ao contrário de outras províncias, que conservaram a tradição musical bretã graças ao isolamento geográfico e a pouca influência cultural de outras regiões, ou cidades que, como Brest, ficaram marcada essencialmente pelo passado marítimo, Lorient se especializou na música folclórica porque herdou de Brest a representatividade da música tradicional. Sendo assim, o título “Porta de Europa” dado a Lorient não se aplicava perfeitamente, porque o processo de abertura ao comércio foi tardio e instável. Tampouco podemos afirmar que, sem este legado do Festival Internacional de Cornamusa de Brest, a cidade teria se tornado referência no desenvolvimento da música tradicional bretã, seja ela instrumental ou canto marítimo.

Entre os anos de 1972 e 1978, Polig Motjarret, presidente do BAS (Bodag ar Sonerion), responsável pelo desenvolvimento dos grupos de Bagad, e Jean-Pierre Pichard, na época juiz de concursos de Bagad, secretário geral do BAS, conselheiro do festival e futuro presidente, investiram no conceito de interceltismo. Eles trouxeram para Lorient escoceses, irlandeses e galeses e suas canções populares (*Kan ar Bobl* que vinha da Irlanda) se misturando aos Gwerziou, canções que eram feitas tradicionalmente na Bretanha. Foi, de acordo com os organizadores, um evento para “descomplexar” os velhos guardiões da tradição e suscitar, ao mesmo tempo, uma brasagem entre os diversos tipos musicais em diferentes gerações e países.

Polig Mojarret (...) afirmou um dia que alguma coisa que existe há mais de 50 anos faz parte da tradição. A fórmula é bela, pretende ser definitiva, mas pode, contudo, ser discutida. Sem dúvida podemos ler nas entrelinhas a preocupação implícita de relacionar um fenômeno recente a um mundo tradicional em via de extinção. É verdade que nem sempre é confortável fazer a distinção entre o que é tradição, ritual, ou simplesmente hábito. Nesta perspectiva, podemos principalmente perguntar se no mundo contemporâneo ainda dá para gerar uma tradição. Ele se mostra especialmente hábil a emprestá-la ou imitá-la e uma capacidade de renovar-se que parece bem entendida hoje⁹⁹. (MORGANT, ROIGNANT, 2005, p. 8)

⁹⁹ Polig Mojarret (...) afirma un jour que quelque chose qui existe depuis plus de cinquante ans fait partie de la tradition. La formule est belle, se veut définitive, mais peut néanmoins se discuter. Sans doute peut-on y lire en filigrane comme le souci de rattacher un phénomène somme toute récent à un monde traditionnel en voie d’extinction. Il est vrai qu’il n’est pas toujours aise de faire le distinguo entre ce qui est tradition, rituel, ou simplement habitude. Dans cette perspective, on peut surtout se demander si le monde

As principais atrações do festival ainda eram o campeonato e o desfile, realizados desde o início no Estádio do Moustoir, o que permitia acolher um número grande de visitantes, dançarinos e músicos, possibilitando a construção de grandes espetáculos de sons e luzes, coreografias e orquestrais. Em outros lugares do festival havia exposição das indumentárias tradicionais da Bretanha, concursos de esporte, cinema, teatro, entre outros. Desde 1976 o festival passou a ser realizado em 10 dias, com atrações mais prolongadas, a participação das mesmas nações celtas anteriores e a presença reforçada de gaiteiros da Galícia e harpistas da Ilha de Man.

Em 1978, "o ano foi marcado pela abertura da primeira Universidade Popular de verão na Bretanha, com propósito declarado de 'fazer evoluir a noção de festa e festival que, mesmo inicialmente popular, pode conter uma séria dimensão cultural.¹⁰⁰" (CABON, 2010, 34). Deste ano em diante, o *FIL* dá início ao discurso de abertura e novas criações. (*Ibid.* p. 37). O Festival de Cornamusas se tornou apenas Festival Interceltique de Lorient, comprometido com o profissionalismo e a "abertura". Alan Stivell, que já havia se consagrado mundialmente, traz para o *FIL* todas as suas referências:

Em criação mundial e em primeira apresentação pública, a Sinfonia Celta de Alan Stivell será uma batalha épica contra o vento e a chuva para os 10.000 espectadores, 300 técnicos e artistas, músicos clássicos, instrumentistas e cantores. Buscando uma fusão de todas as músicas possíveis que se possa imaginar, desde o clássico ao jazz, passando pelo rock e a tradição bretã, pelas sonoridades berberes, latino-americanas e indianas, chaga-se em uma música celta original 'as orelhas grandes abertas para o mundo'¹⁰¹. (CABON, 2010, p. 41).

contemporain est encore à la même de générer une tradition. Il se montre surtout habile à lui emprunter, ou à l'imiter et une aptitude à se renouveler qui paraît bien comprise aujourd'hui. Tradução livre.

¹⁰⁰ L'année voit s'ouvrir la première Université populaire d'été en Bretagne avec, comme but déclaré, de « faire évoluer la notion de fête et de festival qui, même populaire au départ, peut se donner une sérieuse dimension culturelle Tradução livre.

¹⁰¹ En création mondiale et en première édition publique, la Symphonie celtique d'Alan Stivell sera un combat épique contre la pluie et le vent à la fois pour les 10.000 spectateurs, les techniciens et les 300 artistes, musiciens classiques, sonneurs et choristes. La recherche d'une fusion de toutes les musiques possibles et inimaginables, du classique au jazz, en passant par le rock et la tradition bretonne, par les sonorités berbères, latino-américaines et indiennes, débouche sur une musique celtique originale 'les oreilles grandes ouvertes sur le monde' ". Tradução livre.



**IMAGEM 18: Alan Stivell, no *Festival Interceltique de Lorient*, 1979
Fonte: CABON, *Le Festival Interceltique de Lorient*, 2010**

Durante na edição de 1980 do Festival Interceltique de Lorient, no *Parque do Moustoir*, pela primeira vez, colocaram lado a lado uma organização sinfônica, um Bagad bretão, um *pipeband* escocês, coros galeses e bretões, percussões de *jazz*, guitarras elétricas e ainda cantores kabyles. Sem contar a “harpa mágica” de Alan Stivell.

Da Bretanha ao mundo, do mundo à Bretanha e aos outros países célticos... A programação deste ano mostra claramente a nossa vontade de sempre. Ao lado dos grandes nomes da música céltica, a presença de artistas confirmados das outras proveniências geográficas, formamos uma amostragem do labirinto das culturas que constitui o nosso mundo. O *FIL*, fiel a ele mesmo, é um laboratório, caixa de ressonância de acordos cruzados a fim de compartilhar uma cultura céltica cosmopolita, nunca contida nela própria¹⁰² (Dossier de Presse, 2008, p. 5)

¹⁰² "De la Bretagne au monde, du monde à la Bretagne et aux autres pays celtiques... Le programme cette année montre clairement notre volonté de toujours. À côté des grands noms de la musique celtique et à la présence confirmée d'artistes d'autres origines géographiques, on forme un échantillon du labyrinthe des cultures qui constituent notre monde. Le *FIL*, fidèle à lui-même, est un laboratoire, caisse de résonance des accords croisés afin de partager une culture celtique cosmopolite, jamais contenu en elle-même" Tradução livre.

Estes “encontros” tornaram-se cada vez mais frequentes e grandiosos. Desde seu surgimento, o Festival Interceltique de Lorient, mesmo limitado por questões práticas (orçamentárias, por exemplo), sempre manteve o crescimento, a expansão, a boa estrutura, os melhores músicos, os maiores espetáculos, o maior número de apresentações, etc. Em 1989 era o único festival francês que havia realizado um estudo quantitativo do seu público. Em 2003 foi considerado um dos cinco maiores festivais do mundo, com 600 000 espectadores.



IMAGEM 19: *Nuit Magique*, no Festival Interceltique de Lorient
Fonte: <http://www.damgan.info/journee-au-festival-interceltique-de-lorient.html>

O investimento em dispositivos transmidiáticos, o profissionalismo e a audiência, marcam a referência de visibilidade da cultura bretã na era da globalização. Percebemos, nesta atual posição ocupada pelo Festival Interceltique de Lorient, um passagem entre a música dita tradicional, à outra dita autêntica, renovada, “aberta” e também tradicional. A iniciativa de inserção num universo complexo e cosmopolita, onde as práticas festivas transformam, necessariamente, o sentido dado ao tradicional é o nosso ponto de partida.

As Festas dos Reinados de Minas Gerais, quase sempre designadas como Congado Mineiro, nos revelam um universo em mudança. Perceberemos a seguir como a

festa primeiramente religiosa e familiar tem sido resinificada de uma dimensão social que dá autenticidade e visibilidade à manifestação. Com o exemplo da Guarda de Nossa Senhora do Rosário Treze de Maio, notamos a presença cada vez mais constante, e não por acaso, das instituições de transmissão (comunidade, Igreja, universidade, “mestres de cultura”), que interferem na maneira de transmissão, mediação e perenidade da festa.

Capítulo 4 – A construção social do Congado Mineiro

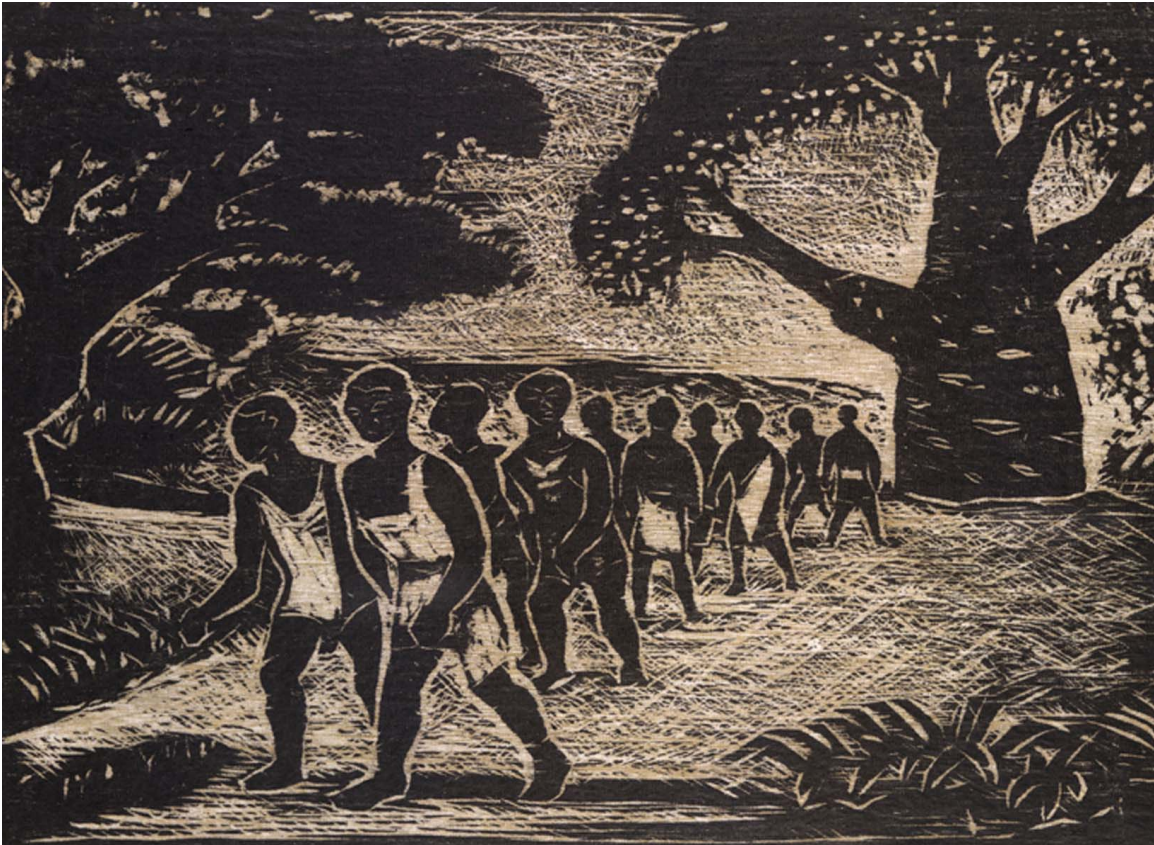


IMAGEM 20 : Escravos negros. Goeldi, Oswaldo, 1895-1961
Fonte: <http://bndigital.bn.br>

Antes da descoberta do Brasil em 1500, os portugueses já haviam traficando cerca de 150 mil negros da costa ocidental africana, que ia do rio Senegal ao Rio Zaire, e dos arquipélagos de Cabo Verde à São Tomé e Príncipe (TINHORÃO, 2008, p. 15). Entre 1500 e 1870, somaram-se cerca de 10 milhões de africanos traficados como escravos para a América (SOUZA, 2006, p. 116). Voltando na história, o que era a África antes da chegada dos portugueses? Tomemos o exemplo do reino do Congo:

Quando Diogo Cão chegou à foz do rio Zaire, em 1483 e contactou pela primeira vez *mani* Soyo, chefe da localidade na qual aportara, entre as mais poderosas e com a mais sólida e respeitada linhagem de chefes, o Congo era um reino relativamente forte e estruturado. Formado por grupos bantos, abrangia grande

extensão da África Centro-Occidental e compunha-se de diversas províncias. Algumas dessas províncias, como as de Soyo, Mbata, Wandu e Nkusu, eram administradas por membros de linhagens enraizadas na região que detinham os cargos de chefia há muitas gerações. Outras províncias eram administradas por chefes escolhidos pelo rei e pela nobreza que o cercava na capital. (*Ibidem*, p. 45)

Havia, portanto, uma unidade social garantida por reis e por chefes que sustentavam o equilíbrio entre as cidades e as aldeias. A produção, administração e comercialização (baseada em trocas) de mercadorias regionais se concentrava nas cidades, onde a maior parte da população era explorada pelo trabalho escravo, e havia um excedente de produtos, comércio e sistema monetário.

Dentro do sistema escravista existente na África, o negro era definido enquanto escravo de acordo com vários critérios: tornava-se propriedade de alguém por meio de leis sancionadas (quando cometiam crimes, como roubos, assassinatos e adultérios ou quando não pagavam dívidas) ou em razão de guerras civis entre diferentes grupos, (nas quais os perdedores eram capturados), ou ainda escravos podiam ser designados por sua comunidade e vendidos em troca de alimentos.

Quando um ser humano se tornava escravo, dentro da sua comunidade ou fora dela, ele era visto como estrangeiro e se submetia à nova linhagem, incorporando seus costumes. Mas na África, a relação do escravo com o trabalho não era a mesma de quando este saía do seu continente:

Nas sociedades africanas, eles assumiam lugares de dependência no seio das linhagens que os recebiam e as relações entre os escravos ou dependentes e seus senhores não eram pautadas, como na América, pela exploração máxima do trabalho. Além dos escravos e seus descendentes terem várias possibilidades de mobilidade social, eram, antes de mais nada, meios para obtenção de prestígio e de aumento do poder dos chefes e dos membros de destaque das linhagens (...) (*Ibidem*, p. 117- 118).

O comércio de bens e produtos foi amplificado com a chegada dos portugueses, que estavam interessados tanto nas mercadorias quanto nos escravos e no controle das minas. A existência de uma inicial relação diplomática entre as administrações locais e os europeus evitou hostilidades e propiciou a criação de uma rede de comércio intercontinental. Em 1487, dois anos depois da primeira da viagem de Diogo Cão,

enviado de D. João II, à África, o rei de Portugal demandou que trouxessem à Europa dois reféns congolezes, que aprenderam a língua, costumes e religião do velho continente. (*Ibidem*, p.52)

Voltando ao país de origem, esses congolezes ganharam prestígio e influenciaram os dirigentes do seu povo, que se interessaram em receber os mesmo privilégios. Os portugueses trouxeram para eles bibelôs ornamentais como forma de presente, acompanhados de homens religiosos para a catequização, bem como mineiros especializados na exploração de pedras preciosas.

O encontro entre os congolezes e os portugueses foi uma festa, na qual os nativos louvaram as entidades religiosas de seus universos, como *Nzambi Mpungu*, o deus que representa tudo: as águas, o céu, a terra, os vivos e os mortos - figura religiosa aclamada hoje entre grupos de origem africana. Entretanto, durante e após os momentos festivos os portugueses queimavam as imagens que faziam referência ao culto africano, destruíam os templos “pagãos” e pronunciavam sermões contra a idolatria e as superstições dos congolezes.

A influência da religião europeia encontrou espaço para se instalar na medida em que a conversão estava associada ao poder. Quem passava pelo batismo estava mais próximo dos prestígios oferecidos pela corte portuguesa, bem como do fortalecimento espiritual. Os objetos e ritos católicos foram interpretados e incorporados àqueles existentes, funcionando com proteção e poder místico excedentes. Este poder era comprovado “pela superioridade tecnológica dos portugueses, materializada em seus artefatos, técnicas agrícolas, de construção, de processamento de alimentos, de comunicação pela escrita, sendo o domínio de tudo isso requerido pelo rei congolês, juntamente com os ensinamentos religiosos” (*Ibidem*, p.66).

A incorporação do catolicismo estava, portanto, estreitamente associada às vantagens relativas à aquisição de conhecimentos e utilização de aparatos técnicos. Ela era um instrumento que ora servia ao espírito, ora servia ao poder. Quanto aos visitantes portugueses, eles desconheciam e não se interessaram pela cosmovisão dos africanos e foram, ainda assim, bem sucedidos em suas missões de conversão na África, especialmente no Congo.

O cristianismo abriu as vias do comércio de mercadorias e também de escravos. Inicialmente controlado por uma rota que ia do Congo a São Tomé, Guiné e Benin, o tráfico se intensificou, ultrapassando esses locais previstos. Mesmo nobres congolezes começaram a ser vendidos como escravos. Se anteriormente os escravos serviam ao enriquecimento real e à centralização do poder, com o estreitamento das relações entre os continentes, Portugal encontrou os subsídios necessários para sustentar seu mercado escravista, mesmo criando com isso desavenças com o rei congolês.

O conflito com Portugal gerado pelo comércio irrestrito de mão-de-obra escrava, foi o apenas o início das disputas entre os dois países. Houve também embates quando Portugal se estabeleceu no reino de Ndongo, que se tornou província de Angola. Posteriormente houve confronto armado seguido de guerra civil, quando Portugal tentou anexar o Congo à colônia de Angola, tomada por holandeses. A instabilidade afetou a administração das províncias, gerando disputas entre linhagens que queriam assumir o lugar do rei e também propiciou vulnerabilidade, destruição e saque de colheitas, bem como escravização de grupos dominados.

A autonomia das regiões abriu possibilidade para que os dinastas sucessivos dos reinos pudessem ser escolhidos independentemente do poder central. Assim foi do século XVIII ao final do século XIX. Neste sistema político, as referências cristãs recebidas outrora também influenciaram a formação social das províncias, servindo novamente como afirmação de poder.

Tornar-se membro da Ordem de Cristo, por exemplo, era a mais importante fonte de prestígio e, sendo os reis que atribuíram tal distinção, era o poder que tinham de atribuir tal título que lhes garantia o *status*, uma vez que o seu poder político e econômico não era maior do que o de qualquer outro chefe local (*Ibidem*, p. 84).

Há de se considerar a forte influência portuguesa na formação social dos reinos do Congo. Não se pode dizer, entretanto, que a inserção e imposição dos elementos cristãos na cultura nativa tenham moldado a estrutura política que se conformou a partir do século XIX. O aumento do comércio e o acúmulo de riquezas também cumpriram papel de transformação social. Mas pode-se dizer que, através da influência religiosa, outros tratos

foram estabelecidos, gerando o crescimento do tráfico de escravos e influenciando disputas regionais.

Entre os representantes que resistiram à invasão dos portugueses no continente africano, principalmente ao controle dos mesmos sobre o comércio, a rainha Njinga se destaca. Ela foi a primeira mulher a assumir um trono real na África e, por sua coragem e diplomacia, tornou-se emblemática e sua imagem é convocada ainda hoje em cerimônias festivas. Ela é um exemplo de “como eventos históricos podem ser congelados, mitificados, ritualizados e evocados na constituição de identidades” (*Ibidem*, p.114) - neste caso, a luta pela afirmação da identidade negra, afrodescendente.

A rainha Njinga nasceu em 1582, no reino Ndongo, futura Angola, e liderava esta região, além da província de Matamba, próxima ao Reino do Congo. Ela se destacava por pertencer a duas linhagens distintas, os ambundos – do grupo bantu, que representa a segunda maior população étnica da Angola - e os jagas, do Congo. Esses últimos eram guerreiros e viviam em agrupamentos chamados quilombos¹⁰³. Njinga, quando assumiu o reinado em 1623, manteve os costumes das duas linhagens, além das referências portuguesas assimiladas por seus antepassados.

A rainha foi reconhecida por sua habilidade política. A diplomacia frente a Portugal foi comprovada por sua capacidade de agir como chefe política, falando, inclusive a língua lusófona. Ela impôs sua autoridade não contratual, mas consensual, conseguindo diminuir os tributos pagos por sua província e equilibrando as disputas pelo mercado de escravos. Era vista dentro de seu reino como uma mulher poderosa, “representante das forças divinas responsáveis pela chuva que fazia germinar a plantação e trazia fartura” (*Ibidem*, p. 108).

Por influência da linhagem dos jagas, a rainha tinha um exército de homens guerreiros que lutava contra o tráfico negreiro, ou permitia que ele se desenvolvesse segundo decisões dela. De maneira geral, comparada com líderes de outros reinados, a rainha Njinga impediu o desenvolvimento de rotas comerciais e bloqueou

¹⁰³ Durante a escravidão no Brasil, um tipo de associação também chamada, não por acaso, de quilombo, organizava movimentos de valorização do negro e luta por liberdade. Com a abolição da escravidão, os quilombos continuaram se constituindo enquanto espaços de abrigo para os negros, bem como todo tipo de marginalizados (índios, prostitutas, fugitivos, etc). Nesses locais as pessoas se articulavam culturalmente e politicamente, definindo estratégias de ascensão social.

significativamente a captura de escravos em seu domínio. Também lutou ao lado dos holandeses na ocupação de Luanda, trazendo para a disputa representantes de outros grupos étnicos. Nesta guerra foi derrotada e mais tarde, em 1648, fez a maior das suas alianças com Portugal, se convertendo à fé cristã, para libertação de sua irmã capturada pelos inimigos.

Em 1657, Njinga escreveu uma carta ao Papa descrevendo as atividades realizadas em seu reino, o batismo dos membros da corte, a construção de igrejas, pedindo missionários para a expansão da fé. Ao morrer em 1663, com 81 anos de idade, estava empenhada na construção de uma nova capital, programada para ser o centro da cristandade em Matamba (*Ibidem*, p. 112).

A assimilação da religião cristã nos reinos africanos está associada a uma relação de poder, como vimos anteriormente. Não se pode afirmar até que ponto esta religião influenciou os cultos existentes, mas podemos dizer que, de alguma forma, eles não foram anulados. É provável que as duas concepções de espiritualidade tenham coexistido (BALANDIER, 1992), ou também que a religião nativa tenha sido reinterpretada de acordo com referências católicas, gerando outro tipo de religião africana (THORNTON, 1984 e MacGAFFEY, 1986).

“Essa concepção aceita a relação dinâmica entre a tradição e a mudança, tentando entender os processos a partir das transformações ocorridas. (...) O encontro entre culturas não é feito à base de equívocos, como tende a achar Antônio Brásio, mas de re-elaborações que produzem novas formas culturais” (SOUZA, 2006, p. 92).

Da breve apresentação do que foi a interação entre os portugueses e os congolezes, queremos ressaltar dois aspectos: o primeiro deles é que a existência de reis africanos é anterior às celebrações de coroação de negros, denominadas no Brasil “Festas de Reinado” ou Reisado. Estas festas incorporam, desde sua criação, rituais trazidos da África, com significados específicos e complexos, que foram de algum modo reconstruídos e mimetizados num cenário festivo. Consideremos que esses rituais haviam sido, antes mesmo de existirem no Brasil, reinterpretados pela influência do catolicismo Europeu.

Outro aspecto importante, é que a escravidão foi um fenômeno já existente na África (como forma de manutenção do equilíbrio social e comercial). O uso mão de obra

escrava, tanto nas cidades, quanto nas aldeias, era subjugado por um sistema econômico estabelecido e reconhecido socialmente. Com a chegada dos portugueses, deu-se início ao tráfico negreiro, que não existia enquanto princípio comercial internacional, e à captura indiscriminada de africanos.

O tráfico negreiro na África foi, de acordo com Walter Rodney (1982), o primeiro motivo que subordinou o continente ao estado de subdesenvolvimento. Durante séculos o poder Europeu sobre a vida social e política dos africanos fez desaparecer questões internas relativas às tribos, como a definição de seus padrões culturais e a perda de controle sobre a formação de jovens membros da comunidade.

Além deste significativo retrocesso, Rodney assinala outras questões, como o fim da lealdade e da solidariedade entre as tribos. “Todos os grandes estados de África do século XIX eram multiétnicos e sua expansão foi continuamente fazendo com que algo parecido com lealdade "tribal" fosse coisa do passado, substituindo-a por laços nacionais e de classe” (RODNEY, 1982, p.228). O colonialismo promoveu a decadência da vida “tradicional” em muitas partes do continente:

Aspectos vitais da cultura foram afetados negativamente, nada melhor os substituiu e apenas uma casca sem vida foi deixada. As forças capitalistas por trás do colonialismo estavam interessadas em pouco mais do que a exploração do trabalho, mesmo áreas que não foram envolvidas diretamente na economia financeira de exploração do trabalho. Extraíndo este trabalho, eles mexeram com o fator estrutural da sociedade, a vida “tradicional” africana, quando os privaram de sua força de trabalho e padrões habituais em favor de um ritmo de trabalho que não era "tradicional"¹⁰⁴ (*Ibidem*, p. 232).

Como em toda a América, no Brasil os escravos serviram essencialmente ao trabalho, sendo objetos usados na obtenção de renda. A vinda de africanos para a colônia brasileira serviu inicialmente ao corte de árvores e transporte do pau-brasil. Este trabalho era, a princípio, realizado por índios em troca de “presentes”. Mas quando os primeiros engenhos foram construídos e a diversificação do trabalho impôs uma organização dos serviços prestados, os índios começaram a ser dominados e disciplinados, iniciativa

104 “In many parts of the continent, vital aspects of culture were adversely affected, nothing better was substituted, and only a lifeless shell was left. The capitalist forces behind colonialism were interested in little more than the exploitation of labor. Even areas that were not directly involved in the money economy exploited labor. In extracting that labor, they tampered with the factor that was the very buttress of the society, for African "traditional" life when deprived of its customary labor force and patterns of work was no longer "traditional.” Tradução livre.

violenta, mas fracassada, pois muitos deles revoltavam-se e fugiam. Assim intensificou-se a vinda de escravos, cuja eficiência no trabalho os portugueses já conheciam (TINHORÃO, 2008, p.22).

Para tornar viável esse aumento do fornecimento de escravos negros, a Câmara da Bahia chegara, em 1556, a formular ao rei D. João III, uma proposta original: a troca de escravos índios (ou “do gentio”) por negros africanos. (...) Pedido que, aliás, justificavam explicando com muita clareza – e sem terem essa intenção – o fato de um escravo negro valer o preço de mercado da época, em média, três ou mais escravos índios: ‘... porque os escravos daqui naturais são muito incertos e os de Guiné, além de serem mais seguros, são para muitos mais serviço e aproveitão outrosy pera ajudarem a fender a terra’¹⁰⁵ (TINHORÃO, 2008, p. 25-26).



IMAGEM 21: Indiens dans une plantation. Rugendas, Johann Moritz, 1802-1858
Fonte: <http://bndigital.bn.br>

Até 1888 a escravidão prevaleceu enquanto mão de obra do sistema de produção econômica no Brasil. Os negros trazidos da África trabalhavam principalmente na agricultura e na mineração. Do descobrimento do país ao Império, a exploração desses negros era permitida; depois deste período, o tráfico negreiro e o trabalho forçado

¹⁰⁵ In : Anais do IV Congresso de História Nacional, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1950, v. 7, p.543.

continuaram existindo, mas subjugados a outra relação: servir para sobreviver. Depois de mais de três séculos de escravidão, os negros foram obrigados a voltar para as fazendas, em busca de abrigo e alimentação, não mudando em nada sua condição depois de libertos.

“O movimento abolicionista, ao fazer alianças com segmentos da sociedade que antes eram escravocratas, impediu que fosse aberta uma discussão visando questões como saúde, educação, moradia e trabalho para os negros. Ao movimento abolicionista não foi permitida a reflexão da vida do ex-escravo, mas apenas a extinção do modelo escravista do Brasil” (SANTOS, 2006, p. 26).

Este é o tipo de escravidão moderna, caracterizada sobretudo pela coerção, indigência e violência, considerando o negro preguiçoso, ocioso e de má índole para o trabalho, (MOURA, 1983), criando uma imagem que afirma a inferioridade do negro ao longo da história, contribuindo para sua marginalização. A relação gênero-raça-etnia (COELHO, 2005, p.39), que sustenta a estrutura social, mostra a relação de desigualdade a qual o negro foi submetido.

Falar sobre violência é fundamental, afinal de contas, não há outro substantivo, nem eufemismo capaz de traduzir verdadeiramente o legado enraizado na vida dos negros na atualidade. Tal violência é, como vimos, anterior à descoberta do Brasil e se deu, na prática, com a captura e o comércio arbitrário de africanos, mas também de forma simbólica, como a iniciativa que aculturação, que encontrou uma das vias de chegada na religião. Os africanos vindos de diáspora sofreram a desterritorialização, que foi seguida de imensas violências, tragicamente descritas por Leda Martins (1997, 22-23):

Arrancados de seu *domus* familiar, esse corpo, individual e coletivo, viu-se ocupado pelos emblemas e códigos do europeu, que dele se apossou como senhor, nele grafando seus códigos linguísticos, filosóficos, religiosos, culturais, sua visão de mundo. Assujeitados pelo perverso e violento sistema escravocrata, tornados estrangeiros, coisificados, os africanos que sobreviveram às desumanas condições de travessia marítima transcontinental foram destituídos de sua humanidade, desvestidos de seus sistemas simbólicos, menosprezados pelos ocidentais e reinventados por um olhar alheio, o do europeu. Esse olhar, amparado numa visão etnocêntrica e eurocêntrica, desconsiderou a história, as civilizações e culturas africanas, predominantemente ágrafas, menosprezou sua rica textualidade oral; quis invalidar seus panteões, cosmologias, teogonias; impôs, como verdade absoluta, novos operadores simbólicos, um *modus* alheio e totalizante de pensar interpretar, organizar-se, uma nova visão de mundo, enfim.

O tratamento da violência, como assinalou Núbia Gomes e Edmilson Pereira (1988, p. 41), não merece pudor, uma vez que resultou, entre outros fatores, na inferioridade social experimentada pelo negro na atualidade, consequência de construções passadas que não foram enfrentadas e por isso não foram até hoje resolvidas. “Conhecendo a sua realidade poderá superá-la.” (*Ibidem*, p. 42).

Sabendo de sua história, que vai desde o momento em que o negro foi extirpado das terras africanas, trazido ao Brasil, submetido à escravidão e outros tipos de violência simbólica percebidas atualmente, o negro se reconhece como parte integrante da esfera social, toma consciência de seu lugar de fala e se revela ao “outro” através deste lugar. “Entendemos que o homem se faz ao lançar-se sobre o outro, obtendo desta interação subsídios que promovam sua alteridade no meio em que vive” (*Ibidem*, p. 41).

De acordo com os autores, se por um lado a exploração do negro estava associada aos atributos físicos e ao desempenho e produtividade, por outro, o negro hoje sobressai como sujeito capaz de reinterpretar as experiências passadas, refletindo sobre a figura de seus ancestrais e construindo a partir dela ações e empreendimentos futuros. Isso significa que, se antes o negro era objeto de exploração, hoje ele assume o seu papel de ator social, revelando não apenas a violência do passado, mas também confrontando-a com violência do presente.

4.1 Nações, Irmandades e as Festas do Rosário

Havia três maneiras que adquirir um escravo negro: comprando-o no porto, em Lisboa, sendo gratificado diretamente pelo rei, ou autorizado por ele a traficar diretamente dos portos africanos. Até o século XIX a maior parte dos negros vinha do Congo e de Angola, exatamente porque nesses locais havia um sistema escravista e um mercado de mão de obra-escrava já instalado. Assim ocorreu de maneira geral na África

ocidental¹⁰⁶, região oeste do continente, que engloba os países (até então reinados, províncias, unidades sociais), da costa oriental do Atlântico (Golfo da Guiné ao Rio Senegal) e os países cobertos pela bacia do rio Nigéria, incluindo a parte ocidental do Saara.

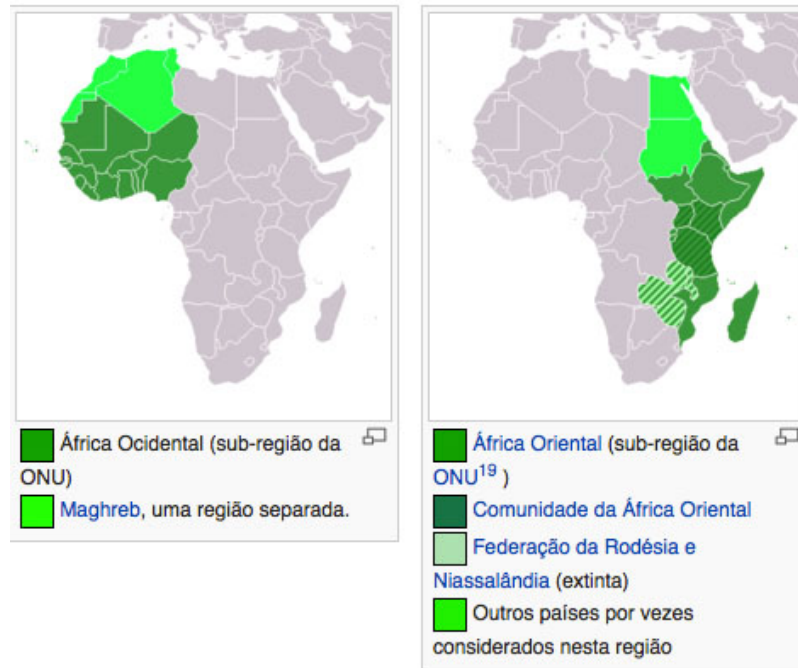


IMAGEM 22: África Ocidental e África Oriental
Fonte: http://pt.wikipedia.org/wiki/África_Oriental

No final do século XVIII e nos primeiros anos do século XIX, os negros que desembarcavam no Brasil eram provenientes, principalmente, de pequenos portos como Luanda, Benguela, Cabinda e Ambriz. Isso porque neste período houve uma campanha de abolição do tráfico negreiro pelo Atlântico, que foi oficialmente instaurada entre 1830

¹⁰⁶ Esta divisão geográfica foi feita na Conferência de Berlim em 1885, com o objetivo de administrar a ocupação colonial do continente pelas principais potências comerciais e industriais que exploravam os recursos naturais e humanos na África. A Inglaterra ficou responsável pela exploração da região sul, entre o Oceano Índico e o litoral ocidental do oceano Atlântico, além das regiões sudoeste e oriental da África. Portugal deteve seu domínio sobre Angola e Moçambique, além do restante da costa ocidental, de Guiné-Bissau a Cabo Verde, onde dividiu o controle com a França e a Espanha. O Congo, uma das regiões mais disputadas, ficou sob comando da Companhia Internacional do Congo, dirigida por um rei Belga. A divisão teve um caráter essencialmente econômico, desconsiderando o processo histórico, social e as formações étnicas da África. A maioria das colônias conseguiu autonomia a partir dos anos 1960, mas se constituiu enquanto país autônomo após a segunda Guerra Mundial.

a 1860. A dispersão entre os locais de origem dos escravos chegados no Brasil dificultou a compressão de que grupo, aldeia, reino ou linhagem eles pertenciam.

Uma unidade linguística foi identificada entre eles: eram pertencentes a uma família denominada Banto. Nos vocábulos e estruturas orais havia uma coerência no entendimento de que a palavra *ntu* significava pessoa e banto, pessoas ou grupo. Banto é, portanto, um macrogrupo, que engloba bacongos, ambundos, jagas, Ndongo e vários outros reinos aos quais os escravos da África Centro-Occidental pertenciam.

A diferenciação entre os grupos também eram feita a partir da ideia de “nações”¹⁰⁷, que eram povos originários do mesmo porto de embarque e que falavam uma língua comum. Desta forma, o verbete “nação”, enquanto organização étnica, não era, revelador da identidade de um grupo, já que vários deles eram agrupados no mesmo porto e enviados para diferentes destinos. Eles chegavam ao Brasil e, escravizados, eram desligados de seus antepassados, desenvolvendo no solo brasileiro uma relação de alteridade com outros escravos:

Misturavam-se escravos de povos diferentes, primeiro nos portos africanos e, depois, nos mercados brasileiros. Consequentemente era difícil um escravo banto encontrar outro que tivesse os mesmo antepassados africanos. Por isso, os antepassados lembrados no Congado e também os pretos velhos na umbanda¹⁰⁸ são todos brasileiros. Historicamente muitos Congadoss surgiram a partir de uma família. Em meio à difícil sobrevivência cultural, os bantos formavam assim a “família alargada”, ou até uma espécie de *clã*. (POEL, 2013, 242).

Outras tentativas de reagrupamento de escravos da mesma nação foram feitas a partir dos batizados, quando os escravos recebiam nomes que faziam referência ao seu lugar de origem. Este nome, imposto pelo senhor, era confundido com a etnia, como lembra Bastide (1974, p. 12). Eram denominações muito gerais, como por exemplo “João Congo”. “Basta lembrar a multiplicidade de etnias congolosas e da heterogeneidade de suas culturas, algumas matri e outras patrilineares.” (*Ibidem*). Na verdade, mais do que uma necessidade de entendimento de uma origem comum dos escravos, o uso da palavra

¹⁰⁷ Ver Apêndice 1 “glossário”.

¹⁰⁸ No “dicionário da religiosidade popular”, Francisco van der Poel descreve o verbete umbanda como: “Culto afro-brasileiro predominante no Rio de Janeiro, Minas Gerais, Espírito Santo e São Paulo. Nele, podemos encontrar elementos de origem indígena, africana (banto e nagô) e da cultura cristã dos pobres de Portugal.” (POEL, 2013, p. 1088)

“nação” foi uma forma de articulação de poder, para garantir o controle dos senhores sobre os escravos.

Tratava-se ou de uma política voluntária dos representantes do poder, para evitar a formação, entre os escravos, de uma consciência de classe explorada (segundo a velha fórmula, dividir para reinar) — política que, aliás, se mostrou rentável, pois cada conspiração foi denunciada de antemão aos senhores pelos escravos das outras etnias — ou ainda de um processo espontâneo de associação, em particular entre os negros artesãos, para se reunirem entre compatriotas, celebrar junto as festas habituais e continuar, dissimulando sob uma máscara católica, suas tradições religiosas. (*Ibidem*, p. 13).

Esta ideia de controle social através da separação entre nações africanas pode ser percebida como processo relacionado à criação das Irmandades de Nossa Senhora do Rosário. Segundo registros, a primeira vez que se falou sobre Irmandade do Rosário foi em 1409 na Alemanha, sob o nome de “Irmandades das Alegrias de Nossa Senhora, para irmãos e irmãs do Rosário.” (POEL, 2013, p. 527). Em Portugal haviam, em 1496 as “Confrarias de Nossa Senhora do Rosário dos homens pretos”, que tinham autorização para fazer cortejos e recolher esmolas nas caravelas que iam capturar escravos africanos. Os negros cativos representavam em Portugal, nesta época, 10% da população. (*Ibidem*)

Graças a implantação do catolicismo, na África várias igrejas de Nossa Senhora do Rosários foram construídas, principalmente em Cabo Verde, Congo, Angola, Guiné e mais tarde em Moçambique. O registro da primeira Irmandade dos homens pretos na África é de 1526. “A pedido dos homens pretos livres, o rei de Portugal autorizou a fundação da irmandade na Ilha de São Tomé”. (*Ibidem*, p. 528). É possível que as Irmandades de Nossa Senhora do Rosário do homens pretos que foram organizadas no Brasil tenham vindo da África.

No Brasil, essas Irmandades e confrarias faziam a ligação dos grupos às capitanias, por meio da religião. Os escravos catequizados pelos dominicanos podiam fazer parte desses grupos, onde eles tinham segurança, conforto, e ajuda nas necessidades. (*Ibidem*, p.528) Nas Irmandades eram permitidos cultos a Nossa Senhora do Rosário, e os escravos realizavam também rituais africanos (como o de coroação de reis e rainhas). Com as tensões e inseguranças que circulavam na criação da sociedade brasileira, as nações se organizavam em torno de Irmandades, que eram controladas pelos senhores, e serviam à evangelização e à manutenção de seu poder.



IMAGEM 23: Vestimenta de negras pedintes na festa do Rosário. Julião, Carlos, 1740-1811
Fonte: <http://bndigital.bn.br>



IMAGEM 24: Coroação de um Rei nos festejos de Reis. Julião, Carlos, 1740-1811
Fonte: <http://bndigital.bn.br>

O que senhores chamaram de nação foi, portanto, a organização social dos reinados como existiam na África. De acordo com Jhon Thornton (1992), a nação do Congo, por exemplo, havia elegido no Brasil, no início do século XVII, seus reis, rainhas, governadores e outras posições administrativas, que desempenhavam um papel significativo na vida social dos escravos.

Estudiosos consideram que a denominação de nações foi “uma tentativa por parte do clero de "dividir e conquistar" a população africana e talvez isso tenha contribuído para prevenir motins ou manter o controle, mas é mais provável que simplesmente tenha cooptado uma preexistente organização maior”¹⁰⁹ (THORNTON, 1992, 204). Embora tenham sido vistas pelos portugueses como forma de reagrupamento étnico, reajustamento da identidade e controle, essas nações exerciam um considerável poder informal entre seus integrantes.

As nações serviram aos escravos como sistema de distinção entre eles, os mestiços, outros africanos e descendentes. A construção das nações não foi deliberadamente passiva, sendo apenas uma instrumento de dominação de um grupo superior. A cultura africana, resultado da diáspora, manteve seus fundamentos, rearticulando-os de acordo com o contexto histórico e social no qual foram inseridos.

Os negros resistiam “juntando fragmentos” na medida do possível, com os quais formaram quilombos e organizaram rituais, ou constituíram “domicílios matrifocais” que funcionaram como núcleos solidários, sustentáculo de identidades étnicas de onde “as línguas africanas emergiam”. Por outro lado, alguns senhores tolerantes aceitavam as manifestações africanas como “um mal necessário à manutenção dos escravos” (SILVEIRA, 2008, p. 275).

Certas nações mantiveram as formas como eram identificadas na África, especialmente as nações mais numerosas. Na Bahia, por exemplo, a nação dos nagôs possuía várias distinções internas, como nos mostra Oliveira: “os ijexás, os ijebus, os de Oyo, os de Keto, etc. O que ocorreu com apelações do tipo mina-jeje foi ainda mais significativo, pois importou em indicar, no interior de uma categoria nova (mina), uma

¹⁰⁹ “Some scholars have seen the membership along national lines as an attempt on the part of the clergy to "divide and conquer" the African population, and perhaps it did contribute to preventing plots or maintaining control, but it more likely simply co-opted a larger, preexisting organization”. Tradução livre.

outra igualmente estabelecida como forma de identificação de um grupo africano específico da nomenclatura do tráfico (jeje)” (*Ibidem*).

Neste aspecto a definição de nação enquanto grupo étnico não é perfeitamente adaptável às organizações que se formaram no Brasil, mas, graças a uma dinâmica interna dos grupos, as nações funcionaram como forma de autoidentificação. Por isso, não houve considerável resistência quanto à implantação das nações africanas. Na sociedade colonial, a identidade do cidadão pós-diáspora se tornou tão necessária quanto a identidade africana, porque por meio da primeira o negro era reconhecido enquanto sujeito pelos senhores, que desempenhavam assim o papel de responsáveis indiretos pelas novas comunidades africanas do Brasil.

Sua consciência de ser (homens) pretos os permitiu manter-se comunitariamente numa sociedade dominante. Igualmente importante, porém, a prática de Nossa Senhora do Rosário nas celebrações do dia da festa criou espaço para a continuidade de identidades étnicas nos rituais dos membros. Com isso, garantem ao mesmo tempo sua unidade como pretos e um espaço para a memória coletiva que ligava os sobrevivente e suas tradições a uma terra mãe na África. Isso demonstra que, para os irmãos do Rosário em Minas Gerais, a mudança de etnia para raça não era uma corrente ininterrupta, mas, antes, o complexo processo de reidentificação que significa uma aceitação da nova sociedade, enquanto simultaneamente cuidavam dos laços para com a antiga¹¹⁰. (KIDDY, 2005, p. 136)

Como nos indica J. Lorand Matory (1999, p. 59), esse processo de rearranjo das identidades engendrou “novas formas de imaginação” do que eram antes as comunidades africanas:

Os chamados “retornados” tiveram de imaginar, por meio de uma construção seletiva e criativa, a história de onde e do que era sua “casa”, ou “lar”. Argumento que a imaginação a respeito dos limites das nações dispersas e da

¹¹⁰ “Their consciousness of being black allowed them to assert themselves collectively in the dominant society. Equally important, however, the practice of the devotion to Our Lady of the Rosary in the feast day celebrations made space for the continuation of ethnic identities in the members’ rituals, simultaneously asserting their unity as blacks and making room for a collective memory that linked the heirs to the tradition with an African homeland. This demonstrates that for the members of the rosary brotherhoods in Minas Gerais, the move from ethnicity to race was not an unbroken chain but rather a complex process of reidentification that signaled an acceptance of the new society while simultaneously fostering ties to the old. Fundamental to the process was the ability of blacks to form communities, create hierarchies within those communities, and maintain links to the ancestors and to unseen beings through rituals of death, thanks, and devotion”. Tradução livre.

casa gerou muitas vezes novas identidades étnicas e nacionais na África. (...) essa nacionalidade transoceânica subsiste, nem mais nem menos do que a nação territorial, nas formas de imaginação que formaram ambos os tipos de nação durante os dois séculos anteriores. (MATORY, 1999, p.59).

Sendo assim, as nações africanas eram, de alguma forma, inventadas e reinventadas constantemente, mas sempre guardando em seu cerne um aspecto constante, referencial, aquilo que as unia, um certo fator comum que garantia sua existência: os costumes da vida nas tribos. Os costumes, como nos mostra Hobsbawn (2008), não variam com o tempo, nem com as circunstâncias, e são convocados como forma de equilíbrio de poder:

O costume, nas sociedades tradicionais, tem a dupla função de motor e volante. Não impede as inovações e pode mudar até certo ponto, embora evidentemente seja tolhido pela exigência de que deve parecer compatível ou idêntico ao precedente. (...) Os estudiosos dos movimentos camponeses sabem que quando numa aldeia se reivindicam terras ou direitos comuns, “com bases em costumes de tempos imemoriais”, o que se expressa não é o fato histórico, mas o equilíbrio de forças nas lutas constantes da aldeia contra os senhores de terra ou contra outras aldeias. (HOBSBAWN, 2008, p.10).

Enquanto os costumes sustentam os alicerces da tradição de forma invariável, a tradição pode ser continuamente reinventada pelo do passado histórico, real ou forjado. Ao convocá-lo, “as tradições inventadas caracterizam-se por estabelecer com ele uma continuidade bastante artificial. Em poucas palavras, elas são reações a situações novas que ou assumem a forma de referência a situações anteriores, ou estabelecem seu próprio passado através da repetição quase obrigatória” (*ibidem*).

Os europeus, bem como os africanos, tiveram suas tradições inventadas na medida em que cerziram oportunidade de entrada no mundo colonial. Os símbolos das tradições religiosas, por exemplo, foram reinventados no contexto de afirmação do cristianismo na África e no Brasil, para que servissem como forma autoridade, prestígio e bom gosto. Para se aproximar deste universo, “os cristãos africanos, transformados em integrantes do clero da fraternidade imperfeita das próprias igrejas cristãs, aprenderam a desempenhar os rituais inventados e reinventados da eclesiologia europeia do século XIX” (RANGER, 2008, p. 234).

Assim, a assimilação da tradição religiosa europeia era também uma forma de poder. A exemplo das grandes nações baianas apresentadas por Oliveira, podemos dizer que no universo de indivíduos que compunham as nações, com representantes, dirigentes e autoridades eleitas pelos negros, houve espaço para que os escravos não só criassem uma identidade própria, como também saíssem do anonimato político, ganhando visibilidade enquanto instituição social. As nações se organizaram dentro de Irmandades, como aquelas que existiam na Europa e na África.

Estas organizações nacionais provavelmente pré-existiram às irmandades leigas mais conhecidas, como a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, a que tantos afroamericanos pertenciam e que provavelmente emergiu de forma gradativa como a liderança formal da nação, se eram membros da irmandade ou não. As irmandades foram organizadas pelo clero para tentar regularizar a vida social dos escravos e atraiu principalmente os mais afortunados e livres entre os afroamericanos na comunidade; (...) No Brasil, pelo menos, as primeiras eleições de reis e rainhas para a nação Kongo foram conduzidas pela Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e desempenharam um papel em outras eleições também¹¹¹ (THORNTON, 1992, p. 204).

A ideia de “nação” foi dissociada de organização étnica quando o tráfico de escravos foi suprimido. Ao contrário do negro, vindo do outro continente, os índios Tupi¹¹² figurou na literatura brasileira do século XIX (Couto de Magalhães, Silvio Romero) como símbolo nacional. Ele era o insígnia da civilização, ao passo que o negro passou em silêncio nas discussões sobre questões étnicas. Depois da abolição o negro adquiriu igualdade em relação ao grupo indígena, pois se tornou fator dinâmico da vida econômica no país, mas ele continuou sendo inferior ao europeu, um “aliado do branco que prosperou”. (ORTIZ, 2012, p. 19)

No lugar da categoria “nação”, a categoria “cultural” foi instaurada, cuja prerrogativa era a miscigenação étnica dos negros e não mais a separação.

¹¹¹ “These national organizations probably pre-existed the better-known lay brotherhoods, such as the Brotherhood of Our Lady of the Rosary, to which so many Afro-Americans belonged, and which probably gradually emerged as the formal leadership of the nation, whether they were members of the brotherhood or not. The brotherhoods were organized by the clergy to attempt to regularize the slaves' social life and attracted mostly the more fortunate and free among the Afro-American community; (...) In Brazil, at least, the first elections of kings and queens for the Kongo nation were conducted by the brotherhood of Nossa Senhora do Rosário and the brotherhoods played a role in other elections as well.” Tradução livre.

¹¹² Os Tupi eram considerados dóceis, ao contrário dos Botocudos e dos Tupinambás, vistos como selvagens e canibais. Por conta desta visão negativa dos Botocudos e Tupinambás, eles foram caçados e perseguidos em Minas Gerais, Mato Grosso do Sul e na região sul do Brasil.

Basta estabelecer as genealogias dos negros para ver que as misturas étnicas tornaram-se a regra e que em toda parte tende-se a um tipo "negro", trazendo em si as mais diversas origens. Frazier, quando esteve no Brasil, surpreendeu-se com este fenômeno, que faz com que encontremos, por exemplo, um esquema de miscigenação igual a este:

Yoruba – Fon Angola – Congo
↓ ↓
“Sudanês” = “Bantó”
↓
Negros (THORNTON, 1992, p. 14)

Todos os “homens de cor” (outro critério racial convocado pelos brancos) passaram a ser designados como negros, portadores de traços culturais africanos. Este fenômeno também foi estrategicamente estabelecido para que, agrupando as etnias num só lugar (o lugar do negro), subentendia-se o fenômeno da dominação da cultura branca e justificava a “inserção” dos negros no percurso da chamada civilização. Assim, as nações africanas cumpriam também a função de separar os brancos e dos negros e estrangeiros, como aponta Maria Inês Cortes de Oliveira (1995, 1996):

Este processo de reconstrução das identidades africanas operou-se no seio de sistemas multirraciais e multiétnicos que, estruturados sob bases hierárquicas e escravistas, pautavam seus critérios de classificação na cor da pele e na origem. Sob esse aspecto, as novas “nações” africanas respondiam às necessidades do grupo dominante - supostamente branco - em ordenar os africanos segundo categorias que expressassem a um só tempo aqueles dois critérios, pois em cada nome de nação atribuído aos africanos estão implícitas as idéias de “negro” e de “estrangeiro” (OLIVEIRA, 1995, 1996, 176).

A partir do Estado Novo (1937 – 1945) começou-se a difundir que a mestiçagem do povo brasileiro era um fenômeno positivo. Este movimento, iniciado por intelectuais do governo, consagra o mestiço como objeto harmônico da fusão cultural que houve no Brasil, mas ao mesmo tempo, desconsidera, como sempre, as diversidades que compõem este conjunto de povos e cria o sentimento de inferioridade do povo brasileiro, no qual a população negra é convocada nos dias atuais: “a apatia, a imprevidência, o desequilíbrio moral e intelectual, a inconsistência seriam, dessa forma qualidades naturais do elemento brasileiro. (...) O ideal nacional é na verdade uma utopia a ser realizada no futuro, ou seja, no processo de branqueamento da sociedade brasileira.” (ORTIZ, 2012, p. 21).

Alguns elementos relativos à cultura negra, principalmente aqueles considerados sincréticos, foram apagados na criação do sujeito ideal nacional. O lugar onde as nações africanas se reuniam, as Irmandades do Rosário, foram perseguidas. Também chamadas Confrarias ou Ordens Terceiras – associações religiosas que promoviam cultos aos santos católicos – dentro das irmandades os negros puderam construir Igrejas para eles e neste espaço religioso e de sociabilidade, eles foram, pouco a pouco, elaborando uma estrutura política representativa, que ultrapassava os trabalhos de uma Irmandade.

No início do século XIX, as nações africanas eram instituições da sociedade colonial carioca, distintas das irmandades porque tinham suas festas próprias, livros de registro de suas atividades, suas insígnias com as quais fesfilavam nos dias festivos, marcando sua identidade política; porque tinham seus dirigentes (reis e rainhas) legítimos, eleitos segundo metodologias oficialmente estabelecidas, em um espaço institucionalmente definido; porque a esses dirigentes era atribuída uma “dignidade” (...) tendo, portanto, prerrogativas reconhecidas pelas autoridades estatais, dispondo, inclusive, de um espaço jurídico de atuação, os “juizados de irmandades”, sob a supervisão geral do juiz de resíduos e capelas do Tribunal da Relação. Diante disso e dos demais dados arrecadados, pode-se legitimamente pretender que a “nação” africana era uma parte da estrutura política dos sistemas coloniais das Américas (SILVEIRA, 2008, p. 275).

Se por um lado as Irmandade eram um sistema de controle das capitanias, por outro eram um meio pelo qual os negros poderiam vivenciar aspectos de sua própria cultura, recriando valores alheios à sua realidade, reinterpretando, assim, o catolicismo, através de sua própria cosmovisão. Como membros das irmandades, além de celebrarem a devoção a Nossa Senhora do Rosário, eles justificavam seus encontros nas ruas e podiam fazer uso de seus instrumentos de percussão, de suas músicas e danças sob o pretexto das festas religiosas.

A voz dos tambores, proibida no interior das Igrejas, soava nas ruas, expressando ao seu modo as invocações aos santos da hagiologia católica desdobrados em outras significações, revestidas da concepção mítica que remetia para o murmúrio íntimo dos ancestrais (GOMES, PEREIRA, 1988, 92).

Em uma conversa entre Francisco Magalhães, então diretor do Museu Mineiro, em Belo Horizonte, e o Frei Francisco van der Poel, que ministra a Missa Conga em várias comunidades de Minas Gerais, os dois notam a relação entre os santos negros e os

santos católicos dentro dos reinados. No altar de cada grupo, onde estão as imagens dos santos, é possível perceber como escravos construíram suas referências religiosas agregando elementos presentes na cultura europeia e em solo brasileiro:

(Frei Francisco Poel) – Você já observou que esse oratório, ele tem os santos oficiais na parte de cima e embaixo tem índio, negro...
(Francisco Magalhães) – É, é, tem uma hierarquia, né? (risos)
(Frei Francisco Poel) – Não, é uma invasão.
(voz masculina) – Eu não chamo a isso... Porque eles não fazem essa hierarquia, eles introduzem.
(Francisco Magalhães) – Pois é, sim, como toda hierarquia que...
(Frei Francisco Poel) – É.
(Francisco Magalhães) – É criada, né. Inventada. (CHICO, 2011)



IMAGEM 25: Altar do Reinado Treze de Maio de Nossa Senhora do Rosário. Fonte: Projeto de Extensão "Um Olhar sobre o Congado das Minas Gerais" - Coordenação: Cris Nery Escola de Design / Fotografia: Lucas Magalhães



IMAGEM 26: Altar da Guarda de São Sebastião do Reino de Nossa Senhora do Rosário. Fonte: Projeto de Extensão "Um Olhar sobre o Congado das Minas Gerais" - Coordenação: Cris Nery Escola de Design / Fotografia: Lucas Magalhães

O ambiente comemorativo da festa não se desvencilha do viés religioso. Este último é essencial nas Irmandades de Nossa Senhora do Rosário. Desde suas origens, os grupos cumprem, por meio das festas, funções ritualísticas, ao mesmo tempo em que reorganizam e reinterpretam as experiências antepassadas. Por representar o aspecto festivo da religião, a perspectiva profana das comemorações também figura entre as características das Festas do Congado. Alfredo João Rabaçal (1976) faz uma breve diferenciação entre a festa religiosa e a festa profana, mostrando como elas podem existir simultaneamente no contexto festivo:

Em geral, as festas de caráter religioso, subordinadas a um calendário rígido, traduzem a motivação interna que leva os grupos de dança a se apresentarem, reverenciando santos padroeiros ou cultuados, enquanto que as de caráter profano, convocadas por poderes oficiais ou entidades particulares segundo pretextos os mais variados, o que lhes dá um caráter extremamente móvel, refletem uma motivação externa ao próprio grupo, o que não impede que eles usem do pretexto para homenagear os santos de sua devoção ao mesmo tempo em que têm seu prestígio aumentado frente aos demais membros da coletividade a que pertencem. (RABAÇAL, 1976, p. 43)

A temática das festas é essencialmente a devoção aos santos (principalmente Nossa Senhora do Rosário, São Benedito e Santa Ifigênia¹¹³), mas também há canções e danças que remetem à dimensão das guerra étnicas, apontando inclusive outras possíveis origens das Congadas. De acordo com o folclorista Alceu Maynard Araújo (1959, p. 12), “os estudos dos fatos do passado, das canções das gestas, apontam-nos que a Congada não é de origem africana, mas é uma reminiscência da ‘Chanson de Roland’”¹¹⁴.

Apesar da origem desta manifestação admitir hipóteses diferentes, a corrente mais compartilhada entre pesquisadores e os próprios grupos é aquela ligada à construção das nações africanas no Brasil e a ligação das mesmas com as irmandades religiosas. Quanto à nomenclatura, designou-se como Congado o conjunto de manifestações que variam quanto ao estilo musical, indumentárias e instrumentos. Congado pode designar um grupo com rituais específicos e ao mesmo tempo, incoerentemente, o termo pode englobar vários outros grupos que fazem parte dos Reinados, Guardas ou Irmandades de Nossa Senhora do Rosário.

Isso porque no interior de uma Irmandade existem diferentes formas de expressão, chamadas por Saul Martins (1988) de “família de sete irmãos”: Moçambique, Congado (ou Congo), Catupé, Marujo, Caboclinho, Vilão e Cavaleiro de São Jorge. Embora se pareçam e se misturem no ambiente festivo, cada “linha” possui uma especificidade de instrumentos, ritmos, vestimentas e principalmente ritual - pois cada grupo tem uma função no ciclo da festa, que vai além do aspecto visual e comemorativo. O conjunto dos “sete irmãos” é o que foi comumente denominado Congado Mineiro.

O folclorista Mário de Andrade, em “As Danças Dramáticas no Brasil” (1982), denominou como “Congo” as danças dramáticas de origem africana, as quais continuam os costumes e fatos da vida tribal. Ele descreveu-as como um cortejo de um rei negro, com desfile de danças cantadas, que faziam alusão a práticas religiosas, trabalhos, guerras

¹¹³ O negro denominou suas divindades associando-as aos santos católicos. Assim, Ogum foi chamado de São Jorge, Oxossi ficou conhecido como São Sebastião, entre outros. Além disso, outra forma de diferenciação entre os santos brancos e negros era a pronúncia e grafia. Assim, santa Ifigênia, cuja grafia é com 'i' corresponde à santa negra, enquanto Efigênia é a santa branca.

¹¹⁴ A “Chanson de Roland” é um poema épico elaborado na França, no século XI, e se constitui como uma das canções mais antigas feitas em língua românica. Araújo constatou a origem franca das Congadas a partir de pesquisas na região de Nazaré Paulista, durante a tradicional Festa do Divino. Ele identificou, numa análise das narrativas musicais, a história dos doze cavaleiros do Rei Carlos Magno. Esse conto também teria inspirado a literatura de cordel no nordeste brasileiro.

e festas da coletividade. Além disso, ele identificou dois cenários de incidência dos Congos: no centro do Brasil e no Nordeste (onde os Maracatus representam os Congos primitivos).

Luís da Câmara Cascudo (1988), no “Dicionário do Folclore Brasileiro”, descreveu o verbete “congadas” como: “autos populares brasileiros, de motivação africana, representados no Norte, Centro e Sul do País”. O autor data a primeira ocorrência de coroação de reis de Congo (que, de acordo com ele, compõe um dos elementos de formação das congadas) na Igreja de Nossa Senhora do Rosário, em Recife, 1674. A presença de Nossa Senhora do Rosário, Santa Efigênia, São Benedito e de Santo Antônio como santos dos negros é apontada neste verbete do dicionário do folclorista.

As festas religiosas que incluem os Congos e Congadas também podem ser denominadas folguedos populares (folguedo do boi, pastoral, quadrilha, reisado, dança das tapuias e maculelê) mas neste caso, os folcloristas os distinguem dos autos quanto a sua forma de existência, manutenção e de socialização:

O auto é o teatro popular, inclusive apresentações religiosas; o folguedo é a mistura de dança e apresentação teatral. [...] Vicente Salles explica: ‘Com relação aos folguedos tradicionais, colocam-se em evidência os chamados ‘grupos populares’, responsáveis por sua manutenção e proteção. É sabido que os folguedos só conseguem sobreviver quando preservado por esses grupos solidários social e culturalmente. Embora toda sociedade possa se servir desta ou daquela forma dos folguedos tradicionais e a teoria do folclore atesta com segurança que os fatos folclóricos são comuns a toda a sociedade, só as camadas populares, entretanto, são capazes de integrar os folguedos à sua vida cotidiana (POEL, 2013, 436).

No Dicionário da Religiosidade Popular (2013), o frei Francisco Van der Poel traz as concepções mais modernas sobre a definição de Congado: “Nome genérico para grupos que celebram *Nossa Senhora do Rosário dos homens pretos e/ou São Benedito*” (*Ibidem*, 242) - (grifos do autor). O Congado faz parte de uma “*Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos*”, que reúne irmãos e devotos, que organizam festas e louvam o rosário de Maria.

Quanto à origem das Festas do Congado, percebemos que elas estão claramente associadas à ideia de nações, criada pelos europeus. O nome Congado é uma alusão ao grupo étnico do Congo, que se reuniu no Brasil. Embora não se possa afirmar que os

grupos de Congado tenham sido formados por congoleses, aceita-se a descrição de que os congadeiros são os descendentes das tribos banto, na África. O mesmo aconteceu com os grupos de Moçambique.

Muitos acreditam pertencer à nação Moçambique, embora atualmente os grupos tenham feito uma importante descoberta sobre a origem do Moçambique e de todas as outras formas de danças: “Na verdade hoje a gente sabe que não é moçambiqueiro [dançarino do Moçambique], porque naquela época não existia o país Moçambique. É MAçambique. Maçambique de ‘dança sagrada’” (CASIMIRA, 2013).

As danças sagradas se distinguem pelas vestimentas, instrumentos, mas principalmente pelo ritmo¹¹⁵. Por isso se diz que Congados, Moçambiques, Marujo, entre outras manifestações de adoração a Nossa Senhora do Rosário, podem ser identificados em qualquer lugar e “de olhos fechados”, basta que se diferenciem nos intervalos das batidas do tambor e o ritmo dos cantos. Embora sejam manifestações parecidas em todo o país, foi criada uma particularidade destas festas no cenário mineiro, de forma a marcar as origens dos grupos no Estado. Hoje, as Festas do Congado Mineiro são reconhecidas e territorializadas.



**IMAGEM 27: Festa de Nossa Senhora do Rosário do Reinado Treze de Maio, maio de 2011.
Fonte: Arquivo pessoal**

¹¹⁵ Ver Apêndice 2 “As danças sagradas”



**IMAGEM 28 e 29: Festa de Nossa Senhora do Rosário do Reinado Treze de Maio, maio de 2011.
Fonte: Arquivo pessoal**



**IMAGEM 30 e 31: Festa de Nossa Senhora do Rosário do Reinado Treze de Maio, maio de 2011.
Fonte: Arquivo pessoal**

4.2 As Minas Gerais dos Congados

Em novembro de 2008 foi encaminhado um ofício ao prefeito de Uberlândia ao presidente do IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional), solicitando o reconhecimento das Festas do Congado de Minas como matrimônio cultural do Brasil. A solicitação foi acompanhada de cartas de apoio dos municípios de Uberaba, Campos Altos, Frutal, Monte Alegre de Minas e da Associação dos Congos e Moçambiques Nossa Senhora do Rosário de Ibiá. Após aprovação do projeto, a superintendência regional do IPHAN começou um processo de construção do inventário das festas no cenário estadual, incluindo a região de Uberlândia e outros 852 municípios.

Atualmente, em Minas Gerais, foram identificados 1052 grupos que realizam Festas de Nossa Senhora do Rosário (irmandades, guardas, reinados, ternos, bandas), divididas em 327 municípios do estado, de acordo com um levantamento preliminar feito pela da Superintendência Regional do IPHAN em 2013. No Norte de Minas, nove municípios possuem congadas ; no noroeste de Minas, 19; na Zona da Mata, 37 ; no sul e sudoeste, 57 ; na região central, 14 ; no Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba, 33; na região metropolitana de Belo Horizonte, existem 75 ; em Campo das Vertentes, 27 ; no oeste de Minas Gerais, 34 e no Jequitinhonha existem 15 grupos de Congado ou variações (moçambique, catupé, marujos, etc)¹¹⁶. Dos 1052 grupos, 614 deles possuem o Congado como expressão festiva.

Nos dois mapas que se seguem podemos visualizar a distribuição dos grupos festivos no cenário mineiro e identificar quantos deles são caracterizados como Congado. Podemos concluir com esses dados que, quando classificamos todos os grupos como “Congado Mineiro”, estamos englobando vários tipos de outras manifestações e esta tendência em reduzir todas elas em uma só categoria é comumente criticada pelas pessoas que realizam as festas. Isso porque, como veremos, cada grupo possui sua particularidade e uma função no ritual de adoração à Nossa Senhora do Rosário. Entretanto, para que o conjunto das festas fosse reconhecido, optou-se por chamá-los todos de Congado.

¹¹⁶ Dados fornecidos por Corina Maria Rodriguez Moreira, supervisora da superintendência regional do IPHAN em Minas Gerais, no evento “Vozes dos Mestres 2013 – Seminário do Congado de Belo Horizonte”, realizado na sede da Funarte, na capital mineira, entre os dias 04 e 06/12/2013.

Com estas informações também podemos perceber a conformação dos grupos de Reinado em Minas Gerais, especificamente. Neste local, ao contrário de outros estados, houve a iniciativa de localizar as festas, demarcando um território que historicamente contribuiu para a difusão destas manifestações enquanto tais. O inventário nos revela primeiramente uma iniciativa da população local em marcar Minas Gerais como a terra dos Congados e em segundo lugar, nos mostra como uma instituição federal age de forma a retificar esta iniciativa, por meio de dados e levantamentos que posteriormente conformarão o registro dos Congados como patrimônio imaterial de Minas Gerais.

Este processo é de mão-dupla: na medida em que os grupos se fixam na categoria Congado Mineiro, ou aceitam esta conformação, são reconhecidos nacional e internacionalmente como patrimônio vivo e recebem instrumentos de apoio a sua existência, chamados “plano de salvaguarda”. Isso lhes garante visibilidade, e com isso, possibilidades de subsídios financeiros. Por outro lado, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional constrói, segundo prerrogativas da Unesco, um mapa das expressões culturais brasileiras, marcando cada qual o seu possível lugar de origem e reunindo-as para construir a identidade cultural nacional.

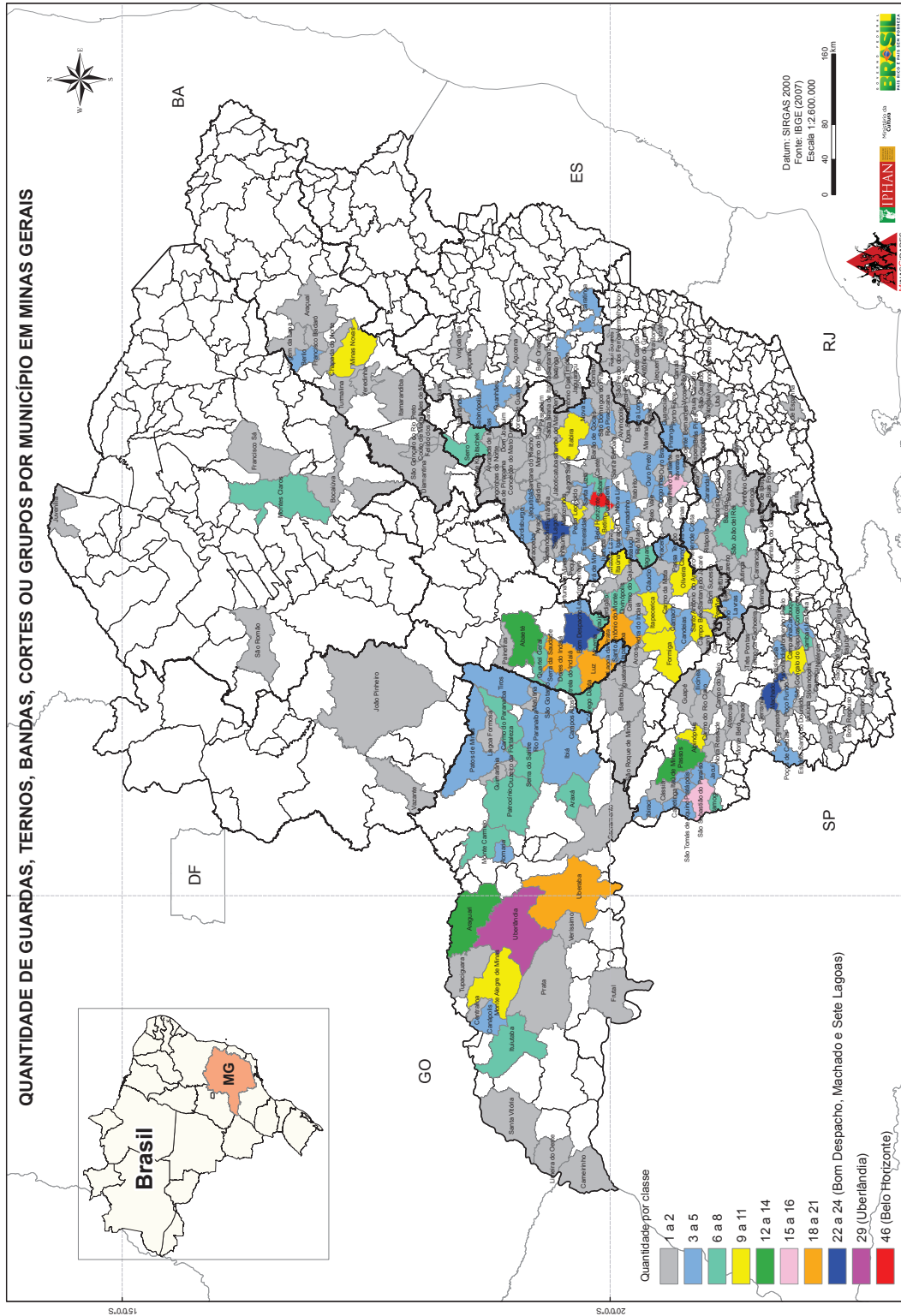


IMAGEM 32: Quantidade de Guardas em Minas Gerais. Fonte: IPHAN, 2013

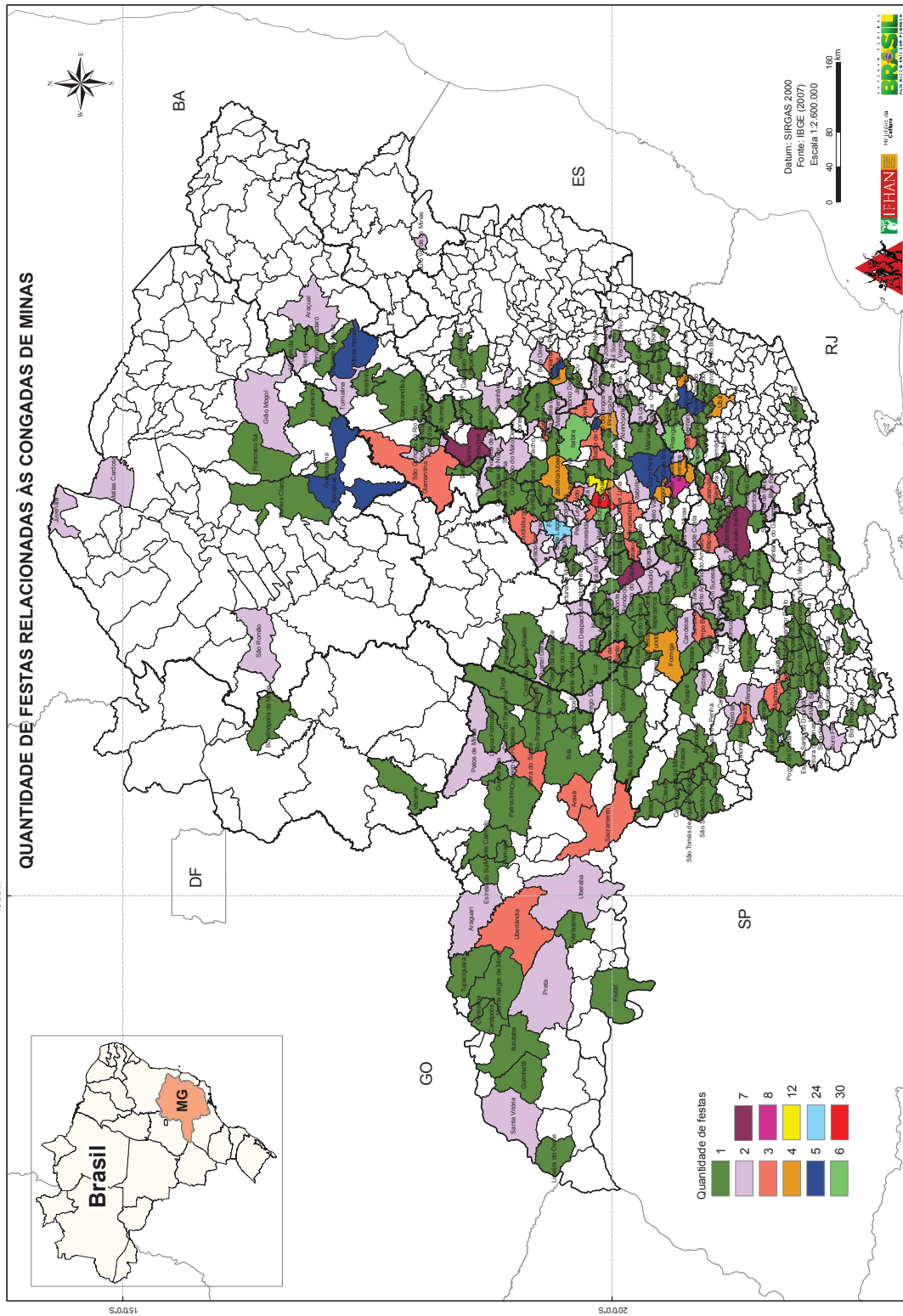


IMAGEM 33: Quantidade de Festas do Congado em Minas Gerais. Fonte: IPHAN, 2013

A expressão “Congado Mineiro” foi desenvolvida historicamente. Um aspecto essencial proporcionou esta construção que localizou neste estado o desenvolvimento das festas: o fato de haver em Minas Gérias uma grande concentração de ouro e, portanto, riquezas. Dada a necessidade, muitos escravos foram trazidos para a região. Alguns dele ascendiam pouco a pouco às estruturas sociais, acumulando riquezas e por vezes comprando a liberdade. Neste contexto, a instituição religiosa, representada pelas Irmandades foi largamente influente, cujo interesse era a evangelização dos escravos e sem dúvidas proveito das riquezas financeiras.

“Aqui em Minas, por causa do ouro, a coroa portuguesa, não podendo mais ter essas corporações, acabou estratificando a sociedade e colocando de acordo com a posição social os membros da Irmandade. Era permitido aos negros participar da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e isso era permitido logo após a colheita” (depoimento de Pedrina Santos, disponível em <http://njo-dya-mangana.webnode.com/news/falando-nisso/>, visto em 15/03/2013).

Os representantes das ordens religiosas ligadas ao papa (Benedictinos, Jesuítas, Franciscanos, entre outros) não se estabeleceram em Minas Gerais, como o fizeram em outras regiões. Nesta província, o clero ficou diretamente responsável por resguardar o sistema do padroado, pelo qual recebia proventos da capitania. Este elegia os bispos e os sacerdotes, que por sua vez fomentaram a constituição das “ordens terceiras”, que eram as Irmandades.

Em 1810, o Dr. Miguel Honorato, enviado pelo arcebispo da Bahia, ao qual pertencia a freguesia de Minas Novas, embora administrativamente ligada a Minas Gerais, fez o 1º registro dos festejos, relatando aos seus superiores toda dinâmica da "festa dos negros" (BARBOSA, 2008).

As Irmandades eram organizadas, como dissemos, segundo critérios étnicos (agrupamentos segundo nações africanas) e também por condição social. Eram regidas por um capelão e um sacerdote, que resguardavam o funcionamento dos preceitos católicos e garantiam que as vidas pessoal e comunitária dos escravos e seus descendentes fossem controladas. As Irmandades eram instituições religiosas responsáveis por funções assistencialistas e culturais.

As Irmandades igualaram religião (enquanto sistema dogmático místico e institucional) e religiosidade (um outro aspecto não negligenciável referente à experiência de fé, íntima e subjetiva, construída diferentemente segundo critérios individuais, que por sua vez estão encarnados no tecido social). Proibidos de prestar culto a suas figuras místicas, os escravos assumiram fé dos senhores e as formas de experienciá-la, louvando as divindades brancas, sem deixar, entretanto, de transcender na busca de seus ancestrais deixados no continente africano.

Como dissemos, nas terras mineiras houve grande circulação de capital, devido a exploração da minas de ouro. Isso permitiu aos próprios negros de adquirirem concessões e liberdades de expressão, inclusive assumindo cargos dentro das Irmandades. Uma figura histórica, cultuada como símbolo de resistência e ascensão, tanto quanto a Rainha do Njinga citada anteriormente, é Chico Rei, o Rei Galanga, líder tribal da região do Congo, que veio como escravo para a cidade de Vila Rica, província das Minas Gerais, no início do século XVIII.

(Isabel Cassimira) – O Chico Rei, o Chico Rei mesmo, ele o tempo inteiro que ele foi escravo, ele tinha na mente dele, a autoestima dele que não foi abalada, que ele dizia... O nome do Chico Rei, ele na terra dele, ele chamava Rei Galanga. Ele falava que “Rei na minha terra, rei fora dela”. Então, ele tinha no... no sentimento dele..

Thaise – Onde ele estivesse.

(Isabel Cassimira) – Que onde ele estivesse ele era rei. Então, ele... Ele comprou escravos, ele alforriou escravos, ele... ele tirou pessoas de mão de senhores de engenho, porque ele tinha essa mentalidade, que era rei.

(Antônio Cassimiro) – Ele se alforriou, alforriou o *FIL*ho dele e depois foram trabalhar junto na mina e foram alforriando os outros. E o pessoal trabalhava para alforriar outro. Então, era aquela coisa de fraternidade.

(Isabel Cristina) – É. Eles falam que ele conseguia um pouco de ouro, porque o cabelo duro encostava no ouro na mina, né, e vinha cabeça cheia de... de ouro.

(Antônio Cassimiro) – Ai depois lavava. (riso)

(Isabel Cassimira) – Quer dizer, é a inteligência, né. (CASIMIRA, CASSIMIRO, 2011)

Segundo a história oral, ele se tornou líder também no Brasil e foi coroado como rei. Trabalhador das minas, ele libertou todos os escravos da sua etnia e festejou seu triunfo construindo um templo em homenagem a Nossa Senhora do Rosário. Desfilou pomposamente com sua corte de Congo pelas ruas de Vila Rica e dali espalhou a tradição festiva para outras regiões do Estado, contando da graça recebida por Nossa Senhora do

Rosário. Esta história se constituiu como representativa da origem das Festas do Reinado e é narrada por Dona Pedrina, Capitã da Guarda de “Maçambique” de Oliveira, Minas Gerais:

A Festa do Rosário é assim chamada por causa da aparição de Nossa Senhora do Rosário para os negros, ainda no tempo da escravidão. É uma História - e eu gosto de frisar que para mim é uma história com “H” (maiúsculo) - que ouvi desde criança, contada pelo meu pai, e depois ouvi outros capitães¹¹⁷ de outras cidades e todos contavam a mesma coisa, de forma um pouco diferenciada quanto ao lugar em que ela teria aparecido. Uns falavam no mar, outros na gruta, mas a essência era a mesma, porque apareceu uma santa dos brancos e foi levado ao conhecimento dos senhores sua aparição. Num primeiro momento eles não acreditaram. Depois certificado que ela existia, organizou-se, junto com a igreja, bandas de músicas e procissões para buscá-la e levá-la à igreja. Eles contavam que foram feitas três tentativas que não tiveram sucesso, porque no outro dia ela tinha voltado para o mar. Até que um grupo de negros, um terno (porque era assim que se falava na época da escravidão) - alguns afirmam que eram sete homens e uma mulher - pediu ao senhor para ir buscar essa santa e ele primeiramente os ameaçou com chicote e tronco, mas depois os negros disseram que era só uma tentativa de ir buscá-la com seu jeito simples de ser, descalços e batendo o tambor, e que se não tivessem sucesso poderiam ser chicoteados. Com o consentimento de seu senhor, eles foram tocando o tambor. Dizem que ela agradeceu e foi tirada devagar, por esse terno de negros tocando candombe, porque ela veio trazida sentada em um tambor que muitos chamam de Santana. E assim ela veio e ficou [no altar construído pelos negros] e nunca mais voltou para a igreja. Em essência eu sempre entendi que no meio da opressão, no meio da escravidão, os africanos sendo chicoteados, às vezes até mortos para aceitar o cristianismo, para aceitar o catolicismo, de repente essa história nos faz ver que a santa dos brancos estava a dizer para os negros que ela os aceitava assim como eles eram, com sua manifestação. Então a festa é de Nossa Senhora do Rosário por ela ser considerada a redentora, porque foi através dela, de suas bênçãos, que culminou no término da escravatura. (depoimento de Pedrina Santos, disponível em <http://njo-dya-mangana.webnode.com/news/falando-nisso/>, visto em 15/03/2013).

Esta festa religiosa, que atualmente busca a (re)denominação de Festa de Reinado, traz consigo aspectos da vida social herdada do período da escravidão e que permeia a vida do negro na atualidade, revelando aspectos místicos que os ligam aos seus ancestrais: “Daí a importância de se compreender o rufar dos tambores sagrados que guiando o reinado, no seu bailar afro, traz à presença dos vivos o mundo dos que já se foram, unindo vivos e mortos, nos fala da mancha indelével da escravidão, das forças místicas que guiaram seus caminhos e, porque não, da reinstalação do reino negro no Brasil” (BARBOSA, 2008)

A forma como esta prática cultural se desenvolveu no cenário nacional é o que pretendemos observar. No Brasil colonial as festas se desenvolviam num cenário rural,

¹¹⁷ Ver Apêndice 1 “Glossário”

mediado essencialmente pelos escravos e ex-escravos, que realizam a festa cotidianamente, independente de eventos programados. Eles usavam como referencia os costumes tribais trazidos da África e a tradição religiosa imposta pelos portugueses. A forma de transmissão foi a oralidade, como nos mostrou Dona Pedrina e as músicas, carregadas de conteúdos simbólicos. A forma como as Festas do Congado são realizadas hoje através do olhar da Guarda de Congo e Moçambique Treze de Maio.

A festa originada no ambiente rural das Minas Gerais, onde os negros realizavam suas cerimônias nos campos, ruelas e dentro das igrejas, foram adaptadas para o ambiente urbano das grandes cidades. O bairro Concórdia, um dos mais antigos da capital mineira, foi criado na região central da cidade para abrigar famílias de baixa renda e operários de Belo Horizonte. Há versões que dizem que essas famílias foram removidas de outros bairros, como o Barroca, e outros dizem que ele foi invadido. Entretanto, hoje, o bairro Concórdia encontra-se no coração da metrópole, com infraestrutura imobiliária, investimentos e a vida acelerada da grande cidade.

Neste local existe uma das mais antigas e representativas expressões da religiosidade popular de Minas Gerais, reconhecida como patrimônio cultural afrodescendente no Estado. A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário Treze de Maio existe no bairro Concórdia em Belo Horizonte há 70 anos, primeiramente com a Guarda de Moçambique e há 16 anos com a criação da Guarda de Congo.



**IMAGEM 34: Festa de Nossa Senhora do Rosário na sede no Reinado Treze de Maio, no bairro Concórdia, em Belo Horizonte. A criança coroada como princesa, no primeiro plano, é Isabel Casimira das Dores, atual Rainha Conga de Minas Gerais.
Fonte: Arquivo pessoal do Reinado Treze de Maio**

Neste grupo encontra-se a Rainha Conga de Minas Gerais¹¹⁸, Dona Isabel Casimira das Dôres Gasparino, autoridade representativa das tradições de Reinados de Nossa Senhora do Rosário no Estado.

¹¹⁸ Ver Apêndice 1 “glossário”



IMAGEM 35: Atual Rainha Conga de Minas Gerais, Isabel Cassimira das Dores
Fonte: Arquivo pessoal do Reinado Treze de Maio

Para os integrantes das Irmandades, Dona Isabel é a imagem reencarnada da Rainha Nzinga, a guerreira africana que resistiu à colonização portuguesa no século XVII., cujas histórias foram guardadas pela tradição oral, musical e religiosa e são reatualizadas todos os anos na Festa de Nossa Senhora do Rosário – quando os integrantes da Irmandade prestam homenagem à Santa dos Pretos, aos antepassados e comemoram a abolição da escravatura. Esta festa é referência das manifestações afrobrasileiras, como podemos ver na reportagem publicada dia 8 de maio de 1986 no jornal Estado de Minas:

AS FESTIVIDADES AFROBRASILEIRAS

Em nossa cidade, uma instituição criada há 42 anos vem procurando comemorar a assinatura da Lei Áurea, perpetuando-a na memória nacional, através de comemorações condignas, ligadas aos usos, costumes e crenças religiosas de origem afro-brasileira – a Guarda de Moçambique Treze de Maio de Nossa Senhora do Rosário. (...) A entidade preocupa-se com a preservação e conscientização dos legítimos valores e tradições culturais afro-brasileiros.

A atual Rainha Conga é a Sra. Isabel Cassimira das Dôres Gasparino, descendente direta da fundadora da Guarda de Moçambique. Sua preocupação maior é divulgar o evento e convidar o maior número de belo-horizontinos para a festa, não só no sentido de abrilhantar o rol de comemorações, mas também

para difundir e preservar esta valiosa tradição cultural a nós legada pela herança africana. (ESTADO DE MINAS, 08/05/86, p. 6).

A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário Treze de Maio é uma família, com laços sanguíneos e afetivos. A Rainha Dona Isabel, junto com seus cinco filhos (Ricardo Cassimiro, Antônio Cassimiro, Margarida Cassimiro, Isabel Casimira, Reginaldo Cassimiro) e integrantes da comunidade, organiza e mantém a festa, garantindo a perpetuação da mesma e a participação de outras Guardas que vêm integrar as celebrações de adoração a Nossa Senhora do Rosário.

Com os instrumentos tradicionais das Guardas de Moçaùbique (patangomes, gungas¹¹⁹ e caixas), suas vestimentas roxas, as coroas e os rosários de contas de lágrimas, além de espadas e bandeiras, eles promovem, além de um momento de místico de ligação com os antepassados, um grande espetáculo de sons e imagens. Nos arredores do bairro é possível escutar as batidas, que convocam o público da cidade. Os festejos ocorrem na casa da Rainha Conga – Rua Jataí, 1309, nas ruas e na Igreja do bairro Concórdia.



IMAGEM 36: Sede do Reinado Treze e Maio de Nossa Senhora do Rosário: Rua Jataí, 1309, bairro Concórdia, Belo Horizonte, MG. Fotografia: projeto “O Museu Guardas – Itinerante”. Fonte: <http://museuguardastrezedemaio.blogspot.com.br>

¹¹⁹ Ver Apêndice 1 “glossário”.



IMAGEM 37: Sede do Reinado Treze e Maio de Nossa Senhora do Rosário: Rua Jataí, 1309, bairro Concórdia, Belo Horizonte, MG. Fotografia: projeto “O Museu Guardas – Itinerante”. Fonte: <http://museuguardastrezedemaio.blogspot.com.br>

Durante as festas, repletas de rituais, há um forte diálogo com a comunidade local, que se envolve realizando de doações, ajudando no preparo das refeições, cosendo as roupas dos integrantes, promovendo a segurança durante os cortejos, caminhando e festejando com o “Boi”¹²⁰, organizando cada etapa da festa, nos mínimos detalhes. Além disso, durante o ano há preparação física, espiritual e financeira para que os 13 dias de festejo sejam um sucesso. Esta celebração se repete, com as transformações inevitáveis do tempo, há 70 anos, no bairro Concórdia, em Belo Horizonte, uma cidade grande, um ambiente urbano e moderno.

Em Julho de 1985 foi realizado um levantamento biográfico de Maria Cassimira das Dôres¹²¹, a fundadora da guarda de Moçambique Treze de Maio. O texto foi escrito, provavelmente, pelo seu filho Ephigênio Casemiro (falecido em 2006). Além de integrante do Reinado, ele foi co-fundador da Guarda de Moçambique. Neste documento, percebemos a importância da “Preta Véia” para a Irmandade Treze de Maio, para o

¹²¹ Ver anexo 3 “biografia de Maria Cassimira das Dôres, a ‘Preta Véia’”.

Reinados de Minas Gerais, bem como para todas as expressões da cultura afrodescendente no estado.

Através da Irmandade Treze de Maio e da representatividade de Maria Casimira das Dôres no desenvolvimento das Festas do Rosário, vamos analisar a forma como a prática festiva se afirmou como campo de representação social dos grupos de matriz africana. Também mostraremos a evolução desta festa, desde sua criação até a inserção no mundo da cultura globalizada, identificando quais foram as transformações na forma como as coletividades vivenciam o ambiente místico de celebração religiosa, negociando com público os aspectos festivos da exaltação e regozijo. O processo de valorização das Festas do Rosário passa, antes disso, por um intenso movimento de coerção real e simbólica.

4.3 Resistência dos Reinados de Nossa Senhora do Rosário

O descobrimento do Brasil em 1500 coincide com o momento em que a igreja católica vivia o Movimento Reformista, cuja doutrina determinava que a fé deveria ser uma experiência ligada à razão e alcançada por meio dos estudos bíblicos. Reagindo ao avanço do protestantismo, em 1545 o Papa Paulo III convocou o Concílio de Trento, lançando as bases deste movimento reformista. Entre as mudanças previstas na igreja, havia a proibição a toda forma de incitação ao profano nas artes, na literatura e na vida social, bem como a profusão de catequeses e a criação de ordens religiosas.

No plano artístico, temos o nascimento do barroco, especialmente desenvolvido em Minas Gerais. O barroco recria a música sacra, decorando-a com novos instrumentos. Neste contexto de profusão das artes e controle religioso, as Irmandades negras se estabelecem em Minas Gerais, “trazendo da África a ‘catequese sincrética dos dominicanos’, marcando com os seus tambores sagrados o lamento de um povo que fez

do pranto um cântico novo, pois é da sabedoria dos povos africanos: ‘na alegria ou na dor, há sempre um motivo pra se cantar.’” (BARBOSA, 2008).

Durante alguns momentos da história do Brasil as Irmandades de Nossa Senhora do Rosário foram duramente reprimidas, sendo vistas como instituições perigosas às formas eclesiásticas. “Esse período abrangeu os séculos XVIII e XIX, com dispositivos que inibiam o negro no ato de reverenciar os seus antepassados.” (GOMES, 1988, p.98). Guilherme Guimarães Leonel (2008) relatou as estratégias de resistência e as perspectivas de controle, coerção e tolerância às Festas do Reinado e Divinópolis, Minas Gerais.

Os primeiros registros das festas no Estado, de acordo com ele, foram em 1711, quando os negros elegeram seus reis, rainhas juízes e juízas, durante um festejo em homenagem a Nossa Senhora do Rosário, que acontecia no seio de uma irmandade religiosa. No contexto moderno e urbano do século XX, onde as instituições religiosas eram livres de orientação, os grupos foram percutidos. O catolicismo popular, onde se encaixavam essas manifestações, era visto como “uma etapa da sobrevivência do passado que, mesmo resistindo à ação nacionalizadora inexorável do processo histórico, deverá desaparecer.” (STEIL, 2001, p. 30).

As medidas de autoridade e controle chegaram até Festas do Rosário, que eram consideradas reminiscências das Irmandades criadas no Brasil colonial (e anteriormente na África) e que continham elementos tanto sagrados quanto profanos, manifestação de fé e ao mesmo tempo de lazer. Um dos atos de perseguição à essas manifestações festivas foi a destruição, em 1957 da Igreja do Rosário de Divinópolis (LEONEL, 2008, p. 7).

Com sua força integrativa, a festa traía uma perigosa zona de liminaridade, contraditoriamente perpassada pela negação e atração, a fusão e a repulsa, a sedução e o horror, em cuja ambiguidade mesmo as culturas afroameríndias haviam podido ao mesmo tempo transformar-se e resistir, integrar-se ao ethos católico dominante e nele dissimular ou fundir outras visões de mundo, outros sistemas de crenças e práticas rituais. Era isso o que, agora, para o novo catolicismo romanizado e “as elites modernizadoras”, se tornava preciso eliminar, definindo com precisão as fronteiras entre o sagrado e o profano, o público e o privado, para que a civilização triunfasse e a Igreja pudesse firmar em outras bases o poder da fé. (MONTES, 1998, p.117).

O arcebispo Dom Cabral, responsável pela arquidiocese de Belo Horizonte, fundada em 1924, foi quem proibiu e controlou, durante quase 20 anos, na capital mineira, as Festas de Nossa Senhora do Rosário. Até que a Missa Conga fosse aceita e celebrada nas Igrejas, as Festas do Rosário só eram feitas nas casas e nas ruas, onde podiam ser reprimidas. Desde a década de 20 até o momento histórico de celebração da Missa Conga, em 1977, foram 50 anos de repressão sofrida pelas Irmandades de Belo Horizonte.

Quando interrompeu definitivamente os festejos nas ruas, o arcebispo alegava o aspecto profano das festas, além de identificar nas manifestações o recolhimento de “esmolas”. Dado a retração econômica da Igreja Católica nesta época, os auxílios adquiridos pela Irmandade no momento das festas era um desvio orçamentário das obras diocesanas. As festas também eram, segundo o arcebispo, “indesejáveis, porque se prolongam, por tempo excessivo obrigando os dançantes a beber em demasia, donde se originam as consequências de costume” (LEONEL, 2008, p. 7). Junto à excessiva bebedeira, Dom Cabral acrescentou que as festas incitavam a jogatina e outras atividades “diabólicas”.

Muitas festas e festanças com applausos e regosijo da população se fazem ainda em muitas Capellas remotas em Minas, celebrando certas datas religiosas, como sejam as solemnidades de S. João Baptista, Santo Antônio, Sant’Anna, etc.... Foguete, regabofes, musicas, fogueiras, mastros, caixas, canções e “odes”. E, se querem mais – jantares e jogos!!! Nas cidades mesmo ainda se fazem festividades religiosas com estrondo e alguma coisa de dramático e Cômico, quando devia ser muito sério. As festas foram instituidas pela Egreja para conduzir as almas ao caminho da virtude e á imitação da vida exemplar dos santos e não para convocarem os povos para a dissipação e disbarate com detrimento da fé. O que nos horrorisa e deve ser prohibida é a nomeação de festeiros que sem fé e nenhuma frequencia aos Sacramentos se apresentam para angariar esmolas com ofensa e verdadeira affronta aos católicos. Se elles não têm fé porque vivem escandalosamente, qual o seu intuito em promover festas?! Ainda bem que o Exmo. Snr. D. Cabral já deu um talho certo nas pompas do mês Marianno e um golpe de morte ás danças do Reinado. (JORNAL O CLARÃO, Divinópolis, 27 nov. 1923, in LEONEL, 2008, p. 220).

O consumo abusivo de álcool é um fenômeno retratado por alguns pesquisadores que identificam nesta prática a válvula de escape para o sentimento de inferioridade de grupos sociais, em relação ao universo que os rodeia. Entre os negros brasileiros e os bretões, o mesmo vício foi identificado. O álcool é descrito como forma de indisciplina, rebeldia e fraqueza: “os negros geralmente bebem muito e estão sempre com bafo de

onça. Ofélia e eu proibíamos terminantemente o uso da pinga durante as apresentações. Mas os mais viciados, às escondidas, conduziam as garrafas e sem que nós percebêssemos entornavam os goles nas gargantas. Que faina para discipliná-los!” (COPPOS, 1971, p. 42).

O uso do álcool em determinados rituais possui, entretanto, outras finalidades que vão além do divertimento ou da fuga. Beber é criar uma ponte com outros estados de espiritualidade, transcendendo o corpo à diferentes formas de existência. Segundo Rosalía Martínez (2002), além de ser uma experiência comunitária, beber possui dimensões culturais, principalmente se ligadas ao momento festivo, ao fazer musical, e à performance dos dançantes:

Beber álcool e tocar os instrumentos são percebidos como formas objetivas de se relacionar com os santos, uma relação pensada sob uma forma de reciprocidade: se dão e se recebem destas entidades bebidas e música. (...) Tocar e beber simultaneamente estruturam assim uma vivência completa que envolve implicações religiosas, cosmológicas, semânticas, fisiológicas e emocionais (e certamente outras não percebidas).¹²² (MARTÍNEZ, 2002, p.434)

Enquanto no século XIX de construía a imagem depreciativa do povo bretão vinculada ao vício alcoólico, na literatura brasileira dos anos 50 a 70, desenhava-se a imagem depreciativa do negro brasileiro. Por isso reafirmamos a existência dos aspeto reais e simbólico da repressão sofrida por eles. Real porque durante um período impediu categoricamente que as festas se produzissem no cenário público, tornando-as um “caso de polícia”; simbólico porque ajudou a reforçar o estereótipo pejorativo dos negros, tal qual eles aparecem ainda hoje: incutidos sutilmente nas formas de desvalorização e discriminação racial.

Devido à queda considerável no número de fiéis, sobretudo na América Latina, nos anos 1960 a religiosidade popular ganhou outras características. Após o Concílio do Vaticano, em 1962, a Igreja católica muda categoricamente o olhar sobre o povo, fazendo “opção pelos pobres” e aceitando outras formas de devoção, incluindo as festas das

¹²² “Ingerir alcohol y tocar los instrumentos son percibidos como maneras objetivas de relacionarse con los santos, relación que se piensa bajo una forma de reciprocidad: se dan y se reciben de estas entidades bebidas y músicas. (...) Tocar y beber simultáneamente estructuran así una vivencia total que conlleva implicaciones religiosas, cosmológicas, semánticas, fisiológicas y emocionales (y ciertamente otras que me han pasado desapercibidas).” Tradução Livre.

Irmandades. O que antes era considerado uma festa profana, passou a se tornar uma festa que expõe o caráter cultural e singular do povo brasileiro, o qual deveria ser prestigiado:

A 15 de julho festejou-se o onomástico do P. Guardião. Em si, não há nisso nada de extraordinário. É um fenómeno anual. Mas as festas deste ano são de modo especial memoráveis, devido ao caráter recreativo-instrutivo que tiveram: em todas as partes do programa humorístico, imprimiu-se o caráter de brasilidade. No refeitório os Pampas fizeram representar-se na melodia do “Boi Barroso”. Minas concorreu com uma “folia” bem organizada. Não faltavam nem palhaços, nem reco-recos, nem chique-chiques, nem bastões, nem caixas, nem o tirão, nem o bandeira. Este porém, não ficou de todo isento do influxo batavo, pois trazia ao redor do robusto e musculoso thorax uma reluzente coçara medieval. Bello contraste! Visto ter sido a folia muito apreciada, planejou-se para a vez seguinte um “congado”, e se o onomástico coincidir com a festa do rosário, um “reinado”! (LEONEL, 2008, p. 232)

A proibição das festas em Minas Gerais durou quase duas décadas. Somente a partir dos anos 60 essas manifestações religiosas foram aceitas novamente dentro da igreja católica:

Na segunda metade do século XX ocorreu concomitantemente a uma importante transformação na configuração do campo religioso brasileiro: o enfraquecimento da hegemonia católica. O que criou condições para que a liberdade religiosa viesse a ser uma experiência social de espectro mais amplo e a tolerância com outros credos uma prática socialmente aceita e praticada. (ALMEDA & MONTEIRO, 2000, p.330).

Podemos encontrar rastros desta perseguição, até os dias de hoje. A festa, mesmo quando foi aberta para acontecer nas ruas, precisava ser controlada. Maria Cassimira, quando criou a Guarda de Moçambique Treze de Maio teve que enfrentar dois problemas: o primeiro era, como mulher, criar um grupo, já que mulher não podia nem mesmo dançar nas festas, quiçá fundar uma Irmandade. A segunda dificuldade era estar atento às exigências administrativas e legais:

Tudo tinha que ter licença, tinha que ter alvará, a polícia tinha que estar sabendo o que estava acontecendo. Essas coisas de negro, sempre teve isso, né? De juntar dois ou três é algazarra, é bagunça é cachaçada... As pessoas já tinham esse preconceito, essa coisa em mente. Isso é antigo. Isso é até hoje. Tudo tinha que registrar: por que ia fazer barulho? Por que ia ficar até tantas horas? Por que tinha muita gente? Por que isso, por que aquilo outro? (CASIMIRA, 2013).

A filha da atual Rainha Conga, Margarida Casimiro Gasparino, Guidinha como é conhecida pela comunidade, ao participar do “Encontro de Etnomusicologia”, na Universidade Federal de Minas Gerais, em outubro de 2000, o compromisso da comunidade Treze de Maio em manter o louvor a Nossa Senhora do Rosário, fortalecendo a tradição que começou com a Guarda de Moçambique, por iniciativa de Preta Véia. Além disso, Guidinha diz enfrentar, constantemente, “muito tranco, muito barranco”, como ela mesma diz:

Nós do Reinado vivemos em dois mundos. O primeiro é o da nossa fé, o que várias pessoas não compreendem. O segundo mundo é esse aqui, é o de Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil. Ali as pessoas ficam num outro plano de fé. Levantam de madrugada, para a alvorada. A gente já levanta em oração. Poucos dormem, quando vai chegando a festa. As pessoas não sabem o sacrifício que é que você tem que seguir. (GASPARINO, 2006, p. 87).

As festividades da Irmandade Treze de Maio de Nossa Senhora do Rosário tem acolhido, generosamente, cada vez mais o público de Belo Horizonte, de outras regiões de Minas Gerais, de outros Estados e até de outros países, integrando, na medida do possível, devotos e curiosos. Daí a importância em conhecer a manifestação e respeitá-la em seus aspectos religiosos. O não entendimento por parte de alguns faz, por vezes, que os integrantes do grupo se fechem, como uma ostra. Ao contrário, a compreensão, tolerância e consideração garantem que eles se abram como uma couve-flor, como nos relata Guidinha:

No ano de 1944, começava o cumprimento de uma promessa que se estendia até o ano de 1950, em honra a Nossa Senhora do Rosário, comemorativa da Abolição da escravatura. Esta promessa foi feita pela Sra. Maria Cassimira das Dôres e, após os sete anos, continua até os dias de hoje, em forma de Louvação à Mãe do Rosário.

Dona Cassimira, ou melhor, “Preta Véia”, como muitos a chamam, encontrou várias barreiras para excussão de sua promessa. “Devemos confiar, desconfiando”. Frase dita por ela, sempre que via que, às vezes, tudo era mais bajulação do que devoção por parte de alguns.

Quando me torno ostra, vejo que as coisas ditas pela Vovó são atuais, mesmo depois da sua morte: porque sendo couve-flor as pessoas abusam (é como ver a bota larga e enfiar o pé inteiro) por terem propostas diferentes das que se usa no Rosário.

Para nós, do Rosário, é tão decepcionante quando alguém “maquia nossa música”. Essa maquiagem pode levá-la ao esquecimento, pois os mais jovens não aceitam da mesma forma que nos foi passada.

Ora, pode-se inventar várias formas de se cantar até o Hino Nacional, mas essa nova forma nunca (assim espero) poderá ser feita em ocasiões solenes. Mesmo correndo o risco de sermos chamados de ignorantes atrasados ou antiquados, devemos fomentar o arraigamento da música no corpo e na alma. Porque é assim que vamos mostrar que o cantar está ligado ao tocar, que se liga ao dançar. Assim é e será.

Nesses anos todos de louvação a Nossa Senhora do Rosário, agradeço tudo: o fortúnio e o infortúnio, o realizado e o não realizado, a saúde e a doença, a morte e a vida, porque tudo tem um porquê que não compete a nós esclarecer.

O Brasil, mais precisamente o Estado de Minas Gerais, tem uma carga muito pesada em relação aos milhares de negros que morreram dentro das minas, segundo Shri Mataji Nirjala Devi – líder espiritual Sahaja Yoga – que pede muita cautela com as coisas do passado e muita oração e pedidos de perdão por parte de todos os brasileiros.

O fato de estarmos comemorando a Abolição da Escravatura não quer dizer que estamos alheios a tudo o que ocorreu no passado quando Chico Rei inventou a devoção do Reinado para o negro se fazer de rei por um dia e tomar o lugar do branco com todas as regalias.

A fé que se fecunda no coração do povo do Rosário, remanescente da raça êxul, é tão grande que ultrapassa qualquer barreira dos atos e pensamentos, embora tenha também um pouco de malícia.

Só sei que é muito tranco e barranco e que nada sei; pois os remanescentes dos quilombos encantam todo o povo com sua música, dança, arte em si, trocam uma performance por outra. Não tem dinheiro. E desse jeito vão levando um contentamento balsâmico que teima em não valorizar a cultura afro-brasileira. A todos, Salva Maria! (GASPARINO, 2006, p. 87)”

Fazendo referência a este relato de Guidinha, o francês André Prous, professor do departamento de sociologia e antropologia da UFMG, escreveu o texto “A COUVE FLOR E A OSTRAS”, publicado na revista *Ciência Hoje*. Em uma carta pessoal enviada à expositora da analogia “ostra e couve-flor”, André agradece à autora do relato e acrescenta:

Espero que, nestes tempos de ódio, o culto dirigido a Nossa Senhora do Rosário permaneça uma fonte de coragem para lutar contra as adversidades, resistir às humilhações e perdoar os opressores sem deixar de lutar contra as injustiças (carta enviada à Margarida Cassimiro, 15/09/2001).

As relações entre os grupos e a comunidade se revelam, aos poucos, nos momentos das celebrações. Visto o caráter formal de como as festas se desenvolveram com ao longo do tempo, passando de práticas familiares e comunitárias a uma manifestação pública, tornou-se necessário também inserção de outros atores sociais, que trouxeram visibilidade para a festa, legitimando-a enquanto instituição cultural.

No caso das Festas de Reinado, este processo é cerceado pelo meio intelectual. Foi por meio dos pesquisadores e da forma como eles construíram o significado das festas enquanto práticas culturais que as ideias de “patrimônio a preservar” tomaram forma. Depois que as vias do reconhecimento social foram abertas por iniciativas acadêmicas, os grupos foram delegados enquanto “mestres”, puderam comunicar seus valores e ideais e ao mesmo tempo ter acesso a investimentos públicos e midiáticos.

Em anexo, elaboramos um quadro cronológico que data do início das atividades do grupo Treze de Maio¹²³ (1944) até a data do nosso último trabalho de campo (2012). Nele, enumeramos os acontecimentos que fizeram parte do âmbito familiar, universitário, político e religioso, atingindo as esferas estaduais, nacional e internacional. Percebemos por via deste quadro como uma festa familiar foi reconhecida pela Igreja Católica como fenômeno da religiosidade popular brasileira, sendo reconhecida aos poucos, apesar da longa trajetória de resistência.

Concomitante ao processo de valorização do termo “Congado Mineiro”, o ambiente acadêmico cumpriu uma significativa tarefa de legitimação destas festas enquanto prática cultural que integra a identidade brasileira. No momento em que o capitalismo se desenvolvia e agenciava outras formas de lidar com a cultura, as discussões sobre o cidadão negro, seu passado histórico e a forma como ele se estruturou no interior da sociedade brasileira, apresentaram relevância. A emergência destas questões ajudaria a entender e estruturar a identidade nacional.

Sabemos que, se tratando de instituições religiosas ou acadêmicas, as discussões sobre cultura perpassam o campo da política. Por isso, a valorização ou desvalorização das Festas do Rosário no cenário nacional indicam o percurso da construção social do negro na sociedade, o que é feito com políticas públicas, neste caso, destinadas à cultura. Assim, “existe uma história da identidade e da cultura brasileira que corresponde aos interesses dos diferentes grupos sociais na relação com o Estado” (ORTIZ, 2012, p. 9).

Também podemos perceber neste quadro cronológico como foi desenvolvido ao longo do tempo um mapa das manifestações culturais brasileiras, localizando em Minas Gerais, as Festas de Reinado, agora chamadas, “Congado”. A relação histórica destas manifestações em Estado de Minas foi reforçada de modo a considerar que ali, o que

¹²³ Ver Apêndice 3 « quadro cronológico da formação social do Congado Mineiro »

existe de mais autêntico são as Festas do Rosário, que foram reagrupas no termo “Congado Mineiro”. Este reconhecimento foi “de fora para dentro”, isso significa que, após ser reconhecido nacionalmente e internacionalmente como Congado de Minas Gerais, os grupos se apropriaram desta instituição para se relacionar, politicamente, com as esferas governamentais que os representa, adquirindo reconhecimento e subsídios financeiros.

Foi no momento em que as esferas sociais, políticas e culturais convergiram, que percebemos as mudanças na dinâmica das Festas do Rosário. Houve uma mútua influência entre as demandas regionais, nacionais e estaduais e as reivindicações sugeridas pelos grupos que, na relação de alteridade, negociam seus interesses. A visibilidade adquirida pelos Reinados de Minas Gerais no decorrer do percurso histórico, o qual mostramos neste quadro, é o que proporciona aos grupos a afirmação de seus valores e emblemas que representam uma nova sociedade.

PARTE 3 - TRANSMISSÃO

Capítulo 5 – As instituições da transmissão

5.1 Comunicação oral e a produção musical

Sendo o som musical o “resultado de processos comportamentais humanos, os quais são moldados pelos valores, atitudes e crenças das pessoas que formam uma cultura particular” (Merriam, 1964, p.6), o estudo das produções musicais na Bretanha e do ambiente sonoro das Festas de Reinado é revelador do universo ao qual as comunidades pertencem, e da forma como elas se expressam na sociedade contemporânea.

Além disso, a etnomusicologia, disciplina que aborda as relações entre música e sociedade, nos mostra traços de como as festas e festivais exploram a música tradicional como objeto de inserção na modernidade, enquadrando o que antes era a “música do outro” no repertório de músicas do mundo.

Da época tradicional à época moderna, as músicas apresentadas no Festival Interceltique de Lorient e as músicas das Festas de Reinado chegam ao lugar formatado, que Jean During (2011) chamou de “orelha do mundo”, que “afeta a forma, a natureza, a performance, a escuta e que, como qualquer sistema de produção em massa, condiciona o gosto, o discernimento e os hábitos do público”¹²⁴. (DURING, 2011, p.63). O autor acrescenta que essas músicas saem de seus lugares de origem e invadem ambientes austeros, e trazem consigo o sinal de inserção no contexto de produção pré-industrial. Neste lugar para além das fronteiras locais, como é concebida a música?

Para tratar do percurso social e cultural da etnomusicologia ao longo de sua formação enquanto campo de estudo, Rafael José de Menezes Bastos (1995) usou a expressão “Antropologia da etnomusicologia” para marcar o encontro (não tão bem ajustado) da música no campo das ciências humanas. O autor aponta Guido Adler (1885), como o primeiro pesquisador a rascunhar uma definição de etnomusicologia, comparando

¹²⁴ “affecte à la fois les formes, la nature, et la performance, l’écoute e qui, comme tout système de production de masse, conditionne le goût, le discernement et les habitudes du public.” Tradução livre.

a produção tonal existente nos cantos folclóricos de culturas diferentes, sempre no propósito etnográfico de classificação das diversidades.

O que Adler chamava “Musicologia comparada”, (termo que evoluiu para etnomusicologia), era o estudo das produções tonais, ou seja, discursos vocais e sonoros presentes nas músicas dos grupos culturais nativos (principalmente não europeus), que chegavam aos consumidores. O papel do etnográfico era se apropriar da concretude dessa diversidade de tons, para caracterizá-la e classificá-la. O tom “trata-se de uma produção, isto é, algo que está a meio caminho entre (pro-) o produtor e o consumidor, não se esgotando em si mesmo embora tenha concretude.” (BASTOS, 1995, p.16).

De “produção tonal” a cântico e, por conseguinte, canto folclórico, Adler nos mostra com essas diferentes terminologias que a musicologia não é uma lógica desencarnada, mas uma etno-musico-logia que caminha para a construção do binômio “nós/outro”.

Quase setenta anos depois de Adler, o alemão Jaap Kunst (1950), acrescenta a noção de Etno-musicologia, (com hífen), designando o processo pelo qual o “outro”, aquele que não é europeu, incluindo os chamados “povos primitivos”, possuem elementos europeus nas músicas e nos instrumentos musicais do seu grupo, e como, por outro lado, os europeus possuem elementos similares na sua base musical. Segundo Kunst, a música europeia é um objeto indireto dos estudos da etnomusicologia:

Há entre os ocidentais uma inclinação para considerar toda a música exótica, mesmo nas suas formas mais elevadas, como nada mais do que qualquer expressão de qualidade inferior, de civilizações mais primitivas, ou como uma espécie de perversão musical. Não foi suficientemente percebido que a música ocidental, afinal, é baseada em formas mais antigas, idênticas ou, pelo menos compatíveis àquelas encontradas hoje fora da Europa e da América "europeia"¹²⁵. (KUNST, 1969, p.1).

Tanto a musicologia comparada quanto a etno-musicologia trabalhavam no sentido de criar, comparar e classificar o “nós” e o “outro”, fazendo emergir questões exteriores à produção musical, como colonialismo e criação dos estados nacionais. Essas

¹²⁵ “There is among Westerners an inclination to regard all exotic music, even in its highest forms, as nothing more than either expressions of inferior, more primitive civilizations, or as a kind of musical perversion. It is not sufficiently realized that Western music, after all, is based on older forms which are identical with - or, at any rate, comparable to - those found today outside Europe and 'European' America”. Tradução livre.

questões continuaram subentendidas, ficando à sombra dos estudos de elementos musicais, enquanto a antropologia marca os limites entre os grupos primitivos, considerando por vezes mais, por vezes menos, a relação deles com a cultura europeia.

Este foi considerado por Rafael Bastos (1995) o grande paradoxo da etnomusicologia: De um lado há um pertencimento ao campo artístico-musical (no qual a lógica do inteligível deve operar sobre o sensível proporcionado pela arte), e do outro ao campo da antropologia (buscando a inteligibilidade no extrato social).

A ambiguidade em toque — que enlaça a Ciência e a Arte — torna possível uma grande margem de manobra na direção do crescimento da Etnomusicologia. Isto responde, por sua vez, ao crescimento do mercado de músicas "exóticas" e folclóricas, mercado este que aponta para as relações com a clientela do sistema. O etnomusicólogo, nas suas relações com o "antropólogo geral" — controlando o som da música —, manipula algo do domínio antropológico (o "outro"). Correspondentemente, naquelas que mantém com o músico e com os musicólogos — especialmente com o "histórico" —, administrando algo sobre o "outro", assenhora-se de parcela do mundo musical atinente à inteligibilidade da música. Um camaleão, o etnomusicólogo: músico entre antropólogos e vice-versa! Isto lhe permite apropriar-se de recursos aqui e ali ao mesmo tempo. Esta a sua mercabilidade, instrumental daquela do mercado de "música dos outros" que tão bem intermedia, mercado este que o que vende são identidades. É neste mercado, enfim, que está a racionalidade tanto das separações quanto das uniões entre Etnomusicologia, Música e Antropologia. (BASTOS, 1995, p.32).

Para vencer este paradoxo, surge então a definição de etnomusicologia como “o estudo da música *na* cultura” (Merriam, 1977, p.204), identificando a música (*estrutura*, nas suas palavras) como seu plano de expressão (fonologia e gramática) e a *cultura* (ou *comportamento*), com o contexto no qual ela existe. “A música não pode existir em um nível fora do controle e do comportamento das pessoas” (Merriam, 1964, p.14).

As funções e os usos da música são tão importantes quanto os de qualquer outro aspecto da cultura para compreender o funcionamento da sociedade. A música está inter-relacionada com o resto da cultura; ele pode e faz formar, fortalecer e canalizar os tipos sociais, políticos, econômicos, linguísticos, religiosos e outros tipos de comportamento. Letras de músicas revelam muitas coisas sobre uma sociedade, e a música é extremamente útil como um meio de análise de princípios estruturais¹²⁶. (*Ibidem*, p.15).

¹²⁶ “The functions and uses of music are as important as those of any other aspect of culture for understanding the workings of society. Music is interrelated with the rest of culture; it can and does shape, strengthen, and channel social, political, economic, linguistic, religious, and other kinds of behavior. Song

Pensando nisso, Charles Seeger levantou a seguinte pergunta: o que a música comunica? A resposta, para Charles Keil e Steven Feld (2004) está na consideração do próprio discurso musical como comunicação. Isso porque a música é a palavra carregada de sentimento, realidade e processualidade. Tais características estão calcadas no relacionamento entre a origem e a ação das sensações, no caráter interpretativo, e nas consequências do ato comunicativo.

Todos os pares propostos pelos dois autores (*código e mensagem, cultura e comportamento, produção e recepção, construção e interpretação*) colocam a comunicação no entre-lugar da ideia e da ação, cujo processo de interação é mediado por objetos, eventos e atores sociais.

Sendo fundamentalmente relacional, a comunicação é um processo, e nossa preocupação com isso deve ser uma preocupação com a operação de determinação social do processo. O foco é sempre em relação, e não sobre uma coisa ou totalidade. (...) A comunicação, nesse sentido, não é mais ontologicamente reificada como uma transmissão ou força; ela só pode existir relacionalmente entre uniões e interseções. (...) A comunicação não é nem a ideia nem a ação, mas o processo de intersecção em que objetos e eventos vão, através do trabalho de atores sociais, tornado significativo ou não¹²⁷. (KEIL, FELD, 2004, p.78).

A importância de uma perspectiva comunicacional está focada (a) na primazia do ambiente social, interativo; (b) na junção dos processos que dão forma, definem, mantêm e trazem adiante realidades subjetivas tácitas ou explícitas para participantes na cena; (c) na maneira em que o meio implica fundamental interpretações; (d) na relação complexa da produção que não pode ser reduzida aos termos puramente lógicos ou normativos, (e) na necessidade para a investigação situada. (*Ibidem*, p.79).

O significado musical não é, portanto, reduzido ao nível textual de associação estrutural, à comparação do todo em uma parte, aos motivos, ou melodia. É preciso que

texts reveal many things about a society, and music is extremely useful as a means of analysis of structural principles.” Tradução livre.

¹²⁷ “Being fundamentally relational, communication is process, and our concern with it should be a concern with the operation of social determination in process. The focus is always in relationship, not on a thing or entirety. (...) Communication in this sense is no longer ontologically reified as a transmission or force; it can only exist relationally in between at unions and intersections. (...) Communication is neither the idea not the action but the process of intersection whereby objects and events are, through the work of social actors, rendered meaningful or not.” Tradução livre.

tais associações façam parte da microestrutura de “experiências de escuta”. Ouvir música é uma experiência que envolve uma atmosfera contextual, interpelando acontecimentos da vida pessoal do indivíduo.

O “paradoxo etnomusicológico” que citamos acima reflete o fato de que um som é um objeto que pode somente ser acoplado com o reconhecimento de uma realidade musical e extra simultânea: a experiência é mental e material, individual e social, formal e expressiva. Em outras palavras, todo o objeto musical personifica e provoca tensões interpretativas.

A interpretação de um som (isto é, de uma construção) é o processo de reconhecimento entre estruturas, ajustes, e tipos de mensagens potencialmente relevantes ou interpretáveis. O reconhecimento imediato é contextual, ou seja, nós atendemos às mudanças, desenvolvimentos, repetições, enfim, às características que são experiências sociais constituídas pelos sons como as estruturas enraizadas em nosso repertório de escuta.

A interpretação exige sempre um processo ativo, de qualquer modo inconsciente, intuitivo, ou banal, de relacionar estruturas musicais às mensagens potencialmente apropriadas ou relevantes. Estas características moldam a maneira como nós escutamos e nos envolvemos com a música. De maneira geral, o que ocorre na experiência musical é o funcionamento de algumas características da experiência momentânea no contexto de experiências prévias e plausíveis, o casual se interpretando sobre usual.

A escuta de uma música pode ter uma variedade de movimentos reflexivos, relacionando circunstâncias sociais, atitudes políticas (patriotismo, nacionalismo) ou experiências pessoais que incluem sons similares ou não, e provocam movimentos interpretativos - com relação à localização, categorização, associação, reflexão, valoração etc. Os parâmetros sociais, culturais e históricos operam para fornecer estes movimentos interpretativos que envolvem tanto as sensações, quanto o organismo vivo (os nervos, o músculo, as veias, o sangue, a roupa etc.). O entrelaçamento de “forma e substância”, da coerência e da contradição, do potencial e do realizado, da variabilidade interna e externa é o campo de concentração da etnografia de uma comunicação musical.

Em outras palavras, os movimentos interpretativos envolvem determinadas dimensões de ações comunicativas. Os reconhecimentos de algumas características do

código, do gênero, do estilo, e do desempenho identificam imediatamente os limites do objeto musical que existem imersos em uma tensão de características musicais e extramusicais. Os códigos se articulam com os *testes padrões* acústicos, e certamente o reconhecimento deles é central para um ato comunicacional.

Mas a observação do que é comunicado é potencialmente muito mais do que aquilo que se reconhece. Uma escala de fundos sociais e pessoais, alguns compartilhados, outros estratificados do conhecimento e da experiência, mas em todo caso, a música é construção social repleta de movimentos interpretativos, dando sentido ao som e ao que se pode sentir, agregar, ou saber sobre ele.

"Música" é um sistema primário de modelagem do pensamento humano e parte da infraestrutura da vida humana. Fazer "Música" é um tipo especial de ação social que pode ter consequências importantes sobre todo tipo de ação social. "Música" não é apenas reflexiva; é também generativa, tanto como sistema cultural quanto de capacidade humana, e a importante tarefa da musicologia é descobrir como as pessoas dão sentido à "música" em uma variedade de situações sociais e em diferentes contextos culturais, e distinguir entre a inata capacidade humana que as pessoas têm no processo dar sentido à "música" e as convenções culturais que guiam suas ações.¹²⁸ (BLACKING, 1995, p. 223).

Desta forma, cada escuta, como interações sociais humanas, tem geralmente, como Erving Goffman (1983) insistiu, uma biografia e um histórico, e estes podem ser mais ou menos importantes para uma audição particular. A música, enquanto sistema e estruturas de composição, organizadas dentro da Teoria Musical, é, portanto uma forma linguagem, que possui código e processualidade, e se relaciona com outros sistemas de comunicação.

A música, portanto, tem como elemento fundamental o conjunto de sinais sonoros musicais, correspondendo assim ao primeiro requisito para figurar dentro da categoria linguagem. É então o conjunto de sinais sonoros musicais o meio material que excitará o aparelho auditivo do ouvinte iniciando o processo que resultará, posteriormente, na significação. (PIOVESAN, 2007, p.3).

¹²⁸ “ 'Music' is a primary modeling system of human thought and part of the infrastructure of human life. 'Music'-making is a special kind of social action which can have important consequences for over kind of social action. 'Music' is not only reflexive; it is also generative, both as cultural system and human capability, and a important task of musicology is to find out how people make sense of 'music' in a variety of social situations and in different cultural contexts, and to distinguish between the innate human capabilities that individuals use in the process of making sense of 'music' and the cultural conventions that guide their action.” Tradução livre.

Em suma, temos duas maneiras de realização da comunicação musical. A primeira, vista pelo olhar dos estruturalistas, só é realizada no contexto social do grupo ao qual as teorias musicais são entendidas, pois existem estruturas internas (linguagens) compreensíveis apenas aos músicos. Desta maneira, a comunicação se estabelece apenas com o público restrito, deixando de lado o receptor leigo. (*Ibidem*, p.6).

Na concepção da teoria musical pós-moderna, a música enquanto linguagem encontra entendimento em diferentes receptores, estabelecendo, através das experiências vividas e sensações dos mesmos, um grau de compreensão e inserção no universo musical. O entendimento sobre a teoria da música não se constrói enquanto critério de exclusão e inclusão, mas possui diferentes estratégias de percepção do objeto musical.

Assim, em diferentes épocas culturais, a música transita entre a linguagem inerente aos grupos que a produz, sendo particularmente uma forma de identificá-los, e em outras situações, assume o lugar da interação, agregando músicos, artistas, público, visitantes, curiosos e devotos, todos no lugar comum da festa, cada um se apropriando à sua maneira da música que recebe, criando seu próprio universo de sentidos.

Interessamo-nos pelo processo de construção da música. Por via da etnomusicologia, podemos entender este processo no qual o público externo se relaciona com o ambiente da festa, desde o ambiente rural, à metrópole e às cidades modernas, considerando que as mudanças de contexto e de público inferiram no fazer musical dos grupos e na maneira como eles elaboram suas performances.

5.2 O lugar da transmissão – do familiar ao público

A primeira pergunta que fazemos é: Quem são as pessoas que fizeram a música que escutamos hoje como tradicional? Sabemos que no mundo rural da Bretanha, os camponeses eram os responsáveis por elaborar seus cantos, sem pretensões de registro ou divulgação. Fazer música era uma prática cotidiana, feita individualmente, ou entre amigos, família, comunidade, em encontros ocasionais, cerimônias religiosas ou cívicas.

No Brasil, as festas das irmandades religiosas eram feitas por escravos, homens e mulheres, da mesma forma que as festas tradicionais bretãs: num ambiente rural da colônia, ou na senzala, onde os todos se reuniam depois do trabalho diário, ascendiam uma fogueira para esquentar o couro de seus tambores e cantavam e dançavam ao redor dela. Em outros momentos de cerimônias, eles iam às ruas para louvar Nossa Senhora do Rosário, num cortejo festivo¹²⁹.



IMAGEM 38: Congado dos Pretos em Morro Velho Riedel, Augusto, 1836-ca.1877
Fonte: <http://bndigital.bn.br>

Desde a formação da cultura moderna brasileira, a partir do período colonial aos dias de hoje, entre os atores sociais que promovem as Festas do Rosário, as mulheres adquiriram uma função importante, embora a sociedade brasileira tenha se construído de forma patriarcal, com a concentração de poder no seio familiar - ponto de apoio para a

¹²⁹ Chamaremos aqui de Festas do Rosário, ou Festas do Reiado todas as expressões festivas existentes antes da cultura globalizada, que classificou todos as Guardas existentes dentro de um Reinado de Nossa Senhora do Rosário no mesmo rótulo : Congado Mineiro. Antes que esta definição fosse assumida entre as instituições culturais e alguns grupos, todos as celebrações eram conhecidas como “festas do Rosário”. O Rosário assume, neste aspecto, o mesmo sentido que um Reinado, ou seja, espaço que abriga todas as Guardas de Nossa Senhora do Rosário, cada uma cumprindo uma função dentro do grupo. Aqui tratamos principalmente da Guarda de Congado e da Guarda de Moçambique do Reinado Treze de Maio.

organização nacional. Na sociedade escravocrata, a casa grande, como chamou Gilberto Freyre (1933), era o lugar de equilíbrio, proteção e controle das atividades econômicas, humanas, religiosas e sexuais. Uma verdadeira forma de autoridade e domínio familiar, que reverberou na construção da sociedade brasileira.

Apesar desta referência patriarcal implantada pelos portugueses, a figura da mulher e da mãe se desenvolveu nos ambientes escravistas, construída através da devoção por Nossa Senhora do Rosário, e se instaurou definitivamente a figura feminina na sociedade moderna. A mulher, neste novo contexto, era a senhora da casa e do céu. Ela era a ligação entre os escravos e seus antepassados, “ordenando num mesmo contínuo a mãe ancestral e a realeza africana” (Monteiro, 2011, p.201). Nos reinados, a mulheres desempenhavam diversas fundações:

Eles podem ser rainhas, princesas, ou então integrar os grupos de devotos. (...) Assim como os homens, elas podem tornar-se "capitãs" dos grupos. O capitão tem muitas funções. Em primeiro lugar, tem a função social (secular) de manter a ordem dos grupos durante a procissão, seguindo de perto os mais jovens, para instruí-los a começar cantar e dançar. Eles têm de impor o respeito e bom caráter moral da comunidade (mesmo depois da festa), bem como dar o exemplo e estabelecer relações de solidariedade entre os membros da comunidade. Assim, têm a função ritual (sagrada) de recitar as canções funcionar para orientar os grupos na realização dos rituais. Estas obrigações não são definidas com o código escrito, mas o resultado de "códigos tradicionais orais". Escolher um capitão ou uma capitã se faz segundo a "lei da tradição" segundo um pacto implícito do costume, que os congadeiros conhecem desde sempre. (AGUSTONI, 2003, p.202).

Mas para que a mulher chegasse ao ponto de reger seu próprio grupo, como nos apresentou Agustoni, ela enfrentou a barreira social do patriarcado, que estava enraizado em todos os âmbitos da sociedade. Maria Cassimiro das Dores foi a primeira mulher a formar uma Guarda de Moçambique, com alguns empecilhos, mas com o apoio de outros grupos: “A primeira dificuldade foi de registrar a Guarda. Porque mulher nem votava na época. Mulher não tinha voz ativa. (...). Mulher nem dançava em Guarda nenhuma. E ela (Dona Cassimira das Dores) pediu ajuda aos capitães, e eles vieram na casa dela fazer uma festa de Nossa Senhora pra ajudar ela.” (CASIMIRA, 2013).

A Guarda de Moçambique, fundada por Maria Cassimira das Dores em 1944, se tornou parte de um Reinado, com a inclusão da Guarda de Congado em 1998. Para criar sua festa, a futura Rainha Conga de Minas Gerais havia como referência a festa que seus

pais faziam em Betim, município da região metropolitana de Belo Horizonte. A partir da devoção em Nossa Senhora do Rosário, Cassimira fez a promessa de organizar durante sete anos na capital mineira, esta comemoração para a santa dos negros, uma festa que ela chamou de “O Rosário”.

A gente fala que foi uma promessa por saúde, e uma promessa para que os descendentes dela não passassem pelas mesmas dificuldades que os antepassados passaram: de prisão, de não ter onde morar, de não ter onde comer, essas coisas. Os pais dela já nasceram na época do ventre livre, né? Mas ela sabe que toda vida foi difícil mesmo, sabe que a abolição ela teve um sentido histórico, do período, mas que ela é uma coisa fictícia. (Ibidem).

Terminados os sete anos de promessa, a Preta Velha havia construído não apenas uma Guarda, mas também a imagem de uma figura política, que lutava em prol das festas de matriz africana em Minas Gerais e do reconhecimento social do negro. Entre todas as suas atuações, ela acompanhou em Belo Horizonte o primeiro cortejo que reuniu várias Guardas de Nossa Senhora do Rosário, com grupos de todo o Estado. Depois organizou e participou de outros eventos nas cidades, e foi eleita por todos os grupos a primeira Rainha Conga do Estado de Minas Gerais, representando a Rainha de todos os Reinados dos Estados.

Ela também esteve presente na criação do Diretório Central de Congados¹³⁰, que se tornou Federação dos Congados de Minas Gerais, entidade cultural que representa oficialmente as Irmandade do Rosário e suas Guardas, Ternos, Bandas presentes no território nacional. Além disso, Maria Cassimira participou da concepção da “Semana do Folclore”, criada pelo Governador de Minas, Magalhães Pinto, bem como esteve presente em Congressos nacionais e festas do folclore brasileiro. Seu grupo, o Moçambique Treze de Maio ganhou o título de Utilidade Pública Municipal em 1983, lei assinada pelo prefeito vigente, Hélio Costa, reconhecendo que o grupo prestava serviços à sociedade.

No âmbito religioso, ela foi a responsável, em 1972, pela criação da Missa Conga, um culto ecumênico que celebra, com cantos e rituais específicos, a abolição da escravidão no Brasil. Desde então a Missa Conga foi inserida nos rituais das Festas dos Reinados, e possibilitou que os grupos pudessem entrar nas Igrejas cantando e tocando

¹³⁰ Ver Apêndice 3 “Cartilha do Diretório dos Congadeiros de Minas Gerais”

seus instrumentos. Antes disso, em 1965 já havia sido reverenciada por entidades religiosas, que reconheceram seu papel na implantação da fé católica em Minas Gerais:

O Bispo recebeu os Congadeiros de Minas Gerais de joelhos, juntamente com os demais padres e beijou a mão de cada componente do Cortejo e, durante a homilia, justificou-se dizendo mais ou menos o seguinte: “Recebi de joelhos, e beijei a mão dos dançantes, capitães, reis e rainhas, príncipes e princesas, do Reinado de Nossa Senhora do Rosário de Minas Gerais para simbolizar o agradecimento da Igreja aos ancestrais desses homens que muito fizeram para a implantação da fé católica no interior. Louvado a Virgem Maria com seus instrumentos barulhentos, seus cânticos e danças atraiu multidões e o pároco podia então pregar a religião cristã e expandi-la (Histórico da Guarda de Congo e Moçambique Treze de Maio de Nossa Senhora do Rosário, feito por Ephigênio Casêmiro. Anexo 3).

Segundo o registro feito pelo seu filho Ephigênio, Maria Cassimira das Dores foi a primeira pessoa de um Reinado a fazer parceria com o universo acadêmico, para que os cânticos da Guarda de Moçambique fossem registrados. Em 1972, Romeu Sabará, professor de antropologia da UFMG, recebeu da Preta Veia o repertório musical dos Moçambique, Congos e Marujos, inclusive aqueles que eram usados na Missa Conga, para que eles fossem transcritos e perpetuados.

O legado deixado por Cassimira perpassou todas as épocas culturais. Com o referencial da “tradição” aprendida pelos seus pais, avós e ancestrais, ela desembarcou na grande Belo Horizonte. Ali, no ambiente moderno e urbano, ela organizou cortejos, desfiles e apresentações, levando para as ruas as festas que há muito tempo eram realizadas apenas dentro das casas. Ela findou o critério de autenticidade dos grupos tradicionais, abrindo as portas para que as organizações públicas e educacionais pudessem ver, registrar e “incentivar” as Festas do Rosário.

Como Rainha ela possibilitou que mulheres puderam dançar numa Guarda e até mesmo comandar uma. E como agente responsável pela visibilidade da festa tradicional, ela organizou manifestações públicas dos grupos, em Minas Gerais e em outros Estados, através de grandes eventos periódicos, cujo formato chamaríamos hoje de festival, a exemplo da Semana do Folclore. Ela ajudou a agrupar todos os Reinados, mostrando a particularidade de cada um e o caráter comum e religioso entre eles. Ela viu o termo

Congado Mineiro se formar, contribuindo, politicamente, para institucionalizar e subvencionar as festas no Estado.

Através dela, os Reinados colocaram os dois pés na época da globalização. Mesmo não conhecendo a possibilidade técnicas dos dispositivos midiáticos e as formas de apropriação dos espaços virtuais para difusão das manifestações culturais, ela fez uso das Festas do Reinado com marcadores da identidade regional, promovendo uma reflexão sobre a noção de patrimonialização, apoiando-se principalmente na representação social dos Reinados no contexto contemporâneo. Preta Véia foi a primeira mediadora cultural das Festas do Rosário, delegando aos seus descendentes formas de trânsito entre as culturais: do tradicional ao globalizado, e vice-versa.

5.3 Ensinar: Como transcender

A segunda pergunta que nos fazemos é: Como era transmitido o fazer musical? Nas Festas do Rosário, bem como nas festas bretãs, na sociedade tradicional a oralidade foi o maior e o único meio de comunicação. A oralidade assegurava a transmissão de histórias, canções, poemas e peças teatrais na língua regional. Entre as canções, temos o *Gwerz*, uma espécie de canto *a cappella*, que conta histórias dramáticas, trágicas, épicas ou lendários. O *Gwerz*, fruto da literatura oral, possui uma certa cronologia, sendo considerado um tipo de jornal falado. A cantora Marthe Vassallo, que apresenta o *Gwerz* nos nossos dias, nos conta como esse tipo de música se desenvolveu:

Inicialmente, é um canto solo *a cappella*, quando é a música para ouvir é simplesmente um cantor sozinho e quando ele está cantando para dançar, e, algumas vezes também para ouvir, pode ser todo mundo que vem cantar, ou um pequeno grupo por vez, o que chamamos de canto com resposta. Por isso, é sempre um canto monofônico *a capella*. Monofônico significa uma linha, nunca usamos polifonia na música tradicional bretã. Depois disso, o que vai acontecer na Bretanha, nas músicas para ouvir, é que os conjuntos e, em seguida, alguém que canta assim, sozinho, e os outros escutam. E que alguém vai expressar-se, ele vai dizer coisas que todo mundo tinha vontade de escutar, porque são histórias de todo mundo, que ele vai dizer. (...) A maioria das pessoas que vão cantar canto tradicional, o repertório é a coisa do século 18,

19, para dançar cantando. Eu falo de textos e não de melodias. As melodias são impossíveis de datar, mesmo se encontramos uma canção em um livro de cânticos do século 16, isso significava que ela foi cantada neste momento, isso não significa que não foi cantada antes. Por isso, nunca se sabe a data de uma melodia, mas às vezes os textos podemos saber, e as vezes, não saber. Às vezes você pode ter uma vaga ideia, lembrança da forma como o texto era cantado, da língua, do estilo do texto, que nos faz ter uma dúvida. “Ah esta é uma canção (...) de Napoleão”, por exemplo, agente marca esta desta forma. Ou “é uma folha solta, provavelmente da segunda metade do século 19”, ou “Ah não, é muito mais antiga. Isso é coisa do antigo regime”, etc. A gente acaba chegamos estas coisas (...) É quase sempre, como um amigo, a história que alguém contada por outra pessoa. É ótimo porque permite tudo. Nós podemos dizer tudo, porque não somos nós que falamos. Ao mesmo tempo que permite dizer todas as verdades, porque há uma certa distância¹³¹. (VASSALO, 2010)

Percebemos dois aspectos importantes neste depoimento de Vassallo. O primeiro deles diz respeito ao aspecto livre e desprezioso do fazer musical. Na sociedade tradicional, não havia referência estética, pois o critério da “tradição” estava sendo construído, portanto, havia uma grande liberdade de criação. O outro aspecto está relacionado à oralidade. O repertório era exclusivamente elaborado com as referências da história oral, e não havendo registro escrito sobre os acontecimentos, a músicas eram crônica da vida cotidiana que, reais ou fictícias, representavam a comunicação daquela sociedade.

¹³¹ “Au départ c’est du chant solo a capella, quand c’est du chant à écouter c’est vraiment un chanteur tout seul et quand c’est du chant à danser, et parfois pour certaine forme de chant à écouter, c’est un leader et soit tout le monde soit un petit groupe de personnes qui reprennent ce que cette personne vient de chanter a chaque fois, c’est ce que l’on appelle le chant à répondre. Donc c’est toujours du chant monodique a capella, monodique c’est-à-dire une seule ligne, jamais de polyphonie dans la musique traditionnelle en Bretagne. Après, ce qui va se passer en Bretagne dans les chansons à écouter, c’est qu’on est des assemblées et puis il y a quelqu’un qui se met à chanter comme ça, tout seul, puis les autres écoutent. Et ce quelqu’un va à la fois s’exprimer lui, vraiment lui et il va dire les choses que tout le monde avait envi d’entendre, parce que ce sont les histoires de tout le monde qu’il va raconter. (...) Le gros du répertoire qu’on va chanter en chant traditionnel c’est pour beaucoup de chose le 18^{ème}, 19^{ème} pour le chant à danser. Je parle des textes pas des mélodies, les mélodies c’est impossible de les dater, même si on retrouve un air dans un livre de cantique du 16^{ème} siècle, ça veut dire qu’il était chanté a ce moment la ça ne veut pas dire qu’il était pas chanté avant. Donc on ne peut jamais savoir de quand date un air, par contre les textes parfois on sait, parfois on ne sait pas. Parfois on peut avoir une vague idée, souvent la façon dont le texte est tourné, la langue, le style du texte va faire qu’on va se douter. Oh ça c’est une chanson (...) de Napoléon par exemple, on les repère celle-la. Ou ça c’est une feuille volante sans doute deuxième moitié du 19^{ème}. Ah non ça c’est beaucoup plus ancien. Ça c’est surmenant l’ancien régime, etc. on fini par connaître ces choses la. (...) C’est toujours ou presque, comme dit un ami, l’histoire de quelqu’un raconté par quelqu’un d’autre. Ca c’est génial parce que ça permet tout. On peut tout dire du coup puisque ce n’est pas nous qui parlons. En même temps ça permet de dire toutes les vérités puisqu’il y a une distance.” Tradução livre.

Em relação à sociedade escravocrata brasileira, podemos dizer que a oralidade também foi (e continua sendo) a principal maneira de preservação e difusão dos cantos, além de ser o espaço privilegiado de perpetuação das histórias sobre os reinados africanos, os modos de vida comunitários, as disputas entre grupos e a resistência ao colonialismo. No trecho narrado por Odete Coppo, sobre o universo das danças e seus significados específicos na congada de Itapira, São Paulo, percebemos a presença dos “inimigos turcos”:

Seguindo as pegadas da história, temos que os descendentes dos escravos africanos chegaram em Itapira pelos meados do século XIX e com o seu suor e trabalho, implantaram também a origem dos folguedos. A primeira e até hoje a tradicional, a Congada do Nabor, é interessante porque é de Embaixada, o que quer dizer – segundo esclarecimentos recebidos do próprio Nabor, quando ainda em vida – palco de reinado de uma tribo do Congo Africano, onde se desenrolou o drama de uma declaração de guerra com o inimigo turco. Este enredo é até hoje cultuado em toda a pureza do seu estilo. Está escrito num velho e desbotado livro, que é passado de pai para filho, de geração a geração, uma verdadeira relíquia. (COPPOS, 1971, p.12).

Mais do que lugar de memória, a história oral é uma forma de fortalecimento das relações com os ancestrais, aqueles que estiveram no Brasil e aqueles que ficaram na África. Por se tratar de uma manifestação da religiosidade popular, a questão da espiritualidade não é apenas um legado de outros tempos. Ela existe por si só, e evolui com a modernidade, transformando o sentido das experiências.

Nas sociedades ditas primitivas, como aquelas de matriz africana, a ancestralidade é um caráter essencial à transcendência. Nestas sociedades “Ações atinentes à espiritualidade ficariam melhor explicadas sob a designação de *ritos ancestrais*.” (Leite, 2008, p.XVIII). A *ancestralidade histórica* (figuras sacralizadas nas quais os homens inspiram suas práticas sociais) e a *ancestralidade mítico-histórica* (figuras divinas e históricas ligadas à explicação do mundo e do ser humano) agem, através da memória social, na organização da realidade e na compreensão de ritos que levam à transcendência.

Os aspectos da ancestralidade perpassam, portanto, a vida cotidiana e inferem ativamente na dinâmica das comunidades. Os ancestrais são convocados para a atualidade, trazendo suas lições e apontando o lugar dos seres humanos no mundo. Ao mesmo tempo, a relação entre o indivíduo e seu ancestral passa por uma questão tanto

mítica quanto histórica. A *ancestralidade histórica*, diz Fabio Leite (*ibidem*) é “impositora de aparatos materiais e sociais”. A música, podemos dizer, é um desses aparatos.

Hoje chamamos de tradicional a música realizada pelo Congado, mas o repertório executado dentro de um Reinado, seja por um grupo de Congado ou outro, é um modo de comunicação com os antepassados, e por isso, cumpre uma função ritualística. No relato abaixo, como nos mostra Isabel Cassimira:

(Isabel Casimira) - Nesse penúltimo encontro que a gente teve em Diamantina, um... um grupo cantou, porque pediu licença para o tio, uma música sagrada. E aí ele contou que aquela música sagrada era a música que mostrava a travessia, e ainda falou assim “Ela é a música da travessia”, que é da hora que ele (o africano/escravo) entrou no porto lá em Angola e chegou aqui no Rio de Janeiro, chegou aqui em São Paulo, chegou aqui em... em Bahia, entendeu? É o canto da travessia. É aquele canto que conta o espaço de tempo daquele período. Porque a hora que eles entraram naquele navio, todo mundo era irmão. Cada um de uma nação, de uma nação africana, mas se tornaram irmãos de nação ali, que são os malongos, os irmãos de barco, não é? que eles se tornam irmãos por iniciação, aquele conjunto de pessoas que ficou naquele momento, naquele ritual, eles são irmãos de barco. E esses irmãos de barco remetem àquele barco negreiro, navio negreiro que saía de lá e chegava aqui. Então, aquele canto era da travessia. Com o dizer da travessia, porque não é canto que você canta toda hora, porque é um canto triste. É um canto que você canta que dói lá dentro, você lembra daquilo, você sabe o que aquele pessoal... você sente o que que é aquele negócio. (...) Aí nós já tínhamos que cantar, nós já tínhamos combinado com a mamãe o que é que tinha que cantar. A mamãe foi cantar, só que ela cantou em português. (...) Depois cantou, explicou, falou. Quando já tinha passado, que fez aquelas perguntas todas, estudante é ótimo para perguntar, né? Perguntou tudo, daí minha mãe falou assim “Ó, agora nós temos que cantar e mandar meus irmãos de volta, que eles estão tudo lá no barco esperando”. (...) Como se ela tivesse chamado, eles tivessem feito a travessia e estivessem ali com a gente. (...) Por quê? Porque à medida em que você vai fazendo, as... as conversas vêm passando, a sua mente vai lembrando, às vezes, você acha que é seu mesmo, que você que está lembrando disso e daquilo e, às vezes... com o tempo você entende que não é você, é induzido. E, às vezes, mais para frente você entende que mesmo você estando pensando nisso e aquilo, você não pode falar isso naquele instante, porque você está nessa e naquela situação. Aí a mãe cantou de novo para eles retornarem e para o barco voltar. Foram... para o lugar de origem deles. Quer dizer, eles estão lá e estão cá, estão aqui e estão lá. (...) É uma festa de ancestralidade pura! Pura, que você não esquece do seu tata de jeito nenhum. Você pode não falar nele “Ah, que saudade do vovô, mas você fala nas coisas dele, no jeito que ele falava, nos trenzinhos de uma coisa e de outra. Então, estão sendo sempre reverenciados. Por quê? É uma luta constante. E te dá o sentido de não estar sozinha, né? De ter responsabilidade, de não derrubar o que não foi você que construiu, de manter o que já está construído, de não deixar cair a árvore que não foi você que plantou... (CASIMIRA, 2013).

Como dissemos, ainda hoje nas práticas festivas dos Reinados a oralidade é principal forma de iniciação dos integrantes mais novos aos rituais. A sabedoria passada pela história oral antecede a transcendência, pois conhecendo sobre o seu passado, pode-se “toca-lo”, e tocando-o pode-se aprender sobre suas origens e transmiti-la, como num ciclo, que liga o mundo terreno ao mundo espiritual. Se a ligação com os antepassados não existe, não há transmissão de conhecimento. O trabalho de aprendizado nos é relatado por Maria de Lourdes Borges Ribeiro, em “A Dança do Moçambique”:

Os pequenos dançadores ouvem atentos referências sobre o que não entendem: a vida na roça. Mais tarde, em outros serões, entre outras gentes, eles contarão coisas contadas por seu avô, por seus tios e por seus pais. Só da terra é que nunca falarão. Porque jamais se fala do que nunca se viu, do que nunca se sentiu, do que nunca se amou. (RIBEIRO, 1959, p.15).

Segundo a tradição, para integrar um Reinado, cantar e dançar as músicas do Congado ou do Moçambique, é necessário, além de respeito, ter uma ligação afetiva e espiritual com Nossa Senhora do Rosário e com os antepassados africanos. Tudo isso os integrantes do Reinado resumem em “ter fé”. Mas, como nos mostrou Ribeiro, e Belinha ressaltou, este também pode ser um aspecto desenvolvido ao longo do tempo, principalmente entre os mais jovens.

(Isabel Casimira) - Se aprender a ter fé. Como? Porque você vê sua mãe ajoelhada pedindo proteção, você vê sua mãe correndo porque está passando por isso, por aquilo, você está sentindo também e ela pedindo sempre a Nossa Senhora proteção por aquilo, aquilo outro e você vê as coisas se desmanchando.
(Antônio Casimiro) - (...) Mas o que eu falo é assim “A gente é fé, é louvor”, a gente é louvor o tempo todo. Então, a gente não é só louvor quando a gente vai à igreja, não. A gente é louvor aqui, é varrendo, passando, costurando e quando está na guarda é tocando, cantando e dançando, nosso louvor toda hora.
(Isabel Casimira) – É constante, não é só na época da festa.
(...) E quando a gente é criança, que a gente faz esse monte de coisas, a gente fica meio apavorado, aquelas crianças tudo espevitada. A gente é criado assim. Depois com o tempo você vai começando a aprender a trabalhar com a mente, porque o seu corpo também não vai acompanhando aquilo, aí você tem que pensar o que você vai fazer. Aí você vai (risos) demarcando coisas para você fazer mentalmente, você vai fazendo tudo que tem que fazer da mesma forma, mas não cansa tanto, porque você trabalha... Já está pensando. (CASIMIRA, CASSIMIRO, 2011).

Participar do Congado ou do Moçambique demanda um trabalho organizacional, espiritual e comunitário durante o ano todo, reafirmando os laços de irmandade entre os

pertencentes dos grupos, que são chamados de “irmãos do Rosário”: “sendo da mesma família tem o mesmo ideal, que é manter o rosário de Nossa Senhora inteiro, que... que as pessoas sabem que o rosário de Nossa Senhora é feito de muitas contas e essas contas são as pessoas, que um precisa do outro, que é um elo.” (CASIMIRA, 2013).

Cada um sabe a responsabilidade que possui em ser integrante de um Reinado. As funções durante a festa não são delegadas, e sim tomadas. Cada integrante do grupo participa da forma que pode, exercendo funções essenciais ou secundárias. Os integrantes do Moçambique e do Congo na maior parte das vezes se revezam entre os rituais de música e dança, nos quais eles participam “fardados”, e as atividades que ajudam na manutenção da festa, como auxílio no preparo das comidas, por exemplo. Mas a forma como vai se integrar à festa (apenas como dançante ou não) é sempre uma escolha de cada um, como Thiago aprendeu:

(Thiago Miranda) – Uma vez, eu... eu fui questionar a postura de um membro ou de outro do reinado, ela falou assim “Minha avó me ensinou e ela falava muito que cada um sabe o por que que está no Rosário. Não sou eu que dou a responsabilidade para você, não sou eu que tenho que dizer o tamanho da responsabilidade que você tem que ter. É você. É só você que sabe o que você está fazendo aqui. Se você está aqui para exibir para a pessoa que você está de roxo, né? Que você é da Treze de Maio lá da Dona Isabel... - Então, toda a burguesia universitária de Belo Horizonte vem para as festas da casa da Dona Isabel. Mas hoje você não vê ninguém aqui. (...) Bebe a cerveja, chega e fica lá em cima. Não estou criticando, não. Cada um sabe a responsabilidade que tem com seu reinado. Quem pode vir os três dias, vem os três dias. Quem pode vir um dia só, vem um dia só. Quem pode ficar aqui só duas horas... Quem não quer fardar, ajuda na cozinha. Quem não quer ajudar na cozinha ajuda a varrer. Quem não quer fazer coisa nenhuma, só quer bater papo, distrai quem está descansando um bocado. Pergunta se tem uma escala “Agora é o seu horário de fardar, agora é o seu horário de ajudar na cozinha, agora é o seu horário de bater papo lá”, tem gente que fica lá fora o tempo inteiro, nem pisa lá, nem sabe como é a cozinha. Tem gente que não sai da cozinha, fica lá o dia inteiro cozinhando num fogão de lenha, quase no Centro de Belo Horizonte, em 2011, terceira capital do sétimo país mais rico do mundo, né? (MIRANDA, 2011).

Para todos aqueles que não nasceram dentro do ambiente do Reinado, como os filhos de Isabel Cassimira das Dores, entrar para determinado grupo é uma decisão, para a maior parte das pessoas, definitiva. Geralmente um integrante de um Reinado permanece apenas naquele Reinado. Embora os dançantes do Congado ou do Moçambique tenham liberdade para passar para outros grupos, e frequentar outras

comunidades, a maioria deles é fiel ao seu local de origem, conservando os laços que foram estabelecidos primeiramente.

Cada Reinado possui a sua particularidade, que varia entre o número de integrantes, a forma de organização, suas vestimentas e uma relativa personalidade na forma de cantar e dançar – embora as músicas que integram os rituais sejam as mesmas. Esse é um dos motivos pelos quais a circulação de um grupo ao outro não é bem quista entre os capitães.

Alguns integrantes, entretanto, transitam entre um Reinado e outro. Em 2011, a Guarda Moçambique Treze de Maio aceitou a reinserção um dançante fosse reintegrado entre eles. O critério de negociação para que ele fosse aceito novamente não foi sua competência musical ou performática, mas sim a sua crença em Nossa Senhora do Rosário, e a necessidade de louvá-la, o que afirma, novamente, o caráter religioso das danças, acima de outros aspectos:

(Antônio Casimiro) Ele já esteve em várias. A mamãe que vem teimando com ele há muito tempo, a gente dando um monte de chance. Todo ano ele apronta alguma coisa. Aí depois voltou, vem com a cara lambida “Dona Isabel”, não sei o que, não sei o que, não sei o que. A mãe “O que vocês acham, Toninho? O que vocês acham, Ricardinho?” Aí eu falo: “Ah, mãe. A senhora que manda”, porque a gente não vai passar... Se dependesse de mim era nunca mais mesmo. Mas a mãe fala “Então, vou dar uma chance para ele”. E foi dando chance. Mas chegou num ponto que não há como mais dar chance, né? E ano passado foi a gota, a gente esteve por pouco de... de... De perder a estribeira.

Thaise – Mas esse ano não teve nada assim.

(Antônio Casimiro) - Ah, ele até... ele até, ele apareceu, não enchi o saco, foi e comeu, ficou aí na festa.

(Isabel Casimira) – O negócio é que ele é apaixonado com o reinado, independente de onde que ele esteja. (CASIMIRA, CASSIMIRO, 2011)

Na família do Reinado Treze de Maio a aprendizagem dos integrantes sempre foi e é constante. Desde o nascimento, os filhos da Rainha Isabel eram iniciados nas atividades que compõem a festa, trabalhando na organização de hospedagem, alimentação e transporte para os outros Reinados que vêm participar das comemorações, às funções rituais que cada um ocupa durante os treze dias de atividades. No caso dos homens, alguns assumem responsabilidades como reis, outros capitães, ou dançantes, além de cumprirem as funções administrativas “da casa”.

Esses cargos no Reinado são geralmente passados dos mais velhos aos mais novos da família ou da comunidade. Mas as pessoas não são necessariamente obrigadas a

aceitá-los. Dizem que aqueles que são designados para funções mais importantes, já nascem para assumir aquele lugar. Isabel Cassimira compara Ricardo, o seu irmão mais novo, que é Capitão do Moçambique, aquele responsável por “guiar” o grupo, com seu outro irmão, Reginaldo, o mais velho. “O caso do Ricardo: Ele sempre quis, ele já foi preparado pra isso. O Reginaldo tem muita capacidade, mas tem preguiça, a responsabilidade dele é pouca.” (CASIMIRA, 2013).

Em relação às pessoas da comunidade que integram o Reinado, algumas delas chegam atraídas pela plasticidade das festas e principalmente pelo ritmo dos tambores. A família Treze de Maio recebe todos os que chegam, desde que eles entendam e respeitem o que acontece no Reinado. Mais uma vez Isabel Cassimira ressalta que, assim como aprender a tocar e dançar as músicas do Congado e do Moçambique, a fé é uma propriedade que pode ser adquirida. “Ela pode não ter fé, mas pode achar muito bonito, cantar, dançar e respeitar as regras da casa. Ela pode ter muita fé e cantar e dançar e respeitar as regras da casa.” Quanto ao aprendizado musical, Isabel Cassimira continua:

Thaise – Mas não precisa ser músico?

(Isabel Casimira) – Não precisa de nada, (...) pode ser até mudo. (risos) Porque não exige de você ter afinação vocal, exige de você ter ritmo. E se aprende, né? Você pode ter a voz de taquara rachada e... mas cantar no ritmo, não pode? Sua voz não precisa ser aveludada, não precisa de ser aquele canarinho, mas ser... O povo do reinado canta maravilhoso o que é que ele quer cantar. É louvor. Então, abre a boca e canta. (*Ibidem*).

Profissionalismo é um critério que, na sociedade tradicional, não existia. Fazer música, mesmo que de forma individual, como no canto bretão *Gwerz*, era um pretexto para reunir pessoas em torno de um momento, seja ele de diversão ou cerimônias de louvor, como nas Festas do Rosário. Cada músico tem sua personalidade, mas é no encontro entre pessoas que a música se realiza, no espaço de sociabilidade que ela ganha sentido.

(Mathe Vassalo) Isso continua muito íntimo na música bretã, esta qualidade. Isso se traduz pelo fato de que estamos em uma forma de canto onde não tem estereótipo vocal. (...) A partir do momento onde alguém chega com uma personalidade, com um natural, isso vai funcionar. Tem muitos bons cantores que fazem um certo tipo, que vão ornamentar, que vão cantar muito, que vão contar forte, e tem outros bons cantores que vão cantar mais fraco, que não vão

ornamentar. Tem de tudo e o seu contrário¹³². (VASSALO, 2010)

Enquanto na sociedade tradicional os atores da festa são tanto os músicos quanto o público, todos eles trabalhadores rurais (escravos e camponeses), na sociedade moderna, eles se dividem em grupos. De um lado, aqueles que promovem a festa, de outro aqueles que a assistem. Mas apesar da divisão, a festa continua existindo em conjunto, reunindo ou recebendo, além das pessoas da mesma família ou comunidade, grupos de outras locais.

Entre aqueles que foram convidados a participar da Guarda de Moçambique Treze de Maio, Luigi Vaqueiro (22 anos) e Cléverson Gabriel (21 anos) contam suas experiências. Eles são moradores do bairro Concórdia desde que nasceram, e segundo eles, o convite para integrar o Reinado veio de seus familiares, mas também do toque do tambor – que para os integrantes do Reinado, é a voz dos próprios ancestrais. Quando o tambor toca, os “tatas”, todos os africanos, escravos e parentes que já se foram, são convidados para a festa.

Thaise – E como é que vocês vieram parar aqui no... na guarda?

(Luigi Vaqueiro) – Bom, eu foi uma promessa que minha avó fez para mim e para um outro primo que eu tenho. E foi uma promessa de cinco anos. (...) E eu fiquei esses cinco anos, fiquei oito anos e saí. Aí nesse meio tempo eu não vim mais, aí passou um tempo eu vim no boi. Voltei na época do boi e saí de novo e agora voltei firme. Aí agora não saio mais não.

(Cléverson Gabriel) – Eu, foi assim, quando eu estava dormindo, o Congado... Eu só estava escutando o barulho de caixa, mas não sabia que era o Congado, não. Aí fui procurando, nem sabia o que era Congado. Vi um pessoal vestido todo de branco subindo a rua da minha casa. E eu falei assim “Uai, esse pessoal é de que? Vou saber como é que é isso agora.” E não sabia chegar aqui no Rosário de jeito nenhum. Aí eu falei assim “Eu vou seguir eles um dia, quando eles passarem aqui” (...) Aí eu cheguei aqui e tal, vi o... o pessoal aqui, né. Aí eu conhecia um senhor, que chama Sr. Benedito, Benedito... eu perguntei e ele falou “É aqui que é o Congado da Dona Isabel”. Aí eu não sabia como é que era,

¹³² “Ca reste très intimement dans la musique bretonne cette qualité la. Ca se traduit par le fait qu’on est dans une forme de chant où il n’y a pas de stéréotype vocale. (...) A partir du moment où quelqu’un arrive avec une personnalité, avec un naturel, ça va marcher. Il y a de très bons chanteurs qui font certain type, qui vont orner, qui vont chanter beaucoup, qui vont chanter très fort, et il y a d’autres très bons chanteurs qui vont chanter pas si fort que ça, qui ne vont pas orner. Il y a toujours tout et son contraire.” Tradução livre.

ele foi e me apresentou ela e eu disse “Como que faz para entrar? Porque eu gostei muito”, falei, “O toque é tudo”. O toque me chamou para mim vir, né.

Thaise – E o que vocês aprenderam até hoje no reinado?

(Cléverson Gabriel) – Eu, foi, né, eu aprendi muita coisa depois que eu entrei para cá. Eu não sabia bater nenhuma caixa, nem um pantagome, aqui que eu comecei a tocar. E outra coisa também, a cantar. Cantar foi aqui, a dançar foi aqui, foi tudo, tudo que eu sei fazer aqui eu dou graças a Dona Isabel e ao capitão Ricardinho que... que abriram a mão para mim ficar aqui aprender muita coisa.

Thaise – é preciso ter uma experiência para conseguir entrar ?

(Cleverson Gabriel) – Humm, humm. E tem muita gente que vem, né, acha bonito e tal, tem respeito e tem os outros que já vem para... para, né, ver se é aquilo mesmo que o povo fala. E tem muita gente não acredita, entendeu? (GABRIEL, VAQUEIRO, 2011).



IMAGEM 39: Luigi Vaqueiro (ao meio), nos primeiros anos como integrante da Guada de Moçambique Treze de Maio

Fonte: Arquivo pessoal do Reinado Treze de Maio

O bairro Concórdia é conhecido por agregar uma grande comunidade de negros, e onde se desenvolveram alguns terreiros de Umbanda e Candomblé, religiões afro-brasileiras. Por isso, certos integrantes do grupo de Moçambique do Reinado Treze de Maio, ingressaram nas festividades porque já frequentavam a casa da Rainha Isabel durante outros cultos religiosos. Este é o exemplo de Thiago Miranda (34 anos). Além de

não pertencer ao Concórdia, ele próprio ressalta que, embora o Reinado possua suas raízes afrodescendentes, ele é aberto a todos aqueles que querem louvar Nossa Senhora do Rosário: “Fala em crença negra, religião africana, olha aí: [Eu sou] branco. De tudo. Aqui eu fui recebido desse jeito.” (MIRANDA, 2011).

Thiago não teve uma origem pobre, como a maioria dos integrantes do Moçambique. Sua família é de origem católica, ele teve bom ensino escolar, frequentou, ao contrário da maioria das pessoas do Reinado, universidades (filosofia e pedagogia), mas nunca teve uma formação artística. Por isso, ele demonstrou insegurança ao tocar os instrumentos: “Eu não vou, eu não vou “meter as cara”, ainda mais na Guarda Treze de Maio, que não é uma guarda... É a guarda da Rainha Conga de Minas, né. (...) Eles vão olhar para mim e vão dizer “Mas a Treze não é mais as Treze, é doze”. (*Ibidem*).

Isso, no entanto, não o impediu de participar do Moçambique, cantando da maneira que sabe: “era aquela coisa meio que do canto orfeônico assim, né, todo mundo canta junto e do jeito que sair é isso mesmo, porque não importa se você sabe cantar bem, se você sabe cantar mal, se a voz é bonita ou feia. O que importa é a fé e você ajudar a corrente, né, para a gira ficar bonita e forte e segura”. (*Ibidem*).

Como em todos os Reinados, não existe uma formação musical convencional, acadêmica. A prática dos instrumentos, dos cantos e das danças é adquirida ao longo do tempo, com lições compartilhadas entre os capitães e os mais experientes, e subjugada à sensibilidade de cada um. Fazer música e dançar depende muito da observação. Nos Reinados, tudo é aprendido e assimilado com o tempo, e para aqueles que estão desde crianças neste ambiente, o exercício de aprendizagem faz parte do cotidiano.

(Antônio Casimiro) – É assim, eu aprendi vendo também. A pessoa que me ensinou, nem me ensinou assim “Vem cá, vou te ensinar”, não. Eu vi que ele tocava certo e, falei assim, fiquei olhando até aprender.

(Isabel Casimira) – Bonito, né? O que a vovó ensinou além da fé, a persistência, de querer, conseguir, de ir em frente e com jeitinho, com jeitinho, com jeitinho chegar onde ela queria. Porque se ela acreditasse que ela como mulher não ia fazer aquilo...

(Isabel Casimira) – Não faria. (CASIMIRA, CASSIMIRO, 2011).

Eram nas reuniões familiares, nos encontros comunitários, nas conversas ocasionais, nos momentos de distração, entre outras formas previsíveis ou inesperadas de

sociabilidade, que acontecia a transmissão dos conhecimentos sobre um Reinado. Mais do que as músicas e as danças, os integrantes eram iniciados em experiências que organizavam suas ações, condutas, valores e formas de estar no mundo. Por isso o termo “irmandade” ainda hoje é usado como sinônimo de Reinado. Ele não está mais veiculado às capitânicas ou controle social exercido pela Igreja ou Estado, mas continua sendo uma espaço de sociabilidade e de união, onde as pessoas próximas se constroem enquanto sujeitos e enquanto congadeiros.

Estar neste espaço significa ter acesso aos ensinamentos, mas este processo é, como vimos, voluntário. Cabe a cada um ir buscar o conhecimento com os mais velhos, capitães, chamados também de mestre. Os mestres são portadores dos “mistérios”, e podem estar abertos passá-los, ou ao contrário, podem guardá-los apenas para si. A curiosidade e o interesse em “observar” um mestre são o primeiro passo para se aproximar dele e dos seus ensinamentos, como nos mostra Eudes:

(Eudes Gonçalves) – Antigamente... antigamente, a gente fazia o... fazia a reunião de Congo, fazia ... os capitães velhos, assim as pessoas mais velhas, o capitão mais velho se sentava para contar desde quando ele era criança, né. Eu me lembro como se fosse hoje, eu adorava meu padrinho, adorava, adorava quando ele começava a contar os negócios dele. Diz ele “No meu tempo lá em Cipriano, eu tinha um cavalo” e eu olhava para ele assim... Só em olhar para ele assim ele me pergunta “O que foi, menino, que você está olhando para mim”? E eu dizia “Nada, padrinho”... (...) Nós estávamos participando de uma festa, que era... que era a Festa de... não sei se era Treze de Maio ou o que, acho que era Treze de Maio mesmo. Aí o Capitão Matias sempre ia lá, né. Ele gostava de moçambique, era moçambiqueiro. Gostava, entrava no meio do pessoal e ele dançava e tal, tal, tal. Aí de repente, quem chega? O Chico Rei. E o Sr. Sinval “Chegou o Chico Rei”. E o Chico Rei... E eu fiquei só olhando ele dançando no grupo do Treze de Maio (...) Aí na mesma hora o Capitão Matias bateu o olho nele assim, viu que era o Chico Rei, bateu o apito, parou de bater, chegou perto do Sr. Sinval e disse “Saravá Kizambi, meu pai”. Aí o Sr. Sinval disse “Para sempre seja, meu filho”. Aí eu guardei aquilo na mente. Depois cheguei perto dele e perguntei a ele “Sr. Matias, eu posso... posso fazer uma pergunta para o senhor”? E ele “Pode. O que é que houve”? E eu perguntei “O que significa Saravá Kizambi”? E ele disse “Louvado seja Nosso Senhor Jesus Cristo, meu pai”. Ah, quer dizer “Louvado seja Nosso Senhor Jesus Cristo”? Aí eu perguntei “Eu posso falar isso”? Diz ele “Você pode falar isso para a pessoa mais querida”. (GONÇALVES, 2009).

Se o interesse em aprender não é despertado, as minúcias relativas à transmissão de conhecimento se perdem, criando uma interrupção no processo de salvaguarda da tradição, e abrindo espaço para que outras formas de prática festiva sejam assimiladas. Os

traços subjetivos que ligam o congadeiro de ontem, o congadeiro de hoje aquele que vai se tornar um congadeiro amanhã, está inteiramente relacionada ao interesse pessoal em buscar conhecimento e por outro lado, de estar aberto a ensinar às outras gerações.

(Eudes Gonçalves) – Tive interesse e... de ver algum capitão... algum capitão falar algumas partes, alguns... alguns sinais da nossa crença na língua... na língua africana. Certo? Mas por quê? Porque eu tinha interesse. Eu chegava, principalmente para o Capitão Matias, era um mestre, morreu, mas deixou muito ensinamento para muitas pessoas, certo? João Lopes, o falecido João Lopes era um mestre também, conhecido. O Capitão Orestes também era um mestre conhecido, mas não ensinou nada para ninguém. O Capitão João Davi, conhecido, sabia das coisas, não ensinou para ninguém. Mas o Capitão Matias, não. Não era porque a gente era próximo do Capitão Matias, que ele foi vice-presidente da Federação dos Congados, ele foi presidente do Conselho Deliberativo, certo, ele ensinou muita coisa para quem tinha interesse. Para quem tinha interesse.

Thaise – E tem uma coisa também que uma vez eu escutei num... num negócio sobre Congado que eu estava ouvindo, que é... os mistérios, né. Que tem os mistérios do Rosário, né.

(Eudes Gonçalves) – É isso mesmo!

Thaise – E tem mistério que é mistério, que não é para ser desvendado mesmo.

(Eudes Gonçalves) – É isso aí! É isso aí!

Thaise – Que tem que ficar.

(Eudes Gonçalves) – Quem sabia eles morreu com eles.

Thaise – Morreu com eles e não ensinou.

(Eudes Gonçalves) – E não passou para ninguém, entendeu? Não passou para ninguém. Então, isso aí, para dizer uma coisa para você, estou com a idade de 57 anos, entendeu, pelo pouco conhecimento que eu sei, que eu aprendi, tive interesse em aprender, eu... Infelizmente, eu gostaria de ter aprendido muita coisa. (*Ibidem*).

Muitos metes, por algum motivo, deixaram de ensinar. Alguns dizem que os mistérios não podem mesmo ser transmitidos – como uma espécie de conhecimento subjetivo, adquirido graças ao esforço e comprometimento pessoal com os fundamentos deixados por nossa Senhora do Rosário, tão sagrados e invioláveis, que transmiti-los seria abrir possibilidade para que eles se percam, ou se transformem. Outros acreditam que é, também, discutido e falta de comprometimento dos mais jovens.

Por este motivo, organizar as Festas do Rosário tem sido para muitos grupos cada vez mais uma tarefa fatídica, pois a falta de interesse que se percebe no aprendizado dos integrantes mais jovens, se reproduz nas tarefas cotidianas de preparação das festas. A responsabilidade, que deveria ser dividida entre os membros, acaba por se tornar uma função exclusiva dos proponentes das irmandades, aqueles que decidiram começar uma

guarda, e que por compromisso com seus antepassados e com Nossa Senhora do Rosário, o farão até o fim de suas vidas.

Thaise – Então, essa coisa de “sangue” é uma coisa engraçada, porque vocês estão refazendo o... vocês estão sendo os negros do passado.

(Eudes Gonçalves) – É isso aí, entendeu? Agora por que é que nós somos os negros do passado? Por causa que nós aprendemos com alguns negros do passado, que já se foram, o pouquinho que nós aprendemos que eles nos ensinaram, certo, que “alguns” ensinaram para a gente. Por que é que nós aprendemos? Porque nós tivemos curiosidade de chegar perto e perguntar, certo? Agora hoje... O jovem de hoje não tem interesse em nada. Em nada. Ele não tem aquela fé que nós temos. Eu danço com a fé que eu tenho no santo. Quando vai chegando assim o mês de agosto, eu marco uma reunião para nós nos organizarmos para a festa. De setembro.

Eu ponho a mesa ali fora com os bancos, tudo, e vou esperando. Não parece ninguém para fazer o serviço. Nem rainha, nem dançante, nem ninguém. E eu já mandei os convites para a festa. E eu penso “Ah, meu Deus! Como é que eu vou fazer a festa se os componentes mesmo que dão apoio, ninguém apareceu para nós tratarmos os finalmentes?” (*Ibidem*).

Como dissemos, o aprendizado não se limita apenas à prática dos instrumentos, mas inclui a fabricação dos mesmos. Na Guarda de Moçambique e Congo Treze de Maio, os instrumentos de percussão são os básicos, aqueles que praticamente todos os grupos de outros Reinados também têm: as caixas ou tambores, as gungas (conjunto de recipientes metálicos, cada um repleto de sementes soltas. São atados no tornozelo dos dançarinos, que ao agitar os pés, produzem som) e o patangome (uma espécie de caixa fechada com contas soltas, fazendo o barulho de um chocalho). Todos os instrumentos são produzidos pelos integrantes do Reinado.

A caixa é o mais importante. Sem a caixa, não há Congado, nem Moçambique, nem mesmo Reinado, afinal de contas, segundo a lenda, foi sentada numa caixa que os escravos trouxeram Nossa Senhora do Rosário das águas do mar, para o altar¹³³. Para criar uma guarda, é preciso ter, além dos músicos, as caixas. Quando Maria Cassimira das Dores criou o seu grupo de Moçambique ela contou com o empréstimo de caixas de outros grupos, e com a sabedoria de outros integrantes, que ensinaram o Treze de Maio a forma de confecção das caixas, e como elas deveriam ser concebidas para o uso do Reinado e para o público externo:

¹³³ Ver Apêndice 2 “As danças agradas”

(Isabel Casimira) – No começo foram as caixas emprestadas daquelas pessoas que... que iam ajudar a fazer a festa. Então, eles levaram os instrumentos deles. Depois tinham outras pessoas que foram fazendo instrumento e comprando; ou eles faziam e deixavam lá, pessoas que... de quem a vovó comprava e pessoas que faziam também, que eu já sei que já teve uma caixa que foi emprestada, que ela está lá até hoje.

Thaise – Na verdade, ela é emprestada de uma outra pessoa?

(Isabel Casimira) – Do Sr. Miguel Caboclo. (...) Sei que ele era amigo da vovó e tinha muito respeito por ela, por ela ter essa garra e essa fê que ela tinha. (...) Ele emprestou essa caixa.

Thaise – Então, ela é uma das mais antigas. A mais antiga lá, né?

(Isabel Casimira) – É a mais antiga (...) Eu sei que tem uma coisa que eles falam que é... que o homem passou uma linha na caixa, só para ela tocar nos três dias de festa que tinha, que ela... a caixa faltava a corda e ele passou uma linha. Não sei te explicar que grossura de linha, que tipo de linha que era, não sei. Eu só sei que eu ouvia isso, que ele arrumou a caixa com essa linha para ela funcionar nos dias de precisão dela, até chegar outra, até fazer outra. E outra pessoa também que eu sei que ajudava a fazer e que vovó comprava, é o Sr. Siriaco Véio. A gente fala “Siriaco Véio” ou então, “Siriaco Pai”, porque o Siriaco de hoje é filho do Siriaco. O que todo mundo conhece, o Siriaco de hoje é o filho. (...) Que mantém a mesma parceria do pai, que é o que ensinou os meninos fazer caixa. As caixas que tem lá em casa, eles aprenderam a fazer...

Thaise – E tem muito tempo isso? Essas caixas, as caixas que vocês usam?

(Isabel Casimira) – Ah, vinte anos... Faz, todo ano faz. (CASIMIRA, 2013)

Embora a maioria dos grupos produzam seus próprios instrumentos, eles têm consciência de que muito conhecimento sobre as formas de confecção dos objetos musicais se foram com alguns capitães, que não transmitiram seu *savoir-faire*. Por isso alguns grupos de Belo Horizonte e da região metropolitana tiveram a iniciativa de organizar um seminário, a fim de compartilhar as experiências de cada Reinado sobre a produção dos instrumentos, uns repassando aos outros as técnicas que aprenderam, dentro do reinado, e nas experiências cotidianas.

Este foi uma dos poucos eventos “oficiais” organizados pelos próprios grupos com o intuito direto de trocar experiências sobre o ensino e transmissão de conhecimento do universo que envolve as Festas do Rosário. Este evento foi importante por ser uma iniciativa que partiu das próprias Irmandades, que assumiram que sua existência estava condicionada à às formas de transmissão do aprendizado, e acima de tudo, de união entre os grupos.

(Isabel Cassimira) – O povo de Sete Lagoas faz viola, faz rabeça, faz bandolim.

(Antônio Cassimiro) – Né? E foram eles que fizeram. E como os mestres foram morrendo, antes que morresse tudo, foi feito esse seminário para poder passar.

(Isabel Cassimira) – Foi bom que acordou.

(Antônio Cassimiro) – Então, quer dizer, passou para a gente. Eu e Ricardinho ficamos lá na oficina de fazer caixas, Belinha e Margarida ficaram na oficina de fazer vestuário, né? Tanto que os saíotes novos, Belinha, deu né?

(Isabel Cassimira) – Ah, é, aprendi muita coisa lá. Sabe por quê? Porque é transmissão de conhecimento. Até os empregos que eu tive... Eu estava fazendo essa análise hoje mesmo, que eu estava preocupada com essa pesquisa, essa... como é que chama? filmagem. E eu estava pensando em várias coisas. Até os empregos que eu tive foram relacionados com o reinado. Você sabe por quê? Eu trabalhava num restaurante e eu fiquei amiga da gerente. Então, ela... Eu era da copa e ela me colocou para trabalhar no restaurante. O manejo que eu tenho no restaurante, que eu tive no restaurante, é que eu aplico aqui em casa. Então, aí eu fui aprendendo. Eu adequei a minha realidade à necessidade.

(Antônio Cassimiro) – E nesse seminário também a gente aprendeu muita coisa. É aquela velha história que eu vi... eu ouvi numa frase numa formatura que eu vi, que vai encaixar bem “Você tem uma maçã e eu tenho uma maçã. Se eu te dou a minha maçã, você fica com duas. E se você me dá a sua, eu fico com duas, né? E você fica sem nenhuma. Agora se você tem uma ideia e eu tenho uma ideia, te mostro a minha ideia e você me mostra a sua ideia, no final eu tenho duas ideias, você tem duas ideias e pode formar várias ideias a partir daí”.

(Isabel Cassimira) – É. E no caso da maçã, você tem meia maçã e tem meia pera. Então, você tem duas...

Thaise – Frutas.

(Isabel Cassimira) – Frutas. (CASIMIRA, CASSIMIRO, 2011)

Uma vez reunidos no propósito comum de reafirmar os laços de Irmandade e de transmitir o *savoir-faire* da confecção dos instrumentos musicais, o próximo passo foi estabelecer formas de se relacionar com a comunidade externa. O grupo Treze de Maio, por exemplo, confecciona todo ano caixas que serão usadas pelos congadeiros e moçambiqueos, e na oportunidade, encontraram forma de gerar renda, fazendo caixas para vender, embora estas últimas tenham outro significado para eles.

Thaise – Mas aquela que vai ser vendida, ela tem... é de um jeito e a que...

(Isabel Casimira) – É outro. Ela pode ser feita no mesmo molde, mas é um instrumento que... que não... não tem a essência dos que tocam no reinado.” (CASIMIRA, 2013)

A partir do momento em que os grupos criaram espaços e artefatos de negociação entre o que é familiar, privado e o que é público, eles assimilaram o critério de autenticidade das manifestações, “concorrendo” com os grupos artísticos, que encenam a prática festiva.

Como veremos adiante, o que os Reinados faziam e fazem - em certa medida - é uma manifestação das formas culturais ancestrais. Mas eles dividem espaço (sem perder

o seu lugar) com os grupos artísticos, bancando o que é “autenticamente tradicional”. Mas antes de chegar neste lugar, eles passaram por outro espaço de negociação, que é a Igreja. Lá eles entraram como escravos e saíram como cidadãos devotos.

Capítulo 6 - Construção social da autenticidade

6.1 Da Igreja às universidades

Na construção da cultura bretã, bem como na formação social dos grupos africanos no Brasil, a religião exerceu fundamental influência, através de associações, paróquias e irmandades. As vezes se constituindo como espaço para manifestações festivas, outras inculcando valores e doutrinas aos grupos que as frequentavam. Em ambos os contextos, esses agrupamentos religiosos foram lugares privilegiados para fortalecimento e difusão do catolicismo, possibilitando ao mesmo tempo o desenvolvimento das manifestações populares.

As irmandades, como vimos, se constituíram como um espaço de negociação entre os interesses de seus integrantes, que buscavam proteção, e as autoridades (os reis bretões e as capitânicas portuguesas) que exerciam domínio sobre os participantes. A alteridade foi o princípio para que o equilíbrio entre o poder real, a igreja e o povo fosse garantido. Baseado neste princípio, cada Irmandade se desenvolveu de maneira relativamente autônoma. A instituição religiosa como um todo precisou desta independência para que, em cada contexto, pudesse exercer seus interesses.

Graças ao Concílio de Trento a cena religiosa no Brasil e na França se transformou em vários aspectos. Na Bretanha, as celebrações típicas da sociedade tradicional, como o culto aos santos (celtas revestidos de católicos) foram permitidos, já que outrora qualquer manifestação festiva havia sido reprimida pelo clérigo. No Brasil que acabava de ser descoberto, o Concílio de Trento deixou um legado, que mais tarde foi retomado em outras reuniões ecumênicas, que consideraram um aspecto importante da realidade social na América Latina:

A igreja é o povo de Deus” proclamou o Concílio Vaticano II, em 1965, e uma evidência foi redescoberta. Logo depois, num momento de lúcida fé, os bispos da América Latina reunidos em Medellín, em 1968, fizeram a “opção preferencial e bíblica pelos pobres” e, conseqüentemente, propuseram a valorização da religiosidade popular na igreja. Mais tarde, em Santo

Domingo, em 1992, surge a necessidade de uma evangelização nova e inculturada. Em 2007, o Conselho Episcopal dos bispos da América Latina (CELAM), em Aparecida do Norte (SP), renovou a opção pelos pobres. Este é o nosso caminho. (POEL, 2013, p. 9)

A religiosidade popular permitiu que, ainda de forma restrita e controladora, outros tipo de devoção aos santos católicos fossem tolerados. Assim os Reinados puderam continuar suas festas, mesmo que, socialmente, a divisão entre brancos e negros já estivesse estabelecida, e com isso o lugar dos devotos de Nossa Senhora do Rosário é um lugar demarcado e intransponível dentro da igreja:

(Isabel Casimira) - Eu acho até engraçado que tem uns padres que eles fazem a missa conga e querem fazer uma missa concelebrada com... com o Frei Chico e o padre da... da paróquia lá da coisa, que o padre fala o tempo inteiro “ Vocês negros... Vocês negros...” eu acho engraçado... eu acho lindo... Ele... eles não se... se incluem.

Thaise – É. Eles são diferentes, né?

(Isabel Casimira) – É, é isso “Vocês negros” ou “Os negros”.

Thaise – Até hoje, Belinha?

(Isabel Casimira) – Até sempre! Sempre, sempre. (CASIMIRA, 2013)

Mesmo que ainda hoje alguns rituais ultrapassem o entendimento da igreja ortodoxa, a consideração sobre o lugar dos pobres dentro da instituição católica levou à compressão por parte de alguns representantes eclesiásticos, da importância da religiosidade popular. Francisco Van Der Poel, um dos grandes estudiosos deste assunto, foi quem se dedicou ao entendimento da religião enquanto um fenômeno social. Ele é acolhido entre os grupos, por escuta-los, respeita-los, e representa-los dentro do universo religioso e erudito.

Conhecido como Frei Chico, o franciscano reuniu o trabalho de 40 anos de pesquisas no Dicionário da Religiosidade Popular (2013), que é amplamente citado nesta tese. O dicionário de 1.150 páginas, possui 8.570 verbetes relacionados à práticas e manifestações religiosas em todo o território nacional. Ele é fruto de um trabalho de levantamento bibliográfico sobre a cultura popular brasileira, mas acima disso, observação e participação enquanto membro de algumas comunidades. Olhando de dentro, ele pode concluir que:

A experiência religiosa dos pobres é de grande importância para qualquer igreja cristã. No Brasil Católico atual, há muitas comunidades populares que continuam manifestando sua fé num Deus vivo através de formas culturais de origem indígena, africana e lusa. A força da cultura popular está justamente na sua harmonia com a vida real e com a memória dos pobres. Um povo que possui organização, lideranças próprias, ideais e projetos, tem a sua visão da história e sabe avaliar o curso dos acontecimentos. Por exemplo, se eu pergunto a um valejequitinhonhense se ele é pobre, vou ouvir: “não sou pobre, mas sou fraco”. Ora, fraco aí é o oposto de poderoso. Do fundo da sua consciência ele sabe que há neste mundo dos homens uma escala de valores, que é posta em questão no casamento da roça, no bumba meu boi, no testamento de judas, no palhaço da folia de reis ou no carnaval. Para o homem da roça, o humor e a irreverência diante das autoridades são partes essenciais da cultura. Hoje sei que perguntas não ficam sem respostas, mas é preciso saber ouvir para entender – sempre prestar muita atenção. (POEL, 2013, p. 9)

Existe, e quem sabe sempre existirá, uma barreira entre aqueles que integram a prática religiosa de adoração da Nossa Senhora do Rosário, e o público, que comumente a vê como manifestação festiva. Mas entre os dois lugares, tem aquele dos pesquisadores, que como Frei Chico, percebem e traduzem a mensagem que vem de dentro, para aqueles que não compreendem a cenário de sons e imagens que assistem.

Nem todos pesquisadores têm o mesmo compromisso que Frei Chico em retratar as festas, segundo o olhar e a linguagem dos próprios grupos. Por esse motivo é cada vez mais notável a resistência de membros dos Reinados em demonstrar seus fundamentos, o que gera produções bibliográficas e audiovisuais baseadas, sobretudo, no caráter espetacular das manifestações, quase sempre convertidas na palavra folclore.

A passagem entre a festa na época tradicional e na época moderna é marcada pela inserção do folclore, enquanto conjunto de manifestações da cultura popular, que ganha, em cada região do país um representante “autêntico”. Assim se tornou como manifestação típica de Minas Gerais, o Congado – a festa dos negros, a festa religiosa, a festa das bandas de música, dos dançarinos enfeitados, etc.

A valorização dos Reinados em Minas Gerais teve início, portanto, à partir da igreja católica, na medida em que ela acolheu as festas dentro do estrutura religiosa. Em seguida, o ambiente acadêmico inferiu nesse processo, registrando e analisando as festas, enquanto eventos sociais e coletivos. Essa mudança na perspectiva ampliou não só o critério de autenticidade dos grupos, mas também os inseriu na cultura globalizada, oferecendo-os visibilidade, e suporte para que eles integrem a indústria do espetáculo.

“Reisados, congadas, maracatus. Expressões da cultura popular brasileira que não são realizadas por artistas, mas por “brincantes”, que, por meio de seus mestres, se perpetuam na identidade do país. No Ceará, até sábado, duzentos destes mestres se reúnem para trocar conhecimentos. É o 4º Encontro Mestres do Mundo”¹³⁴.

Quando participaram do encontro de “Mestre do mundo”, oferecido pelo governo federal, Isabel Cassimira e sua mãe, a Rainha Conga de Minas Gerais, estiveram com vários outros grupos de “cultura popular” do Brasil. Na interação com eles, as integrantes do Treze de Maio perceberam que a autenticidade de cada manifestação é muito mais de um olhar externo, do público, do que a forma como a qual eles de vêem. Para os grupos presentes, bem como para o Treze de Maio, o que se faz tem um valor simbólico (religioso ou não) que é inquestionável.

(Isabel Cassimira) – Foi que eu aprendi que... quase que igual a história do folclore: para quem está dentro do assunto é religioso, para quem está fora é folclore. Mesma coisa o Maranhão [« Bunba meu boi », manifestação folclórica, típica da cidade Maranhão]. O boi do Maranhão. Quando eu falei com o mestre que o nosso boi era uma brincadeira, antes que eu explicasse para ele...

Thaise – Ele já ficou « assim »...

(Isabel Cassimira) – Ficou nervoso. Ele falou “Não. Para nós não é brincadeira, é muito sério para nós o boi. Muito sério”. Então, eu aprendi outra coisa nesse evento, que todo mundo que trabalha nessas coisas, para ele é religião. É diferenciado. Você não precisa pensar que é só brincadeira, que é farra, que é só aquele outro, porque tem o fundo religioso ali. Então, por isso você tem que respeitar. Lá tinha boi, tinha reinado, tinha mestre de... que fazia cabaça... Fazia terço de bambu, como taquara.

Thaise – Eu lembro que você falou que a gente não pode nem julgar, por exemplo, a caixa do outro é feita de metal toda... toda assim « industrializada ». Mas quem somos nós para julgar que aquele negócio que ele está fazendo não é... é menos importante?

(Isabel Cassimira) – Menos importante que o seu. É tipo...

(Antônio Cassimiro) – A questão disso... Posso?

(Isabel Cassimira) – Pode.

(Antônio Cassimiro) – Essa questão disso foi combatida aqui no... na época do diretório dos reinados, aquela coisa toda aqui, do pessoal que estava aqui ontem mesmo usando caixa de metal. Aí alguém foi questionar com ele lá, né, disse assim “Por que vocês estão usando caixa de metal isso foge à... isso foge à tradição. Vocês não estão usando couro e não estão usando madeira, estão usando tarol comprado de não sei o que”... Aí ele falou “Simplesmente, porque a pessoa que fazia os instrumentos morreu. E não me passou o conhecimento”.

Thaise – E não vão deixar... não vão deixar de fazer a festa por causa disso.

¹³⁴ Trecho da reportagem da « Agência Brasil », divulgada em 03/12/2018. Disponível em <http://memoria.ebc.com.br/agenciabrasil/noticia/2008-12-03/mestres-da-cultura-popular-fazem-encontro-em-juazeiro-do-norte-ce> vista em 10/05/2013.

(Antônio Cassimiro) – Exatamente o que ele pensou! Eu tenho a festa, eu tenho que fazer a festa. Eu vou deixar agora ser sem instrumento? Não há como.

(Isabel Cassimira) – E para ele é muito mais barato, ele ia lá e comprar um negocinho pronto.

(Antônio Cassimiro) – Exatamente.

(Isabel Cassimira) – Ele pode comprar à prestação. E para ele... ele mora numa... numa área muito pobre, que ele tem que ajudar os outros, que ele é muito pobre também. Então, a gente vê aqui “Nossa, está fora da tradição! Nossa, que roupa feia do grupo de Fulano de Tal! Nossa, que guarda feia! Que guarda capenga!”, pode ser feia e pode ser capenga no vestuário, até na cantoria, mas a fé igual.

(Antônio Cassimiro) – É igual ou maior, se bobear. (CASIMIRA, CASSIMIRO, 2011)

Como percebemos, na medida em que os grupos são confrontados às novas formas de representação, eles são levados automaticamente a refletir sobre suas práticas festivas. Na época tradicional, bastava se reunir e louvar à Nossa Senhora do Rosário, em cerimônias que interessam única e exclusivamente aos escravos, e apenas estes participavam, não existindo assim um público para a festa. Hoje, na época da globalização, os atores da festa são confrontados com o interesse cada vez maior de uma audiência.

Ocasionalmente os músicos das guardas são convidados a participar de eventos que fogem aos rituais realizados dentro do Reinado, como o “Mestres do Mundo”, citado acima. Tais convites podem ser vistos como forma de valorização do saber musical, porque eles têm boa voz, ou porque tocam bem um instrumento, normalmente a caixa. Mas, como podemos ver no exemplo abaixo, há também um certo prestígio acrescentado ao fato de que esses personagens são representantes da cultura popular, legítimos e autênticos. No relato fornecido por Antônio Cassimiro ele conta sobre um convite para integrar o coral do Palácio das Artes, em Belo Horizonte:

(Antônio Cassimiro) – Então, cheguei lá, ele apresentou o titio, me apresentou também e tal, aí foi... Aí a professora lá, a professora do coral da mesmo?

(Isabel Cassimira) – Humm, humm. Do Palácio das Artes.

(Antônio Cassimiro) - Do Palácio das Artes. Aquela coisa toda das criancinhas lá, aí fui apresentado lá “Esse é o capitão” e eu disse “Eu não sou capitão, não”. Mas é aquela coisa, eu tenho mania de me desvalorizar muito, eu não acho que eu coisa... Mas como a Belinha falou, a gente faz uma coisa há tanto tempo, já vem fazendo desde criança, a gente não notou que a gente tem esse conhecimento que a gente está passando e que as pessoas estão aprendendo com a gente. A gente não vê a “mestralidade” na gente. “Mestralidade” existe, posso falar, né?

(Isabel Cassimira) – Pode falar, sim. (*Ibidem*)

Da mesma maneira em que o ambiente religioso abriu espaço para o desenvolvimento da festa tradicional, e o universo erudito a classificou como autêntica, genuína da cultura popular, na época globalizada a esfera política cumpre o papel de promoção e visibilidade das festas. A existência destas praticas culturais sempre foi guiada por interesses políticos, desde a época tradicional e moderna, mas na época da globalização, a inserção dos dispositivos transmidiaticos ressaltou o interesse em registrar, transmitir e divulgar as festas populares.

PARTE 4 – *MISE EN SCÈNE* DA TRADIÇÃO

Capítulo 7 – Performances públicas

7.1 O lugar das festas

Começamos por identificar os lugares da festa na época da globalização. Vamos apresentar dois atores sociais, considerados como portadores do *savoir-faire* da música tradicional bretã, e do Congado Mineiro. Eles transitam entre as festas tradicionais e grandes espetáculos, são responsáveis pela visibilidade e pela evolução das práticas festivas, são músicos e profissionais da cultura, ao mesmo tempo mestres e artistas.

O primeiro é Alan Stivell, já citado anteriormente. O músico e compositor aprendeu a tocar a harpa céltica com seu pai, e reconheceu na música tradicional bretã uma enorme potencialidade de criação e recriação. Usufruiu desta potencialidade para lançar as produções artísticas da região no cenário nacional e internacional, e ao mesmo tempo estabelecer os laços da música bretã com a música celta. Na entrevista que ele nos forneceu, Alan Stivell narra como ele colocou a música bretã da era da globalização:

É uma longa história, na verdade, porque começou primeiramente pela harpa céltica na Bretanha, onde não se tocava mais a vários séculos. Na minha infância, com meu pai que tinha construído esta harpa, nós pudemos reinserir a harpa céltica na Bretanha, que já uma coisa um pouco utópica de certa forma, mas ela se instalou realmente. Em seguida, então encontramos longe, quando estávamos no fim dos anos 50, a harpa céltica já existia ao mesmo tempo que os *Bagadoù*, as cornamusas, tudo isso. A música tradicional, em uma forma um pouco mais evoluída de *Bagad* começou a se desenvolver ao mesmo tempo. Eu faço parte desde momento dos *Bagadoù*. Mas por outro lado eu tenho gostos muito modernos, o que significa que no momento que o rock'in roll chegou na Europa, no fim dos anos 50, eu tinha apenas 14 anos, então na época eu sonhava com a fusão desta música rock e música [tradicional]. Mas como antes eu tinha feito música clássica, com piano, harpa, tudo isso, eu tinha vontade de uma fusão muito maior que esta. Era principalmente uma vontade de misturar rock com música celta, mas mesmo assim com todas as atenuações possíveis, que fosse tudo aquilo que não praticamente não existe mais, os ritmos, ou que fosse as músicas, os instrumentos, as novas tecnologias, e tudo isso, eu tinha vontade de integrar. O que é ao mesmo tempo divertido é que no meu primeiro disco... (porque foi só em 66 que eu comecei a cantar, que eu comecei a ser profissional, mas que rapidamente eu tive um contrato com Philips Universal) O que é engraçado é que o meu primeiro álbum reflete o canto profissional, eu escrevi um prefácio onde eu explicada sobre meus sonhos. Isso na Bretanha tem uma vida que a faz atual, com suas raízes, etc;

mas é uma coisa que eu gostaria que acontecesse no mundo inteiro, e eu falo nesse álbum disso que já começou no Brasil, em alguns países isso começa já. Isso começa na época, em 1970, e já começa a ter formas de música de mistura pop com mistura de raízes o tal país, mais do que simplesmente copiar o que fazem os americanos nos Estados Unidos, etc. Isso. Depois chegou muito rápido. Como eu dizia, em 1972 é a grande explosão e em uma semana é a Bretanha inteira, mesmo a França, que de uma hora para outra muda completamente depois de um show ao vivo pelo canal “Europe 1” que é uma grande radio francesa, tinha 7 milhões de franceses que me escutavam cantar em bretão, no Olympia, que é tido como o maior teatro da música, etc, e de uma hora para outra era em bretão, as pessoas não entendiam nada. Como que de Paris... enquanto as pessoas normalmente tinham vergonha da música rural, e cantar em bretão é uma coisa de gente atrasa, e de repente isso tudo acontece em Paris, neste templo da música. Aí foi uma enorme explosão nas semanas que seguiram tudo isso. Toda a Bretanha queria cantar em Bretão, fazer música bretã e os franceses também, em todos os lugares do hexágono, as pessoas cantam em bretão em todas as esquinas da França. Depois disso se espalhou para todos os lados: Itália, Áustria, Estado-Unidos, Inglaterra e Canadá. (STIVELL, 2010)¹³⁵

¹³⁵ “C’est une longue histoire en fait parce que ça a commencé d’abord par la harpe celtique en Bretagne, dont on ne jouait plus depuis plusieurs siècles. Dans mes années d’enfance, avec mon père qui avait construit cette harpe là, on a pu réinstaller la harpe celtique en Bretagne, c’est déjà quelque chose un peu utopique d’une certaine manière, mais ça c’est quand même vraiment installé. Ensuite, alors on remonte loin, quand on est à la fin des années 50, la harpe celtique est déjà réinstallée au même moment que les bagadoùs, les cornemuses, tout ça. La musique traditionnelle dans une forme déjà peu évolutive de bagad a commencée à se développer en même temps. Mais moi je fais parti aussi dans ce mouvement des bagadoùs, (...) tout ça. Mais par contre j’ai des goûts très moderne, c’est-à-dire que à ce moment là le rock’n’roll arrive en Europe, là dans la fin des années 50, je n’ai quand même que 14 ans et donc à l’époque je rêve de la fusion caté, mélange musique rock et musique. Mais comme avant j’avais fait de la musique classique où c’était piano, la harpe, tout ça, c’était l’envie d’une fusion beaucoup plus large que ça. Ça a été surtout l’envie d’un mélange rock musique celtique mais quand même avec toutes les affluences possibles, que ce soit tout ce qui existe quasiment, tout ce qui est à rythme que ce soit les musiques, les instruments, les nouvelles technologies, et tout ça j’avais envie d’intégrer. Ce qui est assez amusant c’est que sur mon premier album, parce que ce n’est qu’en 66 que je commence à chanter, que je commence à être professionnel, mais très rapidement j’ai un contrat international avec Philips universel, alors ce qui est amusant c’est que sur le premier album reflet chanté professionnel, j’écris toute une préface où j’explique ce que je rêverai. C’est qu’en Bretagne il y ait une vie qui soit tout à fait actuelle avec ses racines, etc mais c’est quelque chose que j’aimerais qui se passe dans le monde entier, et je dis sur cet album que déjà au Brésil, déjà dans certain pays ça commence déjà. Ça commence à l’époque, on est déjà en 70 et il commence déjà à y avoir des formes de musiques de mélange pop mélange avec des racines du pays concerné plutôt que simplement copier ce que font les américains aux Etats-Unis, etc. voilà. Après c’est arrivé très vite. Comme je le disais, en 72 c’est la grande explosion et en une semaine c’est l’ensemble de la Bretagne, voire la France, qui tout d’un coup change complètement avec un concert en direct sur Europe 1 qui est une grande radio française, il y a 7 millions de français qui m’entendent chanter en breton à l’Olympia qui est censé être le grand théâtre de la musique etc, tout d’un coup c’est en breton, les gens ne comprennent plus rien. Comment se fait-il que de Paris, alors que normalement il fallait avoir honte de la musique paysanne, de chanter en breton, c’est un truc d’arrière, et tout d’un coup ça arrive de Paris, de ce temple de la musique. La c’est une énorme explosion dans les semaines qui ont suivi ça change tout, toute la Bretagne veut chanter en breton, faire de la musique bretonne et les français aussi, n’importe où dans l’hexagone les gens se mettent même à chanter en breton dans tous les coins de la France. Après ça se propage un peu partout, Italie, Australie, États-Unis, Grande-Bretagne, le Canada.” Tradução livre.

Não demorou para que o sucesso alcançado por Stivell levasse para Paris as manifestações culturais bretãs, valorizando-os a nível nacional:



**IMAGEM 40: Desfile de Bagadoù bretões na Champs Elysée, Paris.
Fonte: CABON, Le Festival Interceltique de Lorient, 2010**

Percebemos que a valorização da música bretã passa antes pela aceitação da mesma no cenário nacional e internacional, para depois disso voltar à região, trazendo o aspecto criativo e inovador. Em outras palavras, depois de adquirir visibilidade, a música bretã tornou-se autêntica, e este passou ser o critério que a define: uma música tradicional “aberta ao mundo”.

No que se refere ao Congado Mineiro, Maurício Tizumba, também compositor, criado dentro de um Reinado de Nossa Senhora do Rosário, é o grande divulgador desta prática cultural. Enquanto artista, ele compõe músicas baseadas nas toadas das Festas do Rosário, além de fazer performances teatrais que mimetizam a atmosfera de sons e danças do Congado. Tizumba, como Alan Stivell teve as referências da música tradicional, e criou um outro lugar para que elas sejam divulgadas: os palcos, as cidades, o mundo.

(Maurício Tizumba) O Congado estava na minha boca, a coisa estava na minha boca, estava no meu coração, estava na cor da minha pele, no meu cabelo e haja vista de que em Minas Gerais eu fiquei marcado com essa coisa do Congado, porque eu fui para o rádio, eu fui para a televisão, eu fui para tudo quanto é lugar cantar as coisas de Nossa Senhora do Rosário. Só que para os meus shows, como eu tinha energia artística que era uma coisa e eu queria... e a parte religiosa que era outra, uma coisa começou se chocar com a outra. Por exemplo, quando eu ia para um lugar que eu não poderia... Eles viravam e diziam “Não, nós queremos você cantando mais as coisas de bar, as coisas de... de Congado eu ao quero”. E isso, gente, isso aí que está... que as pessoas começaram a fazer comigo, fazem até hoje. Com a mudança dessa academia buscar esse... esse... com a inteligência, com a esperteza de buscar e de saber que a fonte, o tempo vai passar e nós vamos passar pelo computador, mas vai ter que voltar no tambor, vai ter que voltar na engoma, vai ter que voltar no povo para a gente continuar a... a caminhar e ir distribuindo inteligência e distribuindo capacidade para todo mundo. Esses estudantes começam a me procurar muito para saber a respeito de... Tudo branco. Tudo branco, não apareceu nenhum estudante negro para me perguntar sobre Congado. Tudo branco querendo saber sobre Congado, sobre Congado, sobre Congado, sobre Congado, eu fui e lembrei da freira. E falei “Ou eu vou dar isso aqui para as pessoas ou isso vai me dar lida de alguma forma”. E eu resolvi fazer valer, eu resolvi abrir meu curso de Tambor Mineiro e contar minha história. Comecei a contar minha história, comecei falar das músicas, comecei falar das danças, dos instrumentos e aí nasce o Tambor Mineiro, um grupo de pessoas. A gente tinha que fazer uma formatura, que eu queria mostrar uma formatura disso. E a formatura, ela seria dentro de um galpão. Aí o pessoal, o negócio era tão bom que eles queriam levar os parentes para dentro do galpão e ficou pequeno então, “Vamos para a rua”. Quando a gente ia fazer a formatura na rua, que me veio a ideia “Eu não posso fazer a formatura disso aqui sem chamar meu povo, sem chamar minha engoma”, foi aonde nasce, nasce o Tambor Mineiro com os congadeiros me ajudando a levar essa história. Pela manhã a gente tem os tambores congadeiros e pela tarde a gente tem os tambores do mundo. Esses tambores do mundo, quando eu falo, eu comecei a tocar essa manifestação de maneira tal onde as pessoas começaram a me chamar para vários festivais. O aproveitamento que eu tiro desse... dessa manifestação, dessa... não digo da manifestação, mas dessa minha crença, dessa minha fé é poder falar dessa coisa que eu acredito para todo mundo, para criança, para velho, branco ou lilás ou o que for. Fui, passei a ser convidado para festivais. Agora tinha festivais internacionais, que eles falavam assim “Olha, esse seu lado religioso nós não queremos”. Eu já fui... eu já fui tirado, eu já fui alijado aí de uns oito, de oito, de uns oito festivais internacionais, porque “Nós podemos colocar nada religioso, não. Porque senão nós vamos ter que colocar evangélico, nós vamos ter que colocar isso, nós vamos ter que colocar aquilo” e olha para você ver aonde as coisas bateram na minha cabeça. Eu continuei convivendo com isso e porque nada disso me... poderia me parar, porque eu tinha que continuar tocando e cantando. (TIZUMBA, 2013)

Tizumba não ignora, entretanto, a importância do aspecto religioso, e que muitas vezes ele precisa ser negociado para que seu trabalho seja realizado. Ou as vezes, ele simplesmente deixa de ser feito. Uma questão fica sem uma resposta exata: é possível desvincular o aspecto religioso das Festas do Rosário, do aspecto festivo? Esta pergunta

paira no ar, e vez ou outra é convocada pelos integrantes dos Reinados. Alguns são categóricos na resposta, como Thiago Miranda, membro da Guarda de Moçambique Treze de Maio:

Thaise – o que toca todas os meus... todas as minhas pesquisas, é: qual a finalidade disso tudo? No fundo tem um sentido existencial, do ser humano mesmo. Não é um sentido de só religião, de só manifestação do extraordinário, é um sentido de ser humano, de vida.

Thiago – Mas é isso. Eu acho que se a gente está aqui com... com muita certeza, não. Com toda certeza do mundo, o que menos tem é esse sentido do cultural no sentido assim de uma palavra que aqui em Minas a gente não gosta não, do folclore.

Thiago – Sabe? É por isso que, às vezes, eu tenho horror desses grupos para... para folclóricos. (...) Universitários, que eles vem... que eles vem, olham, pesquisam, pegam a cultura viva do povo, sabe, aquilo que a gente pode dizer de cultura enquanto ser humano, enquanto formação humana, enquanto aquilo que nos diferencia dos animais, se é que há alguma diferença, né? Mas aquilo que nos diferencia. E joga para cima de um palco e coloca as pessoas sentadas na cadeira...

Thaise – E faz um show.

Thiago – E faz um show e cobra um ingresso. Olha, que inversão da coisa, né! Aqui a gente distribui comida, que a gente consegue batalhando, que é calça na cara pedindo para um, é saindo com boi com a sacolinha e arrecadando dez centavos de um, vinte centavos de outro, três reais de um, de vez em quando tem um que está pagando uma promessa para não sei quem lá e dá dez reais. E a gente aceita um centavo do mesmo jeito que a gente aceita os dez reais que, às vezes, é um centavo que vai dar um jeito de a gente dar um troco na hora que faz uma compra, né.

Então, é isso. Então, esse... esses negócios desses grupos, não vou falar para não existir não, sabe? Porque, inclusive, eu vim conhecer uma parte dessas coisas todas por eles. Eu era um menininho do Centro da cidade pequeno burguês. Devo ser ainda, né, mas que sentei num banco de teatro e vi aquelas coisas e achava tudo muito bonito e pensava entrar para aquele grupo lá. Até o dia que eu entendi que aquilo era cultura do povo, que estava aqui, está vivo e com um sentido, mas muito mais profundo. Aliás, que aqui tem sentido, lá é só... Só estudante universitário, é. É para o francês ver. (MIRANDA, 2011)

Se retomarmos ao depoimento de Isabel Cassimira, sobre as pessoas que podem integrar um Reinado, temos como critério principal o respeito por Nossa Senhora e os antepassados. Alguns, como vimos, chegaram no Reinado por curiosidade, interessados no toque dos tambores, ou nas danças. Eles respeitam o espaço de devoção à Nossa Senhora do Rosário, mas nem sempre se apropriam do momento com o mesmo fervor que os capitães, os mestres, ou os fundadores das guardas, como no relata Eudes Gonçalves, sobre o seu grupo de Marujos: “A maioria dos dançantes hoje eles participa por prazer. É só pelo prazer, certo? Não é pela fé que a gente tem, que eu tenho, que

minha esposa tem, que minha filha tem. Que é a fé da bandeira, entendeu?” (GONÇALVES, 2009)

As “coisas” do Reinado, como Isabel Cassimira designa tudo que é relativo às Irmandades, (incluindo os objetos, as relações entre os membros, os rituais, etc), são feitas com “cuidado”. Este é o respeito que, independente do tamanho da devoção, deve ser estabelecido entre todos os membros, e o que vai estabelecer a diferença entre eles e o público externo. Em forma de zelo, amor e proteção os devotos demonstram respeito aos seus antepassados, à santa, e à vida presente nas “coisas” do Reinado.

(Isabel Cassimira) - O jeito que você que é do Movimento [Reinado] pega no instrumento é do jeito... é de um jeito diferente do leigo. Porque se ele tiver que pegar uma coroa, ele pode pegar nela tipo assim: assim, por exemplo. Assim. Põe ela aqui. Você que é do meio não, você vai pegar, você pede licença aos ancestrais, ao dono daquela coroa, você vai com ela com todo amor e carinho, igual você estivesse carregando um bebê com umbigo. Um recém nascido, né, você vem com ela, põe ela ali.

Thaise - A pessoa acha que é um objeto, né?

(Isabel Cassimira) – Acha que é um objeto e não tem o sentido sagrado, que a gente que é do meio tem, o respeito por aquela coisa. Mesmo depois de velha, você trocou de... de... de coroa, por exemplo, ou de bastão, porque ele apodreceu, porque ele ficou velho, porque isso, porque ele... Ele não vira lenha, ele não vira pau de cutucar bicho, não vira nada disso. Fica guardadinho no cantinho dele, ele se... se transformando...

Thaise – Até ele ir por si só.

Belinha – Por si só. Sumir, desaparecer pelo tempo. (CASIMIRA, 2013)

Para solucionar as questões referentes à relação entre as “coisas do Reinado”, e o público que lida com o Congado Mineiro, foi criado em 1950 a Associação dos Congados de Nossa Senhora do Rosário do Estado de Minas Gerais¹³⁶, que hoje é a Federação dos Congados de Minas Gerais, uma entidade representativa dos Reinados em todo o Estado. O CETRRO (Centro das Tradições do Rosário no Estado Maior de Minas Gerais) possui um conselho administrativo, composto por capitães que : “deliberam sobre nossos rituais e liturgias fazendo com que nossa Irmandade caminhe com segurança em suas tradições ancestrais sem o risco de modernização de ritos, descaracterização de nossas Nações e sua humilhante folclorização.”¹³⁷

¹³⁶ Ver Anexo 2 “Estatuto da Associação dos Congadeiros de Minas Gerais”

¹³⁷ Declaração presente no espaço de divulgação das atividades da Federação dos Congados de Minas Gerais, disponível em <https://www.facebook.com/pages/Federação-dos-Congados-de-Minas-Gerais/152559188256060?fref=ts>, visto em 17/04/2013

A proposta audaz lançada pela Federação partiu da busca pela salvaguarda das tradições ancestrais, mas também de um outra necessidade pontual, percebida já década de 1950 pelos capitães dos Reinado: levantar subsídios para as festas, através da reunião de todos os grupos. Quando o Subdiretório dos Congados foi criado,

(Eudes Gonçalves) Era tanto congadeiro que aparecia, mas tanto congadeiro que apareceu, que a sala não suportava a quantidade de gente. Então só tinha lugar pra diretoria, e o pessoal fica lá do lado de fora.

Tháise – Nem vocês sabiam que tinha esse tanto de Congado em Minas, né?

(Eudes Gonçalves) – Ninguém sabia. A gente pensava que era só alguns... era alguns... Mas apareceu tanto Congado, mas tanto Congado, que o presidente falou: “desse jeito num dá uai, como é que eu vou fazer pra celebrar as nossas reuniões aqui nesse espaço pequeno?” Ai veio a oportunidade... eles formaram a Guarda de Moçambique de Nossa Senhora do Rosário da Federação dos Congados. Ai eles começaram a apresentar em São Paulo, apresentou em Brasília... Na verdade, os grupos estavam se organizando de pouco a pouco para fazer um motim contra o governo federal

Tháise – Então tinham vários grupos e a Associação criou um só pra apresentações.

(Eudes Gonçalves) – Isso! Pra apresentações oficiais. Mas aqueles integrantes daquele grupo da Federação, são alguns capitães de alguns grupos, cê entendeu? Eles chamavam alguns capitães pra fazer parte. (...)

Tháise – Já foi até pra fora do Brasil, né?

(Eudes Gonçalves) – Já. Já foi pra França. O que eu posso dizer é o seguinte né... por causa que na época que foi montado esse grupo, para ele fazer essas apresentações oficiais, eles agariaram algumas doações de governos lá do Estado, que eles apresentava essas coisas e tudo, e o Governo do Estado doou algum dinheiro para a Federação. Por isso então, com essa doação, ai eles lutaram, e tal... concordaram entre os integrantes e tudo, pra comprar uma sede social. Um lote para construir uma sede social. Que é no bairro Floramar. (...)

Então, a proposta da Associação foi isso, se organizarem em documentos, né, encaminhar alguns ofícios para a... a... algumas secretarias para ajudar eles se organizarem, documentação, essas coisas todas, encaminhar eles. Encaminhar eles até o... o Cartório Jero Oliva para pegar a... a relação de documentos que precisam ser registrados no cartório, essa coisa toda. Por causa de que, o registro em cartório? Porquê um grupo sendo registrado tem condições de eles entrarem junto ao governo, junto ao prefeito pedir alguma ajuda financeira. Para se manterem.

Tháise - E além desse suporte financeiro, tinha uma finalidade de mostrar para... para a comunidade externa o que que era o Congado Mineiro?

(Eudes Gonçalves) – Tinha, tinha sim, que tinha muitos... tinha muitos... como é quer fala? Muitos mestres, na época, tinha muitos mestres que... que ensinavam, contavam as histórias de quando eles eram meninos, na época, tal e tal, essas coisas todas. E clareava à cabeça da sociedade o que que era o Congado. (GONÇALVES, 2009)

Por falta de organização e por vaidade de alguns representantes, o Subdiretório foi desfeito poucos anos depois da sua criação, dando origem a pouco mais de 4 anos, à Federação do Congadeiros. Os avanços foram, entretanto, significativos, em relação à conscientização de que, num determinado momento seria preciso integrar novas formas de sociabilidade entre os reinados e o público externo, afinal de contas, a tradição também possui um caráter evolutivo, como nos mostrou Jorge Antônio dos Santos, diretor social da comunidade do Arturos, em Contagem, Minas Gerais:

A gente, as comunidades também tem uma grande falha que é não se organizarem para esses fins, né. Tem comunidade, a maior parte das comunidades são tradicionalistas, eu não sou contra, porque nós também somos, mas a gente tem que ter as aberturas para proteção e para preservação das nossas tradições. Não adianta nós recolhermos no nosso cantinho, mantermos as nossas tradições conforme herdamos dos nossos ancestrais sem nos adequarmos à modernidade, à atualidade, porque a gente acaba sendo engolido, sendo engolido por esse mundo. Assim a gente... nós entendemos. Então, assim, eu, particularmente, chamo muito atenção, né, para os nossos irmãos que eles se desenvolvam, se organizem, porque há 30 a nos atrás quando os Arturos de primeira linha, há 30 ou 40 anos atrás quando os Arturos de primeira linha tudo que realizavam era através dos seus próprios esforços, né, sem apoio nenhum, hoje a juventude não dá... nós na atualidade não temos mais condições de preservar como antigamente. Então, a gente tem que ter a formação, temos que ter a ligação, né, com esse mundo da modernidade, né, com esse mundo da atualidade para que a gente tenha condições, formação, desenvolvimento, conhecimento para poder buscarmos mecanismos, né, de preservação e proteção para as nossas tradições (SANTOS, 2013).

Uma das iniciativas emblemáticas na preservação das tradições, aliada à divulgação das Festas do Rosário, foi criada justamente pela comunidade dos Arturos. Eles criaram um grupo artístico chamado “Filhos de Zambi”, que faz apresentações de percussão, dança afro e teatro em torno da história dos negros, incluindo o Congado Mineiro. Eles estão presentes em manifestações específicas, quando são convidados. As pessoas que participam desde grupo são as mesmas do Reinado, mas possuem plena consciência de diferença entre o que se faz no palco e o que se faz nos rituais das Festas de Nossa Senhora do Rosário.

7.2 Os autores das festas

Na época tradicional, as Guardas de Nossa Senhora do Rosário foram divididas para que, cada qual cumprindo uma função, os escravos conseguissem tirar a Santa das águas do mar¹³⁸. Nesta divisão, formou-se a Guarda de Moçambique, um grupo constituído por homens, que tinham o contato mais próximo com Nossa Senhora do Rosário, pois foram eles que, tocando seus tambores, conquistaram leva-la para um altar.

Segundo este mito fundador das guardas, as estruturas de um Reinado estariam estabelecidas seguindo um critério de “tradicionalidade”, que designava o espaço dos homens, mulheres e crianças dentro das Irmandades. Em alguns grupos, como no Treze de Maio, este critério ainda é válido, mas, em outros, ele pode ser diferente, considerando que na cultura moderna e globalizada, diversos critérios de referência estética foram assumidos (a autenticidade e a visibilidade).

Thaise – Por que Moçambique só tem homem?

(Antônio Cassimiro) – Porque é um moçambique tradicional. No início só eram do moçambique os homens mais velhos. Porque é uma dança mais lenta, mais cadenciada. São os detentores do saber. E ao o que acontecia? Só ia homem. Então, aqui em casa, por ser um grupo tradicional, mantém isso até hoje de ser só os homens. As mulheres podem ser princesas e rainhas e até por isso que criou-se uma guarda de congo. Por quê? Porque as mulheres é que saem com seus filhos. A gente saía e se cada mãe fosse com seu filho, se cada mulher fosse com seu marido, a comitiva vai maior do que o grupo. E quando criou o congo, criou-se... As mulheres e as filhas, ao invés de irem com os pais acompanhando, elas também...

Thaise – Dançam.

(Isabel Casimira) – Dançam e cantam e louvam. Por isso. E aí o... o congo é uma coisa...

(Antônio Cassimiro) – Mista.

(Isabel Casimira) – Mista, que cabe pode ser só feminino, pode ser só masculino, mas também pode ser misto. (*Ibidem*)

Quando formou o seu grupo, Preta Véia, a quem podemos chamar de autora da festa de Nossa Senhora do Rosário, seguiu duas tendências, aparentemente opostas: Primeiramente, ela foi perspicaz na decisão de criar uma Guarda, sabendo que, como mulher, não possuía este direito. Segundo que, depois de receber autorização para formar

¹³⁸ Ver Apêndice 2 “As danças sagradas”

um Moçambique, ela se baseou na tradição apreendida ao longo da sua vida, formando um grupo só de homens para guiar a festa.

Como mostramos anteriormente na sua biografia, Preta Véia foi uma figura importante, na medida em que avançava na conquista dos direitos não apenas das mulheres dentro das Irmandades, mas dos próprios grupos dentro da sociedade. Ao mesmo tempo, ela foi uma das grandes incentivadoras da salvaguarda da tradição tal qual ela foi passada pelos ancestrais. Exemplo do seu legado, é que o grupo Treze de Maio, que continua mantendo as práticas festivas da mesma forma que ela as criou, em 1944.

Thaise – E quando a sua avó criou, ela quis criar um moçambique tradicional só com homens?

(Isabel Casimira) – Quando ela criou, ela não tinha nem essa noção. Era assim, sabe.

Thaise – Só tinha... só existia dessa maneira?

(Isabel Casimira) - Só existia dessa forma.

(Antônio Cassimiro) – É.

(Isabel Casimira) – (...) Ela não criou uma guarda, ela criou uma promessa, um dia de festa. Foi a... a primeira, que foi a proposta dela, foi a promessa: um dia de festa. Quer dizer, um dia por sete anos. Quando passassem esses sete anos, poderia ter acabado, porque já cumpriu a vontade dela. Então, ela nem guarda, ela não tinha. Ela chamou as pessoas que ela conhecia e eles vieram para...

(Antônio Cassimiro) e (Isabel Casimira) – Ajudar...

(Isabel Casimira) - A preta velha cumprir a promessa. Depois disso, que foi montando e formou a guarda. E muitos daqueles que vieram só para ajudar, alguns ficaram, mas outros já tinham seu próprio grupo que vinham só para ajudar. Ao invés de vir sozinho, a guarda deles ajudar, vinha só ele, por causa da comida também que era pouca.

Thaise – Ah, entendi.

(Isabel Casimira) – Entendeu? Não podia vir todo mundo, não podia convidar igual convida agora, ao podia convidar três guardas. Então, convidava os... os... parceiros, né, os cabeças. (*Ibidem*)

Muitas vezes, alguns desses autores das festas, os mestres e capitães se vão sem deixar as lições, sem transmitir o aprendizado. Porém, alguns deles reconhecem que,

(Antônio Cassimiro) – Mas assim, a vovó foi uma guerreira mesmo, sabe? Conseguiu a trancos e barrancos fazer muita coisa. Então, assim a gente vive... vive comentando. Ontem mesmo o José Augusto estava comentando, aí ele falou assim ó “O time de vocês é muito bom!” e eu falei “Time”? E ele disse “É, time de vocês agora do reinado” (risos). “Vocês são bons, mas no tempo meu era melhor ainda”, eu falei “Mas aí fica complicado”. É coisa que ele foi caixeiro há mais de 30 anos.

(Isabel Casimira) – Tem experiência.

(Antônio Cassimiro) – Bem mais de 30 anos, né. Eu tenho 43, eu não me lembro dele caixeiro. (riso) E ele conta assim “Era eu, seu pai e tal e depois, veio tal, tal, tal, tal. E tal, tal, tal, tal, tal”. Eu falei “Nossa, quanta geração”, não foi? Antes de eu começar a pegar. (*Ibidem*)

A época moderna e a época da globalização são marcadas pela separação clara entre os atores da festa e o público, já que na sociedade tradicional todos podiam integrar às práticas festivas, mesmo que houvesse uma hierarquia social e racial que distinguia claramente os escravos, os portugueses e comunidade eclesiástica. Além disso, nas duas últimas épocas, o integrantes do Rosário ganharam o estatuto de músicos, dançantes e artistas. As vezes eles se reconhecem apenas como devotos, e outras vezes, eles se apropriam destas construções para se destacar em relação aos outros grupos

É muito comum perceber nas Festas de Nossa Senhora do Rosário uma variedade de grupos, cada um com uma vestimenta diferente, acessórios e adereços que se destacam em relação aos outros, mesmo que eles mantenham os trejes obrigatório de cada Guarda, como no caso do Moçambique, o saiote e a bandana. Desta forma, chamamos a atenção para as formas de ostentação, e como ela é percebida entre diferentes grupos:

Thaise – Mas essa coisa de..., por exemplo, que, às vezes, ostenta-se muito, né? Que tem que ostentar na roupa, tem que ostentar no instrumento, tem que ostentar em tudo. E que, às vezes, o mais simples, ele dá conta da mesma mensagem...

(Antônio Cassimiro) – Com certeza! Isso é muito sério. O pessoal lá de Sete lagoas, de... da região de Sete Lagoas lá, até o capitão já está falando isso. Está um problema, porque o camarada fez uma caixa com um arco de 60 centímetros. É uma boa caixa. Aí um outro lá, que se julgava um pouquinho melhor, tem isso... tem esse negócio... tem esse negócio de orgulho também que é complicado. Fez uma de 70 centímetros. Só que...

(Isabel Casimira) – O couro não cabe.

(Antônio Cassimiro) – E haja couro, vai levar um boi inteiro daqui a pouco. Aí um outro fez uma de 80 centímetros. O que aconteceu? Não pode entrar na casa da pessoa, porque não passava na porta. (risos) Então, não adianta, entendeu? Fez uma caixa tão grande que era... ele... ele (38:13”) não ficou prático, não ficou prático para andar.

Thaise – E, às vezes, eu fico assim... Por que às vezes, as pessoas, elas querem...

(Antônio Cassimiro) – Competir.

(Isabel Casimira) – Mostrar, mostrar a maior, melhor.

Thaise – Quando a manifestação na base delas...

(Isabel Casimira) – É simples.

(...)

Thaise – Aí fico perguntando “O que mudou hoje”? Por que que... Isso é importante, né.

(Isabel Casimira) – É.

(Antônio Cassimiro) – Um grupo... um grupo lá do... (aqui também aqui na nossa região começou muito essa ostentação mesmo....) eles estavam trocando de uniforme três vezes no dia.

Thaise – Nossa Senhora!

(Antônio Cassimiro) – Né? Um grupo grande demais, trocando uniforme três vezes por dia.

(Isabel Casimira) – O que acontece? Quando acaba a festa, você não tem empregado para fazer nada para você. Igual aqui em casa mesmo, a roupa que usou vai ficar ali até o dia que você puder lavar. As vasilhas que sujou, as coisas que aconteceu, você vai arrumando devagar e é sozinho. Então, um... um grupo, por exemplo, de 50 pessoas trocar roupa...

(Antônio Cassimiro) – Três vezes ao dia.

(Isabel Casimira) – Três vezes no dia. (...) Então, é bonito? É bonito, sim. É bonito, sim. Para mim não faz vantagem nenhuma. (CASIMIRA, CASSIMIRO, 2011)

Como podemos perceber, as transformações estéticas que acompanham a mudança das épocas culturais, podem ser flagrantes, como vemos nas novas composições musicais promovidas pelo *Festival Interceltique de Lorient*, ou podem ser sutis, como no caso das trocas de vestimentas e da aquisição de novos instrumentos para as Festas de Nossa Senhora do Rosário. Entretanto, em cada um dos objetos, essas mudanças não deixam de ser significativas.

O principal fator de transformação das festas tradicionais está relacionado, como vimos, ao uso das estruturas técnicas de transmissão. A partir do exemplo do *Festival Interceltique de Lorient*, vamos perceber a seguir como essas estruturas são usadas para transmissão, visibilidade, e expansão da cultura regional, através dos dispositivos transmidiáticos.

7.3 – Mídias e transformações estéticas

Durante 43 anos, o *FIL* busca criar e reforçar uma identidade coletiva entre vários países de migração indo-européias. Desde sua origem, o *Festival Interceltique de Lorient* se caracteriza por um desfile musical, onde cada país celta apresenta seus instrumentos,

danças e trajes específicos. Hoje, além da *Grande Parade* como é chamado o desfile, os organizadores apresentam, durante 15 dias de festival, exposições, projeção de filmes, animações, artesanatos típicos, aulas de língua bretã, seminários, um canal radiofônico 24h, um site com imagens em tempo real, entre outras atividades.

O recente uso de novas tecnologias se apresenta como uma ferramenta de auxílio na promoção desta identidade coletiva. Os espetáculos, produtos multimídias, espaços virtuais e interativos de difusão do evento marcam o discurso de reencontro do povo celta em torno de um traço comum entre eles: a música e a dança. O uso desses dispositivos converge na criação de uma experiência social e comunicacional que forja o conceito de “interceltismo” e integra referências do patrimônio cultural bretão ao patrimônio cultural celta, inserindo este último num universo cosmopolita, em diálogo com outras culturas.

Vamos compreender, através dos dispositivos transmidiáticos, as estratégias de valorização da cultura bretã, através de sua inserção no imaginário celta. Questionamos como a exploração de alguns dispositivos funciona como marca identitária, de representação social, recriando, ao mesmo tempo, uma tradição através de trocas culturais. Analisamos três tipos de emergência da comunicação na construção de representações sociais, fornecidas por Moscovici (1989): 1) nível de emergência, 2) nível dos processos de formação de representação e 3) nível de incidência de comunicação na construção de uma conduta. Percebemos assim como as condições que permitiram a construção de um conceito de “interceltismo” passam pela incidência de dispositivos transmidiáticos.

Capítulo 8 - Produção, recepção dos dispositivos transmidiáticos

8.1 Reinventar uma região cultivar uma identidade cultural

(...) que estejamos interessados em controvérsias políticas, representações midiáticas ou as experiências dos "públicos", no fundo estamos estudando basicamente a mesma coisa: como os movimentos culturais (que sejam conservadores, reacionários ou transgressivos) constroem, de forma conflituosa, a realidade através desta forma específica de mediação, que é a mediação midiática. (MAIGRET, MACE, 2006, p. 1).¹³⁹

Entre a Mancha, o Mar Céltico e o Oceano Atlântico, a Bretanha conheceu, desde o início da sua história, um intenso fluxo migratório, relações comerciais internacionais, influência de diversas línguas, culturas e outras civilizações. Contudo, ao longo do século XX, a representação de uma região pré-histórica, afastada socialmente do grande fluxo, se instalou no cenário nacional. A imagem de uma Bretanha rural impediu o desenvolvimento político e cultural da região, administrada nesta época pela democracia cristã, baseada no tradicionalismo e no conservadorismo.

A mídia reforçou esta ideia de inferioridade ao se referir àqueles que não falavam outra língua além do bretão materno. No âmbito cultural, a impressão excessiva do retrocesso se apresentou nos objetos e manifestações ditas folclóricas. Apenas nos anos 70 o movimento cultural se renovou e a música tradicional ganhou novos horizontes e influências. Allan Stivell¹⁴⁰, o percussor deste movimento, trouxe à capital francesa

¹³⁹ « (...) qu'on s'intéresse aux controverses politiques, aux représentations médiatiques ou à l'expérience des « publics », c'est au fond la même chose qu'on étudie : la manière dont les mouvements culturels (qu'ils soient conservateurs, réactionnaires ou transgressifs) construisent conflictuellement la réalité à travers cette forme spécifique de médiation qu'est la médiation médiatique». Tradução livre.

¹⁴⁰ Allan Stivell é músico, compositor e militante pelo reconhecimento cultural, linguístico e político da Bretanha. Ele popularizou na região a harpa celta, instrumento originário da idade média, pouco menor que a harpa clássica, e muito difundido nos países de origem indo-europeus. Allan Stivell se destacou por inserir novos arranjos ao repertório da música tradicional bretã, internacionalizando-a e reforçando os laços celtas.

canções que exprimiam a ambição do povo bretão de viver com dignidade, de promover sua cultura, sua história e seu caráter criativo e cosmopolita.

A imagem da Bretanha muda gradativamente a partir desse momento até uma valorização cultural mais profunda. De fato, outra mudança muito maior é contemplada a partir de estudos pós-coloniais e do desenvolvimento dos estudos culturais na França: a mudança do imaginário republicano do país. Esta mudança, como Maigret (2009) assinala, é devido às demandas vindas das províncias, e não apenas aquelas guiadas por Paris.

O vínculo entre produção, representação e recepção de objetos midiáticos tornou-se um mecanismo estratégico para legitimar a identidade cultural. "O que é interessante é o que circula: não apenas mensagens, (...) mas as definições mais amplas do mundo, constantemente mediada e em situação de midiaticização" (MAIGRET, 2009, p. 104). No campo da mediação cultural, os estudos sobre *mediacultures* ou das culturas midiáticas¹⁴¹ exerceram o papel fundamental de reunir as esferas técnicas e artísticas no jogo das representações sociais.

Para compreender o processo de articulação de situações comunicacionais na construção de uma identidade coletiva, acionamos o conceito de dispositivos midiáticos ou transmidiáticos quando se trata de vários suportes ao mesmo tempo. O conceito de dispositivo está diretamente relacionado com a descrição dada por Michel Foucault¹⁴². Embora amplamente empregado, alguns autores enfatizam que este termo foucautiano se refere, acima de tudo "a natureza essencialmente estratégica do dispositivo, como manipulação e intervenção racional e combinada de relações de força e jogos poder em relação aos tipos de conhecimento." (APPEL, BAKER, MASSOU, 2010, p. 11)¹⁴³. Os

¹⁴¹ A categoria do pensamento sociológico francês herdado de Pierre Bourdieu com a "Teoria da Legitimidade Cultural" ignorou por muito tempo os impactos da *mass média* na organização das práticas sociais contemporâneas. Em 2005 o conceito de *Mediacultures* foi criado com o intuito de reunir pesquisas sobre produção e recepção de produtos midiáticos e estudos culturais, na tentativa de anular a clivagem entre "alta cultura" e "baixa cultura".

¹⁴² Não há uma confirmação exata sobre o local e a data da primeira aparição do termo « dispositivo » citado por Michel Foucault. Consensualmente, em 1977 o autor, em entrevista à revista « Ornicar? », questionado sobre o uso de "dispositivo de sexualidade", decorreu sobre o sentido e a função metodológica de um dispositivo.

¹⁴³ « Sur la nature essentiellement stratégique du dispositif, comme manipulation et intervention rationnelle et concertée de rapports de forces, jeu et enjeux de pouvoir en lien avec des types de savoir. ». Tradução livre.

dispositivos midiáticos promovem, portanto, a aproximação de um objeto técnico e a reflexão sobre o contexto sociocultural no qual a mediação se apresenta.

[O dispositivo] é tanto uma noção consensual sinônimo de conexões de rede, técnicas, programas, tecnologia, dispositivo de feixe, roda dentada, maquinaria, mecanismo, análise de rede, etc., quanto conceito subversivo de seus problemas em termos de estratégias e táticas de poderio. Interrogar o dispositivo é, então, também se questionar sobre as posturas face o uso dos dispositivos. (GAVILLET, 2010, p. 18)¹⁴⁴

O “poder” é aspecto importante na definição dos dispositivos propostos por Foucault. De fato, para o autor, "o poder é, na realidade, relações" e "o poder é construído em um conjunto de elaboração de conhecimento" (FOUCAULT, 1977, p. 66).¹⁴⁵ Assim, a análise sobre a utilização de dispositivos midiáticos denuncia uma relação discursiva entre o produtor e o receptor, e ao mesmo tempo, produz no público um efeito de assimilação do conteúdo: a representação social.

A Bretanha é hoje uma referência internacional na área de TIC's - Tecnologia da Informação e Comunicação. A integração de vários recursos tecnológicos (equipamentos transmidiáticos), como a Internet, televisão, cinema, museus, espetáculos, plataformas digitais, entre outros, legitima a inclusão da região na busca de reconhecimento social. Os *médiacultures* se apropriam desses dispositivos para promover a história criativa e inovadora desta sociedade.

A Bretanha é uma encruzilhada muito mais do que “o fim do mundo”, um cruzamento muito mais do que uma via única. Na era do bronze bem como na Idade Média, ou durante os conflitos marítimos, a Bretanha é uma parada, um lugar de movimento e comércio, onde fermentam as ideias e os homens. A civilização bretã tem origens muito variadas, e seu futuro reside no seu papel de porto da Europa. (MINOIS, 1992, p 14.)¹⁴⁶

¹⁴⁴ « Tantôt notion consensuelle, synonyme de réseau, connexions, techniques, programmes, technologie, faisceau, appareil, rouage, machinerie, mécanisme, grille d’analyse, etc., tantôt concept subversif de par sa problématique en terme de stratégies et tactiques de pouvoir. Interroger le dispositif consiste alors également à interroger des postures face aux dispositifs ». Tradução livre

¹⁴⁵ « le pouvoir c’est en réalité des relations », « Le pouvoir se construit dans un jeu d’élaboration du savoir ». Tradução livre. Texto disponível em <http://libertaire.free.fr/MFoucault158.html> Acessado em 10/09/2013.

¹⁴⁶ La Bretagne est un carrefour beaucoup plus qu’un bout du monde, un lieu de croisement beaucoup plus qu’un cul-de-sac. À l’âge du bronze comme au moyen âge, ou pendant les conflits maritimes, la Bretagne

Na história da Bretanha, como para a maioria dos grupos minoritários, falar sobre identidade é uma questão delicada. A região sofreu um processo contínuo de migração e emigração (diáspora celta) e construiu sua história de maneira quase autônoma, devido à distância em relação ao centro parisiense. Várias relações emergem dos processos de diáspora, os quais a Bretanha enfrenta cotidianamente: “Aquela entre centro e periferia, aquela de uma relação ou ausência de relação com o solo ou território; aquelas de subserviência ao Estado, a um governo central ou regional, às instituições ou associações estruturais”. (MARIENTRAS, 1985, p. 217)¹⁴⁷

Oficialmente reconhecida pela França em 1532, a Bretanha era sujeita à autoridade de um único rei. No entanto, como assinalou Jean Markale “até o início do século XX, houve um rei, em algum lugar na França, para a qual se devia obediência, mas era puramente formal: os negócios eram tratados dentro da região, na confraria, no clã.” (MARKALE, 1985, p. 174).¹⁴⁸ No entanto, é relativamente recente que o nacionalismo bretão tomou forma, quando os intelectuais regionais abordaram o problema do particularismo regional, tomando consciência de seu passado histórico e de sua origem celta.

A revolução provocada pela comunicação em massa, a difusão de conhecimentos científicos e técnicos, transforma o modo de pensar e criar novos conteúdos. É preciso ajustar a gramática, encurtar o caminho lógico, polvilhar o discurso de imagens vívidas, a fim de tornar os sentidos compreensíveis, tangíveis. (MOSCOVICI, 1989, p. 98)¹⁴⁹

est un enjeu, un lieu de circulation et de commerce, où se brassent les idées et les hommes. La civilisation bretonne a des origines très variées, et son avenir réside dans son rôle de porte de l’Europe. » Tradução livre.

¹⁴⁷ « [...] celle de ‘centre et de ‘périphérie’ ; celle d’une relation ou d’une absence de relation au sol ou au territoire ; celle de ‘majorité ‘ et de ‘ minorité ‘, celles d’un rapport à l’État, à une administration centrale ou régionale, à des institutions ou des associations structurantes ». Tradução livre.

¹⁴⁸ « jusqu’au début du XXe siècle, il y avait bien un roi, quelque part, en France, auquel on devait obéir, puis un gouvernement, mais c’était de pure forme : les affaires se traitaient dans le pays, dans la fratrie, dans le clan ». Tradução livre.

¹⁴⁹ « La révolution provoquée par la communication de masse, la diffusion de savoirs scientifiques et techniques transforment les modes de pensée et créent des contenus nouveaux. Il faut ajuster la grammaire, raccourcir le trajet logique, parsemer le discours d’images vives, afin de rendre le sens compréhensible, tangible ». Tradução livre.

Como dito anteriormente, a música tradicional bretã foi o ponto de partida para novas criações consideradas contemporâneas, sem perder, de acordo com os artistas, a ênfase naquilo que a caracteriza como tradicional. Todas estas novas experiências que surgem da cena musical ressoam em outros aspectos da vida social e convergem na representação de uma região com um enorme potencial inovador.

Nesta perspectiva, Umberto Eco evoca os "atos de liberdade consciente" (ECO, 1962, p. 18). Falando sobre uma "obra aberta", ele diz que uma produção deve nascer de uma tomada de consciência do público. Só podemos falar então de "obra aberta" ou "obra em movimento" em um campo de relação entre produtor e receptor. Quando uma ideia é compartilhada entre um grupo e o público, a "obra aberta" pode se tornar um instrumento educativo e revolucionário.

Pode-se dizer que a "obra aberta" é construída também durante os festivais onde, além das recriações baseadas na música tradicional, os organizadores fazem uso de objetos transmidiáticos para noticiar o evento e atrair outros espectadores que apoiem o mito da união do povo celta. A pretensão de reunir a comunidade celta, que apareceu no renascimento músico-cultural na década de 70, contribui para formar a representação cultural da Bretanha hoje.

As representações que são tão amplamente distribuídas em um grupo social e permanecem de forma duradoura são *representações culturais*. Representações culturais assim concebidas são subconjunto de contornos delicados do conjunto de representações mentais e públicas que habitam um determinado grupo social. (SPERBER, 1989, p. 133)¹⁵⁰

O slogan comumente pronunciado na abertura de cada espetáculo - "Da Bretanha para o mundo, do mundo para Bretanha" - também nos dá um exemplo do desejo de expansão e universalização da ideia de (inter) celtismo. A valorização de uma representação coletiva, em um processo de troca e interação entre artistas e público, é uma demonstração de uma mudança consciente de perspectivas, na qual tradição e inovação têm um valor comum:

¹⁵⁰ « Les représentations qui sont ainsi largement distribuées dans un groupe social et l'habitent de façon durable sont des *représentations culturelles*. Les représentations culturelles ainsi conçues sont un sous-ensemble aux contours flous de l'ensemble des représentations mentales et publiques qui habitent un groupe social ». Tradução livre

Por um lado, tivemos que levar em conta uma certa diversidade de origem, tanto em indivíduos quanto em grupos. Por outro lado, foi necessário mudar o foco sobre a comunicação e sentimentos que permitissem aos indivíduos se encontrarem, de modo que algo individual pudesse se tornar social, ou vice-versa. [...] Não são substratos, mas as interações que importam. (MOSCOVICI, 1989, p. 99)¹⁵¹

Para promover essa perspectiva relacional e construir a ideia de união celta, os organizadores do *Festival Interceltique de Lorient* elaboraram vários tipos de dispositivos, que desempenham a função de produzir representações mentais compartilhadas: "A memória, uma hipótese, ou uma intenção são exemplos de representações mentais. O usuário e produtor de uma representação mental torna-se um só" (SPERBER, 1989, p. 115)¹⁵². Para estimular uma experiência compartilhada, foi criada em 2010 a exposição "40 anos no coração do mundo celta" em celebração aos 40 anos de existência do *FIL*. A exposição narra de maneira multimidiática histórias de mestiçagem, diásporas, e o renascimento de uma cultura celta. A exposição itinerante partiu de Lorient em direção aos demais países celtas.

Neste aspecto podemos identificar uma das transformações mencionadas por Davallon (2006), sobre o que ele chama de "apresentação-midiática" de objetos patrimoniais. O autor aplica este conceito na análise de monumentos ou sítios, no entanto essa ideia pode ser útil para a compreensão da construção de outros tipos de patrimônios, inclusive simbólicos. Segundo Davallon, há três grandes mudanças que caracterizam a aplicação de objetos midiáticos:

Em primeiro lugar, há a passagem de uma temporalidade centrada no passado, cujo objeto [patrimonial] pode ser o guardião rumo a uma temporalidade que é a da visita. [...] A segunda transformação diz respeito ao saber. No modelo tradicional, o visitante deve trazer consigo o conhecimento necessário para entender daquilo que ele vê, aquilo que ele percorre e descobre. A apresentação-midiática deve, pelo contrário, colocar à disposição do visitante tudo o que ele precisa. [...] A terceira e última transformação consiste na introdução de uma verdadeira

¹⁵¹ « D'un côté, il fallait tenir compte d'une certaine diversité d'origine, tant dans les individus que dans les groupes. De l'autre, il était nécessaire de déplacer l'accent sur la communication qui permet aux sentiments et aux individus de converger, de sorte que quelque chose d'individuel peut devenir social, ou *vice versa*. [...] Ce ne sont pas des substrats, mais les interactions qui comptent ». Tradução livre.

¹⁵² « Un souvenir, une hypothèse, une intention sont des exemples de représentations mentales. L'utilisateur et le producteur d'une représentation mentale ne font qu'un ». tradução livre.

estratégia de apresentação dos objetos patrimoniais. (DAVALLON, 2006, p. 40-41)¹⁵³

A apresentação-midiática gera uma transformação no domínio do conhecimento. O visitante da exposição não precisa, necessariamente, ter um conhecimento específico da diáspora celta para compreender seu significado. "A competência do especialista ou perito [...] dá lugar ao conhecimento transmitido pelo dispositivo midiático, seja através da organização do próprio processo de exposição, ou sob a forma de textos que se somam ao objeto." (DAVALLON, 2006, p. 41)¹⁵⁴

O objeto, neste caso, não é necessariamente o objeto monumental, mas o objeto simbólico. As informações sobre a diáspora celta, apresentadas em multimídia convergem para dar ao público um sentido não só da descoberta, mas também da partilha de experiências. Assim, não é preciso ser bretão ou celta para se interessar sobre essas culturas, basta ser visitante da exposição, e naquele instante fazer parte daquele universo.

Com a mesma finalidade, a organização do *FIL* criou em 2010 um outro projeto, desta vez mais ambicioso. Um pavilhão de 100 toneladas, 30 metros de diâmetro e 15 metros de altura, desenhado em forma de um planeta, foi construído na cidade para acolher o público durante o festival. A estrutura em si era um espetáculo, com a sua grandiosidade e destacada por projeções de luz. Com uma capacidade para 1.500 pessoas, a estrutura abrigou exposições, exibição de documentários, conferências, concertos, animações infantis e shows. A "Cúpula das diásporas" evocava o universo celta a partir de dispositivos tecnológicos, e fazia reviver, espacialmente, o encontro (inter) céltico.

Desde sempre os organizadores do *FIL* demonstraram a ambição de expandir a ideia de (inter) celtismo a partir da Bretanha rumo a outros horizontes, através de dispositivos midiáticos. Em 1980, por ocasião do seu décimo aniversário, os organizadores do festival instalaram 450 alto-falantes para a "Rádio Festival", cujo

¹⁵³ « En premier, il y a le passage d'une temporalité centrée sur un passé dont l'objet se trouve être le dépositaire vers une temporalité qui est celle de la visite. [...] La seconde transformation touche le savoir. Selon le modèle traditionnel, le visiteur doit apporter lui-même le savoir nécessaire à la compréhension de ce qu'il voit, ce qu'il parcourt et découvre. La présentation – média se doit, à l'inverse, de mettre à disposition du visiteur, tout ce dont il a besoin. [...] La troisième et dernière transformation réside dans l'introduction d'une véritable stratégie de présentation des objets patrimoniaux ». Tradução livre.

¹⁵⁴ « La compétence du spécialiste ou du connaisseur [...] fait place à une connaissance délivrée par le dispositif de mise en exposition, soit à travers l'organisation de la mise en exposition elle-même, soit sous la forme de textes venant s'ajouter à l'objet ». Tradução livre.

objetivo era "fazer viver o Festival em toda a cidade" (CABON, 2010, p. 40)¹⁵⁵. No mesmo ano, pela primeira vez, o canal televisivo *France 3* realizou uma transmissão ao vivo para o programa "Festival de Verão". No ano seguinte, foi realizada uma reunião entre diversos canais de TV dos oito países celtas para transmitir o *Festival Interceltique de Lorient*.

Em 1984, foi criado o Espaço *Kergroise*. Um enorme telão de 20 metros de comprimento, projetado para 6.000 espectadores, inaugurou o período dos grandes shows, levando ao estádio esportivo de *Moustoire*, espetáculos como "A noite Celta", ainda existente. Para tanto, um programa de televisão foi montado sob encomenda pelo canal *France 3*, para apresentar um panorama da música celta em rede nacional. Este investimento em alta tecnologia, luz, som e vídeo foi exportado para o *Stade de France*, em Paris. Este fato mostra o deslocamento espacial do espetáculo e a afirmação de uma superprodução no cenário nacional.

Geradores de grandes dimensões, uma bateria de projetores, os lasers mais poderosos da Europa, digamos. Tudo isso para reger de imagens gigantes, de feixes de laser e música, canções e danças do mundo celta. Os mais sofisticados técnicos vão alimentar o imaginário celta de poesia e magia. (CABON, 2010, p. 76)¹⁵⁶

A mudança de temporalidade, uma das três transformações dadas pela apresentação-midiática é presente no momento. Segundo Davallon, a perenidade é inerente a todos os objetos do patrimônio apoiados na história e inscritos no tempo. Por outro lado, para o visitante que participa da experiência de ser celta, através da intervenção de dispositivos transmidiáticos, a temporalidade parece espetacular. "Durante o tempo da visita, o lugar do passado é revivido por ele. Um dos exemplos mais notáveis deste acontecimento nos é fornecido pela espetacularização produzida através de imagens e sons". (DAVALLON, 2006, p. 40)¹⁵⁷. De fato, se antes a noção de (inter) celtismo não

¹⁵⁵ "faire vivre le Festival sur toute la ville". Tradução livre.

¹⁵⁶ « Des groupes électrogènes surdimensionnés, une batterie de projecteurs, les lasers les plus puissants d'Europe, dit-on. Tout ça pour arroser d'images géantes et balayer de rayons laser les musiques, chants et danses du monde celtique. Les techniciens les plus sophistiqués pour faire fuser l'imaginaire celtique, nourri de poésie et de magie ». tradução livre.

¹⁵⁷ « Pendant le temps de la visite, un îlot de passé 'revit' ainsi pour lui. Un des exemples le plus remarquables de cet « apparaître » nous est fourni avec la spectacularisation produite par les sons et lumières ». Tradução livre.

existia, ela passou a ser suscitada por esses eventos, que criaram e recriaram momentos de uma história que não foi escrita, mas que fazia parte do imaginário coletivo.

A internet e a televisão também serviram para deslocar virtualmente o que se passa em Lorient e criar um público participativo fora da cidade. A mais recente iniciativa para promover o festival a nível internacional foi o *An Dro the World*, em 2010. No espaço interativo da internet, o festival reuniu pessoas de vários países para uma dança simultânea e “planetária”. Um *flash mob* de dança bretã foi realizada à meia-noite, em Lorient. Podemos dizer que as trocas e interações atingiram o nível mais avançado neste momento. A construção do imaginário (inter) céltico e participação do público ganhou força com o *An Dro The World*. Percebemos aí o primeiro grau de incidência da comunicação tal qual foi descrito por Serge Moscovici (1989): o nível de emergência da representação.

A intenção de promover este *flash mob* era clara: envolver todos os países celtas, até mesmo países que não faziam parte diretamente da diáspora celta, incluindo turistas e passantes, interessados em se reunir em torno de uma dança tradicional da região. *An Dro* significa, na língua bretã ‘em torno’ ou ‘em círculo’ e como o nome se auto-explica, esta dança estimula a convergência e união de todos os participantes. O caráter circular e giratório representa o próprio mundo: sem fronteiras, sem discriminação, comum. O objetivo foi lançado: fazer da dança bretã um evento global e bater o recorde de maior *flash mob* já realizado na história. Para isso, o processo de criação foi dividido em fases.

Como assinalou Jean-Paul Fourmentraux (2008), os dispositivos transmidiáticos podem fracionar o processo de criação coletiva em três fases: o desenvolvimento formal de um cenário de ação, a implementação de uma performance altamente improvisada e o evento em si, através da coleta e valorização dos seus traços. No caso analisado, a criação do cenário, os participantes (dos quais um filmava e fotografava o evento) escolhiam um lugar (público ou privado), em uma cidade, com um número determinado de participantes. Esse grupo tinha a função de criar uma página pessoal via myspace, blog, facebook, etc., para exibir o *flash mob*, e, assim, indiretamente, promover o *Festival Interceltique de Lorient*.

A finalidade era reunir os celtas em torno de uma dança simples e acessível a todos. Podemos dizer que o *An Dro the World* fez uso de duas ferramentas universais

para reunir o público: a internet (que é um espaço de interação gratuito e acessível) e a dança (expressão cultural típica em todas as culturas). A princípio, de acordo com a organização, a iniciativa de participar do *An Dro the World* partiu do público, o que não impediu que o *FIL* divulgasse o convite e colocasse à disposição vídeos para que o público aprendesse a dança.

O segundo grau de incidência da comunicação pode ser percebido neste momento: "o nível do processo de formação da representação, objetivação e ancoragem" (Moscovici, 1989, p. 64)¹⁵⁸. Tudo foi criado para a "interdependência entre a atividade cognitiva e as condições sociais de realização, os planos de agenciamento dos conteúdos, significados e sentidos que lhes são conferidos" (JODELET, 1989, p. 64)¹⁵⁹. O *An Dro the World* marcou alguns traços de reconhecimento entre os bretões e o público em geral. Este último pôde atribuir significados à dança, como se ele fizesse parte da comunidade inter (céltica) e como se ele contribuísse para a valorização da cultura bretã.

A experiência partilhada serve de afirmação simbólica de uma forma de pertencimento. A adesão coletiva ao grupo contribui para o estabelecimento e fortalecimento dos laços sociais. [...] A ampliação de representações permite capturar, nos atributos intelectuais de uma comunidade, a expressão da sua particularidade. (JODELET, 198, p. 51)¹⁶⁰

Tão importante quanto os cinco minutos de dança, é a coleta de traços da manifestação para ampliar o sucesso do evento e evocar uma "representação mental" do mesmo. Neste sentido, o nível da "dimensão da representação" determinada por Moscovici, encontra seu objetivo final: "a formação de opinião, atitude, estereótipo nos quais interveem os sistemas de comunicação midiática. [...] A difusão é associada à

¹⁵⁸ « Niveau des processus de formation des représentations, l'objectivation et l'ancrage ». Tradução livre.

¹⁵⁹ « L'interdépendance entre activité cognitive et ses conditions sociales d'exercice, aux plans de l'agencement des contenus, des significations et de l'utilité qui leur sont conférés ». Tradução livre.

¹⁶⁰ « Le partage sert à l'affirmation symbolique d'une unité et d'une appartenance. L'adhésion collective contribue à l'établissement et au renforcement du lien social. [...] L'extensivité des représentations permet alors de saisir, au niveau des attributs intellectuels d'une collectivité, l'expression de sa particularité ». Tradução livre

formação de opiniões, com a disseminação de atitudes e propagação de estereótipos." (JODELET, 1989, p. 64)¹⁶¹

Graças à internet, esta ferramenta interativa (livre e descentralizada), o *An Dro the World* atraiu a participação de cerca de 3.500 pessoas em Lorient, enquanto milhares de participantes em 18 locais ao redor do mundo se juntaram a elas. Este evento anunciou o tema do ano seguinte: a "diáspora Celta", e mostrou que há várias comunidades ligadas à cultura bretã (seja na Austrália, Alasca, Nova Zelândia e Canadá, por exemplo), e não apenas nos oito países celtas.

8.2 O anúncio de uma nova era para os Reinados Mineiros



IMAGEM 41 : o Boi do Treze de Maio
Fonte: Arquivo pessoal

(...) o boi é que avisa que é a festa do Congado, entendeu, Moçambique Treze de Maio está começando, para todo mundo saber (...) Todo mundo dia 5 de maio todo mundo está

¹⁶¹ « la formation de l'opinion, attitude, stéréotype sur lesquelles interviennent les systèmes de communication médiatique. [...] La diffusion est mise en rapport avec la formation des opinions, la propagation avec celle des attitudes et la propagande avec celle des stéréotypes ». Tradução livre

aí para... firme e forte igual você viu, aí lotado de gente e tal, graças a Deus não teve confusão nenhuma e sempre é assim. E nós estamos tocando a vida para frente. (GABRIEL, VAQUEIRO, 2011).



IMAGEM 42: o Boi do Treze de Maio, junto com Ricardo, o “boiadeiro”.
Fonte: Arquivo pessoal

O Boi é o anunciante da festa do grupo Treze de Maio. No bairro Concórdia, todo dia primeiro de maio, ele (que é encenado por alguém do Reinado) sai às ruas, guiado por um capitão, que entoa versos, dizendo que a festa começou, e um caixeiro, que acompanha musicalmente o evento. Além de convidar a todos para participar dos eventos que acontecerão nos próximos dias, o Boi arrecada “oferendas” que ajudarão nas despesas da festa. Durante nove dias, a comunidade local se mobiliza com a presença do Boi, principalmente crianças e adolescentes, que correm dele e o desafiam, em forma de brincadeira.

O Boi também passa em algumas casas, para pedir proteção para a festa que vai começar. Ele e seu capitão costumam ser recebidos com uma pequena ceia, como forma de agradecimento e comemoração, já que dali em diante, chegou o momento tão esperado da festa de Nossa Senhora do Rosário. Para aqueles que não podem participar das

celebrações, por motivos de doença, por exemplo, o boi vai até eles, como simbolizando respeito e votos de saúde e prosperidade.



**IMAGEM 43: O Boi do Treze de Maio fazendo visita uma moradora do bairro Concórdia, que estava acamada.
Fonte: Arquivo pessoal**

Além de trazer a comunidade para a festa, o boi é traduz o espírito de diversão e distração, inerente a qualquer evento festivo. Ele demonstra que a festa do Rosário é um momento de reza e adoração à Nossa Senhora, mas que é também é um momento de confraternização, de alegria e entretenimento. Neste aspecto, as Festas do Rosário envolvem indiscriminadamente toda a comunidade, incluindo devotos ou não.

A saída do Boi pelas ruas se tornou uma tradição do bairro Concórdia. Todos sabem que depois dele, “A festa do Treze de Maio” vai começar. Além de ser um anúncio, ele traz uma certa “firmeza” para a festa, porque durante os nove dias ele preparou o ambiente e o ânimo das pessoas para a participar das celebrações. Esta é a gratificação para aqueles que fazem a performance do boi. Para eles é um dever manter o Boi, tanto quanto manter a festa. “os mais velhos que cumpriram o dever aqui na Terra, que forem

para a outra vida, vão, mas a gente sempre vai dar continuidade, nunca vai deixar a peteca cair.” (GABRIEL, VAQUEIRO, 2011).

Thaise – Vocês ficam emocionados? Eu vi que ontem na hora que acabou a festa e que você chegou com o boi...

(Luiz Vaqueiro) – É. Eu falo, é porque é... é dever cumprido, você está com a consciência de que você fez bonito, você cumpriu seu papel, você não fez mal para ninguém e sabe que daí no outro... dali dois dias já começa a festa, a adrenalina já volta e é aquela coisa, é bonito de ver. E eu me sinto bem, porque é o segundo ano que eu estou entrando. Deu certo, graças a Deus, entendeu? É isso aí, de ver cumprido. E todo... E todo mundo gostou, aplaudiu, veio aí, cantou e bom que todo mundo vê que não é só a gente que fica satisfeito.

(Clerverson Gabriel) – Todos ficam.

(Luiz Vaqueiro) – A comunidade, todo mundo que vem...

(Clerverson Gabriel) – Todos ficam.

(Luiz Vaqueiro) – Gosta, fica satisfeita e fica... e fica esperando o ano que vem.

((Clerverson Gabriel) – Já fica. Para você ver que tem uns meninos desse tamanhinho assim ó, bem pequenininho, um dia eu estava... um dia eu estava passando, eu estava indo para a escola, quando eu morava aqui, eu estava indo para a escola e no campo, aí eles fizeram um boi de mentira.

(Luiz Vaqueiro) – Ah é.

((Clerverson Gabriel) – Para você vê quando acaba, acaba o boi, aí eles começam, botam o boi dele, né?

Thaise – Tipo diversão.

(Clerverson Gabriel) – Tipo uma diversão deles, entendeu?

(Luiz Vaqueiro) – É isso aí, eu mesmo fazia isso.

(Clerverson Gabriel) – Eu... eu vi aquele ali e ficava feliz “Pô, estão salvando o boi mesmo”.

(Luiz Vaqueiro) – Pegava os baldinhos de lavar roupa da minha mãe e uns pedacinhos de pau e ia correndo na rua...

(Clerverson Gabriel) – Eu fiz o boi, quando eu vi esse menino fazendo, eu pensei “Eu também vou fazer um”, porque eu tenho uma porção de irmão. Eu falei “Ah, vamos brincar com meus irmãos”, ensinei eles como é que é o toque, para você ver que primeiro... primeiro ano também que eu peguei na caixa para tocar o boi.

E quando eu entrei? Dia oito, você tinha que ver a emoção que eu estava, velho! Eu estava assim, eu estava (17:04”) e eu falei “Nossa, peguei o boi!”, peguei a armação, chorei. Enxuguei com um paninho e tal, cheguei, fui para o cantinho chorar, agradecer a Deus que... o dia que eu... eu estava doido para fazer 18 anos para mim pegar. E eles confiando em mim, que eu ia conseguir. Fora o boiadeiro que estava do meu lado ali, os meus amigos, né, o capitão do meu lado confiando em mim. Agradeço eles demais!

(GABRIEL, VAQUEIRO, 2011)

Segundo a história oral, os escravos inseriram o uso do Boi nas festas como forma de diversão e de fuga. Isso porque, antes mesmo que as festas fossem permitidas dentro das Igrejas, os senhores permitiam que os escravos realizassem folguedos depois do

trabalho diário. Assim eles vestiam a armação do Boi, e entre as comemorações e rituais, eles revezavam entre si para escapar das fazendas. “Então, quando acontecia aquela coisa lá, só via aquele monte de pés pretos embaixo do pano. (...) Então, eles aproveitavam, muitos aproveitavam para sumir pela capoeira afora.” (CASIMIRA, CASSIMIRO, 2011).

Esse folguedos realizados pelos escravos, aconteciam antes mesmo que as festas existissem dentro das irmandades religiosas. Segundo a história oral, o Boi esteve presente nas primeiras manifestações das festas dos escravos, nos terreiros das fazendas, ou nos campos. Depois disso, os escravos foram para espaços públicos, realizando, nas ruas, os cortejos, que segundo o relato dos integrantes do Treze de Maio, costumava ser mais populoso na período em que Preta Vêia comandava as festas:

(Antônio Cassimiro) – Nós fechamos um pedaço da rua aí. Antigamente, a festa era toda aqui não tinha isso. Mas como foi crescendo demais, o tio, na época, achou por bem solicitar o palanque lá em cima. Aí é que nós passamos para a rua, mas passamos para a rua tem quanto tempo? Uns 30 anos no máximo, Belinha? Não passa disso.

Thaise – Mas o cortejo sempre teve, né?

(Antônio Cassimiro) – Sempre teve o cortejo.

Thaise – Ah, tá. É porque o cortejo é muita gente. Eu não sei se antes era assim, tinha muita gente.

(Isabel Casimira) – Tinha muito mais. Muito mais.

Thaise – É?

(Isabel Casimira) – No tempo da vovó viva então, a... a parte espiritual era muito mais divulgada. Porque era ela que arregimentava o povo, era ela que o povo procurava. E ela tinha os parceiros dela. Quem ajudava a resolver coisa era a parteira, então ó... (*Ibidem*)



IMAGEM 44: Cortejo nas ruas do bairro Concórdia, com a rainha Conga de Minas Gerais, Isabel Cassimira das Dôres
Fonte: Arquivo pessoal do Reinado Treze de Maio



IMAGEM 45: Cortejo nas ruas do bairro Concórdia, em Belo Horizonte
Fonte: Arquivo pessoal do Reinado Treze de Maio

Depois da permissão para ocupar as ruas, na cultura moderna, as Guardas de Nossa Senhora do Rosário tiveram autorização para entrar nas igrejas. Este processo demonstra uma evolução nas formas de apropriação dos espaços públicos, mas ao mesmo tempo revela uma negociação constante com a sociedade urbana e eclesiástica, que nem sempre é favoráveis à essas práticas festivas.

(Frei Chico) – Muitos padres tem medo. O povo não vai celebrar a missa, porque tem medo do vigário, de ele proibir, de ele não querer, não deixar a rainha entrar com a coroa na cabeça dentro da igreja. Quando eu fui celebrar, eu, holandês, recém-chegado fui celebrar a missa do Rosário, a festa do último domingo de outubro do ano de 1969, por aí, eu cheguei e vi que estava o Reinado, os tamborzeiros na rua, tudo andando. E eu estranhava que todo mundo entrou na igreja menos os que tocavam tambores, os tamborzeiros. E eu como não entendia nada da situação, eu fui de casula e tudo, fui lá convidá-los para entrar. Quando eu perguntei “Por que que vocês não entram na igreja? Vocês trouxeram rei, rainha, vão participar da missa”, eles falaram apenas isso “Se os tambores não entrarem, nós também não entramos”. E eu saquei que ali tinha algo mais do que apenas uma... Porque eu falei com eles “Olha, vocês vão desculpar, eu ainda não entendo essas coisas. Depois eu quero conversar com vocês. Fiquem à vontade. Do jeito que vocês preferirem” e celebrei a missa. Hoje eles estão na igreja na maior... no maior garbo tocando. CHICO, 2011)

Frei Chico testemunhou o momento em que músicos e dançantes começaram a entrar nas igrejas com seus instrumentos. Este momento coincide com a criação do Lamento Negro¹⁶², uma performance realizada pelas Guardas de Nossa Senhora do Rosário na porta da Igreja, onde eles pedem autorização para o representante eclesiástico para participar da missa. A partir do Lamento Negro também foi criada a Missa Conga, uma cerimônia religiosa elaborada especificamente para os integrantes das Irmandades de Nossa Senhora do Rosário, com músicas cantadas pelas Guardas¹⁶³ e rituais próprios, como o de coroamento dos reis e rainhas congos¹⁶⁴ pelo padre.

¹⁶² Ver anexo 1 “Rituais e Cânticos”

¹⁶³ Ver Apêndice 1 « Glossário »

¹⁶⁴ *Ibidem*



IMAGEM 46: Lamento negro (pedido de permissão para que os irmãos do Rosário possam entrar na Igreja. Frei Chico é quem abre a porta para eles.

IMAGEM 47 entrada das Guardas de Nossa Senhora do Rosário dentro da Igreja, tocando seus instrumentos.

Fonte: Arquivo pessoal



IMAGEM 48: Frei Chico devolve a coroa à Rainha e o Rei Congo, depois de realizada a Missa Conga.

Fonte: Arquivo pessoal

Ao mesmo tempo em que expõe uma busca por reconhecimento social dos negros, a entrada dos dançantes e músicos dos reinados na Igreja é reveladora de um universo cultural próprio do Brasil. Desde que a opção pelos pobres foi assumida pelas instituições eclesiásticas, os irmãos do Rosário, como representantes da religiosidade popular, assumiram a Igreja enquanto espaço público. Essas transformações são próprias do contexto sócio-cultural brasileiro, pois, como assinalou Frei Chico, dificilmente esses rituais seriam aceitos em outros países.

(Frei Chico) Nem na China... Nem na África, nem na Índia, nem em qualquer localidade, nem na Holanda: tambor não entrava na igreja. Era uma das exigências desta cultura única que igreja impôs pela contrarreforma em Tridentina. e que chegou ao Brasil... Na Holanda não. Na Holanda só tem gente de cabelo branco e... e uns vem na igreja, não tem mais nada. (...) eu fico muito alegre de ver que no Brasil o povo foi capaz, capaz de ser criativo... De modificar. (CHICO, 2011)

Na sociedade tradicional, o espaço da festa era restritos ao local de trabalho e de habitação. Na sociedade moderna, ele ocupara as ruas, e na sociedade contemporânea ele chega aos palcos. Quando abriu espaço para estas manifestações, a Igreja também mostrou para a sociedade que a fé popular existe, é viva, dinâmica, criativa, e além disso, ela possui representatividade e organização. Seguindo o caminho aberto pela igreja, os Reinados foram se constituindo enquanto instituições culturais, acendendo aos quesitos de inteligibilidade propostos pelas instituições eruditas, como as universidades, e alcançando formas de reconhecimento e valorização cultural e financeira, através do apoio de instituições públicas e privadas, que investem cada vez mais na visibilidade e espetacularização dessas festas.

8.3 Da Igreja aos Palcos

(Eudes Gonçalves) É um segredo que eu vou contar para você isso que eu faço. Todo ano está tudo atrasado, não aparece ajuda, não aparece nada, doação, nada da festa. Eu pego uma dessas duas cadeiras, coloco aqui em frente a Nossa Senhora do Rosário, olho bem para ela assim, só eu e ela. Fecho essa porta e tranco ela, fechada. “A Senhora não vai me abandonar, me abandonar na hora mais necessitada” e tudo que eu pedi até agora, eu sempre fui atendido. (...) eu pedi orientação a vós e vós me orientastes “Manda todos os convites”. E eu mandei os convites. Agora na hora mais necessitada, vós vais me abandonar? Não. Eu tenho certeza de que vós não vais me abandonar, não”. Aí de repente, eu baixo a cabeça, só eu aqui dentro, só eu, aí de repente vem aquela angústia, aquela angústia, aquela coisa que dói o coração da gente. Aí eu entro e começo a chorar. Já aconteceu muitas vezes isso aí. Começo a chorar e tal, baixo a cabeça e aí parece que Nossa Senhora do Rosário sopra no meu ouvido assim (sopra) “Pede proteção aos antepassados”, você entendeu? Aquela voz... Aí eu vou “Ô Capitão Fulano de Tal, ô Rei Congo Fulano de Tal, me ajuda. Ajudei vocês tanto, agora que eu preciso de vocês, vocês vão me abandonar”? Acabo de falar aquilo e tal, pego minhas velas e acendo para eles lá. Sempre para Nossa Senhora do Rosário em agradecimento primeiro, eu pego a vela deles e acendo lá. (...) eu acabo de rezar assim e de repente “Ah, sou eu. Um momento, estou indo”. E pronto. “Olha, Fulano de Tal mandou entregar este três sacos de arroz aqui, olha”. E eu falo “Ô minha Nossa Senhora, agora eu levanto”. Nunca me abandonou! Entendeu? Aí começa a chegar ajuda daqui, ajuda para as coisas. (...) O pessoal já começa a chegar para ajudar, certo? Joga a farinha tudo lá para dentro e vai ajudar a picar o frango, descascar batata e tal, tal e tal enquanto isso eu estou mexendo com outra coisa e tal. Aí a gente começa ficar... As meninas começam a chegar para... entendeu? E aquela coisa toda. E aí acabou, acabou a tristeza, acabou tudo. (GONÇALVES, 2009)

Todos os aspectos da organização da festa são reveladores do universo místico e da realidade prática que envolve a produção de um evento festivo. A esfera religiosa fica frente-a-frente com as necessidades financeiras, em outras palavras, conta-se primeiramente e incondicionalmente com a ajuda de Nossa Senhora do Rosário para prover os recursos que sustentarão os dias de festa, mas conta-se também com o apoio de pessoas da comunidade, e de forma mais ampla, de financiamento público.

Nos dias de visita de outras guardas, que são os três últimos dias das festa, a irmandade que realiza o evento fica responsável por acolher os grupos que vêm de outra cidade, fornecendo lugar para passar a noite e alimentação. No ano de 2012, o caderno de presença da Irmandade Treze de Maio resigrou no ultimo dia de festa (domingo, dia 13)

aproximada 600 pessoas, entre as grupos convidados, comunidade e público passante. Todos participaram os rituais, incluído o almoço coletivo.

Thaise – Sobre o balanço dessa festa desse ano [2012], você já começou me falar os números e tudo. O que que essa festa trouxe de novo em relação as outras? O que que ela acrescentou?

(Isabel Casimira) – Essa festa foi de uma harmonia diferente das outras. Eu não sei se é porque foi mais apertada financeiramente, muito mais apertada assim. Vou te falar, uns 70% a mais do que as outras.

Thaise – Financeiramente?

(Isabel Casimira)– Financeiramente, é. Foi muito apertado. E a gente sem saber como que ia fazer, a gente tendo certeza que Deus ia mandar um apoio, que vai aparecer, mas até que começa a aparecer você tem algumas coisas que você tem que agilizar, né. E isso assim foi... fiquei muito angustiada com isso, muito difícil, mas a harmonia foi perfeita. Dos últimos vinte anos essa foi a harmonia melhor que eu senti.

Thaise – O que você chama de “harmonia”? Entre o que? Com o que?

(Isabel Casimira) – O... o ar tranquilo, o pessoal tranquilo, suave, se tratando bem, com mais paciência. Como que eu posso te fazer...

Thaise – É o ambiente mesmo.

(Isabel Casimira) – O ambiente, é o ambiente mesmo.

Thaise – E entre todas as pessoas que... que estavam na festa, os visitantes, os convidados...

(Isabel Casimira)– Os convidados, todo mundo, estava muito suave, muito tranquilo. Faltou uns cinco convidados que só vieram os representantes. Então, nós fizemos uma estimativa do domingo só. Deu umas 900 pessoas, que teve... convidados eram 600, vamos arredondar. E... e dos outros visitantes e mais a comunidade deu em torno de 1500.

Thaise – Nossa!

(Isabel Casimira) – É. Então, nós contamos que de refeição no domingo foram 1500 pratos. (CASIMIRA, CASSIMIRO, 2011)

Um dos fundadores do Moçambique Treze de Maio, filho de Preta Véia, Ephigênio Casêmiro, era uma das pessoas que geria a organização das festas, e promovia a comunicação do grupo com os visitantes. Com o seu falecimento, a festa continuou sob comando de sua irmã, a Rainha Conga¹⁶⁵ Isabel Cassimira, seus sobrinhos sua filha Glaucia. O ano de 2011 ficou marcado pela dificuldade financeira e de pessoas para ajudar na organização da festa, que é feita por voluntários. Como no ao ano de 1967, logo após o falecimento de Ephigênio Casêmiro, os integrantes do Treze de Maio se deram conta do peso de contruíur uma evento nos dias de hoje, e desde então o grupo reconhece a expansão da festa em termos de público e reconhecimento.

¹⁶⁵ Ver Apêndice 1 “glossário”

Aos poucos, torna-se essencial ter uma estrutura e uma logística que comporte o espaço da festa tradicional, o lugar da festa moderna, e o aparecimento da festa na época da globalização. Além dos músicos e dançarinos das Irmandades que sempre participam, é preciso pensar também na inserção de outras pessoas, de outras comunidades, do público em geral. A festa, que tem um caráter efêmero, começa a ganhar outras formas de existência: “é como o Ricardinho falou ontem, como vocês viram: - A partir de hoje a gente já está pensando na festa do ano que vem. Essa festa vai ter muito fruto para o ano que vem.” (CASIMIRA, CASSIMIRO, 2011)

Em 2011, houve um acontecimento importante para o grupo. O Museu Mineiro de Belo Horizonte, representado pelo seu presidente Francisco Magalhães, levou até o altar do Reinado Treze de Maio a imagem de Nossa Senhora da Conceição, que lá ficou do dia 13 ao dia 15 de maio. Este evento faz parte do projeto “O Museu Guardas – Itinerante”, fazendo uma analogia às Guardas de Nossa Senhora do Rosário de Minas Gerais, e ao museu, que projete as imagens, as guarda, e as desloca de lugar, já que o projeto é itinerante.

A iniciativa do Museu Mineiro demonstra os aspectos dinâmicos da própria cultura, que não está sujeita aos limites de um museu, e que ao mesmo tempo dialoga com a sociedade, através da exposição de objetos, e da valorização de manifestações públicas desses objetos. Podemos dizer esta iniciativa beneficiou tanto o Museu Mineiro quanto o Reinado Treze de Maio.

Para o Museu, os objetos de exposição ganharam vida, temporalidade e sacralidade, assumindo representações diferentes do que a da matéria exposta no local austero. As imagens foram apoderadas pela fé dos devotos de Nossa Senhora da Conceição, e saíram do estatuto de “coisa” para o estatuto de santidade. Tanto as imagens ganharam outros sentidos, como a própria instituição ganhou visibilidade, conquistando para o espaço do Museu outros públicos, depois dessa iniciativa.

O Treze de Maio também foi privilegiado por esta iniciativa, que valorizou o seu espaço enquanto lugar de memória e criação. Para o grupo esta iniciativa foi muito simbólica, primeiramente porque Nossa Senhora da Conceição chamou à memória coletiva a figura de Dona Conceição Moreira de Jesus, a mãe de Preta Véia, e avó da Rainha Conga Isabel Cassimira. Esta figura matricarcal trouxe para Belo Horizonte os

rastros das Festas de Nossa Senhora do Rosário que eram realizadas em Betim, no interior do Estado, incentivando o desenvolvimento das mesmas na capital mineira. Além disso, o projeto do Museu Mineiro trouxe para dentro do Reinado o universo da academia, de estudiosos e pesquisadores, que segundo eles, é “um pessoal de alto nível” (CASIMIRA, CASSIMIRO, 2011):

(Antônio Cassimiro) – Recebemos com o maior carinho, mas acho que...

(Isabel Casimira) – É, foi um trabalho conjunto. Em conjunto.

(Antônio Cassimiro) – Bem tranquilo, bem, né.

(Isabel Casimira) – Para as pessoas conhecerem a guarda e para a guarda e os amigos da guarda conhecerem o museu.

(Antônio Cassimiro) – Exatamente.

(Isabel Casimira) – É. O fato dessa santa ter vindo, de ter relacionado a Nossa Senhora da Conceição com a Conceição...

(Antônio Cassimiro) – Bisa...

(Isabel Casimira) – Com a Conceição Moreira de Jesus...

(Antônio Cassimiro) – Bisavó.

(Isabel Casimira) – Bisavó. Era nossa bisavó e falando da... das matriarcas da nossa família, as três gerações. Eu achei muito legal. E outra coisa são os amigos do museu que vieram prestigiar a nossa festa, por causa que a santa estava aqui. E é um pessoal de alto nível.

(Antônio Cassimiro) – E viram, vamos dizer assim, o que... o que a nossa festa tem a oferecer, eles ficaram contagiados, com certeza.

(Isabel Casimira) – Isso. E com a amizade, com a alegria. E viu, não veio só por... é porque é religioso também, porque acredita numa coisa maior. Então, é... Foi uma semente plantada. Eu tenho certeza de que muitos que vieram aqui só para visitar a santa, se tornaram amigos do Treze de Maio também. E isso foi muito bom. (*Ibidem*).



IMAGEM 49: Chegada de Nossa Senhora da Conceição ao bairro Concórdia. Ela é apresentada ao grupo Treze de Maio por Francisco Magalhães.

Fonte: <http://museuguardastrezedemaio.blogspot.com.br>



IMAGEM 50: Nossa Senhora da Conceição é recebida pela Rainha Conga, Isabel Cassimira, e outros representantes da corte celestial, que a “convidam” para integrar o altar do Reinado Treze de Maio.

Fonte: <http://museuguardastrezedemaio.blogspot.com.br>



IMAGEM 51: Nossa Senhora da Conceição é levada por Francisco Magalhães ao altar do Reiando Treze de Maio, seguindo os rituais do Confado e Moçambique
Fonte: <http://museuguardastrezedemaio.blogspot.com.br>



IMAGEM 52: Nossa Senhora da Conceição é levada por Francisco Magalhães ao altar do Reiando Treze de Maio, seguindo os rituais do Congado e do Moçambique.
Fonte: <http://museuguardastrezedemaio.blogspot.com.br>



**IMAGEM 53 Nossa Senhora da Conceição, dentro do altar do Reinado Treze de Maio.
Imagens do projeto “Museu guardas – Itinerante” – o Museu Mineiro no Reinado Treze de Maio de
Nossa Senhora do Rosário do bairro Concórdia.**

Fonte: <http://museuguardastrezedemaio.blogspot.com.br>

Alguns “parceiros”, como são conhecidos os colaboradores, continuam participando das festas durante outros anos. Eles também podem se tornar sócios mantenedores, fazer trabalhos comunitários, auxiliar na elaboração e produção de projetos e captação de recursos, entre outros. Além disso, esses parceiros podem ser mediadores, ou profissionais da cultura que apontam caminhos para que o grupo seja, ele próprio, mediador do seu texto, da sua mensagem, da sua forma de visibilidade no mundo.

Como assinalou Debray, o mediador é aquele que é atravessado pelo contexto, tomando o canal e determinando o processo de transmissão da mensagem em si. Desda forma, desde a época moderna, o lugar das festas de Nossa Senhora do Rosário é construído pelos próprios integrantes, que se erguem enquanto atores, convocados pelos contexto social, a exibir suas mensagens fluídas ou com ruídos, claras ou imperfeitas. A mensagem, neste caso, é um reflexo da vida, das relações, das experiências de cada mensageiro.

Ao mesmo tempo que a época cultural impõe outras formas de sociabilidade, as irmandades também impõem barreiras quanto ao comportamento dos integrantes das Guardas. Fazendo isso, eles limitam a exposição de uma conduta que pode gerar mal entendimento sobre o fundamento da festa religiosa. Os grupos são concientes do ambiente de diversão e comemoração intrínseco em qualquer evento festivo, e eles mesmos se unem neste propósito, mas não deixam de evidenciar as barreiras entre a *mise en scène* da tradição e tradição ela mesma

Esta fronteira é percebida também nos usos dos dispositivos da memória e os dispositivos midiáticos. Os livros, as produções áudio-visuais e a internet são formas comuns de visibilidade utilizadas pelo grupo Treze de Maio na atualidade. No entanto, as formas de transmissão continuam sendo as experiências do cotidiano, a oralidade, o convívio dentro da irmandade, e com outros reinados Embora os limites entre a cultura tradicional e a cultura globalizada sejam esvaecidos, vez ou outras eles emergem de forma nítida.

(Antônio Cassimiro) – É que nem... Eu não sei se eu comentei com você ou com outra pessoa, a tecnologia de hoje, quer dizer, é bem diferenciado, né. Agora a gente tem internet, tem isso, aquilo, que a gente não tinha há 50 anos atrás. Então, que nem a gente brincando, brincando, a gente mexendo no computador o boi está no mundo. A guarda agora você digita no Google e sai agora no mundo. Então, você... A gente está tendo um...

Thaise – Um boom, né...

(Antônio Cassimiro) – É um boom do... do nosso grupo, da... da... da festa em sim, mas a gente está tendo uma repercussão que não tinha antes.

Thaise – E isso é bom ou isso é ruim?

(Isabel Casimira) – Isso é bom até um certo ponto. Porque é bom, porque valoriza, porque multiplica, mas tem que fazer uma triagem, porque não é todo mundo que vem devido à explosão do... do boom que se adapta as nossas realidades, ao nossa jeito de ser, ao nosso sistema, que... que tem que... se não adaptar, casca fora. Porque você não viu o nosso grupo? É um grupo menor. Por quê? Porque tem as regras. Todo mundo, a maioria gosta de cerveja, gosta de fumar, gosta de roupa decotada, gosta disso, gosta daquilo. Nós também gostamos, mas na época do reinado não tem negócio de bunda de fora... (...) E também assim, essa coisa de restringir um pouco o acesso de turista que, às vezes, vem sem saber, é porque ele vem achando que é um festa..

(Antônio Cassimiro) – É.

(Isabel Casimira) – É uma festa assim. Ele não tem noção do que é a festa. Inclusive aconteceu isso, de pessoas chegarem aqui... Sábado que chegou o Tomás mais o... o outro cara.

(Antônio Cassimiro) – O Tomás?

(Isabel Casimira) – Tomás. Tomás é o cara do filme soul... Black Soul. O cara chegou aqui quinze para a meia noite, porque ele pensou que era festinha. Festa com som, com essas coisas todas. Quando ele chegou, que ele viu a gente

preparando para deitar, ele ficou sem graça e ajudou a gente a trabalhar um pouquinho...

Thaise – (risos) Foi bem-vindo

(Isabel Casimira) – Foi, cascou fora.

(Antônio Cassimiro)– Esse negócio de festa.... sobre o lançamento do filme das meninas, né, da Cida e da Julia, aquela coisa toda do “Salve Maria”, aconteceram umas coisinhas que não gostei. Depois eu até comentei com elas depois, que eu não achei... que não era, não tinha a ver. A pessoa fazendo brinde com o nome de Nossa Senhora do Rosário. “Viva Nossa Senhora do Rosário”, e jogava uma pilha pra dentro. Eu achei um desrespeito danado...

(voz feminina) – Cada qual...

(Antônio Cassimiro) – Eles estão na deles eu vou ficar na... e nós ficamos na nossa cá do outro lado. Aí eu comentei isso com a Cida. A Cida “Não, mas eu queria isso mesmo, que todo mundo interagisse mesmo, para vocês notarem que vocês são bonitos mesmo, vocês são lindos, o Renato é lindo” e não sei o que...

(...)

(Isabel Casimira) – Mas é o que eu falo “É questão de entendimento”, cada um entende de uma forma. Então, você leva o seu reino dessa forma... se você quiser ser diferente, você vai lá e funda seu reino, porque quem manda é você”.

(Antônio Cassimiro) – Só que seguinte, na verdade, depois eu observei, quem estava fazendo essas coisas não é nem de reinado, nem de coisa nenhuma, estava lá pelo evento.

(Isabel Casimira) – Pelo evento. É o que você fala do boom da internet. É um simpatizante... É um que viu e quer ver como é que é... (*Ibidem*)

Como dissemos anteriormente, o nosso quadro mediológico retrata um processo de *festivalização*, mas não se caracteriza como um modelo, e sim uma chave de análise sobre o comportamento das festas em diferentes épocas. Para construí-lo nos baseamos em dinâmicas comuns às Festas de Nossa Senhora do Rosário e ao *Festival Interceltique de Lorient*. Cada um deles atravessando a sua maneira as épocas culturais, e se adaptando a ela de forma diferente, mas através de uma processualidade comum.

O *Festival Interceltique de Lorient* investe na evolução, no profissionalismo e no espetáculo. E de certa maneira, as Festas dos Reinados em Minas Gerais também trazem estes referenciais estéticos, dialogando com o atual contexto cultural. Entretanto, podemos perceber o caminho mais evolutivo em um, e o caminho mais tortuoso em outro, que ao mesmo tempo em que avança rumo a uma nova época, volta em direção a outra. Como apontou Debray, a videosfera pode estar mais próxima da logosfera do que da grafosfera.

Neste aspecto, as mudanças estão associadas às formas de inserção das irmandades no cenário festivo, e a busca por visibilidade. Mas ao mesmo tempo, as transformações são percebidas na escolha por um caminho contrário: quando as

irmandades encontram nas formas tradicionais de sociabilidade, o sentido de sua existência e continuidade.

É importante revelar os aspectos de autenticidade da festa, mas também é importante localiza-la na rua Jataí, 1309, bairro Concórdia, Belo Horizonte, onde a comunidade local está, desde 1944, participando das celebrações, doando alimentos, dinheiro, tempo, atenção e fortalecendo os laços de identidade e reconhecimento. No relato abaixo, Isabel Casimira e seu irmão Antônio Cassimiro mostram que, para eles, a evolução está diretamente associada à manutenção dos laços afetivos entre os amigos do Reinado Treze de Maio:

(Antônio Cassimiro) – No domingo foram uns 20 quilos de macarrão tipo espaguete. 35 quilos de arroz, que eu faço 30 e deixo 5 de reserva, se tiver emergência.

(Isabel Casimira) – No domingo. Mais ou menos assim uns 25 quilos de batata, uns 15 de cenoura, uns 5 de pimentão, uns 5 de cebola. (...) E a pessoa que doou dessa vez, ele doou tao bem, que ele doou até a fruta do café da manhã.

Thaise - É sempre alguém que doa, a mesma pessoa que doa, como é que é?

(Isabel Casimira) – Desde o tempo do titio tem um moço do Ceasa...

(Antônio Cassimiro) – Do Ceasa, que ele doa.

(Isabel Casimira) – Que ele é o diretor do Ceasa. E ele ficou nosso amigo. Então, nós vamos buscar. Ele fala que pode ir e dá o que ele pode dar. Então, cada ano é uma coisa. O que tiver lá, é o que a gente traz. A gente não escolhe nada. E outra coisa, sabe o que também, antes... que fazia a festa, comprava galinha para matar, despenar... Abrir, limpar e picar.

Thaise – Nossa!

(Antônio Cassimiro) – E eram tudo limpas de madrugada.

(Isabel Casimira) – Aí juntava o povo da vovó e vinha todo mundo. Daí a gente pegava água quente...

(...) Ah, mas era uma farra, menina!

(Antônio Cassimiro) – E de manhã estava a galinha pronta, aquela coisa...

(Isabel Casimira) – E de manhã, o que acontecia? Tomava um banho e ia trabalhar no reinado.

(Antônio Cassimiro) – Eram três dias cansativos.

Thaise – E agora vocês estão comprando frango já pronto.

(Isabel Casimira) – Agora não, minha filha, vem picado. Se quiser, vem temperado se quisesse.

(Antônio Cassimiro) – É, olha aí, agora melhorou muito.

(Isabel Casimira) – Mas dessa vez, a mãe pediu para o açougueiro que ela queria que furasse as coxas. Pois o homem trouxe picado e furado, para entranhar o tempero. Porque a mamãe que é bambambã do tempero, né? A carne já vem moída, a carne vem picada.

(Antônio Cassimiro) – É, nos últimos dez anos mais ou menos que está vindo assim, né?

(Isabel Casimira) – O torresmo vem picado. Antes matava o porco. (...) E outra coisa, é a amizade que você tem com o açougueiro, com a pessoa que você vai

fazendo aquilo. Porque com o tempo, ele já sabe que você vai precisar daquilo. Então, ele faz um bom preço para você, ela te adula.

(Antônio Cassimiro) – E também tem louvor também, tem muita fé também. O camarada, o açougueiro aqui de baixo falou assim “Sua mãe foi minha primeira freguesa”.

(Isabel Casimira) – Pois é, então, ele vende para a mamãe para ela pagar o dia que ela puder, do jeito que ela quiser. Porque ele sabe que vai receber. Então, ela vai lá e fala “Quanto tu vais me fazer essa carne?” e aí já fizemos o orçamento nos outros, né. Mas se for dez centavos, vinte centavos, cinquenta, se for um real mais caro é vantagem para a gente. Primeiro que você gera emprego no seu bairro. Segundo que fica amiga, fortalece mais a amizade.
(*Ibidem*)

Assim podemos classificar a influência dos dispositivos midiáticos e transmidiáticos de acordo com a forma de utilização dos mesmo, mais do que pela aparição de uma nova época cultural. As mídias tradicionais continuam relevando tanta eficácia quantos os dispositivos tecnológicos, e ambos servem como marcadores identitários, de representação e auto-representação social.

CONCLUSÃO

Os “povos sem rosto”. É como Didi-Huberman (2011, p. 67) designa “a classe oprimida, exposta a desaparecer ou subexposta nas representações consensuais da história”. Esses povos, que chamamos neste trabalho de grupos minoritários, representados pelos bretões e pelos afrodescendentes, estão sujeitos à sombra do esquecimento, ou à superexposição dos holofotes dos espetáculos. De acordo com o autor, de uma maneira ou outra, o destino dessas pessoas é sempre o desaparecimento, e por isso Didi-Huberman aponta uma questão, a qual nos apropriamos no desenvolvimento deste trabalho:

“Teremos um dia de questionar a simetria que, vista de longe, reúne as censuras que emanam de sistemas políticos que se proclamam opostos: de um lado, os rostos velados; do outro, os rostos afetados. De um lado, os rostos em guerra santa voltados à explosão, à chama; do outro, os rostos numa santa apatia voltados à implosão, às cinzas dos píxeis ou da neve eletrônica.” (DIDI-HUBERMAN, 2011, p.43)

Vimos neste trabalho muitos rostos velados e afetados, ainda que esta afetação seja percebida e pretendida. Vimos a censura denunciada por um grande festival, que apresenta uma cultura saída do obscurantismo, e vimos a censura vivida pelos escravos africanos, refletida pelos negros brasileiro, filhos do Rosário, cobertos pelo rótulo de “Congadeiros”. Seja pela exibição, esquecimento, subversão, vimos aqui os rostos de minorias que se manifestam ao mesmo tempo em que deixam algo na invisibilidade.

Os dois objetos de estudo são influenciados pelo discurso consensual da mídia, das imagens produzidas e formatadas por ela. Mas existem intervalos no vai e vem do processo comunicativo. No caminho entre a enunciação, criação e promoção das festas, existem espaços de disputa e reconhecimento, que escapam à esses discursos consensuais. Podemos supor que são esses espaços que impedem as festas tradicionais, os músicos e dançarinos, de não serem notados. Ao contrário disso, permitem que ele se tornem tão interessantes, vivos e presentes.

Esses espaços de poder foram apontados pelos próprios grupos, marcando seus

lugares enquanto produtores discursivos, e construindo seus próprios sistemas políticos, como chamou Didi-Huberman. Quando Antônio Cassimiro disse: “(...) eu nem recorde deles chamando a gente. Eu só lembro que eu estou lá assim, só eu que estou cantando ali? Sou eu. A gente estava descendo a rua aqui, olha, e eles filmaram a gente assim...”, (CASIMIRA, CASSIMIRO, 2011) ele estava deixando claro que ele e seu grupo têm direito à resguardar sua própria imagem.

“Povos afectados: há quem ouse falar – antífrase cínica ou inconsciente? – de *direito à imagem*. A imagem mantém certamente uma relação antropológica de longo prazo com a questão do direito civil, do espaço público, da representação política.” ((DIDI-HUBERMAN, 2011, p.43). Pois é justamente este direito discursivo sobre sua própria imagem que “Toninho” estava reclamando. É também este direito à imagem que fez com que o Festival Interceltique de Lorient mostrasse que o povo bretão não é o estereótipo da fraqueza, do alcoólatra, do suicida, mas sim do homem criativo e inovador.

A caracterização do ator social por si próprio, mostra que ele sempre foi sujeito, mas foi no discurso que ele se revelou socialmente. Como assinalou Núbia Gomes e Edmilson Pereira, (1988, p. 41) “Entendemos que o homem se faz ao lançar-se sobre o outro, obtendo desta interação subsídios que promovam sua alteridade no meio em que vive”. Vimos que, quando os “povos sem rosto” tomaram para si seus lugares de fala, eles encontraram formas de negociação entre seus interesses, e o interesse dos outros.

A criação da Missa Conga por “Preta Véia”, foi certamente uma forma de negociação entre o universo dos brancos, católicos, e o universo dos negros, afrodescendentes. Quando representantes do catolicismo se colocam de joelhos para receber os “filhos do Rosário”, eles têm certamente interesse na evangelização desses fiéis, ao mesmo tempo em que, a entrada dos dançantes na Igreja, bem como a criação de um culto específico para eles, cumpri uma necessidade histórica de reconhecimento dessas pessoas enquanto sujeitos sociais, legitimando também a fé e a forma de expressão dos mesmo.

Essa negociação entre os grupos e a Igreja (bem como as instituições governamentais, universidade, sociedade civil, etc) nem sempre é equilibrada. Vimos Margarida, do Reinado Treze de Maio, relatando que por vezes ela se comporta de forma receptiva aos outros, abrindo-se como uma couve-flor, mas as vezes, ela preserva o grupo

de intervenções externas, fechando-se como uma ostra.

A mesma resistência se vê na história cultural da Bretanha, desde a resistência em participar da revolução agrária pretendida para a região, aos movimentos regionalistas e autonomistas, que testemunharam a o desejo político de descentralização nacional, e ao grande movimento cultural expresso nas músicas de Alan Stivel, nos livros de Paol Keineg e no cinema de René Vautier, que reforçava as reivindicações do povo para “viver dignamente”.

A ideia de “patrimônio a salvar” tornou-se, graças ao processo de visibilidade cultural dos grupos, uma via de mão dupla: de um lado, a espetacularização das festas, de outro, a demonstração do sentimento de pertencimento e a tomada de posição dos locutores. Os “povos sem rosto” se posicionam na fronteira entre as festas tradicionais e os megaeventos, negociando formas de inserção (abrindo-se como couve-flor) e formas e preservação (fechando-se como ostras) de suas práticas culturais. Assim, as festas e festivais se constituem enquanto lugar de ascensão, e quem sabe, reconhecimento, pois cada ator social pode revelar-se discursivamente.

Ademais, a escolha dos dois objetos empíricos nos revela como duas festas que acontecem em ambientes distintos, se desenvolveram através de um processo similar em alguns aspectos. Falamos do *Festival Interceltique de Lorient* como manifestação cultural que ajudou a ultrapassar a imagem de inferioridade regional desenvolvida ao longo da história da Bretanha, e apresentamos as festas do Congado Mineiro, que se constituem enquanto espaço de reconhecimento das ideais e valores do negro na sociedade, desde o período do Brasil colônia aos dias de hoje.

A consideração de que, através dessas festas, grupos sociais minoritários se reconheciam socialmente enquanto atores, agentes e profissionais da cultura, foi o principal motivo da escolha decisiva por esses dois objetos. A maior dificuldade aparente, era, entretanto, apontar semelhanças entre duas festas que a princípio, pouco têm em comum, a não ser o fato de serem manifestações que pertencerem ao universo das expressões populares, e que hoje atraem a curiosidade de um público heterogêneo. Sabemos, entretanto, que são festas que se distinguem completamente quando ao tema, o número de participantes, de visitantes, de orçamento, de organização, etc.

Quando o grupo Treze de Maio esteve na França, em novembro de 2012, para participar de uma exposição, da qual eles eram os protagonistas (Projeto “Retrato: Substantivo feminino”), Isabel Casimira, com quem eu já havíamos feito várias entrevistas, nos disse: “Queremos conhecer o grupo de celtas que você estuda”. Neste momento me dei conta de que não havia uma paridade entre os meus objetos. Na verdade, eles próprios se reconheciam, mesmo que em escalas diferentes, enquanto grupos culturais. E queriam trocar experiências com outros grupos.

Em relação ao pedido feito por Isabel Casimira, nossa resposta foi “é difícil encontra-los para conversar. Os grupos celtas só se reúnem no festival. Mas na Bretanha, podemos encontrar grupos para dialogar”. Com esta resposta, chegamos a uma outra conclusão: existe um processo de reconhecimento indenitário da Bretanha que se esconde por trás da tarja “celta”. Enquanto ser celta, estar entre irmãos celtas, parecia um ideal fantástico, um mito, ser bretão, era, entretanto, alguma coisa muito forte, perceptível, e palpável.

Compreendemos aí que, para relacionar os dois objetos, precisamos projeta-los em todas as direções, rumo ao futuro, e rumo ao passado, afinal de contas, eles são dinâmicos, não evoluem linearmente, e recorrem constantemente às experiências vividas em outros tempos, para se firmarem nos dias de hoje. É por esse motivo que o inscrição “tradicional” acompanha constantemente as manifestações. Sem o tradicional, o novo não existe, e ao mesmo tempo o “tradicional” por si só, não se sustenta.

A mediologia nos ajudou a pensar nessas idas e vindas – o caminho entre a enunciação e a criação. Este caminho, como apresentou Debray, atravessa e é atravessado pelo sujeito, pelas circunstâncias, pela própria mensagem. O sistema da mediologia nos permitiu perceber a complexidade dos lugares, das formas festivas, dos atores envolvidos, das mídias envolvidas e das referências estéticas. Através da mediologia, pudemos reunir no quadro os aspectos das duas festas.

Podemos dizer, dessa forma, que não existe um evolução para o processo de festivalização, ou de *mise en festival*. Podemos dizer, entretanto, que existem diferentes caminhos, numa temporalidade comum. Ambos passaram pela era tradicional, pela era moderna, e estão na era globalizada. Dentro destas temporalidades, cada objeto fornece uma análise específica sobre suas dinâmicas, que se cruzam em determinados aspectos.

Por exemplo, ambas as festas possuem um caráter religioso, ou sofreram influência da Igreja católica na elaboração de suas práticas festivas. As Irmandades de Nossa Senhora do Rosário insistem, e não abrem mão do aspecto religioso da festa, enquanto nas produções culturais bretãs, o *pardon*, que é um cortejo musical de adoração aos santos (bretões e católicos) se tornou uma das manifestações presentes em algum momento do *Festival Interceltique de Lorient*.

Ao mesmo tempo, podemos afirmar que o fato do *FIL* ter se desenvolvido, abandonando o caráter religioso da festa, não significa que as celebrações do Congado Mineiro vão seguir o mesmo trajeto. Sabemos pertinazmente que não construímos um modelo à partir do exemplo do festival de Lorient, e sim apresentamos chaves de análise passíveis de serem adotadas para pensar nos objetos de pesquisa – cada um no seu devido tempo lugar e tempo.

Por fim, podemos concluir que, quando colocamos os dois objetos de estudo lado a lado, entendemos que eles podem, ocasionalmente, se espelhar um no outro, mesmo que não se conheçam. Isso porque estamos na cultura da globalização, e as festas tradicionais que sobreviveram às mudanças de épocas, estão em pleno diálogo com o universo dos dispositivos transmidiáticos, adaptando suas formas de transição e desenvolvimento das práticas festivas.

Teríamos muitas outras maneiras de olhar para esta pesquisa, confrontar os dois objetos, relacionar com outras festas, pensar sob outros pontos de vista. Consideramos que este trabalho foi apenas um começo, mas que como começo nos rendeu um material muito rico e em grande quantidade, que teremos o grande prazer de explorar e dar prosseguimento a outros estudos.

BIBLIOGRAFIA

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 5.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ABÉLÈS, Marc. *Anthropologie de la globalisation*, Paris, ed. Payot & Rivages pour ed. poche, 2012.

ADLER, Guido. "Umfang, Method und Ziel der Musikwissenschaft". In *Vierteljahresschrift für Musikwissenschaft* 1, 5-20. 1885.

ALMEIDA, Ronaldo R.M. de; MONTERO, Paula. O Campo Religioso Brasileiro no Limiar do Século: Problemas e Perspectivas. In: *Brasil no Limiar do Século XXI*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

ANDRADE, Mário de. As danças dramáticas no Brasil. In: _____. *Danças Dramáticas do Brasil – 1o Tomo*. Ed. Itatiaia/Instituto Nacional do Livro, Belo Horizonte:, 1982.

APPEL, V., BOULANGER, H., Massou, L., 2010, « Dispositif(s) : discerner, discuter, distribuer ». In V. Appel, H. Boulanger, L. Massou (Éds), *Les dispositifs d'information et de communication : concept, usages et objets*, Bruxelles : De Boeck Université, pp. 9-16.

AR SONER, n° 383, juillet / août 2007

ARAGON, Louis. *Le mentir-vrai*, Nouvelles, Paris, Gallimard, 1980.

ARAÚJO, Alceu Maynard de. "A congada nasceu em Roncesvales", *Revista do Arquivo municipal*, São Paulo, CLXIII, 1959.

AUGUSTONI, Prisca." *Las Señoras De La Casa Y Del Cielo. La Mujer Y Lo Sagrado En La Cultura Popular Brasileña*. In: Lienhard, Martin (coord.). *Ritualidades latinoamericanas: un acercamiento interdisciplinario*. Madrid: Iberoamericana; Frankfurt: Vervuert, 2003.

BALANDIER, Georges. *La vie quotidienne au royaume du Kongo du XVIe au XVIIIe siècle*, Paris, Hachette (La vie quotidienne), 2 ed. 1992.

BARTHES, Roland. *Mitologias*. 9.a ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1993.

BARTHES, Roland, *La chambre claire*, Paris: Seuil, 1980

BASTIDE, Roger. *As Américas negras: as civilizações africanas no Novo Mundo* (trad. de *Les Amériques noires: les civilisations africaines dans le Nouveau Monde*), EDUSP, São Paulo, 1974.

BASTOS, Rafael José de Menezes. “Esboço de uma Antropologia da Música: para Além de uma Antropologia sem Música e de uma Musicologia sem Homem” in *Anuário Antropológico* / 93, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995.

BAUMAN, Zygmunt. *Vidas desperdiçadas*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2005.

BECKER, Roland; GURUN, Laure Le. *La musique bretonne*, Coop Breizh, 1996.

BERTHO, Catherine. *L'invention de la Bretagne [Genèse sociale d'un stéréotype]*. In: Actes de la recherche en sciences sociales. Vol. 35, novembre 1980. L'identité. pp. 45-62.

BERTHO-LAVENIR, Catherine. 2012, « Au-delà du folklore : le festival Interceltique de Lorient », *Ethnologie française*, 4, p.p. 719-731.

BLACKING, John, *Music, Culture, And Experience: Selected Papers Of John Blacking*, University of Chicago, United State of America, 1995.

BOAS, Franz, *Race, language and culturue*, The Macmillan Company, Columbia University, New York, 1940.

BOAS, Franz. 1896. The Limitations of the Comparative Method of Anthropology. *Race, Language, and Culture*. University of Chicago Press. 1982.

BOOGAARTS I., 1992, *La festivalomanie: à la recherche du public marchand*, Les annales de la recherche urbaine. 57-58, pp. 114-119.

BRENNETOT A., 2004, *Des festivals pour animer les territoires*, *Annales de Géographie*. 635 (113), pp. 29-50.

Bretagne économique, n 104, juin, juillet, août 1998

BRIZEUX, August. *L'Élégie de la Bretagne*, Extrait de la Révue de la Bretagne et de la Vendée, Vincent Forest, Nantes, 1857.

BUCKLE, Henry Thomas. *History of civilization in England* (vol. I). London: Longmans, Green and C.O., 1908.

CABON Alain, 2010, *Le Festival Interceltique de Lorient*, Rennes, Ouest France.

CANCLINI, Nestor García. *Culturas Híbridadas*. São Paulo, EDUSP, 4a ed., 2011.

CASCUDO, Camara. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. Editora Itatiaia. Belo Horizonte, 1988.

CASIMIRA, Isabel, CASSIMIRO, Antônio, TESE DE DOUTORADO, Belo Horizonte, 16/05/2011. Entrevista a Thaise Valentim, arquivo M2U00724 e M2U00725.

CASIMIRA, Isabel, TESE DE DOUTORADO, Belo Horizonte, 07/12/2013. Entrevista a Thaise Valentim, arquivo BELINHA.

CERTEAU, Michel de. *La culture au pluriel*, Paris, Ed. du Seuil, 1993.

CHARPENTREAU, Jacques, KAES, René. *La culture populaire en France*, Paris, les Editions Ouvrières, 1962.

CHARTIER, Roger. *Leitura e leitores na França do Antigo Regime*. Tradução: Álvaro Lorencini. São Paulo, Ed. UNESP, 2003. Original em francês - 1987

CHICO, Frei, MAGALHAES, Francisco. TESE DE DOUTORADO, Belo Horizonte, 15/05/2011. Entrevista a Thaise Valentim, arquivo M2U00720.

CHOMSKY, Noan. *Aspects of the theory of syntax*. MIT Press, 1965.

CILIBABI, Maurice Christien. “Rennes, en dépit du refus”, *Le Monde*, France, Paris, 26 abril 1979, 14a. Print.

COELHO, Carolina Marra Simões. *Cidadania em políticas públicas voltadas para mulheres em situação de violência de gênero*. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social). São Paulo, Puc-SP, 2005.

COPPOS, Odette. *Congadas (folclore)*, Editora Pongetti, Itapira, São Paulo, 1971.

CROIX, Alain. *La Bretagne : Entre histoire et identité*, Paris, Gallinard, 2008.

DAVALLON J., 2006, *Le don du patrimoine : Une approche communicationnelle de la patrimonialisation*, Paris, Hermès Science Publications.

DENNING, Michael. *A cultura na era dos três mundos*. São Paulo: Francis, 2005.

DEBRAY, Régis. *Manifestos midiológicos*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

_____. *Introdução à mediologia*. Lisboa: Livros Horizonte, 2000.

DEVYVER, André. DUBOIS, Claude-Gilbert. *Celtes et Gaulois au XVIe siècle. Le développement littéraire d'un mythe nationaliste. Avec l'édition critique d'un traité inédit*

de Guillaume Pos tel «De ce qui est premier pour réformer le monde», *Revue belge de philologie et d'histoire*, 1975, vol. 53, n° 1, pp. 111-115.

DEVEREUX, Georges, *De l'Angoisse à la Méthode dans les sciences du Comportement*, Paris, Flammarion, 1980, (édition originale anglaise, 1967).

DEVEREUX, Georges, *Fondaments logiques des études de culture et de personnalité, Ethnopsychanalyse complémentariste*, Paris, Flammarion, 1972.

DI MEO G. (dir.), *La géographie en fêtes*, Paris, OPHRYS, 270 p., 2001.

DIAS, Paulo, TESE DE DOUTORADO, Belo Horizonte, 06/12/2013. Entrevista a Thaise Valentim, *Vozes dos mestres*, arquivo 20131205 120537.

DIDI-HUBERMAN, George. Coisa pública, coisa dos povos, coisa plural. in *A República por Vir : Arte, Política e Pensamento para o Século XXI*, ed. Leonor Nazaré e Rodrigo Silva. Lisbonne : Fondation Calouste-Gulbenkian, 2011, p.41-70.

DURAND-SOUFFLAND, J.M. “Pauvre Bretagne”, *Le Monde*, France, Paris, 21 outubro 1980, 16d. Print.

DURING, Jean: “Globalisations de l’ère préindustrielle et formatage de l’oreille du monde. L’écoute de l’ethnomusicologue”, *Musique et globalisation*, Musicologie Ethnomusicologie, L’Harmattan (2011a), 39-66.

ECO, Umberto. *Tratado geral da Semiótica*. Ed. Perspectiva. São Paulo, 1980.

FABIANI, Jean-Louis. *Les festivals dans la sphère culturelle en France in Festivals et sociétés en Europe XIXe-XXIe siècles*, sous la direction de Philippe Poirrier, Territoires contemporains, nouvelle série - 3 - mis en ligne le 25 janvier 2012. URL : http://tristan.u-bourgogne.fr/UMR5605/publications/Festivals_societes/JL_Fiabani.html

FERENCZI, Thomas. “Culture : une charte pour 1978”, *Le Monde*, France, Paris, 10 fevereiro 1977, 6b. Print.

GONÇALVES, Eudes, TESE DE DOUTORADO, Belo Horizonte, 15/11/2009. Entrevista a Thaise Valentim, arquivo M2U00358.

FREYRE, Gilberto. *CASA GRANDE & SENZALA*. Rio de Janeiro: Maia e Schmidt, 1933.

FRIEDMAN, S.T. *O falar da fronteira, o hibridismo e performatividade: teoria da cultura e identidade nos espaços interdisciplinares da diferença*. Revista crítica de ciências sociais, Coimbra: CES, N. 61 (dez. 2001), p. 5-8.

FOURMENTRAUX J.P, 2008, « Art et réseau : Genèse de la [télé]communication créative », *Hermès*, 50, p.p. 115-120.

FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos*. Trad. Manuel Barros (org). vol. II. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 2000.

FOUCAULT, Michel. 1977, « Le jeu de Michel Foucault » (entretien avec D. Colas, A. Grosrichard, G. Le Gaufey, J. Livi, G. Miller, J. Miller, J.-A. Miller, C. Millot, G. Wajeman), *Ornicar ?*, Bulletin Périodique du champ freudien, no 10, juillet 1977, pp. 62-93

FUJAS, Alain. “Bretagne mon pays”, *Le Monde*, France, Paris, 24 maio 1980, 22c. Print.

GABRIEL, Cleverson, VAQUEIRO, Luigi. TESE DE DOUTORADO, Belo Horizonte, 16/05/2011. Entrevista a Thaise Valentim, arquivo M2U00654.

GARAT, Isabelle. *La fête et le festival, éléments de promotion des espaces et représentation d'une société idéale*, Annales de géographie 3/ 2005 (n° 643), p. 265-284.

GASPARINO, Margarida Cassimiro. Louvação a Nossa Senhora do Rosário. In: TUGNY, Rosângela Pereira de e QUEIROZ, Ruben Caixeta de (orgs.). *Músicas africanas e indígenas no Brasil*. Belo Horizonte: Editora UFMG, p. 87-92.

GAVILLET I., 2010, « Michel Foucault et le dispositif : questions sur l’usage galvaudé d’un concept ». In V. Appel, H. Boulanger, L. Massou (Éds), *Les dispositifs d’information et de communication : concept, usages et objets*, Bruxelles : De Boeck Université, pp. 17-38.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989.

GEERTZ, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. New York, Basic Books, 1973.

GOFFMAN, Erving. *Ritual de interação: ensaios sobre o comportamento face a face*. Petrópolis: Ed. Vozes. 2011

GOMES, Núbia Pereira de Magalhães; PEREIRA, Edimilson de Almeida. *Negras raízes mineiras: os Arturos*. Juiz de Fora: editora da Universidade Federal de Juiz de Fora, 1988.

Guarda De Mocambique Treze De Maio De Nossa Senhora Do Rosário, 58^o festa 01 a 15/05/202, Tupatoo Studio, 2002, CD1 e CD2

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 11.ed. rev. 2011.

HELD, David, McGREW, Antony. *Prós e contras da Globalização*. 1^a ed. rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

HERREN, Madeleine, RUESCH, Martin, SIBILE, Christiane: *Transcultural History. Theories, Methods, Sources* (Transcultural Research – Heidelberg Studies on Asia and Europe in a Global Context, 4), Heidelberg, 2012.

HOBSBAWM, Eric. A invenção das tradições. In: HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence (Orgs.). *A invenção das tradições*. 6 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

HOGGARD, Richard. *La culture du pauvre. Etude sur le style de vie des classes populaires en Angleterre*. Paris, Editions de Minuit, 1970.

JODELET D., 1989, « Représentations sociales : un domaine en expansion », pp.47-78, in : Jodelet D., dir., *Les représentations sociales*, Paris, Presse Universitaire de France, 1997.

KEIL, Charles Keil, FELD, Steven, *Music Grooves: Essays And Dialogues*. The University of Chicago Press, Chicago, 2004.

KESSING, Roger Martin, KESSING, Felix Maxwell, *New Perspectives in Cultural Anthropology*, New York, Hold, Rinehard and Wilson, 1971.

KIDDY, Elizabeth W. *Blacks of the Rosary: Memory and History in Minas Gerais, Brazil*. University Park: Pennsylvania State University Press. 2005.

KUNST, Jaap. *Musicologica: A Study of the Nature of Ethno-Musicology, its Problems, Methods and Representative Personalities*. Amsterdam Koninklijke Vereeging Indisch Institut, 1950.

KUNST, Jaap. *Ethno-musicology; a study of its nature, its problems, methods and representative personalities; to which is added a bibliography*. Martinus Nijhoff, The

Hauge, Netherlands, 1969.

LE BUHE, Gildas, TESE DE DOUTORADO, Belo Horizonte, 10/08/2010. Entrevista a Thaise Valentim, anexo Le Buhé.

LE COADIC R., 2000, « Les Bretons au pays des merveilles », pp. 105-111, in : Humbert M., dir., *La Bretagne à l'heure de la mondialisation*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes.

Le MONDE, 10/02/1977

LEITE, Fabio Rubens da Rocha, *A Questão Ancestral*, Ed. Palas Athena, SP, 2008.

LEONEL, Guilherme Guimarães. Estratégias De Resistência E Perspectivas De Controle, Coerção E Tolerância Às Festas Do Reinado Em Divinópolis, MG. *Revista Brasileira de História das Religiões*, Ano I, no. 2, 2008.

LEVI-STRAUSS, Claude. *Antropologie sctriurale*, Plon, Paris, 1958.

LOCKE John, *Essai sur l'entendement humain*, 1689.

MACGAFFEY, Wyatt. *Religion and Society in Central Africa: Tlze Bnkongo of Lower Zaire*, Chicago, 1986.

MACHADO, Rachel. *Análise de material didático de Língua Inglesa voltado para crianças em um contexto local da rede municipal de ensino*. Dissertação de mestrado.

MAIGRET Eric, MACE Eric (dir.), 2006, «Penser les médiacultures. Nouvelles pratiques et nouvelles approches de la représentation du monde», Paris, Armand Colin.

MAIGRET E., 2009, « Médiacultures : ce que les *cultural studies* font aux SIC », in Albertini F., Pélissier N. (dirs.), *Les Sciences de l'Information et de la Communication à la rencontre des Cultural Studies*, Paris, L'Harmattan, coll. Communication et Civilisation, pp. 93-108.

UNB, Brasília, 2008. Disponível em: http://let.unb.br/pgla/wp-content/uploads/2008/11/Rachel_Machado.pdf Visto em 10/02/2014.

MALINOWSKI, Bronislaw. *A diary in the strict sense of the term*. London: Routledge & Hegan Paul, 1967.

MARANHAO, Ana Carolina Kalume. *Mediologia: a epistemologia da comunicação em Régis Debray*, dissertação de mestrado PPG/FAC, 2008. Disponível em

http://bdtd.bce.unb.br/tedesimplificado/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=3193. Visto em 10/02/2014.

MARIENTRAS, Richard. « Sur la notion de diaspora », pp.217-225, in : Chaliand G., dir., *Les minorités à l'Âge de l'État Nation, Groupement Pour Le Droit Des Minorités*, Paris, Fayard. 1985.

MARKALE J., 1985, *Identité de Bretagne*, Paris, Éd. Entente.

MARTÍNEZ, Rosalía. “Tomar para tocar, tocar para tomar. Música y alcohol en la fiesta jalqa”, in *La música en Bolivia. De la prehistoria a la actualidad*. Walter Sanchez ed. Cochabamba, Fundación Simón I. Patiño. 2002: 413-434.

MARTINS, Leda. *Afrografias da memória: O Reinado do Rosário no Jatobá*. São Paulo: Perspectiva, Belo Horizonte, Mazza Edições, 1997.

MARTINS, Marcos da Costa, PEREZ, Léa Freitas e GOMES, Rafael Barros (orgs.), *Variações Sobre O Reinado: Um Rosário De Experiências Em Louvor A Maria*. Porto Alegre: Editora Medianiz, 2014.

MARTINS, Saul. *Congado: família de sete irmãos*. Belo Horizonte: SESC, 1988.

MATORY, J. Lorand. Jeje: Repensando Nações e Transnacionalismo, Rio de Janeiro, *Mana: Estudos de Antropologia Social*, vol. 5 no. 1 (1999), pp. 57-80

MAUVIEL, Maurice. *L'histoire du concept de culture*. Le destin d'un mot et d'une idée. Paris, Odile Jacob, 2011.

MEAD, G. H., *Mind, self and society: from the standpoint of a social behaviorist*. Ed.: Charles W Morris, 18ed. Chicago, The University of Chicago Press, 1972.

MERRIAM, Alan. O. *THE ANTHROPOLOGY OF MUSIC*. Evanston: Northwestern University Press, 1964.

MERRIAM, Alan. 1977, “Definitions of 'Comparative Musicology' and 'Ethnomusicology': An Historical-Theoretical Perspective.” *Ethnomusicology*, May 1977, 189-204.

MINOIS, George. *Nouvelle histoire de Bretagne*, Paris, Fayard, 1992, p. 729.

MIRANDA, Thiago, TESE DE DOUTORADO, Belo Horizonte, 12/05/2012. Entrevista a Thaise Valentim, arquivo M2U00721.

MONTEIRO, Marianna, *DANÇA POPULAR: ESPETACULO E DEVOÇÃO*. Ed. Terceiro Nome, São Paulo, 2011.

MORGANT, Armel, ROIGNANT, Jean-Michel. *Bagad : vers une nouvelle tradition*, Spézet, Coop Breizh, 2005.

MOSCOVICI S., 1989, « Des représentations collectives aux représentations sociales : éléments pour une histoire », pp. 79-103, in : Jodelet D., dir., *Les représentations sociales*, Paris, Presse Universitaire de France, 1997.

BARBOSA, José Henrique Mota. Tese de doutorado, Belo Horizonte, 27/08/2008.
Entrevista a Thaíse Valentim, anexo e-mail José Henrique, arquivo 20131205 120537.

MONTES, Maria Lúcia. As figuras do Sagrado: Entre o Público e o Privado. In: *História da Vida Privada no Brasil: contrastes da intimidade contemporânea.*/ organizador-geral da coleção Fernando A. Novais; organizador do volume Lilia Moritz Schwarcz - São Paulo: Companhia as Letras, 1998. – (História da Vida Privada; 4).

MOURA, Clovis. *Raízes do protesto negro*. São Paulo, Global Editora, 1983.

NOINTEL, Béchameil. *Bulletin de la Société d'Histoire Moderne*, série 15, n.1, Année 1971, 1972.

OLIVEIRA, Maria Inês Cortes de. “Viver e morrer no meio dos seus. Nações e comunidades africanas na Bahia do século XIX. *Revista USP*, 28 (1995/96).

ORTIZ, Renato. *Cultura Brasileira e Identidade Nacional*. Ed. Brasiliense, São Paulo, 2012.

Ouest France, n° 19, mars 2007

Ouest Magazine n° 167, juillet / août 2003

Ouest Magazine, n° 167, juillet / août 2003

PEIRCE, Charles Sanders. *Semiótica*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1977.

PETERS, Michel. *Pós-Estruturalismo e Filosofia da Diferença*, Belo Horizonte, 2000.

PIOVESAN, Lucas Rodrigues. *O Caráter Comunicacional da Música*. In: Anais do III Seminário Internacional de Pesquisa em Comunicação (SIPECOM), Santa Maria, PÓSCOM-UFSM, 2007.

POEL, Francisco Van Der. *Dicionário da religiosidade popular*. Editora Nossa Cultura, Curitiba, 2013.

PREYER Gerhard, BÖS, Mathias. *Borderlines in a Globalized World: New Perspectives in a Sociology of the World System*, Kluwer Academic Publishers, Netherlands, 2002.

RABAÇAL, Alfredo João. *As Congadas no Brasil*. São Paulo: Secretaria da Cultura, Ciência e Tecnologia, Conselho Estadual de Cultura, Coleção Folclore no 5, 1976.

RANGER, Terence. A invenção das tradições na África colonial. In: Hobsbawn, Eric; Ranger, Terence (orgs.). *A invenção das tradições*. 6 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

REZNIKOV, Raimond, *Les Celtes et le Druidisme, Racines de la tradition occidentale*, Dangles, 1994.

RIBEIRO, Maria de Lourdes Borges. *A DANÇA DO MOÇAMBIQUE*, Ricordi Brasileira, 1959.

RODNEY, Walter. *How Europe Underdeveloped Africa*, Howard University, Washington D. C., 1982.

ROUDAUT, François. Le biniou, voix du démon ou les sonneurs vont en enfer, in *Bretagnes. Du coeur aux lèvres*. Mélanges offerts à Donatien Laurent, Rennes, PUR, 2009, p. 29-38.

SANTOS, Ester Antonieta. *A festa do Rosário como forma de transformação social*, dissertação (Graduação em psicologia), PUC-MG, Unidade Universitária São Gabriel, Belo Horizonte, 2006.

SANTOS, José Antônio dos. Belo Horizonte, 06/12/2013. Entrevista a Thaise Valentim – anexo Arquivo 20131205 120537.

SCHWARTZ, Jacob Theodore, ed: *Socialization as Cultural Communication*, Berkeley, University of California Press, 1976.

SEEGER, Charles Seeger, *STUDIES IN MUSICOLOGY, 1935-1975*, University of California Press, 1977.

SILVEIRA, Renato. Nação africana no Brasil escravista: problemas teóricos e metodológicos. *Afro-Ásia*, n. 38, p. 245-301, 2008.

SIMMEL, G. *Fragmente und Aufsätze. Aus dem Nachlass und Veröffentlichungen der letzten Jahre*, ed. G. Kantorowicz. Munich: Drei Masken Verlag. 1923.

SIMON, Jean-François. La maison rurale : jalons d'une découverte, dans *Toutes les Cultures de Bretagne* (J.-C. Cassard, dir.), Morlaix, Skol Vreizh, 2004, p. 27-34.

SOUZA, Marina de Mello. *Reis Negros no Brasil escravista: História da Festa do Coração do Rei do Congo*. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

SPERBER D., 1989, « L'étude anthropologique des représentations : problèmes et perspectives », pp. 133-148, in : Jodelet D., dir., *Les représentations sociales*, Paris, Presse Universitaire de France, 1997.

STEIL, Carlos Alberto. "Catolicismo e Cultura". In: *Religião e Cultura*. Rio de Janeiro: DP & A, 2001.

STIVELL, Alan, TESE DE DOUTORADO, Belo Horizonte, 15/08/2010. Entrevista a Thaise Valentim, arquivo Stivell.

STIVELL, Alan. An Alarc'h, à l'Olympya [CD], Fontana, Paris, 1972.

THORNTON, John. *The Development of an African Catholic Church in the Kingdom of Kongo, 1491-1750*, Journal of African History, n.25, 1984.

THORNTON, John. *Africa and Africans in the making of the Atlantic world, 1400-1680*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

TINHORÃO, José Ramos. *Os Sons dos Negros no Brasil. Cantos, danças folgadas: origens*. São Paulo: Editora 34, 2008.

TIZUMBA, Maurício. Belo Horizonte, 06/12/2013. Entrevista a Thaise Valentim, *Vozes dos mestres*, arquivo 20131205 120537.

TYLOR, Edward Burnett, *Primitive Culture: Researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom*. In two volumes, John Murray, Albermale Street W, London, 1920.

TUAL, Christian. "La carte culturelle bretonne _ « L'acte de reconnaissance de la personnalité culturelle de la Bretagne et l'enseignement de garantir le libre épanouissement », *Le Monde*, France, Paris, 20 fevereiro 1980, 11c. Print.

TURGOT, Anne Robert Jackes, *Plan de deux discours sur l'histoire universelle*, ed. Schelle, Paris, Alcan, 1924.

VASSALO, Marthe. TESE DE DOUTORADO, Belo Horizonte, 14/08/2010. Entrevista a Thaise Valentim, arquivo Vassalo.

TABELA DE IMAGENS

IMAGEM 1 Quatro Mediológico: O Processo de <i>Festivalização</i> _____	53
IMAGEM 2: Mapa da Armórica _____	69
IMAGEM 3 : um burgo bretão _____	72
IMAGEM 4: “Pardon en Bretagne” _____	73
IMAGEM 5: as “Crônicas de Bretanha _____	74
IMAGEM 6: representação da depressão que atingia o povo bretão _____	77
IMAGEM 7: “La Danse” _____	80
IMAGEM 8: “Les chouans”, Balzac _____	81
IMAGEM 9 : “La Bretagne Pitoresque” _____	83
IMAGEM 10: Linha de Châteaulin à Landerneau. _____	84
IMAGEM 11: Banhos de Mar na Bretanha. _____	89
IMAGEM 12: Viagem presidencial em Bretanha _____	93
IMAGEM 13: Músicos tocando Bombarda e Cornamusa _____	95
IMAGEM 14: desfile de <i>Bagadoù</i> durante o <i>FIL</i> _____	96
IMAGEM 15: Desfile das nações celtas, durante o Festival <i>Interceltique de Lorient</i> _____	97
IMAGEM 16: Cartazes do <i>Festival Internacional des Cornemuses</i> _____	98
IMAGEM 17: Cartazes das festas tradicionais em Lorient _____	99
IMAGEM 18: Alan Stivell, no <i>Festival Interceltique de Lorient</i> , 1979 _____	102
MAGEM 19: <i>Nuit Magique</i> , no <i>Festival Interceltique de Lorient</i> _____	103
IMAGEM 20 : Escravos negros. Goeldi, Oswaldo, 1895-1961 _____	105
IMAGEM 21: Indiens dans une plantation _____	112
IMAGEM 22: África Ocidental e África Oriental _____	115
IMAGEM 23: Vestimenta de negras pedintes na festa do Rosário. _____	118
IMAGEM 24: Coroação de um Rei nos festejos de Reis. _____	118
IMAGEM 25: Altar do Reinado Treze de Maio de NSR _____	125
IMAGEM 26: Altar da Guarda de São Sebastião do Reino de NSR _____	126
IMAGEM 27: Festa de NSR do Reinado Treze de Maio _____	129
IMAGEM 28 A 31: Festa de NSR do Reinado Treze de Maio _____	130

IMAGEM 32: Quantidade de Guardas em Minas Gerais _____	133
IMAGEM 33: Quantidade de Festas do Congado em Minas Gerais _____	134
IMAGEM 34: Festa de NSR na sede no Reinado Treze de Maio _____	138
IMAGEM 35: Atual Rainha Conga de Minas Gerais, Isabel Cassimira das Dores __	139
IMAGEM 36: Sede do Reinado Treze e Maio de Nossa Senhora do Rosário _____	141
IMAGEM 37: Sede do Reinado Treze e Maio de Nossa Senhora do Rosário _____	141
IMAGEM 38: Congado dos Pretos em Morro Velho _____	159
IMAGEM 39: Luigi Vaqueiro, como integrante do Moçambique _____	172
IMAGEM 40: Desfile de Bagadoù bretões na Champs Elysée, Paris _____	188
IMAGEM 41: O Boi do Treze de Maio _____	209
IMAGEM 42: O Boi do Treze de Maio com Ricardo, o boiadeiro _____	210
IMAGEM 43: O Boi do Treze de Maio fazendo visita aos doentes _____	211
IMAGEM 44: Cortejo no Bairro Concórdia _____	213
IMAGEM 45: Cortejo no Bairro Concórdia _____	214
IMAGEM 46: Lamento negro _____	215
IMAGEM 47: Entrada das Guardas na Igreja _____	216
IMAGEM 48: Frei Chico coroa o Rei Congo e a Rainha Conga _____	22
IMAGEM 49: Chegada de Nossa Senhora da Conceição no Treze de Maio _____	22
IMAGEM 50: Nossa Senhora da Conceição é recebida pela Rinha Conga _____	220
IMAGEM 51: Nossa Senhora da Conceição é levada ao altar _____	221
IMAGEM 52: Nossa Senhora da Conceição é levada ao altar _____	221
IMAGEM 53: Nossa Senhora da Conceição no altar _____	222
IMAGEM 54: Fête de Ste. Rosalie, patrone des nègres. _____	246
IMAGEM 55: Preta Véia (Maria Casimira das Dôres) _____	305

APÊNDICE 1 – Glossário

Nação – Usa-se comumente o termo povo, como sinônimo de nação: Exemplo: povo do Moçambique. Diz respeito aos agrupamentos étnicos dos povos africanos no Brasil. As nações africanas foram criadas pelos portugueses, baseadas em critérios como unidade linguística, desconsiderando a identidade histórica, cultural e religiosa das comunidades africanas. A assimilação do termo nação pelos escravos se fez como forma de proteção de uma pseudo-identidade criada e desenvolvida no Brasil, agregando referências de várias etnias africanas, formando uma comunidade unida. O termo também foi adaptado para marcar as especificidades musicais e performáticas de cada Guarda: a Nação do Congo tem suas músicas e danças, enquanto a Nação do Moçambique tem outras.

Irmandade – Inspiradas nas corporações de ofício da idade média, que eram associações de trabalhadores artesãos organizados economicamente, socialmente e politicamente, as vezes possuindo um caráter religioso de devoção e um santo, e solidariedade entre os membros. Também conhecida como Ordem Terceira ou Confraria Religiosa, foi o espaço onde os escravos se reuniam para realizar os festejos de adoração a Nossa Senhora do Rosário, sob a orientação e vigilância da igreja católica. Atualmente as Irmandades continuam existindo, sendo dirigidas normalmente por um núcleo familiar onde os integrantes mantêm as tradições festivas exercendo também trabalhos comunitários. Existem Irmandades nas grandes e pequenas cidades.

Reinado – Constituição hierárquica de representantes, tal qual, segundo a tradição oral, existia no sistema social africano: reis, rainhas, príncipes e princesas, além de cargos criados para administração dos bens e organização da festa, que variam de grupo para grupo: juízes (Juiz da vara de Ouro, Juiz da vara de Prata), presidente fiscal, conselheiro, secretário, tesoureiro, madrinha do terno, madrinha da bandeira, soldados, bandeireiras, mucamas etc. Nos rituais festivos, os representantes do Reinado, acompanhados dos dançarinos das Guardas, fazem um cortejo nas ruas, seguido da coroação dos reis e rainhas. Os Reinados também se constituem como

espaço onde os « irmãos e irmãs do Rosário » se reúnem, sendo sinônimo de Irmandade.

Guarda – Grupos de músicos e dançantes do Reinado. Cada um pertence a uma Guarda: Congado, Moçambique, Catopé, Marujo, Caboclinho, Cavaleiros de São Jorge e Vilão, sendo todas as Guardas regidas pelo Candombe (o “pai” de todos os grupos) . Cada um possui uma especificidade de trajes, instrumentos, ritmos e danças, cumprindo um lugar determinado nos rituais festivos. Em determinadas regiões, também podem ser nomeadas como Corte, Banda, Terno e Batalhão.

Terno – Conjunto de integrantes de uma Irmandade. É sinônimo de Guarda (Terno de Congo, Terno de Moçambique, etc). Segundo a história oral, quando desembarcavam nos portos brasileiros, os escravos eram vendidos individualmente, ou em grupos chamados “ternos de escravos”. Também encontra-se a palavra coorte (pequeno grupo de soldados romanos) para falar dos ternos. Exemplo: Coorte de Marujos.

Rainha e Rei Congo – Responsáveis pelo Reinado, representantes de Chico Rei, aquele que deu início as Festas do Rosário em Minas Gerais. O cargo normalmente é vitalício e hereditário. Embora cada Reinado tenha uma corte própria, o rei e a rainha Conga do Estado de Minas Gerais respondem por todos os grupos, sendo solicitados para resolver problemas internos, como disputas entre integrantes, entrada e saída de novos membros, etc. Maria Cassimira das Dores, do Reinado Treze de Maio é a atual Rainha Conga de Minas Gerais.

Capitão ou capitã – Cada Reinado possui uma organização e um hierarquia de cargos, inspirados em modelos militares e políticos. O capitão, também conhecido como general ou marechal, é aquele responsável pela organização e funcionamento de uma Guarda. No aspecto musical, ele é o regente, escolhendo e “puxando” as toadas que serão executadas pelos cantadores, músicos e dançarinos, que são os soldados. Prevaecem entre as Guardas o canto antifonal, no qual o capitão ou capitã pede o tema e o coro responde. Eles podem usar bastões ou apitos para ordenar o início ou o encerramento de uma toada e uma dança, ou a execução do instrumento. A maioria das músicas de uma Guarda são tradicionais de cada grupo, passada de capitão a

capitão, ou improvisadas por eles.

Embaixada - Narrativas épicas relatadas através dos cantos, trazendo consigo mensagens de braveza e valentia. São histórias dramáticas encenadas em forma de duelos musicais, feitos normalmente com espadas, entre os capitães das Guardas de Congo e Marujos. As embaixadas revivem o lugar do escravo na sociedade e transmite aos “novos guerreiros” um legado de êxito que só é possível através da espiritualidade e da fé em Nossa Senhora do Rosário.

APÊNDICE 2 – As danças sagradas



IMAGEM 54: Fête de Ste. Rosalie, patronne des nègres.
Fonte: <http://bndigital.bn.br>

Cada Guarda de Nossa Senhora do Rosário, ou terno, possui uma especificidade. Elas variam entre si através dos trajes, acessórios, instrumentos, ritmos, forma de dançar e função dentro dos rituais que acontecem no 13 dias de festa (segundo o calendário do Reinado de Nossa Senhora do Rosário Treze de Maio). Os rituais principais são: coroação de reis e rainhas, cortejo e Missa Conga. Eles obedecem a sequência de acontecimentos do mito fundador das Guardas. Aqui vamos narrar o mito fundador segundo Antônio Cassimiro das Dores, da Guarda de Moçambique Treze de Maio de Nossa Senhora. Ele aprendeu com seu Tio, Sr. Ephigênio Casêmiro, ancião do grupo.

Segundo ele, a imagem de Nossa Senhora do Rosário teria aparecido no mar (ou no rio), e levada pelos senhores para um rico e luxuoso templo, no qual ela se recusava a ficar, voltando no fim do dia para as águas do mar. No cair da noite, os escravos pediram permissão para tentar trazê-la, usando suas danças e toadas. Com a autorização dos senhores, eles se reuniram ao redor de uma fogueira (que aquecia o couro dos tambores), para cantar e louvar à santa.

O candombe, grupo composto pelos escravos anciões, detentores da sabedoria, conhecedores das línguas vernáculas, responsáveis pela ligação com os ancestrais, reuniu todos os escravos em torno desta festa. De acordo com a história oral, Nossa Senhora do Rosário passou a noite com os escravos, sentada em cima de um dos tambores dos candombe. Cantando e dançando para a santa, os negros mostraram sua devoção, e conquistaram o amor e clemência dela. Depois dessa noite eles se organizaram em linhas, ternos ou guardas para iniciar o ritual que a tiraria das águas para uma capela rústica, construída pelos escravos.

Quem dividiu as Guardas e definiu os rituais foram os integrantes do Candombe, já que este grupo é considerado o pai de todas as Guardas. O Candombe só se apresenta em ocasiões solenes, e não participa de cortejo, porque, além de fazerem um ritual específico e sagrado, os seus tambores são pesados e dificultam o movimento. Por isso eles fazem o ritual inicial, de ponte entre o mundo terreno e o espiritual, abrindo caminho para que as Guardas, sob sua orientação, cheguem até Nossa Senhora do Rosário. “O Candombe foi a primeira chama”, como descreveu Antônio Cassimiro, do Reinado Treze de Maio

De acordo com os ensinamentos que ele teve com o Sr. Ideo, no momento em que o Candombe dividiu a responsabilidade dos grupos no ritual que traria Nossa Senhora das águas, criou-se uma rinha entre a Guarda de Moçambique e a Guarda de Congo, porque ambos queriam trazer a imagem da santa consigo. O Candombe decidiu que esta responsabilidade ficaria com os Moçambiqueiros. Apesar da inicial rivalidade, a responsabilidade no ritual e a devoção foi compartilhada igualmente entre todas as Guardas. No cortejo, por exemplo, o Moçambique leva todos os ternos até a Igreja, e a partir de lá deixa que a Guarda de Congo, junto das outras, guie as cerimônias.

A organização dos grupos neste ritual para tirar Nossa Senhora do Rosário das águas marcou, portanto, a hierarquia entre eles. Aqueles que se apresentaram primeiramente diante da imagem, fizeram o contato inicial com ela. De forma festiva e ao mesmo tempo solene, foram abrindo caminhos para que os últimos grupos chegassem e se expressassem de forma mais íntima à santa. O grupo “Vilão”, “Cavaleiros de São Jorge” e “Caboclinhos” foram os primeiros, apresentando, no ritual, funções decorativas.

Os Cavaleiros de São Jorge simulavam a chegada de um exército, à cavalo. Nas

manifestações moderna, eles usam capas, lanças e capacetes romanos. Devido ao fato de São Jorge ser muito cultuado na Inglaterra, cogita-se que a ordem dos cavaleiros de São Jorge tem origem inglesa, no século XIV (POEL, 2013, p. 201). O centurião do grupo, representando o próprio São Jorge, comandava a Guarda e, no ritual, fazia as honrarias a Nossa Senhora do Rosário.

O grupo Vilão representa o camponês, trabalhador rural, cuja dança simula uma luta, apresentada de forma divertida. O Vilão é conhecido pelo jeito moleque e brincalhão de ser. De acordo com POEL (*Ibidem*, p. 1110) a dança do Vilão, chamada de bate-paus (também conhecida com Dança da Manguara), se assemelha à dança portuguesa dos pauliteiros, e em manifestações modernas, o Vilão simula o combate da rainha Angolesa Ginga contra os portugueses e também a luta dos cristãos contra os mouros. Os integrantes se ornamentam com rosas, dançam com estacas, e tocam violas, caixas, sanfonas e triângulos

Segundo o ritual, a Guarda de Caboclinho veio em seguida. Com grande expressividade, eles representavam os índios brasileiros, dançando e cantando de forma festiva. Se ornamentam com penas na cabeça, na cintura e no tornozelo, tocam flautas, maracás, caixas, xique-xique e reco-reco. Os dançarinos se apresentam com arcos e flechas. Entre os cantos coletadas do grupo de Cablocos de Diamantina (Minas Gerais), temos: “ *Deus vos salve majestosa / respeitável Santa Igreja / que a Senhora do Amparo / neste dia se festeja. // Sou cacique, caciquinho / Senhor lá da mataria / entre os meus sou respeitado / também trago fidalguia.*” (REZENDE, 1950, p. 169)

Seguido dos Caboclinho, apareciam os Marujos, representando os escravos que fizeram a travessia entre os dois continentes. Eles se vestem como marinheiros, e seus cânticos e danças narram a dolorosa viagem dos negros africanos. Alguns grupos cantam a história de um barco que se perdeu no mar, e foi encontrado por Nossa Senhora. Outros narram a batalha entre cristãos (marujos) e mouros, com referência ao Sebastianismo (movimento messiânico, cuja expectativa de salvação do povo estava baseada na ressurreição do rei Português Dom Sebastião). No ritual, os marujos se aproximaram de Nossa Senhora do Rosário com cantos de lamentos e devoção.

A Guarda de Catopé, ou Catopê, veio em seguida, representando os índios africanos. Possuem a função de alegrar a festa. “Os catopês andam em duas *FILAs* e

usam capacetes com penas de ema, capas de chitão de várias cores, o peito enfeitado com espelhos, bijuterias e colares (...). Tiram um canto descontraído e tocam caixas, tamborins, xique-xique e reco-reco”. (POEL, 2013, p. 200). Os cantos do Catopê são prólogos e cantos de louvor, quase sempre irônicos.




O Congo, (ou Congado) entra em cena, depois do Catopé. O grupo tem cantos e danças tradicionais dos escravos. Segundo a história oral, o Congado já existia enquanto manifestação religiosa no Congo, na África, e por isso possui ritmos e passos tipicamente dos negros africanos. A função do Congo no ritual é proteger os reis e rainhas. Para isso, eles possuem espadas e fazem performances diversas, saltando e ajoelhando sobre o solo, pedindo proteção e agradecendo as graças recebidas. Eles também fazem a Dança da Manguara, como o Vilão e do Marujo. Os instrumentos mais comuns nas Guardas de Congo são as caixas de couro, a cuíca, o violão, o chocalhos e reco-reco.

A Guarda de Moçambique chegou por último. “Quando surgiram os pretos pés descalços, moçambiqueiros que eram oriundos de Moçambique, seus tristes tambores falantes conseguiram emocionar Nossa Senhora do Rosário, a redentora.” (JEREMIAS, 1959, p.28) . Segundo a história oral, o Moçambique é a Guarda mais antiga. Embora hoje aceita-se que este grupo não seja originário do Moçambique, e sim do Congo, os moçambiqueiros (dançante do Moçambique) ficaram conhecidos por serem devotos da santa desde à África, onde eles faziam parte de Irmandades religiosas e tinham acesso até a Igreja de Nossa Senhora do Rosário, construída pelos dominicanos em 1662.

Por isso o a Guarda de Moçambique ficou responsáveis por trazer Nossa Senhora do Rosário, bem como “puxar” as outras guardas. Antônio Cassimiro lembra que a palavra “moçambo”, na língua africana, quer dizer aqueles que oram, e “maçambique”, significa “a dança sagrada”. Assim, de forma íntima, concentrada, e sempre com os olhos na santa, eles conquistaram Nossa Senhora. “Realmente o Moçambique distinguem-se pela seriedade. Todo o seu comportamento é singelo, inclusive nas danças.” (POEL, 2013, p. 658). Eles usam turbante na cabeça e saio. Seus instrumentos são: a campanha (gunga, ou patangome) e as caixas. Eles tocam ritmo serra abaixo e serra acima.

APÊNDICE 3– Quadro Cronológico da formação social do *Congado Mineiro*

Legenda:

-  **Apresentações em público**
-  **Publicações impressas**
-  **Produções audio-visuais**

Este quadro foi construído com base na biografia da primeira Rainha Conga de Minas Gerais, Maria Cassimira das Dôres, a “Preta Véia” (ver anexo 3, página 309). Também nos baseamos nas bibliografias disponíveis (arquivos pessoais dos grupos, produtos jornalísticos, missões da Unesco, publicações acadêmicas e pesquisas científicas, produções institucionais, registros audiovisuais, sonoros e fotográficos). O quadro tem início em 1944, quando o grupo Treze de Maio foi fundado. Os temas consultados foram: Congado Mineiro, Festas do Rosário, de Reis (Reinados e Reisados), folclore brasileiro e mineiro, e danças, músicas, manifestações e religiosidade afro-brasileira. Para construção da instituição cultural “Congado Mineiro”, partimos da dimensão familiar das festas (a forma como elas se desenvolviam entre os integrantes) para a dimensão universitária/política e religiosa, que são instituições que dão legitimidade pública às festas, e delimitam os seus espaços de existência, no caso, o Congado em Minas Gerais. Alcançamos então o cenário nacional e internacional, onde o Congado já tem visibilidade, e é reconhecido nacionalmente como produto cultural mineiro, e internacionalmente como brasileiro.

	FAMILIAR	UNIVERSITARIA / POLITICA / RELIGIOSA	ESTADO	NACIONAL	INTERNACIONAL
1944 30/01	Despois de participar de outras guardas em Belo Horizonte, e até mesmo no Bairro Concordia, <u>Maria Casemira das Dôres</u> cria sua própria festa, denominada “O Rosário”. A “Preta Véia”, como era chamada, fez uma promessa a Nossa Senhora do Rosário, se comprometendo a realizar uma festa para a santa durante 7 anos seguidos. Continuada depois pedido do seu filho <u>Ephigênio Casêmiro</u> .		<u>MG</u> - Em Belo Horizonte nasce a Guarda de Moçambique <i>Treze de Maio</i> de Nossa Senhora do Rosário.	Era Vargas (1930 - 1945) <u>Getúlio Vargas</u> (Aliança Liberal -AL) Vargas cria em 1930 o <u>Ministério dos Negócios da Educação e da Saúde Pública</u> . 13 de janeiro de 1937: <u>Ministério da Educação e Saúde</u> e vinculado à ele: <u>Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – SPHAN</u> (com colaboração de <u>Mario de Andrade</u> <u>Manuel bandeira</u> , <u>Afonso Arinos de melo Franco</u> , <u>Sérgio Buarque de Holanda</u> e <u>Lúcio Costa</u> .)	
1945	2º ano da festa “O Rosário”.			<u>Getúlio Vargas</u> (Aliança Liberal AL) 29 de Outubro: <u>José Linhares</u> (interino – sem partido)	
1946	No mês de Maio, com o auxílio de um grupo de pessoas amigas, “Preta Véia” trocou o nome de sua festa, que			Segunda República Brasileira (1945 – 1964) <u>José Linhares</u> (interino) 31 de janeiro: <u>Eurico Gaspar Dutra</u> (PSD Partido Social	

	passou a denominar-se Guarda de Moçambique <i>Treze de Maio</i> de Nossa Senhora do Rosário. Ainda neste ano, foi coroada por sua Guarda, tornando-se Rainha Conga do seu próprio reino.			Democrático) <u>O SPHAN</u> tem o seu nome alterado para Departamento do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (<u>DPHAN</u>).	
1947	4º ano da Festa do Rosário, da Guarda de Moçambique <i>Treze de Maio</i> de Nossa Senhora do Rosário.			<u>Eurico Gaspar Dutra</u> (PSD Partido Social Democrático)	
1948	Em palanque armado na Feira Permanente de Amostras, onde se localiza a atual estação ferroviária, “Preta Vêia” acompanhou o primeiro desfile de Guardas de Nossa Senhora do Rosário, realizado em Minas Gerais, e que contou com a participação de Guardas de todo o Estado. No mesmo ano participou da criação do Diretório Central dos Congados e Marujos de Minas Gerais – que se tornou Federação dos Congados de Nossa Senhora do Rosário de Minas Gerais, que fechou e hoje reabriu como Associação dos Congadeiros de Minas Gerais.		Primeiro desfile de Guardas de Nossa Senhora do Rosário, realizado em Minas Gerais, e que contou com a participação de Guardas de todo o Estado. Criação do Diretório Central dos Congados e Marujos de Minas Gerais – que se tornou Federação dos Congados de Nossa Senhora do Rosário de Minas Gerais, que fechou e hoje reabriu como Associação dos Congadeiros de Minas Gerais.	<u>Eurico Gaspar Dutra</u> (PSD Partido Social Democrático)	
1949	5º ano da festa da			<u>Eurico Gaspar Dutra</u> (PSD	

	Guarda de Moçambique <i>Treze de Maio</i> de Nossa Senhora do Rosário.			Partido Social Democrático)	
1950	6º ano da festa da Guarda de Moçambique <i>Treze de Maio</i> de Nossa Senhora do Rosário.			<u>Eurico Gaspar Dutra</u> (PSD Partido Social Democrático)	
1951	7º ano da festa da Guarda de Moçambique <i>Treze de Maio</i> de Nossa Senhora do Rosário.	Duarte Lopez (comerciante e informante português) e Filipo Pigafetta (viajante italiano), lançam “Relação do reino do Congo e das terras circunvizinhas”. Traduzido por Rosa Capeans. Ed. Agência Geram do Ultramar. Lisboa, Portugal. Primeira edição de 1591Descrição dos reinados do Congo, na África (fauna, flora, folclore). Editado em Francês pela UNESCO.		<u>Eurico Gaspar Dutra</u> (PSD Partido Social Democrático) 31 de janeiro: <u>Getúlio Vargas</u> (Partido Trabalhista Brasileiro – PTB)	Duarte Lopez (comerciante e informante português) e Filipo Pigafetta (viajante italiano), lançam “Relação do reino do Congo e das terras circunvizinhas”. Traduzido por Rosa Capeans. Ed. Agência Geram do Ultramar. Lisboa, Portugal. Primeira edição de 1591Descrição dos reinados do Congo, na África (fauna, flora, folclore). Editado em francês pela UNESCO.
1952	8º ano da festa da Guarda de Moçambique <i>Treze de Maio</i> de Nossa Senhora do Rosário.			<u>Getúlio Vargas</u> (Partido Trabalhista Brasileiro – PTB)	
1953	9º ano da festa da Guarda de Moçambique <i>Treze de Maio</i> de Nossa Senhora do Rosário.			<u>Getúlio Vargas</u> (Partido Trabalhista Brasileiro – PTB) Criação do <u>Ministério da Educação e Cultura (MEC)</u>	
1954	10º ano da festa da Guarda de Moçambique <i>Treze de Maio</i> de Nossa Senhora	<u>Luís da Câmara Cascudo</u> , folclorista, lança: “Dicionário do folclore Brasileiro”. Ed. Melhoramentos, SP. Com		<u>Getúlio Vargas</u> (Partido Trabalhista Brasileiro – PTB) 24 de agosto: <u>Café Filho</u> (Partido Social Progressista –	

	do Rosário.	sucessivas edições até 1980; Resultado de 10 ano de pesquisa sobre o folclore brasileiro. Na 1º edição prefácio do ministro da educação Antônio Balbino, em nome do Governo Federal, que editava a obra.		PSP) <u>Luís da Câmara Cascudo</u> , folclorista, lança: “Dicionário do folclore Brasileiro”. Ed. Melhoramentos, SP. Com sucessivas edições até 1980; Resultado de 10 ano de pesquisa sobre o folclore brasileiro. Na 1º edição prefácio do ministro da educação Antônio Balbino, em nome do Governo Federal, que editava a obra. “a Comissão Mineira do Folclore, juntamente com a Comissão Nacional, lembra ao Governo Juscelino Kubistchek a importância da Atenção aos saberes populares” cartilha do CMFL, 2012 – 2014, p.2	
1955	11º ano da festa da Guarda de Moçambique <i>Treze de Maio</i> de Nossa Senhora do Rosário.			<u>Cafê Filho</u> (Partido Social Progressista – PSP) 8 de novembro: <u>Carlos Luz</u> (inteirino) (Partido Social democrático – PSD) 11 de novembro: <u>Nereu Ramos</u> (inteirino) (Partido Social democrático – PSD)	
1956	12º ano da festa da Guarda de Moçambique <i>Treze de Maio</i> de Nossa Senhora do Rosário.			<u>Nereu Ramos</u> (inteirino) (Partido Social democrático – PSD) 31 de janeiro: <u>Juscelino Kubitschek</u> (Partido Social democrático – PSD)	
1957	13º ano da festa da Guarda de Moçambique <i>Treze de</i>			<u>Juscelino Kubitschek</u> (Partido Social democrático – PSD)	Lançamento do livro <i>Blacks of the rosary : memory and history in Minas Gerais</i> ,

	Maio de Nossa Senhora do Rosário.				Brazil - de Elizabeth W. Kiddy. Sobre os Reinados de Minas Gerais
1958	14° ano da festa da Guarda de Moçambique <i>Treze de Maio</i> de Nossa Senhora do Rosário.	Roger Bastide, sociólogo, lança “O candomblé da Bahia: rito nagô”, Ed. Companhia das letras, SP. Sobre o candomblé, estudando o transe e a possessão, os cânticos, as danças e os ritos dessa religião afro-brasileira	BA - Roger Bastide, sociólogo, lança “O candomblé da Bahia: rito nagô”, Ed. Companhia das letras, SP. Sobre o candomblé, estudando o transe e a possessão, os cânticos, as danças e os ritos dessa religião afro-brasileira	Juscelino Kubitschek (Partido Social democrático – PSD)	
1959	15° ano da festa da Guarda de Moçambique <i>Treze de Maio</i> de Nossa Senhora do Rosário.	Maria de Lourdes Borges Ribeiro, folclorista, lança: “A dança do Moçambique.” Ed. Ricordi, SP. Sobre o Moçambique do Vale do Paraíba, em SP. Também publicou sobre o Jongo e sobre as Congadas da região.	SP - Maria de Lourdes Borges Ribeiro, folclorista, lança: “A dança do Moçambique.” Ed. Ricordi, SP. Sobre o Moçambique do Vale do Paraíba, em SP. Também publicou sobre o Jongo e sobre as Congadas da região.	Juscelino Kubitschek (Partido Social democrático – PSD) <u>novembro de 59</u> foi criada a Comissão Paulista de Folclore, que realizou, pelo convênio com a Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, do <u>Ministério da Educação e Cultura do Governo Federal</u> , o levantamento do <u>folclore</u> do litoral Norte de SP.	
1960	16° ano da festa da Guarda de Moçambique <i>Treze de Maio</i> de Nossa Senhora do Rosário.			Juscelino Kubitschek (Partido Social democrático – PSD)	
1961	17° ano da festa da Guarda de Moçambique <i>Treze de Maio</i> de Nossa Senhora do Rosário.			Juscelino Kubitschek (Partido Social democrático – PSD) <u>31 de janeiro</u> : Jânio Quadros (Partido Trabalhista Nacional – PTN) <u>25 de agosto</u> : Ranieri Mazzilli (inteirino) (Partido Social	

				Democrático – PSD) 7 de setembro: João Goulart (Partido Trabalhista Brasileiro – PTB)	
1962	18º ano da festa da Guarda de Moçambique <i>Treze de Maio</i> de Nossa Senhora do Rosário.			João Goulart (Partido Trabalhista Brasileiro – PTB)	
1963	19º ano da festa da Guarda de Moçambique <i>Treze de Maio</i> de Nossa Senhora do Rosário. O Governo Magalhães Pinto criou a Semana do Folclore, e o diploma legal que criou o evento, antes de ser publicado, foi aprovado por Preta Vêia. Para tanto, o governador do Estado, devidamente representado, e acompanhado de todo o secretariado do seu governo, tendo à frente o professor Edgar Godoi da Mata Machado, então Secretário de Cultura e Ação Popular, foi até a residência de Preta Vêia, onde se comemorava a Abolição da	O professor, jornalista e político Edgar Godoi da Mata Machado, acompanha o Governador de Minas Gerais na Criação da Semana do Folclore.	Magalhaes Pinto, Governador do Estado de Minas Gerais, cria a Semana do Folclore, e visita a casa de Preta Vêia para anunciar o decreto, no dia da Festa de abolição da escravatura. Instituída a Semana do Folclore, Maria Cassimira das Dôres participou da mesma com sua Guarda de Moçambique <i>Treze de Maio</i> de Nossa Senhora do Rosário, acompanhada dos demais elementos da corte num des <i>FILo</i> realizado no centro da capital. 1º Congresso de <i>Congado</i> realizado em Belo Horizonte.	João Goulart (Partido Trabalhista Brasileiro – PTB) Magalhaes Pinto, Governador do Estado de Minas Gerais, cria a Semana do Folclore, e visita a casa de Preta Vêia para anunciar o decreto.	

	<p>Escravatura, leu o decreto institucional da Semana do Folclore. Instituído o evento, Maria Cassimira das Dôres participou da mesma com sua Guarda de Moçambique <i>Treze de Maio</i> de Nossa Senhora do Rosário, acompanhada dos demais elementos da corte num desfile realizado no centro da capital.</p>				
1964	<p>20º ano da festa da Guarda de Moçambique <i>Treze de Maio</i> de Nossa Senhora do Rosário.</p> <p>Preta Vêia Participa do 2º Congresso de <i>Congado</i> realizado em Belo Horizonte no mês de setembro, sob a presidência do Sr. Zacarias Roque à época presidente da Associação dos Congados e Marujos de Nossa Senhora do Rosário de Minas Gerais.</p>		<p>2º Congresso de <i>Congado</i> realizado em Belo Horizonte no mês de setembro, sob a presidência do Sr. Zacarias Roque à época presidente da Associação dos Congados e Marujos de Nossa Senhora do Rosário de Minas Gerais.</p>	<p>João Goulart (Partido Trabalhista Brasileiro – PTB) Ditadura Militar em 1 abril (1964 – 1985) 2 de abril à 15 de abril: Ranieri Mazzilli (inteirino) (Partido Social Democrático – PSD) 15 de abril: Humberto Castelo Branco (Aliança Renovadora Nacional – ARENA)</p>	<p>O perito Paul Coreman em missão da UNESCO, faz um relatório a respeito do Rio de Janeiro, Sabará, Congonhas e Ouro Preto.</p>
1965	<p>21º ano da festa da Guarda de</p>	<p>Angélica de Rezende, folclorista, lança “Lembrando</p>	<p>MG - Angélica de Rezende, folclorista, lança “Lembrando</p>	<p>Ditadura Militar Humberto Castelo Branco</p>	

<p>Moçambique <i>Treze de Maio</i> de Nossa Senhora do Rosário.</p> <p>Preta Véia foi escolhida, por unanimidade, por todas as guardas de Irmandades de Nossa Senhora do Rosário, filiadas à Associação dos Congados e Marujos de Minas Gerais, a representante de todas as Rainhas Congas do Estado. Assim, como primeira Rainha Conga de Minas Gerais, no dia 24 de Abril de 1965 participou do desfiles de Congados de Minas Gerais, no 4º centenário do Rio de Janeiro e 1º centenário da Rua Uruguaiana. O <i>desFILE</i> terminou com missa celebrada por D. Hélder Câmara, coadjuvado por muitos padres.</p>	<p>Ouro Preto e Aleijadinho: Reisado, Congado, Chico Rei.” Belo Horizonte: Imprensa Oficial. Sobre os a formação dos reisados e congados em Ouro Preto, MG.</p>	<p>Ouro Preto e Aleijadinho: Reisado, Congado, Chico Rei.” Belo Horizonte: Imprensa Oficial. Sobre os a formação dos reisados e congados em Ouro Preto, MG.</p> <p>Preta Véia foi escolhida, por unanimidade, por todas as guardas de Irmandades de Nossa Senhora do Rosário, <i>FIL</i>Liadas à Associação dos Congados e Marujos de Minas Gerais, a representante de todas as Rainhas Congas do Estado. Assim, como primeira Rainha Conga de Minas Gerais, no dia 24 de Abril de 1965 participou do <i>desFILE</i> de Congados de Minas Gerais, no 4º centenário do Rio de Janeiro e 1º centenário da Rua Uruguaiana. Este é o primeiro registro de um Cortejo de vários Reinados de Minas Gerais (incluindo grupos de Congados) em cortejo fora de Minas Gerais. O desfile terminou com missa celebrada por D. Hélder Câmara, coadjuvado por muitos padres.</p> <p>MG - “A comissão Mineira do Folclore obtém do Governo Magalhães Pinto a criação do Museu de Arte Popular no</p>	<p>(Aliança Renovadora Nacional – ARENA)</p> <p>MG - Angélica de Rezende, folclorista, lança “Lembrando Ouro Preto e Aleijadinho: Reisado, Congado, Chico Rei.” Belo Horizonte: Imprensa Oficial. Sobre os a formação dos reisados e congados em Ouro Preto, MG.</p> <p>MG - “A comissão Mineira do Folclore obtém do Governo Magalhães Pinto a criação do Museu de Arte Popular no interior da Secretaria de Estado do Trabalho e da Cultura Popular. Do mesmo modo obtém a criação do Centro de Tradições Mineiras. Tudo isso foi esquecido até o ano de 2001” cartilha do CMFL, 2012 – 2014, p.2”</p>	
---	---	---	--	--

			interior da Secretaria de Estado do Trabalho e da Cultura Popular. Do mesmo modo obtém a criação do Centro de Tradições Mineiras. Tudo isso foi esquecido até o ano de 2001” cartilha do CMFL, 2012 – 2014, p.2”		
1966	22° ano da festa da Guarda de Moçambique <i>Treze de Maio</i> de Nossa Senhora do Rosário.			Ditadura Militar <u>Humberto Castelo Branco</u> (Aliança Renovadora Nacional – ARENA)	O perito Michel Parent é enviado em missão ao Brasil, pela UNESCO, para retratar o Patrimônio Cultural Brasileiro. Ele visita 35 cidades..
1967	23° ano da festa da Guarda de Moçambique <i>Treze de Maio</i> de Nossa Senhora do Rosário.			Ditadura Militar <u>Humberto Castelo Branco</u> (Aliança Renovadora Nacional – ARENA) 15 de março: <u>Arthur da Costa e Silva</u> (Aliança Renovadora Nacional – ARENA)	O perito Michel Parent é enviado em missão ao Brasil, pela UNESCO, para retratar o Patrimônio Cultural Brasileiro. Ele visita 35 cidades.
1968	24° ano da festa da Guarda de Moçambique <i>Treze de Maio</i> de Nossa Senhora do Rosário.			Ditadura Militar <u>Arthur da Costa e Silva</u> (Aliança Renovadora Nacional – ARENA)	A UNESCO edita o relatório « <i>Protection et mise en valeur du patrimoine culturel brésilien dans le cadre du développement touristique et éco- nomique</i> » relativo às missões de Michel Parent no Brasil em 1966 e 1967 O perito Graeme Shankland é enviado em missão ao Brasil pela UNESCO para fazer um relatório sobre Salvador e

					outras cidades na Bahia. O perito Alfredo Evangelista Viana de Lima é enviado em missão ao Brasil pela UNESCO para fazer um relatório sobre Ouro Preto.
1969	25º ano da festa da Guarda de Moçambique <i>Treze de Maio</i> de Nossa Senhora do Rosário.	Néstor Ortiz Oderigo, etnomusicólogo, lança “Calunga: croquis del candombe.” Editorial Universitária de Buenos Aires Sobre a influência da música africana na América latina, com referências de manifestações brasileiras.		Ditadura Militar Arthur da Costa e Silva (Aliança Renovadora Nacional – ARENA) 31 de agosto: Junta Governativa Provisória de 1969 (militares) 30 de outubro: Emílio Garrastazu Médici (Aliança Renovadora Nacional – ARENA). Néstor Ortiz Oderigo, etnomusicólogo, lança “Calunga: croquis del candombe.” Editorial Universitária de Buenos Aires Sobre a influência da música africana na América latina, com referências de manifestações brasileiras.	O perito Alfredo Evangelista Viana de Lima é enviado em missão ao Brasil pela UNESCO para fazer um relatório sobre Ouro Preto.
1970	26º ano da festa da Guarda de Moçambique <i>Treze de Maio</i> de Nossa Senhora do Rosário.			Ditadura Militar Emílio Garrastazu Médici (Aliança Renovadora Nacional – ARENA). O DPHAN é transformado em Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional	O perito Alfredo Evangelista Viana de Lima é enviado em missão ao Brasil pela UNESCO para fazer um relatório sobre Ouro Preto.

				(IPHAN).	
1971	27º ano da festa da Guarda de Moçambique <i>Treze de Maio</i> de Nossa Senhora do Rosário.	<u>Oddete Coppos</u> , escritora e historiadora, lança o livro « Congadas (folclore) - Ed. Pongetti ». Uma referência às Congadas de Itapira, sudoeste de SP. <u>Renato de Almeida</u> , folclorista, lança “Vivência e projeção do folclore” Ed. Agir RJ. <u>Roger Bastide</u> , sociólogo, lança “As religiões africanas no brasil: contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações. Volumes 1 e 2” Ed. Pioneira/EDUSP, SP. Descrições e interpretações das religiões afro-brasileiras, sob o ângulo das relações entre brancos e negros no Brasil.	<u>SP</u> - lançamento do livro « Congadas (folclore) – Ed. Pongetti ». Uma referência às Congadas de Itapira, sudoeste de SP.	Ditadura Militar <u>Emílio Garrastazu Médici</u> (Aliança Renovadora Nacional – ARENA) <u>Renato de Almeida</u> , folclorista, lança “Vivência e projeção do folclore” Ed. Agir RJ. <u>Roger Bastide</u> , sociólogo, lança “As religiões africanas no brasil: contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações. Volumes 1 e 2” Ed. Pioneira/Edusp, SP. Descrições e interpretações das religiões afro-brasileiras, sob o ângulo das relações entre brancos e negros no Brasil.	
1972	28º ano da festa da Guarda de Moçambique <i>Treze de Maio</i> de Nossa Senhora do Rosário. Preta Véia forneceu a Romeu Sabará, professor de Antropologia da UFMG cânticos usados por Moçambique, Congos e marujos que, posteriormente foram “codificados” de	<u>João Dornas Filho</u> , historiador e membro da academia mineira de letras, lança o livro “Achegas de etnografia e folclore”, sobre folclore, <u>Festas e tradições populares</u> , com atenção para MG. Ed. Imprensa/Publicações. <u>José Ramos Tinhorão</u> , folclorista, lança “Música Popular de Índios, Negros e Mestiços”. Ed. Vozes, Petrópolis, RJ. Levantamento histórico da música popular, dos antigos núcleos da vida	<u>MG</u> - <u>João Dornas Filho</u> , historiador e membro da academia mineira de letras, lança o livro “Achegas de etnografia e folclore”, sobre folclore, <u>Festas e tradições populares</u> , com atenção para MG. Ed. Imprensa/Publicações. <u>MG</u> – A Missa Conga é criada no Estado de Minas Gerais	Ditadura Militar <u>Emílio Garrastazu Médici</u> (Aliança Renovadora Nacional – ARENA).	

	acordo com as diversas partes da missa, nascendo então a Missa Conga.	urbana colonial ao dias atuais. Preta Vêia forneceu a <u>Romeu Sabará</u> , professor de Antropologia da UFMG cânticos usados por Moçambique, Congos e marujos que, posteriormente foram “codificados” de acordo com as diversas partes da missa, nascendo então a Missa Conga.			
1973	29º ano da festa da Guarda de Moçambique <i>Treze de Maio</i> de Nossa Senhora do Rosário. Dentro das comemorações da Semana do Folclore celebrou-se a Missa Conga na Igreja de Santo Afonso na Renascença, na capital mineira, quando a Rainha Conga foi especialmente homenageada.	<u>Alceu Maynard Araújo</u> , folclorista, lança “Cultura Popular Brasileira”. Ed. Melhoramentos, SP. Sobre os costumes folclóricos brasileiros com descrições detalhadas de festas, bailados, danças, folguedos, músicas, ritos, sabenças, lendas, arte, cozinha regional, entre outros acontecimentos da cultura popular.	MG - Dentro das comemorações da Semana do Folclore celebrou-se a Missa Conga na Igreja de Santo Afonso na Renascença, na capital mineira, quando a Rainha Conga foi especialmente homenageada.	Ditadura Militar <u>Emílio Garrastazu Médici</u> (Aliança Renovadora Nacional – ARENA). <u>Alceu Maynard Araújo</u> , folclorista, lança “Cultura Popular Brasileira”. Ed. Melhoramentos, SP. Sobre os costumes folclóricos brasileiros com descrições detalhadas de festas, bailados, danças, folguedos, músicas, ritos, sabenças, lendas, arte, cozinha regional, entre outros acontecimentos da cultura popular.	
1974	30º ano da festa da Guarda de Moçambique <i>Treze de Maio</i> de Nossa Senhora do Rosário. Preta Vêia participou	<u>Yonne de Souza Grossi</u> , pesquisadora em educação ética e religião lança “Introdução ao Estudo do <i>Congado</i> em Minas Gerais. Ed. PUCMG. Análise de como os rituais de coração de	MG - <u>Yonne de Souza Grossi</u> , pesquisadora em educação ética e religião lança “Introdução ao Estudo do <i>Congado</i> em Minas Gerais. Ed. PUCMG. Análise de como os rituais de coração de reis e	Ditadura Militar <u>Emílio Garrastazu Médici</u> (Aliança Renovadora Nacional – ARENA). 15 de Março: <u>Ernesto Geisel</u> (Aliança Renovadora Nacional – ARENA).	

	<p>do 7º Congresso Nacional do Folclore, patrocinado pelo MEC e realizado em Brasília, no mês de janeiro. E, nesse mesmo mês e ano coroou a senhora Cecília Alves Gomes e seu esposo Gustavo Ferreira Gomes, Vice-Reis Congo de Minas Gerais.</p>	<p>reis e rainhas se desenvolveram em Minas e como o processo histórico distinguiu os reinados no Estado.</p>	<p>rainhas se desenvolveram em Minas e como o processo histórico distinguiu os reinados no Estado.</p> <p>MG - Jornal “Estado de Minas” publica a matéria “Congadeiros celebram o fim da escravidão”. Belo Horizonte, dia 11 de maio.</p> <p>MG - Preta Vêia participou do 7º Congresso Nacional do Folclore, patrocinado pelo MEC e realizado em Brasília. Representando o <i>Congado Mineiro</i>.</p>	<p>Preta Vêia participou do 7º Congresso Nacional do Folclore, patrocinado pelo MEC e realizado em Brasília, no mês de janeiro.</p>	
1975	<p>31º ano da festa da Guarda de Moçambique <i>Treze de Maio</i> de Nossa Senhora do Rosário.</p> <p>No Rio de Janeiro, Preta Vêia tomou parte da 3ª Festa Nacional do Folclore realizada sob o patrocínio da Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, órgão ligado ao MEC.</p>	<p>Joaquim Furtado Menezes, homem político, publica “Igrejas e Irmandades em Ouro Preto”. Ed. Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais. Identificação e caracterização das Igrejas e Irmandades de Ouro Preto, Minas Gerais.</p> <p>VIDEO Congado – Roteiro e direção de Padre Massote, e Fotografia de Hélio Galgliardi. 18 min sobre a festa do <i>Treze de Maio</i>.</p>	<p>MG - Joaquim Furtado Menezes, homem político, publica “Igrejas e Irmandades em Ouro Preto”. Ed. Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais. Identificação e caracterização das Igrejas e Irmandades de Ouro Preto, Minas Gerais.</p> <p>MG – Preta Vêia representa o <i>Congado Mineiro</i> em participação na 3ª Festa Nacional do Folclore realizada no Rio de Janeiro.</p> <p>MG - VIDEO Congado – Roteiro e direção de Padre Massote, e Fotografia de Hélio</p>	<p>Ditadura Militar Ernesto Geisel (Aliança Renovadora Nacional – ARENA).</p> <p>Ministro Ney Braga cria a FUNARTE - para promover, estimular, desenvolver atividades culturais no Brasil (música - popular e erudita, artes plásticas e artes visuais. trabalhava junto com o <i>Instituto Nacional de Folclore</i> (INF), <i>Fundação Nacional de Artes Cênicas</i> (Fundacen) e a <i>Fundação do Cinema Brasileiro</i>(FCB)</p> <p>Joaquim Furtado Menezes,</p>	

			Galgiardi. 18 min sobre a festa do <i>Treze de Maio</i> .	homem político, publica “Igrejas e Irmandades em Ouro Preto”. Ed. Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais. Identificação e caracterização das Igrejas e Irmandades de Ouro Preto, Minas Gerais. No Rio de Janeiro, Preta Véia tomou parte da 3º Festa Nacional do Folclore realizada sob o patrocínio da Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, órgão ligado ao MEC.	
1976	32º ano da festa da Guarda de Moçambique <i>Treze de Maio</i> de Nossa Senhora do Rosário. Em Belo Horizonte, Preta Véia participou da 4º Festa Brasileira do Folclore realizada sob o patrocínio da Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro.	<u>Alfredo João Rabaçal</u> , antropólogo e sociólogo, lança “As congadas no Brasil”, da Coleção Folclore, do Conselho Estadual de Cultura de SP., sobre as congadas do litoral paulista. <u>Kasadi Wa Mukuna</u> , etnomusicólogo, lança “Contribuição Bantu na Música Popular Brasileira”. Ed. Parma, SP. Referências sobre as estruturas musicais africanas na música brasileira. <u>João Alfredo Rabaçal</u> , professor de Filosofia e Letras, lança “As Congadas no Brasil”. Ed. Conselho Estadual do Folclore. Sobre a origem e desenvolvimento das congadas no Brasil, com	SP – lançamento de “As congadas no Brasil”, da Coleção Folclore, do Conselho Estadual de Cultura de SP., sobre as congadas do litoral paulista. MG - Carlos Rodrigues Brandão, antropólogo, publica: “Congos, Congados e Reinados. Rituais de Negros Católicos” no periódico “Cultura”, n.6 Ed. MEC, Brasília. Sobre os diferentes rituais do catolicismo negro no Brasil e em especial Minas Gerais. MG - Em Belo Horizonte, Preta Véia participou da 4º Festa Brasileira do Folclore	Ditadura Militar <u>Ernesto Geisel</u> (Aliança Renovadora Nacional – ARENA). <u>João Alfredo Rabaçal</u> , professor de filosofia e letras, lança “As Congadas no Brasil”. Ed. Conselho Estadual do Folclore. Sobre a origem e desenvolvimento das congadas no Brasil, com registros em várias regiões. MG - Carlos Rodrigues Brandão, antropólogo, publica: “Congos, Congados e Reinados. Rituais de Negros Católicos” no periódico “Cultura”, n.6 Ed. MEC, Brasília. Sobre os diferentes rituais do catolicismo	

		registros em várias regiões. <u>Carlos Rodrigues Brandão</u> , antropólogo, publica: “Congos, Congados e Reinados. Rituais de Negros Católicos” no periódico “Cultura”, n.6 Ed. MEC, Brasília. Sobre os diferentes rituais do catolicismo negro no Brasil e em especial Minas Gerais.	realizada sob o patrocínio da Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro.	negro no Brasil e em especial Minas Gerais. <u>MG</u> - Em Belo Horizonte, Preta Vêia participou da 4º Festa Brasileira do Folclore realizada sob o patrocínio da Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro.	
1977	33º ano da festa da Guarda de Moçambique <i>Treze de Maio</i> de Nossa Senhora do Rosário.	<u>José Loureiro Fernandes</u> , professor e antropólogo, lança o livro “Gongadas Paranaenses”, pela Ed. UFPR, um registro sobre as congadas do Paraná, mas também Curitiba, Paranaguá, Castro e Lapa. <u>R. Benjamin</u> publica um artigo no “Cadernos de Folclore” com o título: “Congos da Paraíba”, por MEC/FUNARTE, RJ. <u>José Loureiro Fernandes</u> publica um artigo no “Cadernos de Folclore” com o título: “Congadas Paranaenses”, por MEC/FUNARTE, RJ. <u>Rossini Tavares de Lima</u> , músico e folclorista, lança “A ciência do folclore: seguindo diretrizes da escola do folclore”. Ed. Ricordi, SP.	<u>PARANÁ</u> - lançamento do livro “Gongadas Paranaenses”, pela Ed. UFPR, um registro sobre as congadas do Paraná, mas também Curitiba, Paranaguá, Castro e Lapa. <u>PARANÁ</u> - <u>José Loureiro Fernandes</u> publica um artigo no “Cadernos de Folclore” com o título: “Congadas Paranaenses”, por MEC/FUNARTE, RJ. <u>PARAÍBA</u> - <u>R. Benjamin</u> publica um artigo no “Cadernos de Folclore” com o título: “Congos da Paraíba”, por MEC/FUNARTE, RJ. <u>MG</u> - <u>Carlos Felipe de Melo</u> , folclorista, publica “Folias de brancos e Congadoss de pretos”, no Boletim da	Ditadura Militar <u>Ernesto Geisel</u> (Aliança Renovadora Nacional – ARENA). Lançamento do 18º Periódico “Cadernos de folclore”, com registros de Congadas em Paraíba e no Paraná. Por MEC/FUNARTE (RJ) <u>Rossini Tavares de Lima</u> , músico e folclorista, lança “A ciência do folclore: seguindo diretrizes da escola do folclore”. Ed. Ricordi, SP. Sobre o folclore brasileiro. <u>Carlos Felipe de Melo</u> , folclorista, publica “Folias de brancos e Congadoss de pretos”, no Boletim da Comissão Mineira de Folclore n5. Belo Horizonte. Sobre os Congados de Minas Gerais.	

		<p>Sobre o folclore brasileiro.</p> <p><u>Carlos Felipe de Melo</u>, folclorista, publica “Folias de brancos e Congados de pretos”, no Boletim da Comissão Mineira de Folclore n5. Belo Horizonte. Sobre os Congados de Minas Gerais.</p> <p><u>Zanoni Eustáquio Roque Neve</u>, pesquisador, publica “Congado: um enfoque histórico estrutural” no “Boletim da Comissão Mineira de Folclore”, n.4, FUNARTE, Belo Horizonte, MG. Sobre a construção histórico-social do Congado, em especial o <i>Congado Mineiro</i>.</p>	<p>Comissão Mineira de Folclore n5. Belo Horizonte. Sobre os Congados de Minas Gerais.</p> <p><u>MG</u> - Zanoni Eustáquio Roque Neve, pesquisador, publica “Congado: um enfoque histórico estrutural” no “Boletim da Comissão Mineira de Folclore”, n.4, FUNARTE, Belo Horizonte, MG. Sobre a construção histórico-social do Congado, em especial o <i>Congado Mineiro</i>.</p>	<p><u>MG</u> - Zanoni Eustáquio Roque Neve, pesquisador, publica “Congado: um enfoque histórico estrutural” no “Boletim da Comissão Mineira de Folclore”, n.4, FUNARTE, Belo Horizonte, MG. Sobre a construção histórico-social do Congado, em especial o <i>Congado Mineiro</i>.</p>	
1978	34º ano da festa da Guarda de Moçambique <i>Treze de Maio</i> de Nossa Senhora do Rosário.	<p><u>Carlos Rodrigues Brandão</u>, antropólogo, lança: “Divino, o santo e a senhora”. Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro/FUNARTE RJ.</p> <p><u>Geraldo Fonseca</u>, Deputado Estadual de Minas Gerais (de 63 à 67), lança “Contagem perante a história”. Ed. Assessoria de imprensa e relações públicas da Prefeitura Municipal de Contagem, MG. Sobre a história de Contagem, com citação sobre a Irmandade.</p>	<p><u>CONTAGEM, MG</u>: Geraldo Fonseca, Deputado Estadual de Minas Gerais (de 63 à 67), lança “Contagem perante a história”. Ed. Assessoria de imprensa e relações públicas da Prefeitura Municipal de Contagem, MG. Sobre a história de Contagem, com citação sobre a Irmandade.</p> <p><u>MG</u> – “Jornal de Casa” publica a matéria “A festa resiste nos Congados”. Belo Horizonte, dia 1 de maio.</p>	<p>Ditadura Militar</p> <p><u>Ernesto Geisel</u> (Aliança Renovadora Nacional – ARENA).</p> <p><u>Carlos Rodrigues Brandão</u>, antropólogo, lança: “Divino, o santo e a senhora”. Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro/FUNARTE RJ..</p> <p>Dia 7 de Julho é Criado o “Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial” (MNU). A data, posteriormente, ficaria conhecida como o Dia Nacional de Luta Contra o</p>	

				Racismo.	
1979	35° ano da festa da Guarda de Moçambique <i>Treze de Maio</i> de Nossa Senhora do Rosário.	<u>Abguar Bastos</u> , homem político e escritor, lança “Os cultos mágico-religiosos no Brasil” Ed. Hucitec, SP. Registro de diferentes celebrações religiosas de origem africana no Brasil. Identificação das mesmas em regiões do país. <u>Mello Moraes Filho</u> lança “Festas e tradições populares no Brasil”. Ed. Itatiaia, EDUSP, MG/SP. Reeditado pelo Senado Federal em 2002. Sobre usos e costumes das festas populares no Brasil.		Ditadura Militar <u>Ernesto Geisel</u> (Aliança Renovadora Nacional – ARENA). 15 de Março: <u>João Figueiredo</u> (Partido Democrático Social - PDS) O <u>IPHAN</u> é dividido em <u>SPHAN</u> (Secretaria), na condição de órgão normativo, e na Fundação Nacional Pró-Memória (<u>FNPM</u>), como órgão executivo. <u>Abguar Bastos</u> , homem político e escritor, lança “Os cultos mágico-religiosos no Brasil” Ed. Hucitec, SP. Registro de diferentes celebrações religiosas de origem africana no Brasil. Identificação das mesmas em regiões do país. <u>Mello Moraes Filho</u> lança “Festas e tradições populares no Brasil”. Ed. Itatiaia, EDUSP, MG/SP. Sobre usos e costumes das festas populares no Brasil. Reeditado pelo Senado Federal em 2002.	O perito Pierre Habib é enviado em missão ao Brasil pela UNESCO para fazer um relatório sobre Ouro Preto e Olinda.
1980	36° ano da festa da Guarda de Moçambique <i>Treze de</i>	<u>Maria da Luz T. Duarte</u> coordena o “Catálogo de instrumentos musicais de	<u>RECIFE, PERNAMBUCO</u> , <u>César Guerra-Peixe</u> , músico, lança “Maracatus do Recife.”	Ditadura Militar <u>João Figueiredo</u> (Partido Democrático Social - PDS)	

	<i>Maio</i> de Nossa Senhora do Rosário.	Moçambique”. Ed. Maputo: Gabinete Central de Organização de Festival da Canção e Musica Tradicional / Ministério da Educação e Cultura. Um estudo etnomusicológico sobre o Moçambique. <u>César Guerra-Peixe</u> , músico, lança “Maracatus do Recife.” Ed. Prefeitura da Cidade do Recife / Secretaria de Educação e Cultura / Fundação de Cultura Cidade do Recife. Sobre o Maracatu em Recife. <u>Guilherme Santos Neves</u> , historiador e folclorista, publica “Bandas de Congo”, no “Cadernos de Folclore”. Ed. MEC/FUNARTE/INF, RJ. Sobre os Congos, com atenção para os grupos formados no ES. <u>Paulo Soares</u> organiza a obra “Música Tradicional em Moçambique”. Ed. Maputo: Imprensa Nacional. Min. Educação e Cultura (Gabinete de Organização do Festival da Canção e Música Tradicional). Sobre a dança do Moçambique. Arivaldo Guirehi,	Ed. Prefeitura da Cidade do Recife / Secretaria de Educação e Cultura / Fundação de Cultura Cidade do Recife. Sobre o Maracatu em Recife. ES - <u>Guilherme Santos Neves</u> , historiador e folclorista, publica “Bandas de Congo”, no “Cadernos de Folclore”. Ed. MEC/FUNARTE/INF, RJ. Sobre os Congos, com atenção para o folclore do ES.	<u>Maria da Luz T. Duarte</u> coordena o “Catálogo de instrumentos musicais de Moçambique”. Ed. Maputo: Gabinete Central de Organização de Festival da Canção e Musica Tradicional / Ministério da Educação e Cultura. Um estudo etnomusicológico sobre o Moçambique. <u>César Guerra-Peixe</u> , músico, lança “Maracatus do Recife.” Ed. Prefeitura da Cidade do Recife / Secretaria de Educação e Cultura / Fundação de Cultura Cidade do Recife. Sobre o Maracatu em Recife. <u>Guilherme Santos Neves</u> , historiador e folclorista, publica “Bandas de Congo”, no “Cadernos de Folclore”. Ed. MEC/FUNARTE/INF, RJ. Sobre os Congos, com atenção para os grupos formados no ES. <u>Paulo Soares</u> organiza a obra “Música Tradicional em Moçambique”. Ed. Maputo: Imprensa Nacional. Min. Educação e Cultura (Gabinete de Organização do Festival da Canção e Música Tradicional). Sobre a dança do Moçambique.	
1981	36° ano da festa da Guarda de Moçambique <i>Treze de</i>	<u>Élise da Costa Girardelli</u> , lança “Ternos de Congo, Atibaia : Prêmio Silvio	MG - <u>Élise da Costa Girardelli</u> , lança “Ternos de Congo, Atibaia : Prêmio	Ditadura Militar <u>João Figueiredo</u> (Partido Democrático Social - PDS)	

<p><i>Maio</i> de Nossa Senhora do Rosário.</p> <p>Em Belo Horizonte, no bairro Floresta, na praça Otacílio Negrão de Lima, Preta Véia participou, em companhia do ex-prefeito Mauricio Campos e do Secretário de Cultura, Turismo e Esporte George Norman Kutova, da inauguração da Feira Permanente dos Artesãos Congadeiros.</p> <p>Em Julho Preta Véia participou da Festa do Reinado de Nossa Senhora do Rosário no lugar denominado Itapanhoacanga, distrito de Alvorada de Minas, com sua Guarda de Moçambique, a convite do artista Rodrigues Horta (Lagoinha), Rei do Ano naqueles festejos. Sua Guarda acompanhou musicalmente a Missa Conga celebrada daquela cidade.</p> <p>Em 28 de dezembro de</p>	<p>Romero 1978” Ed. MEC-SEC-FUNARTE-Instituto Nacional do Folclore, RJ. Sobre o Grupo de Atibaia, MG.</p> <p><u>Rossini Tavares da Lima</u>, músico e folclorista, lança “O folclore no litoral norte de São Paulo”. Ed. MEC/SEAC/FUNARTE/Instituto Nacional do Folclore RJ, e Secretaria do Estado de Cultura/ Universidade de Tatuapé, SP. Descrição do folclore do litoral norte de SP.</p> <p><u>Francisco Van Der Poel</u>, teólogo e pesquisador da religiosidade popular no Brasil, lança “O Rosário dos homens de Preto”. Imprensa Oficial. Sobre a origem e desenvolvimento das Irmandades do Rosário no Brasil e em Minas Gerais.</p> <p><u>Maria de Lourdes Borges Ribeiro</u>, folclorista, publica “Moçambique”, no “Cadernos de Folclore”. Ed. MEC/FUNARTE/INF, RJ.</p> <p>V.32. Sobre a dança do Moçambique, com referências em diversas regiões.</p>	<p>Silvio Romero 1978” Ed. MEC-SEC-FUNARTE-Instituto Nacional do Folclore, RJ. Sobre o Grupo de Atibaia, MG.</p> <p><u>SP</u> - <u>Rossini Tavares da Lima</u>, músico e folclorista, lança “O folclore no litoral norte de São Paulo”. Ed. MEC/SEAC/FUNARTE/Instituto Nacional do Folclore RJ, e Secretaria do Estado de Cultura/ Universidade de Tatuapé, SP. Descrição do folclore do litoral norte de SP.</p> <p><u>MG</u> - Em Belo Horizonte, no bairro Floresta, na praça Otacílio Negrão de Lima, Preta Véia participou, em companhia do ex-prefeito Mauricio Campos e do Secretário de Cultura, Turismo e Esporte George Norman Kutova, da inauguração da Feira Permanente dos Artesãos Congadeiros.</p> <p><u>MG</u> - <u>Francisco Van Der Poel</u>, teólogo e pesquisador da religiosidade popular no Brasil, lança “O Rosário dos homens de Preto”. Imprensa Oficial. Sobre a origem e desenvolvimento das Irmandades do Rosário, no</p>	<p><u>Élise da Costa Girardelli</u>, lança “Ternos de Congo, Atibaia : Prêmio Silvio Romero 1978” Ed. MEC-SEC-FUNARTE-Instituto Nacional do Folclore, RJ. Sobre o Grupo de Atibaia, MG.</p> <p><u>Rossini Tavares da Lima</u>, músico e folclorista, lança “O folclore no litoral norte de São Paulo”. Ed. MEC/SEAC/FUNARTE/Instituto Nacional do Folclore RJ, e Secretaria do Estado de Cultura/ Universidade de Tatuapé, SP. Descrição do folclore do litoral norte de SP.</p> <p><u>Francisco Van Der Poel</u>, teólogo e pesquisador da religiosidade popular no Brasil, lança “O Rosário dos homens de Preto”. Imprensa Oficial. Sobre a origem e desenvolvimento das Irmandades do Rosário, no Brasil e em Minas Gerais.</p> <p><u>Maria de Lourdes Borges Ribeiro</u>, folclorista, publica “Moçambique”, no “Cadernos de Folclore”. Ed. MEC/FUNARTE/INF, RJ.</p> <p>V.32. Sobre a dança do Moçambique, com referências em diversas regiões.</p> <p><u>MG</u> - Em 28 de dezembro de</p>	
--	--	---	---	--

	<p>1981, Preta Véia viu com orgulho sua Guarda de Moçambique <i>Treze de Maio</i> de Nossa Senhora do Rosário, através da Lei Estadual nº 8.143, projeto de autoria do deputado Luiz Vicente Ribeiro Calíchio, ser declarada de Utilidade Pública. Recordando-se que a Lei citada foi assinada pelo Governador Francelino Pereira Santos.</p>		<p>Brasil e em Minas Gerais.</p> <p><u>MG</u> - Em Belo Horizonte, no bairro Floresta, na praça Otacílio Negrão de Lima, Preta Véia participou, em companhia do ex-prefeito Maurício Campos e do Secretário de Cultura, Turismo e Esporte George Norman Kutova, da inauguração da Feira Permanente dos Artesãos Congadeiros. Em Julho Preta Véia participou da Festa do Reinado de Nossa Senhora do Rosário no lugar denominado Itapanhoacanga, distrito de Alvorada de Minas, com sua Guarda de Moçambique, a convite do artista Rodrigues Horta (Lagoinha), Rei do Ano naqueles festejos. Sua Guarda acompanhou musicalmente a Missa Conga celebrada daquela cidade.</p> <p><u>MG</u> - Em 28 de dezembro de 1981, Preta Véia viu com orgulho sua Guarda de Moçambique <i>Treze de Maio</i> de Nossa Senhora do Rosário, através da Lei Estadual nº 8.143, projeto de autoria do deputado Luiz Vicente Ribeiro Calíchio, ser declarada de Utilidade Pública.</p>	<p>1981, Preta Véia viu com orgulho sua Guarda de Moçambique <i>Treze de Maio</i> de Nossa Senhora do Rosário, através da Lei Estadual nº 8.143, projeto de autoria do deputado Luiz Vicente Ribeiro Calíchio, ser declarada de Utilidade Pública. Recordando-se que a Lei citada foi assinada pelo Governador Francelino Pereira Santos.</p>	
--	---	--	--	---	--

			Recordando-se que a Lei citada foi assinada pelo Governador Francelino Pereira Santos.		
1982	<p>37º ano da festa da Guarda de Moçambique <i>Treze de Maio</i> de Nossa Senhora do Rosário.</p> <p>No dia 1 de janeiro, atendendo pedidos dos reis locais Dr. Ivan Moreira Soares e sua esposa Maria Eloisa Soares, participou juntamente com a Guarda de Moçambique, da primeira Missa Conga celebrada na cidade de Conceição do Mato Dentro, nas comemorações do 259º festa do Reinado de Nossa Senhora do Rosário daquela cidade.</p> <p>No dia 15 de agosto Preta Vêia foi homenageada no Palácio das Artes, recebendo a medalha do Projeto <i>FIL</i>antrópico Cultural,</p>	<p><u>Oneyda Alvarenga</u>, folclorista, lança “Música Popular Brasileira”. Ed. Duas Cidades, SP. Sobre a origem negra de instrumentos e da música Brasileiras.</p> <p><u>Mario de Andrade</u>, folclorista póstumo, tem suas obras publicadas: “Danças Dramáticas do Brasil”. Organizado por Oneyda de Alvarenga. Ed. Itatiaia, MG. Resultado de 10 anos de pesquisa e catalogação das músicas e danças do folclore brasileiro.</p> <p><u>Saul Alves Martins</u>, folclorista e antropólogo, lança “Folclore brasileiro: Minas Gerais”. Ed. UFMG, MG e MEC/SEC/FUNARTE/Instituto Nacional do Folclore, RJ. Descrição do folclore em Minas Gerais.</p> <p><u>Francisco Calmon</u>, folclorista, lança: “Relação das faustíssimas festas”. Com introdução e notas de Oneyda Alvarenga. Ed. FUNARTE/INF. RJ. Descrição das festas de</p>	<p>MG - Saul Alves Martins, folclorista e antropólogo, lança “Folclore brasileiro: Minas Gerais”. Ed. UFMG, MG e MEC/SEC/FUNARTE/Instituto Nacional do Folclore, RJ. Descrição do folclore em Minas Gerais.</p> <p>MG - No dia 1 de janeiro, atendendo pedidos dos reis locais Dr. Ivan Moreira Soares e sua esposa Maria Eloisa Soares, participou juntamente com a Guarda de Moçambique, da primeira Missa Conga celebrada na cidade de Conceição do Mato Dentro, nas comemorações do 259º festa do Reinado de Nossa Senhora do Rosário daquela cidade.</p> <p>MG – Jornal “Estado de Minas” publica a matéria “Deus salve essa bandeira, pela esperança em nosso nome”. Belo Horizonte, dia 31 de janeiro.</p> <p>MG - No dia 15 de agosto</p>	<p>Ditadura Militar</p> <p><u>João Figueiredo</u> (Partido Democrático Social - PDS)</p> <p>Lançamento de “Música Popular Brasileira”. Ed. Duas Cidades, SP. Sobre a origem negra de instrumentos e da música Brasileiras.</p> <p><u>Mario de Andrade</u>, folclorista póstumo, tem suas obras publicadas: “Danças Dramáticas do Brasil”. Organizado por Oneyda de Alvarenga. Ed. Itatiaia, MG. Resultado de 10 anos de pesquisa e catalogação das músicas e danças do folclore brasileiro.</p> <p><u>Saul Alves Martins</u>, folclorista e antropólogo, lança “Folclore brasileiro: Minas Gerais”. Ed. UFMG, MG e MEC/SEC/FUNARTE/Instituto Nacional do Folclore, RJ. Descrição do folclore em Minas Gerais.</p> <p><u>Francisco Calmon</u>, folclorista, lança: “Relação das faustíssimas festas”. Com introdução e notas de Oneyda Alvarenga. Ed. FUNARTE/INF. RJ. Descrição das festas de reinado no Brasil colonial.</p>	

	<p>projeto criado pelo jornalista Everton de Paula, por sua importante atuação, dentro do Folclore. O acontecimento fez parte da programação do 3º Encontro Nacional de Dança – Música.</p> <p>Em Julho Preta Véia participou da Festa do Reinado de Nossa Senhora do Rosário no lugar denominado Itapanhoacanga, distrito de Alvorada de Minas, com sua Guarda de Moçambique, a convite do artista Rodrigues Horta (Lagoinha), Rei do Ano naqueles festejos. Sua Guarda acompanhou musicalmente a Missa Conga celebrada daquela cidade.</p>	<p>reinado no Brasil colonial.</p> <p>No dia 15 de agosto <u>Preta Véia</u> foi homenageada no Palácio das Artes, recebendo a medalha do Projeto <i>FIL</i>antrópico Cultural, projeto criado pelo jornalista <u>Everton de Paula</u>, por sua importante atuação, dentro do Folclore. O acontecimento fez parte da programação do 3º Encontro Nacional de Dança – Música.</p>	<p>Preta Véia foi homenageada no Palácio das Artes, recebendo a medalha do Projeto <i>FIL</i>antrópico Cultural, projeto criado pelo jornalista Everton de Paula, por sua importante atuação, dentro do Folclore. O acontecimento fez parte da programação do 3º Encontro Nacional de Dança – Música.</p> <p><u>MG</u> - Em Julho Preta Véia participou da Festa do Reinado de Nossa Senhora do Rosário no lugar denominado Itapanhoacanga, distrito de Alvorada de Minas, com sua Guarda de Moçambique, a convite do artista Rodrigues Horta (Lagoinha), Rei do Ano naqueles festejos. Sua Guarda acompanhou musicalmente a Missa Conga celebrada daquela cidade.</p>		
1983	<p>38º ano da festa da Guarda de Moçambique <i>Treze de Maio</i> de Nossa Senhora do Rosário.</p> <p>No mês de julho, Preta Véia recebeu do</p>		<p><u>MG</u> - No mês de julho, Preta Véia recebeu do Prefeito Municipal de Conselheiro Lafaiete, por ocasião do Festival do Congado, medalhas comemorativas do evento, destinadas aos que se distinguiram na luta pela</p>	<p>Ditadura Militar</p> <p><u>João Figueiredo</u> (Partido Democrático Social - PDS)</p>	

<p>Prefeito Municipal de Conselheiro Lafaiete, por ocasião do Festival do Congado, medalhas comemorativas do evento, destinadas aos que se distinguiram na luta pela preservação do folclore.</p> <p>Também em Julho, Preta Véia participou da Festa do Reinado de Nossa Senhora do Rosário no lugar denominado Itapanhoacanga, distrito de Alvorada de Minas, com sua Guarda de Moçambique, a convite do artista Rodrigues Horta (Lagoinha), Rei do Ano naqueles festejos. Sua Guarda acompanhou musicalmente a Missa Conga celebrada daquela cidade.</p> <p>Também no mês de julho, durante as comemorações da festa de Nossa Senhora do Rosário em Itapanhoacanga, juntamente com sua Guarda de</p>		<p>preservação do folclore.</p> <p><u>MG</u> - No mês de julho, Preta Véia recebeu do Prefeito Municipal de Conselheiro Lafaiete, por ocasião do Festival do Congado, medalhas comemorativas do evento, destinadas aos que se distinguiram na luta pela preservação do folclore.</p> <p>Também em Julho, Preta Véia participou da Festa do Reinado de Nossa Senhora do Rosário no lugar denominado Itapanhoacanga, distrito de Alvorada de Minas, com sua Guarda de Moçambique, a convite do artista Rodrigues Horta (Lagoinha), Rei do Ano naqueles festejos. Sua Guarda acompanhou musicalmente a Missa Conga celebrada daquela cidade.</p> <p>Também no mês de julho, durante as comemorações da festa de Nossa Senhora do Rosário em Itapanhoacanga, juntamente com sua Guarda de Moçambique e Guarda de Congo Feminina do bairro Aparecida, nesta capital, e ao lado do Sr. Prefeito municipal, assistiu a inauguração da implantação da energia elétrica naquela comuna.</p>		
--	--	--	--	--

	<p>Moçambique e Guarda de Congo Feminina do bairro Aparecida, nesta capital, e ao lado do Sr. Prefeito municipal, assistiu a inauguração da implantação da energia elétrica naquela comuna.</p> <p>Em 14 de agosto, Preta Vêia viu sua Guarda de Moçambique <i>Treze de Maio</i> de Nossa Senhora do Rosário tornar-se de Utilidade Pública Municipal, através de lei assinada pelo Sr. Prefeito Hélio Garcia.</p>		<p><u>MG</u> - Em 14 de agosto, Preta Vêia viu sua Guarda de Moçambique <i>Treze de Maio</i> de Nossa Senhora do Rosário tornar-se de Utilidade Pública Municipal, através de lei assinada pelo Sr. Prefeito Hélio Garcia.</p>		
1984	<p>40º ano da festa da Guarda de Moçambique <i>Treze de Maio</i> de Nossa Senhora do Rosário.</p> <p>Em 10 de junho, Preta Vêia, já doente, com problemas cardíacos, com sua guarda de Moçambique e acompanhada de todas as Guardas e irmandades do Rosário da Grande Belo Horizonte, com a</p>		<p><u>MG</u> - Em 10 de junho, Preta Vêia, já doente, com problemas cardíacos, com sua guarda de Moçambique e acompanhada de todas as Guardas e irmandades do Rosário da Grande Belo Horizonte, com a presença de membros da Comissão Mineira de Folclore e do Frei Francisco Van Der Poel (Frei Chico), prestou uma homenagem ao padre Edeimar Massote, depositando em seu túmulo, ao som dos instrumentos típicos, uma</p>	<p>Ditadura Militar <u>João Figueiredo</u> (Partido Democrático Social - PDS)</p> <p>Criado pelo Governador de São Paulo, Franco Montoro (MDB), o primeiro órgão público voltado para o apoio dos movimentos sociais afro-brasileiros: o <i>Conselho de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra</i></p>	

	<p>presença de membros da Comissão Mineira de Folclore e do Frei Francisco Van Der Poel (Frei Chico), prestou uma homenagem ao padre Edeimar Massote, depositando em seu túmulo, ao som dos instrumentos típicos, uma coroa de flores. Naquela oportunidade pronunciou a frase que se tornou célebre: “O mundo é de quem mais avança, o céu é de quem mesmo alcança”.</p>		<p>coroa de flores. Naquela oportunidade pronunciou a frase que se tornou célebre: “O mundo é de quem mais avança, o céu é de quem mesmo alcança”.</p>		
1985	<p>41º ano da festa da Guarda de Moçambique <i>Treze de Maio</i> de Nossa Senhora do Rosário.</p>	<p>Carlos Rodrigues Brandão; antropólogo, lança: “A festa do Santo de Preto”. FUNARTE / Instituto Nacional do Folclore. Goiânia: Universidade Federal de Goiás.</p>		<p>Carlos Rodrigues Brandão; antropólogo, lança: “A festa do Santo de Preto”. FUNARTE / Instituto Nacional do Folclore. Goiânia: Universidade Federal de Goiás.</p>	
1986	<p>42º ano da festa da Guarda de Moçambique <i>Treze de Maio</i> de Nossa Senhora do Rosário.</p>	<p><u>Caio César Boschi</u>, historiador, lança: “Os leigos e o poder : irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais”. Ed. Atica, SP. Sobre a presença das Irmandades (“faces religiosas de empreendimentos leigos”) em Minas Gerais e sua relação com o Estado Português.</p>	<p><u>MG - Caio César Boschi</u>, historiador, lança: “Os leigos e o poder : irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais”. Ed. Atica, SP. Sobre a presença das Irmandades (“faces religiosas de empreendimentos leigos”) em Minas Gerais e sua relação com o Estado Português.</p>	<p><u>José Sarney</u> (Partido do Movimento Democrático Brasileiro - PMDB) <u>Caio César Boschi</u>, historiador, lança: “Os leigos e o poder : irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais”. Ed. Atica, SP. Sobre a presença das Irmandades (“faces religiosas de empreendimentos</p>	

		<u>Saul Martins</u> , antropólogo e folclorista, lança “ <i>Folclore: Teoria e Método</i> ”. Ed. Imprensa Oficial, Belo Horizonte, Minas Gerais.	<u>MG</u> - Saul Martins, antropólogo e folclorista, lança “ <i>Folclore: Teoria e Método</i> ”. Ed. Imprensa Oficial, Belo Horizonte, Minas Gerais.	leigos”) em Minas Gerais e sua relação com o Estado Português.	
1987	43° ano da festa da Guarda de Moçambique <i>Treze de Maio</i> de Nossa Senhora do Rosário.		<u>MG</u> – Jornal “Estado de Minas” publica a matéria “Missa Crioula lembra p Patrono do Congado”. Belo Horizonte, dia 26 de maio.	<u>José Sarney</u> (Partido do Movimento Democrático Brasileiro - PMDB)	
1988	44° ano da festa da Guarda de Moçambique <i>Treze de Maio</i> de Nossa Senhora do Rosário.	<u>Núbia Pereira de Magalhães Gomes e Edimilson de Almeida Pereira</u> , professora de linguística e doutorando em literatura portuguesa, lançam o livro “Negras raízes mineiras, os Arturos”. Ed. EDUF JF, sobre a comunidade de Arturos, em contagem, MG. <u>Nei Lopes</u> , músico e escritor, especialista em temática africana, lança: “Bantos, malês e identidade negra”. Ed. Forense Universitária, RJ. Identificação das origens africanas das manifestações da cultura afro-brasileira. Mapeamento do folclore nacional. <u>Alaor Eduardo Scisínio</u> , historiador, lança: “Escravidão	<u>MG</u> – A partir do grupo de pesquisa “Minas&Mineiros” que trabalha em conjunto com as prefeituras municipais e os professores de língua Portuguesa das localidades, lançam o livro “Negras raízes mineiras, os Arturos”, centrado no folclore narrativo dos arturos. Livro financiado pelo Minc – Ministério da Cultura., com o projeto 100 anos da abolição “1888-1988”. <u>RJ</u> - Alaor Eduardo Scisínio, historiador, lança: “Escravidão e a Saga de Manuel Congo”. Ed. Achiamé, RJ. Sobre o quilombo Manuel Congo, criado nas matas de Vassouras, Rio de Janeiro. <u>MG</u> - <u>Saul Matins</u> , antropólogo e Folclorista,	<u>José Sarney</u> (Partido do Movimento Democrático Brasileiro - PMDB) <u>MG</u> – A partir do grupo de pesquisa “Minas&Mineiros” que trabalha em conjunto com as prefeituras municipais e os professores de língua Portuguesa das localidades, lançam o livro “Negras raízes mineiras, os Arturos”, centrado no folclore narrativo dos arturos. Livro financiado pelo <u>Minc – Ministério da Cultura.</u> , com o projeto 100 anos da abolição “1888-1988”. Instituída pela Lei Federal 7.668, de 22 de agosto, é criada a <u>Fundação Cultural Palmares</u> . O Estatuto só foi aprovado em 1992.	

		<p>e a Saga de Manuel Congo”. Ed. Achiamé, RJ. Sobre o quilombo Manuel Congo, criado nas matas de Vassouras, Rio de Janeiro.</p> <p><u>Saul Matins</u>, antropólogo e Folclorista, lança “Congado, família de sete irmãos”. Ed. SESC. Belo Horizonte, MG. Relato da presença do <i>Congado</i> em Minas Gerais.</p> <p><u>José Vidigal Carvalho</u>, cónego, lança “A Igreja e a escravidão: as Irmandades de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos”. Ed. UFOP, Mariana, MG. Sobre a religiosidade popular, manifestada em Minas Gerais através, entre outros, do Congado.</p> <p>Começam os registros que construíram futuramente o acervo da “Associação Cultural Cachuera!”, registros de música, dança, teatro, narrativas, entrevistas e depoimentos, no contexto de ritos religiosos e festas populares.</p>	<p>lança “Congado, família de sete irmãos”. Ed. SESC. Belo Horizonte, MG. Relato da presença do <i>Congado</i> em Minas Gerais.</p> <p>MG - <u>José Vidigal Carvalho</u>, cónego, lança “A Igreja e a escravidão: as Irmandades de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos”. Ed. UFOP, Mariana, MG. Sobre a religiosidade popular, manifestada em Minas Gerais através, entre outros, do Congado.</p>	<p><u>Nei Lopes</u>, músico e escritor, especialista em temática africana, lança: “Bantos, malês e identidade negra”. Ed. Forense Universitária, RJ. Identificação das origens africanas das manifestações da cultura afro-brasileira. Mapeamento do folclore nacional.</p> <p><u>Saul Matins</u>, antropólogo e Folclorista, lança “Congado, família de sete irmãos”. Ed. SESC. Belo Horizonte, MG. Relato da presença do <i>Congado</i> em Minas Gerais.</p> <p>Dia 22 de agosto José Sarney fundou a primeira instituição pública federal voltada para promoção e preservação da arte e da cultura afro-brasileira: a Fundação Cultural Palmares, entidade vinculada ao Ministério da Cultura (MinC)</p> <p>André Franco Montoro indica um representante dos negros para a chamada Comissão Arinos, que criminalizou a discriminação racial na Constituição Brasileira de 1988.</p>	
1989	45º ano da festa da Guarda de Moçambique <i>Treze de Maio</i> de Nossa Senhora do Rosário.	<p><u>Mario de Andrade</u>, folclorista póstumo, tem suas obras publicadas: “Dicionário Musical Brasileiro”. Organizado por Oneyda de</p>	<p>MG - <u>Vicente Silveira</u> lança: Festa do Rosário: o lamento escravo ainda ressoa nas montanhas de pedra do Serro.” Revista Minas Gerais, n. 15,</p>	<p><u>José Sarney</u> (Partido do Movimento Democrático Brasileiro - PMDB)</p> <p><u>Mario de Andrade</u>, folclorista póstumo, tem suas obras</p>	

		<p>Alvarenga. Ed. Itatiaia, MG. Dicionário dos principais termos da MPB, e suas particularidades.</p> <p><u>Vicente Silveira</u> lança: Festa do Rosário: o lamento escravo ainda ressoa nas montanhas de pedra do Serro.” Revista Minas Gerais, n. 15, de abril de 89. Sobre a festa do Rosário de Serro, MG. Imprensa Oficial, Belo Horizonte, MG.</p>	<p>de abril de 89. Sobre a festa do Rosário de Serro, MG.</p> <p><u>MG - Vicente Silveira</u> lança: Festa do Rosário: o lamento escravo ainda ressoa nas montanhas de pedra do Serro.” Revista Minas Gerais, n. 15, de abril de 89. Sobre a festa do Rosário de Serro, MG. Imprensa Oficial, Belo Horizonte, MG.</p>	<p>publicadas: “Dicionário Musical Brasileiro”. Organizado por Oneyda de Alvarenga. Ed. Itatiaia, MG. Dicionário dos principais termos da MPB, e suas particularidades.</p> <p><u>MG - Vicente Silveira</u> lança: Festa do Rosário: o lamento escravo ainda ressoa nas montanhas de pedra do Serro.” Revista Minas Gerais, n. 15, de abril de 89. Sobre a festa do Rosário de Serro, MG. Imprensa Oficial, Belo Horizonte, MG.</p> <p>É promulgada a Lei Caó, de autoria do deputado Carlos Alberto de Oliveira (PDT – Partido Democrático Trabalhista), à partir da qual a tipificação do racismo como crime foi estabelecida.</p>	
1990		<p><u>Núbia Pereira de Magalhães Gomes</u>, professora de linguística, lança o livro “Arturos: olhos do Rosário”. Ed. Mazza, MG. Sobre a comunidade dos Arturos.</p>	<p><u>BELO HORIZONTE, MG - Núbia Pereira de Magalhães Gomes</u>, professora de linguística, lança o livro “Arturos: olhos do Rosário”. Ed. Mazza, MG. Sobre a comunidade dos Arturos.</p> <p><u>MG</u> – Jornal “Estado de Minas” publica a matéria “Capela tem nome de dois santos”. Belo Horizonte, dia 27 de agosto.</p>	<p><u>José Sarney</u> (Partido do Movimento Democrático Brasileiro - PMDB)</p> <p><u>15 de março: Fernando Collor</u> (Partido da Reconstrução Nacional – PRN)</p> <p><u>Ele extingue todas as instituições Culturais existentes até então</u> (Funarte, Fundacen, e FCB), e cria em dezembro o <u>Instituto Brasileiro de Arte e Cultura (IBAC)</u> – ligado diretamente à Secretaria de</p>	

			<p><u>MG</u> – “Jornal do Barreiro” publica a matéria “Irmandade do Rosário, uma tradição que virou folclore”. Belo Horizonte, dia 15-30 setembro.</p>	<p>Cultura da Presidência da República.</p> <p>A <u>SPHAN</u> e a FNPM foram extintas para darem lugar ao Instituto Brasileiro do Patrimônio Cultural (<u>IBPC</u>)</p>	
1991	46° ano da festa da Guarda de Moçambique <i>Treze de Maio</i> de Nossa Senhora do Rosário.		<p><u>MG</u> – Jornal “Estado de Minas” publica a matéria “Missa Conga abre semana do folclore”. Belo Horizonte, dia 3 de agosto.</p>	<p>Fernando Collor (Partido da Reconstrução Nacional – PRN)</p>	
1992	47° ano da festa da Guarda de Moçambique <i>Treze de Maio</i> de Nossa Senhora do Rosário.			<p><u>Fernando Collor</u> (Partido da Reconstrução Nacional – PRN) <u>29 de dezembro: Itamar Franco</u> (Partido da Reconstrução Nacional – PRN)</p> <p>O estatuto (10 de janeiro de 1992) da Fundação Palmares é aprovado: "(...) promover a preservação dos valores culturais, sociais e econômicos decorrentes da influência negra na formação da sociedade brasileira."</p>	
1993	48° ano da festa da Guarda de Moçambique <i>Treze de Maio</i> de Nossa Senhora do Rosário.			<p><u>Itamar Franco</u> (Partido da Reconstrução Nacional – PRN)</p>	
1994	49° ano da festa da Guarda de		<p><u>MG</u> – Jornal “Estado de Minas” publica a matéria</p>	<p><u>Itamar Franco</u> (Partido da Reconstrução Nacional – PRN)</p>	

	Moçambique <i>Treze de Maio</i> de Nossa Senhora do Rosário.		“Guarda de Moçambique comemora 13 de maio”. Belo Horizonte, dia 14 de maio.	Medida Privosória nº 752 (6 de dezembro) transforma o IBPC em Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional ; A sigla <u>Funarte</u> substituiu a sigla <u>IBAC</u>	
1995	50° ano da festa da Guarda de Moçambique <i>Treze de Maio</i> de Nossa Senhora do Rosário.	<p><u>Sérgio Figueiredo Ferreti</u>, antropólogo, lança: “Repensando o sincretismo”. Ed. EDUSP, SP e FAPEMA, São Luís. Resultado de pesquisas sobre a religião afro-brasileira do Tambor de Mina, em São Luís, Maranhão.</p> <p><u>Edir Granda</u>, etnomusicóloga, publica sua dissertação de mestrado (defendida em 1988) : “Jongo da Serrinha: do terreiro aos palcos”. Ed. GGE, RJ. Registro do repertório do “Jongo da Serrinha” e investigação sobre as transformações ocorridas no Jongo, que do terreiro passou a ser dançado nos palcos, em espetáculos.</p> <p><u>Rosa Maria Barbosa Zamith</u>, etnomusicóloga, publica “Aspectos interno do fazer musical em Minas Gerais”. Revista Música, numero 6. Pesquisa iniciada em 1988, fornece observações sobre o repertório do <i>Congado</i> Guarda N. Sra. do Rosário de</p>	<p><u>MARANHAO</u>, <u>Sérgio Figueiredo Ferreti</u>, antropólogo, lança: “Repensando o sincretismo”. Ed. EDUSP, SP e FAPEMA, São Luís. Resultado de pesquisas sobre a religião afro-brasileira do Tambor de Mina, em São Luís, Maranhão.</p> <p><u>RJ</u> - <u>Edir Granda</u>, etnomusicóloga, publica sua dissertação de mestrado (defendida em 1988) : “Jongo da Serrinha: do terreiro aos palcos”. Ed. GGE, RJ. Registro do repertório do “Jongo da Serrinha” e investigação sobre as transformações ocorridas no Jongo, que do terreiro passou a ser dançado nos palcos, em espetáculos.</p> <p><u>MG</u> - <u>Rosa Maria Barbosa Zamith</u>, etnomusicóloga, publica “Aspectos interno do fazer musical em Minas Gerais”. Revista Música,</p>	<p>Itamar Franco (Partido da Reconstrução Nacional – PRN) 1 de janeiro: <u>Fernando Henrique Cardoso</u> (Partido da Social Democracia Brasileira – PSDB).</p>	

		Themístocles Pereira Leão, da cidade de Inhaúma, Minas Gerais.	<p>numero 6. Pesquisa iniciada em 1988, fornece observações sobre o repertório do <i>Congado</i> Guarda N. Sra. do Rosário de Themístocles Pereira Leão, da cidade de Inhaúma, Minas Gerais.</p> <p>MG – Jornal “Hoje em Dia” publica a matéria “300 anos de Zumbi: estudo mostra a herança negra mineira. Belo Horizonte, 11 de junho.</p> <p>MG – Jornal “Hoje em Dia” publica a matéria “Arturos: Livres”, Belo Horizonte, 11 de junho.</p> <p>MG – “Jornal FUNDAC” publica a matéria “Tombamento da Irmandade do Jatobá”. Belo Horizonte, mês de novembro.</p>		
1996	51º ano da festa da Guarda de Moçambique <i>Treze de Maio</i> de Nossa Senhora do Rosário.	<u>Ilka Boaventura Leite</u> , historiadora e antropóloga, lança: “Antropologia da viagem : escravos e libertos em Minas Gerais no século XIX”. Ed. UFMG. Belo horizonte. Análise de relatos de viajantes que forjam a imagem do negro no Brasil, a exemplo de Minas Gerais.	MG - <u>Ilka Boaventura Leite</u> , historiadora e antropóloga, lança: “Antropologia da viagem : escravos e libertos em Minas Gerais no século XIX”. Ed. UFMG. Belo horizonte. Análise de relatos de viajantes que forjam a imagem do negro no Brasil, a exemplo de Minas Gerais.	<u>Fernando Henrique Cardoso</u> (Partido da Social Democracia Brasileira – PSDB)	
1997		<u>Leda Martins</u> , escritora e historiadora, lança o livro	MG - <u>Leda Martins</u> lança o livro « Afrografias da	<u>Fernando Henrique Cardoso</u> (Partido da Social Democracia	

	<p>João Lopes, capitão-mor da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Jatobá, aceita contar sua história à Leda Martins: “Muito pesquisador já me procurou, querendo que eu contasse a história do Reinado do Jatobá. E eu nunca quis. Essa história não está nos livros. Ela está na lembrança, no pensamento, na boca da gente. Mas agora que quase senti minha hora e que os fundamentos estão modificando muito, eu quero contar.”</p>	<p>« Afrografias da Memória – O Reinado do Rosário do Jatobá - Ed. Perspectiva (SP)» Sobre a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Região de Jatobá, BH. Relatos de <u>João Lopes</u>, capitão-mor.</p> <p><u>Romeu Sabará</u>, pesquisador em antropologia social, defende a tese de doutorado “Comunidade negra dos Arturos: o drama de um campesinato negro no Brasil.” Faculdade de <i>FIL</i>osofia, Letras, e Ciências Sociais da USP. A exemplo da comunidade dos Arturos, retrata a luta de resistência da população afrodescendente no Brasil, especialmente em Minas Gerais.</p>	<p>Memória – O Reinado do Rosário do Jatobá - Ed. Perspectiva (SP)» Sobre a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Região de Jatobá, BH. Relatos</p> <p><u>MG</u> - <u>Romeu Sabará</u>, pesquisador em antropologia social, defende a tese de doutorado “ Comunidade negra dos Arturos: o drama de um campesinato negro no Brasil.” A exemplo da comunidade dos Arturos, retrata a luta de resistência da população afrodescendente no Brasil, especialmente em Minas Gerais.</p> <p><u>MG</u> – Jornal “Estado de Minas” publica a matéria “<i>Congado</i> pede passagem em Minas”. Belo Horizonte, dia 2 de agosto.</p> <p><u>MG</u> – Jornal “Estado de Minas” publica a matéria “<i>Congado</i> na ruas com fé e devoção”. Belo Horizonte, dia 4 de agosto.</p> <p><u>MG</u> – Jornal “Estado de Minas” publica a matéria “Cúria metropolitana: Prédios sufocam templo centenário”, Belo Horizonte, dia 24 de</p>	<p>Brasileira – PSDB)</p> <p><u>Romeu Sabará</u>, pesquisador em antropologia social, defende a tese de doutorado “ Comunidade negra dos Arturos: o drama de um campesinato negro no Brasil.” A exemplo da comunidade dos Arturos, retrata a luta de resistência da população afrodescendente no Brasil, especialmente em Minas Gerais.</p>	
--	---	---	--	---	--

			setembro. MG – Jornal “Hoje em Dia” publica a matéria “Procissão de Efigênia virou mania do bairro.”, Belo Horizonte, dia 28 de dezembro.		
1998	52° ano da festa da Guarda de Moçambique <i>Treze de Maio</i> de Nossa Senhora do Rosário.		MG – Jornal “Hoje em Dia” publica a matéria “ <i>Congado</i> se destaca em local de poucas opções”. Belo Horizonte, dia 31 de março.	Fernando Henrique Cardoso (Partido da Social Democracia Brasileira – PSDB) O artigo 215 da Constituição Federal de 1998 assegura que o "Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais populares, indígenas e afro-brasileiras, e de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional".	
1999	53° ano da festa da Guarda de Moçambique <i>Treze de Maio</i> de Nossa Senhora do Rosário.	Erisvaldo Pereira Santos, pesquisador em Educação, defende a dissertação de mestrado “Religiosidade, identidade negra e educação. O processo de construção da subjetividade de adolescentes dos Arturos”. Faculdade de Educação da UFMG. Sobre a transmissão dos saberes tradicionais para as novas	MG - Erisvaldo Pereira Santos, pesquisador em Educação, defende a dissertação de mestrado “Religiosidade, identidade negra e educação. O processo de construção da subjetividade de adolescentes dos Arturos”. Faculdade de Educação da UFMG. Sobre a transmissão dos saberes tradicionais para	Fernando Henrique Cardoso (Partido da Social Democracia Brasileira – PSDB)	

		<p>gerações e a adesão às práticas sócio-culturais intra e extra comunitárias pelos(as) adolescentes da comunidade de Arturos, Contagem, MG</p>	<p>as novas gerações e a adesão às práticas sócio-culturais intra e extra comunitárias pelos(as) adolescentes da comunidade de Arturos, Contagem, MG;</p> <p>MG – Jornal “Estado de Minas” publica a matéria “Congadeiros mantém viva uma tradição religiosa”. Belo Horizonte, dia 31 de agosto.</p> <p>MG – Jornal “Estado de Minas” publica a matéria “<i>Congado</i> Festeja Nossa Senhora do Rosário”. Belo Horizonte, dia 11 de outubro.</p> <p>MG – Jornal “Hoje em Dia” publica a matéria “Herdando a coroa de Chico Rei ”. Belo Horizonte, dia 15 de Agosto.</p> <p>MG – Jornal “Estado de Minas” publica a matéria “Reizados em pé-de-guerra”, Belo Horizonte, dia 25 de julho.</p>		
2000	54º ano da festa da Guarda de Moçambique <i>Treze de Maio</i> de Nossa Senhora do Rosário.	<p>Audiovisual - Vinicius Peçanha, produtor artístico, lança “Missa Conga: Reinado de Nossa Senhora do Rosário. R&G Studio, SP.</p>	<p>MG - Acervo Cachuera ! Lança « Documentos Sonoros Brasileiros » Vol. 1 <i>Congado Mineiro</i>. Sobre « A rica tradição das Congadas em Minas Gerais, vista sob o</p>	<p>Fernando Henrique Cardoso (Partido da Social Democracia Brasileira – PSDB)</p> <p>Decreto nº 3.551 (4 de agosto) institui o Registro de Bens</p>	

		<p>CD – <u>Dirigido Por Paulo dia, o Acervo Cachuera!</u> lança « Documentos Sonoros Brasileiros » Vol. 1 <i>Congado Mineiro</i>. Sobre « A rica tradição das Congadas em Minas Gerais, vista sob o prisma de sua diversidade e seguindo as diferentes etapas de uma Festa de Reinado ». Co-realização : Itaú Cultural.</p> <p>CD – <u>Dirigido Por Paulo dia, o Acervo Cachuera!</u> lança « Documentos Sonoros Brasileiros » Vol. 2 Batus do Sudeste. Sobre « Batuque de Umbigada, Jongo, Candombe, Samba de Bumbo, Samba Trovado, Banda de Congos, Jongo de São Benedito. » Co-realização : Itaú Cultural.</p> <p>CD – <u>Dirigido Por Paulo dia, o Acervo Cachuera!</u> lança « Documentos Sonoros Brasileiros » Vol. 3 Segredos do Sul. Sobre « O Sul das tradições musicais afro-descendentes e também das comunidades caiçaras e açorianas ». Co-realização : Itaú Cultural.</p>	<p>prisma de sua diversidade e seguindo as diferentes etapas de uma Festa de Reinado ». Co-realização : Itaú Cultural.</p> <p><u>Região Sudeste</u> - Acervo Cachuera! Lança « Documentos Sonoros Brasileiros » Vol. 2 Batus do Sudeste. Sobre « Batuque de Umbigada, Jongo, Candombe, Samba de Bumbo, Samba Trovado, Banda de Congos, Jongo de São Benedito. » Co-realização : Itaú Cultural.</p> <p><u>Região Sul</u> - Acervo Cachuera! Lança « Documentos Sonoros Brasileiros » Vol. 3 Segredos do Sul. Sobre « O Sul das tradições musicais afro-descendentes e também das comunidades caiçaras e açorianas ». Co-realização : Itaú Cultural.</p>	<p>Culturais de Natureza Imaterial.</p> <p><u>Audiovisual - Vinicius Peçanha</u>, produtor artístico, lança “Missa Conga: Reinado de Nossa Senhora do Rosário. R&G Studio, SP.</p>	
2001	55º ano da festa da Guarda de	Jeremias Brasileiro, historiador, lança o livro	MG - lançamento do livro “Congadas de Minas Gerais”	Fernando Henrique Cardoso (Partido da Social Democracia	

	<p>Moçambique <i>Treze de Maio</i> de Nossa Senhora do Rosário.</p>	<p>“Congadas de Minas Gerais” Pela Fundação Cultural Palmares – Ministério da Cultura.</p> <p>Prisca Augustini, escritora, publica “Las señoras de la casa y del cielo: la mujer y lo sagrado en el Congado”, na “Revista da Comissão Mineira de Folclore”, n. 22. Ed. FUNARTE. Belo Horizonte, Minas Gerais. Sobre a representação simbólica da mulher/mulher no <i>Congado Mineiro</i>.</p> <p>Maria do Carmo Tafuri Paniago, educadora, publica “As festas populares: a trajetória do <i>Congado</i> no Brasil” em “Revista da Comissão Mineira de Folclore”, n.22. Ed. FUNARTE, Belo horizonte, Minas Gerais. Sobre o desenvolvimento do <i>Congado</i> no Brasil, em especial em Minas Gerais.</p> <p>Inauguração da sede da Associação Cultural Cachuera! e apresentação do registro sonoro do 22º Festival do <i>Congado Mineiro</i>, feito pelo músico Paulo Dias.</p>	<p>Pela Fundação Cultural Palmares – Ministério da Cultura. Iniciativa apoiada pelo <u>governo federal</u>.</p> <p>MG - Prisca Augustini, escritora, publica “Las señoras de la casa y del cielo: la mujer y lo sagrado en el congado”, na “Revista da Comissão Mineira de Folclore”, n. 22. Ed. FUNARTE. Belo Horizonte, Minas Gerais. Sobre a representação simbólica da mulher/mulher no <i>Congado Mineiro</i>.</p> <p>MG – Jornal “Hoje em Dia” publica a matéria “Os Moçambiques se mostram simples e disciplinados nas danças e cantorias”. Belo Horizonte, dia 13 de maio.</p> <p>MG - Maria do Carmo Tafuri Paniago, educadora, publica “As festas populares: a trajetória do <i>Congado</i> no Brasil” em “Revista da Comissão Mineira de Folclore”, n.22. Ed. FUNARTE, Belo horizonte, Minas Gerais. Sobre o desenvolvimento do <i>Congado</i> no Brasil, em especial em Minas Gerais.</p>	<p>Brasileira – PSDB)</p> <p>MG - lançamento do livro “Congadas de Minas Gerais” Pela Fundação Cultural Palmares – Ministério da Cultura. Iniciativa apoiada pelo <u>governo federal</u>.</p> <p>MG - Prisca Augustini, escritora, publica “Las señoras de la casa y del cielo: la mujer y lo sagrado en el congado”, na “Revista da Comissão Mineira de Folclore”, n. 22. Ed. FUNARTE. Belo Horizonte, Minas Gerais. Sobre a representação simbólica da mulher/mulher no <i>Congado Mineiro</i>.</p> <p>Maria do Carmo Tafuri Paniago, educadora, publica “As festas populares: a trajetória do <i>Congado</i> no Brasil” em “Revista da Comissão Mineira de Folclore”, n.22. Ed. FUNARTE, Belo horizonte, Minas Gerais. Sobre o desenvolvimento do <i>Congado</i> no Brasil, em especial em Minas Gerais.</p> <p>A Associação Cultural Cachuera! Recebe apoio da Fundação Vitae para implementar um projeto de</p>	
--	---	--	---	--	--

		<p><u>DVD</u> – Dirigido Por Paulo dia, o Acervo Cachuera ! lança “Feiticeiros da Palavra”, o Jongo de Tamandaré” Sobre a prática do Jongo no Bairro do Tamandaré, na periferia de Guaratinguetá – SP. Co-realização TV Cultura e Rede Sesc/Senac de TV.</p> <p><u>LIVRO / CD</u> – De autoria de André Paula Bueno, o Acervo Cachuera ! lança « Bumba-Boi Maranhense em São Paulo » material de pesquisa, confrontando as práticas paulistanas com as manifestações originais do Estado do Maranhão. Parceiros: Fapesp, Grupo Cupuaçu.</p> <p><u>CD</u> – De autoria de Maurício Tizumba. Uma pesquisa sobre as musicas dos reinado, intitulado “Tambor Grande”. Financiado pelo Governo de Minas gerais e a Fundação Belgo Mineira.</p>	<p><u>SP</u> - Dirigido Por Paulo dia, o Acervo Cachuera ! lança “Feiticeiros da Palavra”, o Jongo de Tamandaré” Sobre a prática do Jongo no Bairro do Tamandaré, na periferia de Guaratinguetá – SP. Co-realização TV Cultura e Rede Sesc/Senac de TV.</p> <p><u>MA / SP</u> - o Acervo Cachuera ! lança « Bumba-Boi Maranhense em São Paulo » material de pesquisa, confrontando as práticas paulistanas com as manifestações originais do Estado do Maranhão. Parceiros: Fapesp, Grupo Cupuaçu.</p> <p>“A Comissão Mineira do Folclore obtém do Governo Magalhães Pinto a criação do centro de tradições mineiras. Tudo isso foi esquecido em 2001” cartilha do CMFL, 2012 – 2014, p.2</p> <p><u>MG</u> CD De autoria de Maurício Tizumba. Uma pesquisa sobre as musicas dos reinado, intitulado “Tambor Grande”. Financiado pelo Governo de Minas gerais e a Fundação Belgo Mineira.</p>	<p>salvaguarda, catalogação e disponibilização pública do acervo de áudio, a partir de um banco de dados informatizado. O objetivo é tornar a Associação Cultural Cachuera! um centro de referência na área de documentação da cultura popular brasileira.</p> <p>“A Comissão Mineira do Folclore obtém do Governo Magalhães Pinto a criação do centro de tradições mineiras. Tudo isso foi esquecido em 2001” cartilha do CMFL, 2012 – 2014, p.2</p>	
--	--	---	--	---	--

2002	56° ano da festa da Guarda de Moçambique <i>Treze de Maio</i> de Nossa Senhora do Rosário.	<p><u>Glaura Lucas</u>, etnomusicóloga, lança o livro “Os sons do Rosário. O <i>Congado Mineiro</i> dos Arturos e Jatobá”. Ed. UFMG. Estudo da paisagem sonora, musical e rítmicas que constroem a identidade dos Congados dos Arturos e Jatobá.</p> <p><u>CD – Dirigido Por Marcelo Simon Manzatti, o Acervo Cachuera !</u> lança « Documentos Sonoros Brasileiros » Vol. 4 Famaliá, sons do Urucuia. « Um retrato sonoro do Urucuia, região mineira. Dança de S. Gonçalo, Toques de Rabeca, Toques de Viola, Lundú, Aboio em Versos, Quatro, Cantigas de Roda e de Ninar, Folia de Reis, Romance, Cantos de Trabalho ». Co-realização : Itaú Cultural.</p> <p><u>CD – Dirigido Por Paulo dia, o Acervo Cachuera !</u> lança « Documentos Sonoros Brasileiros » Vol. 5 Caixeiras da Casa Fanti-Ashanti Tocam e Cantam para o Divino. Sobre « Os diferentes toques de tambor (caixa) e cânticos que marcam cada etapa ritual</p>	<p><u>MG</u> lançamento do livro “Os sons do Rosário. O <i>Congado Mineiro</i> dos Arturos e Jatobá”. Ed. UFMG. Estudo da paisagem sonora, musical e rítmicas que constroem a identidade dos Congados dos Arturos e Jatobá.</p> <p><u>MG</u> – Jornal “O tempo” publica a matéria “Senhora do Rosário: a rainha dos negros”. Belo Horizonte, dia 12 de novembro.</p> <p><u>MG</u> - Acervo Cachuera ! Lança « Documentos Sonoros Brasileiros » Vol. 4 Famaliá, sons do Urucuia. « Um retrato sonoro do Urucuia, região mineira. Dança de S. Gonçalo, Toques de Rabeca, Toques de Viola, Lundú, Aboio em Versos, Quatro, Cantigas de Roda e de Ninar, Folia de Reis, Romance, Cantos de Trabalho ». Co-realização : Itaú Cultural.</p> <p><u>MA-</u> Acervo Cachuera ! Lança « Documentos Sonoros Brasileiros » Vol. 5 Caixeiras da Casa Fanti-Ashanti Tocam e Cantam para o Divino. Sobre « Os diferentes toques de</p>	<p><u>Fernando Henrique Cardoso</u> (Partido da Social Democracia Brasileira – PSDB)</p>	
------	--	--	---	--	--

		<p>da antiquíssima festa maranhense ao Divino Espírito Santo. Trazida para o Maranhão por imigrantes açorianos, essa tradição é mantida principalmente nas casas de culto afro-brasileiro, como a Fanti-Ashanti. » Co-realização : Itáu Cultural.</p> <p>CD – Dirigido Por Paulo dia, Marcelo Manzatti e colaboraDôres, o Acervo Cachuera ! lança « Documentos Sonoros Brasileiros » Vol. 6 Cristãos X Mouros nas Danças Dramáticas Brasileiras. « Em vários folguedos brasileiros, o tema da guerra entre cristãos e mouros (ou pagãos) é o elemento dramático central, e misturou-se a narrativas épicas portuguesas, africanas ou indígenas por obra do trabalho de catequese nos tempos coloniais. Chegança, Congadas dramáticas, Caboclos, Ticumbi » . Co-realização : Itáu Cultural.</p> <p>CD - O Acervo Cachuera! Lança “Mosaico Musical dos Quilombos”, com práticas musicais de três comunidades remanescentes de quilombos: Mato do Tição (MG), Osório</p>	<p>tambor (caixa) e cânticos que marcam cada etapa ritual da antiquíssima festa maranhense ao Divino Espírito Santo. Trazida para o Maranhão por imigrantes açorianos, essa tradição é mantida principalmente nas casas de culto afro-brasileiro, como a Fanti-Ashanti. » Co-realização : Itáu Cultural.</p> <p>SE / SP / MG / ES - Acervo Cachuera ! Lança « Documentos Sonoros Brasileiros » Vol. 6 Cristãos X Mouros nas Danças Dramáticas Brasileiras. « Em vários folguedos brasileiros, o tema da guerra entre cristãos e mouros (ou pagãos) é o elemento dramático central, e misturou-se a narrativas épicas portuguesas, africanas ou indígenas por obra do trabalho de catequese nos tempos coloniais. Chegança, Congadas dramáticas, Caboclos, Ticumbi » . Co-realização : Itáu Cultural.</p> <p>MG / RS / MA : O Acervo Cachuera! Lança “Mosaico Musical dos Quilombos”, com práticas musicais de três</p>		
--	--	---	--	--	--

		(RS) e Santa Rosa dos Pretos (MA). Côco, Tambor de Mina, Bendito, Maçambique, Lendas, Candombe, Ciranda, Ladainha. Realizado em Parceria com a Fundação Palmares.	comunidades remanescentes de quilombos: Mato do Tição (MG), Osório (RS) e Santa Rosa dos Pretos (MA). Côco, Tambor de Mina, Bendito, Maçambique, Lendas, Candombe, Ciranda, Ladainha. Realizado em Parceria com a Fundação Palmares.		
2003	57º ano da festa da Guarda de Moçambique <i>Treze de Maio</i> de Nossa Senhora do Rosário.	<p>Jeremias Brasileiro, historiador, lança “Projeto Memórias do Congado: Ternos de <i>Congado</i> em Uberlândia.”. Sobre as Congadas de Uberlândia, Minas Gerais. Fita VHS. Uberlândia, MG.</p> <p>DVD – Dirigido por Paulo Dias, <i>O Acervo Cachuera!</i> lança “No repique do Tambú – o Batuque de Umbigada Paulista.” Vídeo documentário que apresenta o Batuque de Umbigada das cidades paulistas de Tietê, Piracicaba e Capivari - SP, tradição artística herdada de escravos onde a forte presença africana dos tambores e da dança de umbigada funde-se ao universo caipira das modas. Co-produção TV Cultura e Rede Sesc/Senac de TV.</p>	<p>MG - Jeremias Brasileiro, historiador, lança “Projeto Memórias do Congado: Ternos de <i>Congado</i> em Uberlândia.”. Sobre as Congadas de Uberlândia, Minas Gerais. Fita VHS. Uberlândia, MG.</p> <p>MG – Jornal “Hoje em Dia” publica a matéria “Festa de arraial nas regionais de BH”. Belo Horizonte, dia 13 de abril.</p> <p>SP - O Acervo Cachuera! lança “No repique do Tambú – o Batuque de Umbigada Paulista.” Vídeo documentário que apresenta o Batuque de Umbigada das cidades paulistas de Tietê, Piracicaba e Capivari - SP, tradição artística herdada de escravos onde a forte presença africana</p>	Fernando Henrique Cardoso (Partido da Social Democracia Brasileira – PSDB) <u>1 de Janeiro: Luís Inácio Lula da Silva</u> (Partido dos Trabalhadores – PT)	

			dos tambores e da dança de umbigada funde-se ao universo caipira das modas. Co-produção TV Cultura e Rede Sesc/Senac de TV.		
2004	58º ano da festa da Guarda de Moçambique <i>Treze de Maio</i> de Nossa Senhora do Rosário.	<p>Saul Martins, antropólogo e folclorista, lança “Panorama Folclórico”. Ed. SESC/MG Belo Horizonte. Sobre as Manifestações folclóricas brasileiras, em especial Minas Gerais.</p> <p>CD – <u>O Acervo Cachuera!</u> lança “Mestre Ananias – Capoeira”. Registro original ao vivo, onde Mestre Ananias, tem ao seu lado discípulos de convívio mais próximo da geração de 1990.</p> <p>DVD – <u>O Acervo Cachuera!</u> lança “Lambe Sujo – Uma opera dos Quilombos”, o vídeo documentário registra o Lambe Sujo”, festa popular que converte a cidade em cenário para a dramatização de um conflito entre negros quilombolas e índios. Finalista da mostra competitiva da 9º edição do É Tudo Verdade – Festival Internacional de Documentários e para a mostra competitiva do Festival Cine Esquemanove de Porto</p>	<p>MG- Saul Martins, antropólogo e folclorista, lança “Panorama Folclórico”. Ed. SESC/MG Belo Horizonte. Sobre as Manifestações folclóricas brasileiras, em especial Minas Gerais.</p> <p>SP - <u>O Acervo Cachuera!</u> lança “Mestre Ananias – Capoeira”. Registro original ao vivo, onde Mestre Ananias, tem ao seu lado discípulos de convívio mais próximo da geração de 1990.</p> <p>SE – <u>O Acervo Cachuera!</u> lança “Lambe Sujo – Uma opera dos Quilombos”, o vídeo documentário registra o Lambe Sujo”, festa popular que converte a cidade em cenário para a dramatização de um conflito entre negros quilombolas e índios. Finalista da mostra competitiva da 9º edição do É Tudo Verdade – Festival Internacional de Documentários e para a mostra competitiva do Festival</p>	<p>Luís Inácio Lula da Silva (Partido dos Trabalhadores – PT)</p> <p>MG- Saul Martins, antropólogo e folclorista, lança “Panorama Folclórico”. Ed. SESC/MG Belo Horizonte. Sobre as Manifestações folclóricas brasileiras, em especial Minas Gerais.</p> <p>SE – <u>O Acervo Cachuera!</u> lança “Lambe Sujo”, o vídeo documentário registra o Lambe Sujo – Uma opera dos Quilombos”, festa popular que converte a cidade em cenário para a dramatização de um conflito entre negros quilombolas e índios. Finalista da mostra competitiva da 9º edição do É Tudo Verdade – Festival Internacional de Documentários e para a mostra competitiva do Festival Cine Esquemanove de Porto Alegre, em 2004. Patrocínio Ministério da Cultura e Banco do Nordeste.</p>	

		<p>Alegre, em 2004. Patrocínio Ministério da Cultura e Banco do Nordeste.</p> <p>DVD Religiosidade afro-brasileira em Belo-Horizonte: registro áudio-visual. Irmandades de Belo Horizonte. Financiado pela Prefeitura Municipal de Cultura de Belo Horizonte.</p>	<p>Cine Esquemanoive de Porto Alegre, em 2004. Patrocínio Ministério da Cultura e Banco do Nordeste.</p> <p>MG - DVD Religiosidade afro-brasileira em Belo-Horizonte: registro áudio-visual. Irmandades de Belo Horizonte. Financiado pela Prefeitura Municipal de Cultura de Belo Horizonte.</p>		
2005	59º ano da festa da Guarda de Moçambique <i>Treze de Maio</i> de Nossa Senhora do Rosário.	<p>Jeremias Brasileiro, historiador, lança “Congadas: Retratos de resistência e fé”. Sobre as Congadas de Uberlândia e Alto Paranaíba, Minas Gerais. Comissão de Educação e Cultura. Brasília.</p> <p>CD - O Reinado de Nossa Senhora do Rosário de Itapecerica, MG, lança o CD “d festa e dos mistérios, com 3000 exemplares, financiado pelo Ministério da Cultura e Petrobras.</p>	<p>MG - Jeremias Brasileiro, historiador, lança “Congadas: Retratos de resistência e fé”. Sobre as Congadas de Uberlândia e Alto Paranaíba, Minas Gerais. Comissão de Educação e Cultura. Brasília.</p> <p>MG - O Reinado de Nossa Senhora do Rosário de Itapecerica, MG, lança o CD “d festa e dos mistérios, com 3000 exemplares, financiado pelo Ministério da Cultura e Petrobras.</p>	Luís Inácio Lula da Silva (Partido dos Trabalhadores – PT)	
2006	60º ano da festa da Guarda de Moçambique <i>Treze de Maio</i> de Nossa Senhora do Rosário.	<p>Marina de Mello Souza, escritora e historiadora, lança o livro «Reis Negros no Brasil Escravista – Historia da Festa de Coroação do Rei Congo – Ed. UFMG ». Uma referência à Coroação de Reis Negros no Sudeste do Brasil, nos séculos XVIII e XIX.</p>	<p>Região Sudeste - Lançamento do livro «Reis Negros no Brasil Escravista – Historia da Festa de Coroação do Rei Congo – Ed. UFMG». Uma referência à Coroação de <u>Reis Negros no Sudeste do Brasil</u>, nos séculos XVIII e XIX.</p> <p>SP - Acervo Cachuera ! Lança</p>	<p>Luís Inácio Lula da Silva (Partido dos Trabalhadores – PT)</p> <p>Por ocasião da mudança de direção do IPHAN, entrando o arquiteto Luiz Fernando de Almeida, o Programa Monumenta, o qual ele coordenava e continua</p>	

		<p><u>CD / DVD / LIVRO – Dirigido Por Paulo dia, o Acervo Cachuera!</u> lança « Cor da Nossa Terra » Arquivo sonoro sobre os congadeiros de Atibaia, São Paulo, acompanhado do DVD “Oi lá o Céu” e do livro “Balanceia meu Batalhão” (de Elise Monteiro da Costa) sobre o mesmo tema – Patrocinado pela Petrobras, Ministério da Cultura.</p> <p><u>CD – Dirigido por Wilson Solta Jr., o Acervo Cachuera!</u> lança « Revista Bixiga Oficina do Samba», Resultado do encontro do trio Revista do Samba com o Teatro Oficina, o Movimento Bixigão e a Escola de Samba Vai-Vai »</p> <p><u>CD duplo – Dirigido por Alberto T. Ikeda, Sérgio de Carvalho Oliveira e Shen Ribeiro o Acervo Cachuera!</u> lança « Cachuera! de música », com o objetivo de « ampliar as possibilidades de fruição musical do público a partir da aproximação de universos musicais que normalmente estão separados: o da música popular urbana, erudita e tradicional ». Com participação do Congo de</p>	<p>« Cores da Nossa Terra » Arquivo sonoro sobre os Congadeiros de Atibaia, São Paulo –acompanhado do DVD “Oi lá o Céu” e do livro “Balanceia meu Batalhão” (de Elise Monteiro da Costa) sobre o mesmo tema – Patrocinado pela Petrobras, Ministério da Cultura.</p> <p><u>SP - Acervo Cachuera!</u> lança « Revista Bixiga Oficina do Samba», Resultado do encontro do trio Revista do Samba com o Teatro Oficina, o Movimento Bixigão e a Escola de Samba Vai-Vai. Patrocinado pela Petrobras, Ministério da Cultura.</p> <p><u>MG - Acervo Cachuera!</u> lança « Cachuera! de música », com o objetivo de « ampliar as possibilidades de fruição musical do público a partir da aproximação de universos musicais que normalmente estão separados: o da música popular urbana, erudita e tradicional ». Com participação do Congo de Justinopolis. Patrocinado pela</p>	<p>coordenando, passou a ser integrado ao IPHAN.</p> <p><u>SP - Acervo Cachuera!</u> Lança « Cores da Nossa Terra » Arquivo sonoro sobre os Congadeiros de Atibaia, São Paulo –acompanhado do DVD “Oi lá o Céu” e do livro “Balanceia meu Batalhão” (de Elise Monteiro da Costa) sobre o mesmo tema – Patrocinado pela Petrobras, Ministério da Cultura.</p> <p><u>SP - Acervo Cachuera!</u> lança « Revista Bixiga Oficina do Samba», Resultado do encontro do trio Revista do Samba com o Teatro Oficina, o Movimento Bixigão e a Escola de Samba Vai-Vai. Patrocinado pela Petrobras, Ministério da Cultura.</p> <p><u>MG - Acervo Cachuera!</u> lança « Cachuera! de música », com o objetivo de « ampliar as possibilidades de fruição musical do público a partir da aproximação de universos musicais que normalmente estão separados: o da música popular urbana, erudita e tradicional ».</p>	
--	--	---	--	--	--

		<p>Justinópolis. Patrocinado pela Petrobras, Ministério da Cultura.</p> <p><u>LIVRO / CD / DVD –</u> Dirigido por Paulo Dias, Alberto Ikeda e Rubens Xavier, o Acervo Cachuera! lança “São Paulo Corpo e Alma”, manifestações música, dança e teatro, agrupadas segundo temas como Natividade, Divino Espírito Santo, Reis Congos, Batuques de Terreiro, Desafio de Cantoria e Bailes Profanos. Patrocínio Secretaria de Estado da Cultura de São Paulo.</p> <p><u>DVD “Salve Maria, memória da religiosidade afro-brasileira em Belo Horizonte: Reinados Negros e Irmandades do Rosário” –</u> Dirigido por Cida Reis, 70 horas em suporte vídeo digital, sobre as tradições de origem negra em Belo Horizonte, MG</p> <p><u>CD – Folia de Reis, tradição e fé.</u> Distrito Federal, DF. Financiado pela Petrobrás e Ministério da Cultura.</p>	<p>Petrobras, Ministério da Cultura.</p> <p><u>SP -</u> Dirigido por Paulo Dias, Alberto Ikeda e Rubens Xavier, o Acervo Cachuera! lança o CD, LIVRO e DVD “São Paulo Corpo e Alma”, manifestações música, dança e teatro, agrupadas segundo temas como Natividade, Divino Espírito Santo, Reis Congos, Batuques de Terreiro, Desafio de Cantoria e Bailes Profanos. Patrocínio Secretaria de Estado da Cultura de São Paulo.</p> <p><u>MG -</u> DVD “Salve Maria, memória da religiosidade afro-brasileira em Belo Horizonte: Reinados Negros e Irmandades do Rosário” – Dirigido por Cida Reis, 70 horas em suporte vídeo digital, sobre as tradições de origem negra em Belo Horizonte, MG. Financiado pela Fundação Municipal de Cultura de Belo Horizonte;</p> <p><u>DF –</u> CD Folia de Reis, tradição e fé. Distrito Federal, DF. Financiado pela Petrobrás e Ministério da Cultura.</p>	<p>Com participação do Congo de Justinópolis. Patrocinado pela Petrobras, Ministério da Cultura.</p> <p><u>DF -</u> CD Folia de Reis, tradição e fé. Distrito Federal, DF. Financiado pela Petrobrás e Ministério da Cultura.</p>	
2007	61º ano da festa da	CD - A Guarda de	MG - CD - A Guarda de	Luís Inácio Lula da Silva	

	Guarda de Moçambique <i>Treze de Maio</i> de Nossa Senhora do Rosário.	Moçambique de Nossa Senhora do Rosário do Nova Gameleira, Belo Horizonte, MG. Financiado pela gravadora Mundo Melhor.	Moçambique de Nossa Senhora do Rosário do Nova Gameleira, Belo Horizonte, MG. Financiado pela gravadora Mundo Melhor.	(Partido dos Trabalhadores – PT)	
2008	62º ano da festa da Guarda de Moçambique <i>Treze de Maio</i> de Nossa Senhora do Rosário.	Fabio Rubens da Rocha Leite, sociólogo, lança “A questão ancestral” Ed. Palas Athena, SP e Casa das Áfricas, SP. Tese de doutorado defendida em 1982. Discussão sobre ancestralidade envolvendo religiões africanas. <u>CD – Dirigido por Paulo Dias, o Acervo Cachuera !</u> Lança « Reverendotamboresdosudeste e » Síntese das pesquisas do acervo Cachuera ! em 20 anos. Rezas, Jongo, Samba-Jongo, Batuque, Candombe, Rap, Moçambique. Patrocínio Secretaria Estadual de Cultura de São Paulo – Prêmio Estímulo de Música 2007	<u>Região Sudeste - Acervo Cachuera !</u> Lança « Reverendotamboresdosudeste e » Síntese das pesquisas do acervo Cachuera ! em 20 anos. Rezas, Jongo, Samba-Jongo, Batuque, Candombe, Rap, Moçambique. Patrocínio Secretaria Estadual de Cultura de São Paulo – Prêmio Estímulo de Música 2007	Luís Inácio Lula da Silva (Partido dos Trabalhadores – PT) <u>Região Sudeste - Acervo Cachuera !</u> Lança « Reverendotamboresdosudeste e » Síntese das pesquisas do acervo Cachuera ! em 20 anos. Rezas, Jongo, Samba-Jongo, Batuque, Candombe, Rap, Moçambique. Patrocínio Secretaria Estadual de Cultura de São Paulo – Prêmio Estímulo de Música 2007	Edição da série Pesquisa, Documentação e Referência (Copedoc) do IPHAN, com o relatório <i>Protection et mise en valeur du patrimoine culturel brésilien dans le cadre du développement touristique et économique</i> do Perito Michel Parent, referente à duas visitas ao Brasil em 1966 e 1967, publicado em Frances pela UNESCO em março de 1968.
2009	63º ano da festa da Guarda de Moçambique <i>Treze de Maio</i> de Nossa Senhora do Rosário.	Dalva Maria Soares, pesquisadora, apresenta a dissertação de mestrado “Salve Marias(S): Mulheres na tradição do <i>Congado</i> em Belo Horizonte”. Universidade Federal de Viçosa.		Luís Inácio Lula da Silva (Partido dos Trabalhadores – PT)	
2010	64º ano da festa da Guarda de Moçambique <i>Treze de</i>	Rubens Alves da Silva, antropólogo, lança o livro “Negros Católicos ou	MG, lançamento do livro “Negros Católicos ou Catolicismo Negro? Um	Luís Inácio Lula da Silva (Partido dos Trabalhadores – PT)	

	Maio de Nossa Senhora do Rosário.	Catolicismo Negro? Um estudo sobre a construção da identidade negra no <i>Congado Mineiro</i> .” Ed. Nandyala (MG). Sobre as Irmandades Religiosas, especialmente em MG. Também ressalta o ponto de vista acadêmico nos registros do “negro mineiro”. Notou que são raros os estudos sobre questões raciais em MG	estudo sobre a construção da identidade negra no <i>Congado Mineiro</i> .” Ed. Nandyala (MG). Sobre as Irmandades Religiosas, especialmente em MG. Também ressalta o ponto de vista acadêmico nos registros do “negro mineiro”. Notou que são raros os estudos sobre questões raciais em MG.		
2011	65° ano da festa da Guarda de Moçambique <i>Treze de Maio</i> de Nossa Senhora do Rosário.	Marianna Monteiro, professora da Artes Cênicas, lança o livro “Dança Popular: Espetáculo e devoção”. Ed. Terceiro Nome, SP. Sobre os processos formativos das danças populares brasileiras (Congos - do Vale do Paraíba, Ilha Bela e MG - e Bois-bumbá).	MA - Associação Cachuera! lança: O divino som – Caixeiras da Família Meneses, volume 2. Sobre a Festa do Divino Espírito Santo, tipicamente Maranhense. « Neste CD elas apresentam novos toques e cânticos do Divino Espírito Santo, que também são interpretados durante o festejo que ocorre anualmente na Associação Cachuera! »	Luís Inácio Lula da Silva (Partido dos Trabalhadores – PT)	
2012	66° ano da festa da Guarda de Moçambique <i>Treze de Maio</i> de Nossa Senhora do Rosário.	Patrícia Trindade Maranhão Costa, doutoranda em antropologia pela UNB, lança o livro “As raízes da congada. A renovação do Presente pelos <i>FILhos</i> do Rosário”. Ed. Appris (Cutiriba PR). Sobre o Congado, em especial o de Alto do Paranaíba, MG.	MG, DF, PR. Lançamento do livro “As raízes da congada. A renovação do Presente pelos <i>FILhos</i> do Rosário”. Ed. Appris (Cutiriba PR). Sobre o Congado, em especial o de Alto do Paranaíba, MG. Pesquisa da UNB, lançada por uma editora do Paraná.	1 de Janeiro: Dilma Rousseff (Partido dos Trabalhadores – PT) MG, DF, PR. Lançamento do livro “As raízes da congada. A renovação do Presente pelos <i>FILhos</i> do Rosário”. Ed. Appris (Cutiriba PR). Sobre o Congado, em especial o de Alto do Paranaíba, MG. Pesquisa da UNB, lançada por uma editora do Paraná.	Exposição em Paris do projeto “Retrato: substantivo feminino.”, no qual o Reinado <i>Treze de Maio</i> participou. Na ocasião Isabel Cassimira das Dores e sua <i>FILha</i> Isabel Cassimira Gasparino estiveram presentes.

ANEXO 1 – Rituais e Cânticos

Em Maio de 1986, Everton de Paula lançou o livro “Cartilha Raízes Brasileiras”, da série “O Negro”. Em 1988, a AMAE (Associação Mineira de Ação Educacional – Instituto de Educação de Belo Horizonte, Minas Gerais) lançou na revista “Educando” (publicação n° 195 – ano XXI, Maio de 1988) uma reportagem com o nome “NO TRIEIROS DE MINAS GERAIS ANDAM REIS E RAINHAS” feita pelo escritor Everton de Paula, que teve contato direto com Preta Véia, a quem ele chamava de “Vó”. Em seus relatos, o autor também fez uma importante explanação sobre a origem, funcionamento e organização das guardas em Minas Gerais, citando a Missa Conga, importante legado da Preta Véia¹⁶⁶:

NO TRIEIROS DE MINAS GERAIS ANDAM REIS E RAINHAS

Apesar da Abolição ser fruto de interesses, ela continua viva, depois de 100 anos, na lembrança dos congadeiros. Manifestação esta que mostra a resistência de uma cultura. Como símbolo desta resistência fazemos uma homenagem à memória de Maria Cassimiro – Rainha Conga do Estado de Minas Gerais.

Congada, Guarda de Congo, Reinado são denominações de grupos de danças. Geralmente são acompanhados de reis e rainha, capitães, juizes e mestre de guarda, formando o cortejo real. Têm a finalidade de louvar os santos das irmandades dos pretos: Nossa Senhora do Rosário, São Benedito, Santa Efigênia, entre outros. Provavelmente a origem do reinado coincide com a necessidade de Chico Rei manter seus estados: “rei em minha terra, rei fora dela.”

Em Minas Gerais, além da corte de cada guarda, existem o rei e a rainha Conga, que representam o Estado de Minas. Atualmente são eles: Geraldo Arthur Camilo, da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, de Contagem, filho dos fundadores da Comunidade Negra dos Arturos e descendentes de escravos. A rainha Conga é Cecília Alves Gomes, filha de rainha Conga da guarda, neta de escrava. Mora em Sete Lagoas.

Por volta de 1980, iniciei uma pesquisa sobre a congadas em Minas. Fui apresentado ao Estado Maior do Reinado da época: Maria Cassimiro dos Anjos e Raimundo Nonato. Atuando como reis de Estado, quase sempre nos encontrávamos pelo interior nas Festas de Reisado. Com mais intimidade, passei a trata-los de Vó e Vô. Ao me ver nas festas ela logo dizia:

“-Oia só! o cachorrinho aí. Anda farejando as Festas do Congado.”

Lembro-me de uma passagem com a vó rainha. Na festa de Nossa Senhora do Rosário, em Conceição do Mato Dentro, sentada na porta da igreja, bastante cansada, eu lhe perguntei:

“- A senhora não vai seguir o cortejo?”

“- Não, meu filho, a veia tá muito cansada.”

¹⁶⁶ Os trechos selecionados da reportagem foram transcritos como está no texto original, *Ipsis litteris*.

Contei-lhe da minha fome. Ela chamou sua filha Isabel (hoje rainha do Terno Treze de Maio) pediu a sacola, tirou um pedaço de pão seco:

“- Toma! Come essa massa pra tapiar o bucho.”

Repartimos o pão. Ela comia naturalmente, como uma rainha, recebe a comida na bandeja de prata. Valeu-me sua boa intenção. Continuei o trabalho até os reis festeiros (que promovem a festa) oferecem o almoço.”

Após discorrer sobre a vida da Rainha Cassimiro e Rei Nonato, o autor prossegue descrevendo os rituais executados nos 13 dias de festa:

(...)

“As comemorações iniciam-se com as chamadas “trezenas”, devido a duração de treze dias. Durante os festejos, o boi da manta sai às ruas, pedindo donativos para homenagear os santos. Atrás, vai o chaxeiro tocando e cantando:

‘Êh boi / Êh boi / Esse boi é bonito / Êh boi / Ele é de São Benedito / Êh boi / Dá esmola pro meu boi / Êh boi / Agradeço sua esmola / Êh boi / Eu te convido pra essa festa / Êh boi...’

A meninada sai atrás cutucando o boi e levando investida dele.

No dia oito de maio, levanta-se o primeiro mastro, com estampa de um dos santos. As mulheres preparam as comidas: doces e salgados. A rainha com sua guarda sai em busca da bandeira da Senhora do Rosário. Geralmente ela está na casa de um dos congadeiros que fez promessa de guardá-la. De volta à casa da rainha, vem cantando:

‘Senhora do Rosário / Sua casa cheira / Cravo e rosa e flor de laranjeira...

Em seguida levanta-se outro mastro, com estampa de Nossa Senhora do Rosário, cantando:

‘Lá vem subindo, oi / lá vai, subindo pro céu / lá vai nossa mãe pro céu...’

Em volta do mastro com velas acesas o rei com o bastão fala:

‘- Oh Maria / Santa Mãe de Deus / Abençoa esses filhos, meu Deus...’

Faz-se silêncio e a rainha declama:

‘ – Viva Senhora do Rosário / Viva Santa Isabel / Viva quem chegou / Viva treze de maio...’

Após as saudações, desfaz-se o reinado. Todos colocam seus pertences no altar. No dia seguinte, tocam-se os tambores bem cedo, chamando os companheiros. A rainha oferece café, enquanto se ouve:

‘ Hoje é dia de festa no céu / Oh! mãe do céu / Quem não tem mãe / não tem nada...’

A Guarda prepara-se para buscar reis e rainhas, pregadores de promessas. Eles se vestem como seus santos de devoção: Rainha Santa Efigênia, Rainha do Divino Espírito Santo, Rainha de Santa Catarina, Rainha Joana D’Arc, Rainha Nossa Senhora do Rosário, Rei Santo Antônio de Catigeró, Rei São Benedito...

Terminada a busca dos reis promesseiros, servem-se comestíveis na casa da rainha, enquanto as Guardas de Congos convidadas vão chegando, cantando:

‘Oi, dá licença, senhora / Oi dá licença, tambores de guerra / Os marinheiros chegaram / Pra festejar Nossa Senhora...’

Prepara-se o cortejo real para a Missa Conga (Missa comum com a participação dos congadeiros) na igreja mais próxima (Bairro Concórdia). Os Reis Congos colocam-se mais atrás, sob a proteção de um pálio conduzido

pelas mucamas. Na frente vão as Guardas de Congo cantando e dançando com seus reis e rainhas. Outros levam imagens de santos.

Na porta da igreja, um capitão declama (publicamos alguns versos):

‘Oh! no dia treze de maio / Assembléia trabaiô / Nêgo veio era cativo / A princesa libertô...’

Tocam os tambores e o capitão tem a palavra:

‘Oh! no tempo de escravidão / Moço branco que mandava, / quando sinhô ia à missa / era nêgo que levava / ...Sinhô entrava pra dentro / Nêgo lá fora ficava / ...Se nêgo tava cantando / de chicote ele apanhava / ... Chegando na sua senzala / é que nêgo ia rezar / ...pedindo do Deus do céu / que tenha pena de suas almas...’

Depois dessa exposição sobre o tratamento dado ao negro no tempo da escravidão, o Capitão da Rainha bate na porta da Igreja, pedindo:

‘Santo padre, abre a porta / que nêgo qué entrá, / pra ouvir a santa missa / que o Pai Eterno vai celebrá.’

O padre abre a porta, recebe-os com um abraço fraterno. A corte real tem permissão para entrar. As Guardas acompanham cantando e dançando:

‘Deus salve a casa santa / onde Deus fez a morada / que já é o cálix bento / e a hóstia consagrada...’

Inicia-se a missa com a participação do Capitão da Rainha:

‘Tá caindo fulô / Oi tá caindo fulô / Lá do céu / lá na terra / Oi tá caindo fulô...’

Antes do evangelho faz-se outra saudação:

‘Quando Deus andava pelo mundo; / oi! Que beleza! / Ele curava todo mundo, / oi! que beleza!’

Durante o ofertório, o padre recebe dos reis Congos suas coroas, espadas e bastões, simbolizando a oferenda. Neste momento canta-se:

‘Ôh! entregai! Ôh rainha / Ôh! entregai vossa coroa, rainha...’

Quando o celebrante exhibe a história fazendo a consagração, os tambores ressoam. Eles cantam.

‘Ôh! que mesa tão bonita / toda cheia de nobreza...’

Após os agradecimentos, o celebrante devolve as coroas e pertences aos donos, enquanto o ouvimos:

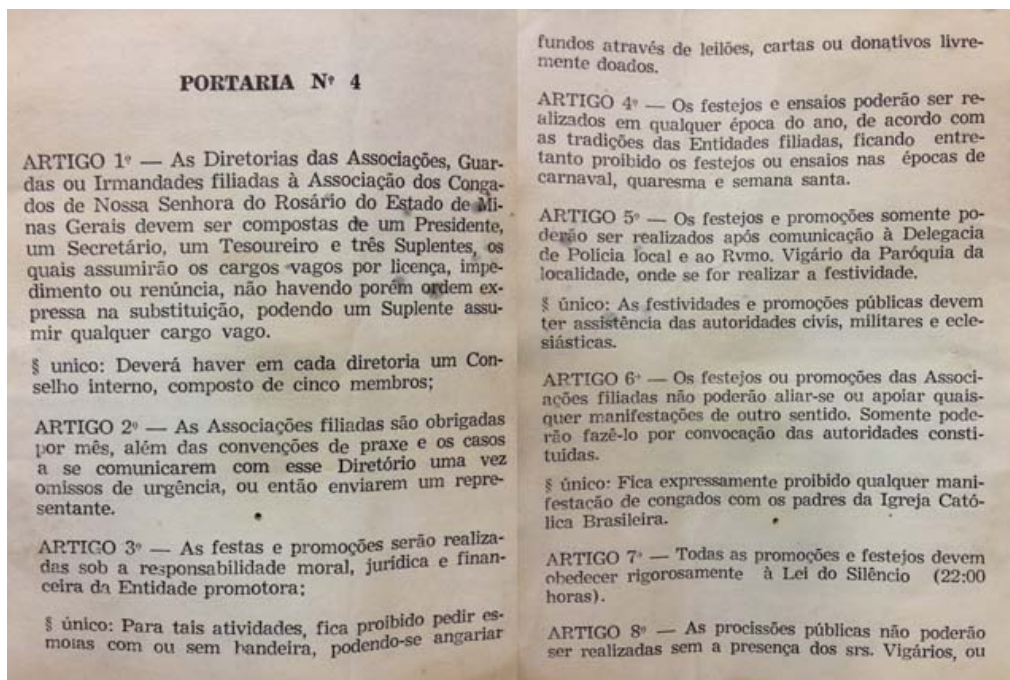
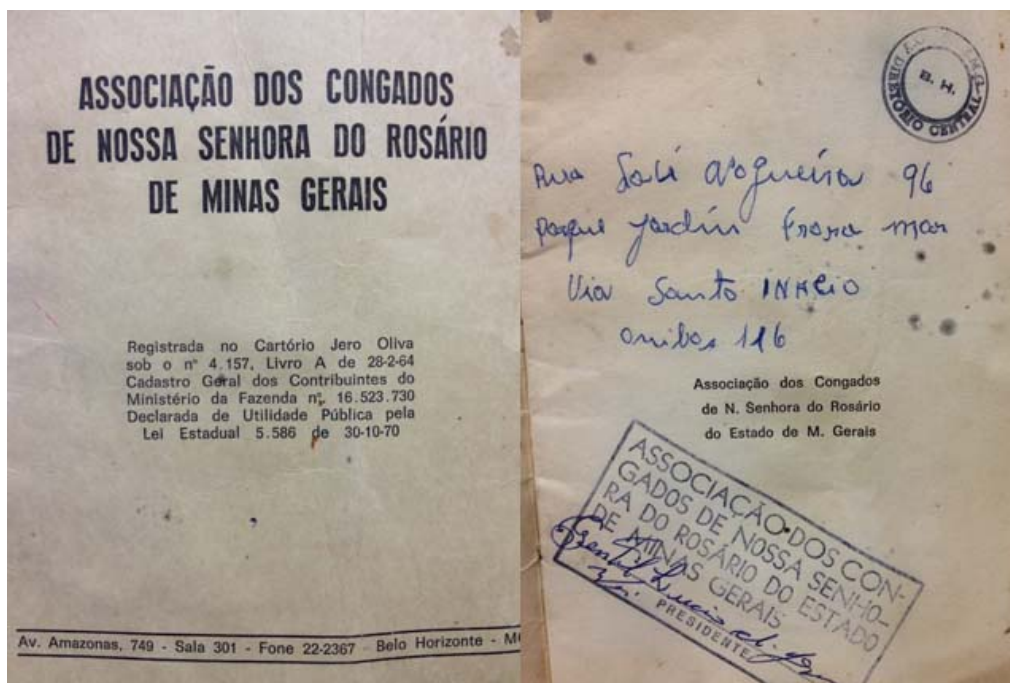
‘Arrecebei esta coroa, Ôh minha rainha, Arrecebei...’

Os reis recebem beijando-as. O padre faz a coroação. No final da missa a confraternização:

‘Um abraço dado de bom coração, / é o mesmo que uma prece de irmão...’

Todos se retiram da Igreja. Caminham até a casa da Rainha, onde são exibidas diversas danças de origem africana.

ANEXO 2 - Estatuto da Associação dos Congadeiros de Minas Gerais



com autorização dos mesmos quando seu percurso ultrapassar os limites de uma paróquia para outra.

ARTIGO 9º — Os festejos investidos da dignidade real não podem dançar sendo-lhes permitido cantar hinos e responder embaixadas;

§ único: Todos os capitães e dançantes são obrigados a respeitar os reis e rainhas coroados, sob pena de punição ou multas sem direito a defesa.

ARTIGO 10º — As Associações filiadas devem obrigar aos seus componentes e seus dançantes uniformizados a se conduzirem em praça pública com absoluta ordem e respeito;

§ 1º: Fica expressamente proibido o uso de bebidas alcoólicas dentro do congado.

§ 2º: Todas as pessoas apanhadas em estado de embriaguês, seja ele rei ou rainha, príncipe ou princesa, capitão ou dançante ou qualquer outro membro da Diretoria será entregue às autoridades competentes do Congo.

ARTIGO 11º — De todos os movimentos das Associações filiadas, devem ser fornecidos ao Diretório, através de Relatório Mensal, em Assembléia geral.

§ único: O patrimônio das Guardas ou Irmandades filiadas não farão parte do Diretório Central. Em caso de dissolução da Entidade, seu patrimônio ficará sob a responsabilidade de uma Comissão que, de acordo com seu Estatuto fará a doação para quem de direito for aprovado.

ARTIGO 12º — Não podem fazer parte dos quadros das Associações, pessoas que professem credo religioso, político ou filosofia que atentem contra as Leis vigentes.

§ 1º: Todos os Associados são obrigados a respeitar e cumprir com a Constituição Brasileira, as autoridades constituídas sob pena de demissão dos quadros das Associações filiadas e entregues às autoridades;

§ 2º: Fica proibido discussão política partidária dentro do recinto das Associações filiadas.

ARTIGO 13º — Os casos omissos nas Associações serão levados ao Diretório Central, que depois de aprovados em Assembléia Geral serão irrevogáveis.

ARTIGO 14º — No tocante a esta Portaria de nº 4, sobre a disciplina, ficam sem efeito todas as portarias anteriores, todos os reis coroados e rainhas, capitães e Juizes e Diretores das Irmandades filiadas, de todas as categorias.

ARTIGO 15º — A presente Portaria substitui e torna sem efeito todas as Portarias anteriores, depois de sua aprovação em Assembléia Geral e Publicação no Minas Gerais.

ARTIGO 16º — Todas as Guardas ou Irmandades filiadas gozarão de todos os direitos que o Diretório oferece, a Sede com toda assistência.

§ 1º: São considerados de Utilidade Pública pela Lei Estadual 5586, de 30 | 10 | 70 apenas as guardas filiadas a esta Associação.

§ 2º: A presente Portaria somente tem valor para as Guardas e quando estas estiverem em dia com suas obrigações na Associação.

REGISTRE-SE e CUMPRA-SE

DIRETORIA:

PRESIDENTE: Waldemiro Gomes de Almeida
VICE PRESIDENTE: Gentil Lúcio de Jesus
PROCURADOR GERAL: Dr. José Paulo Moraes
PROCURADOR AUXILIAR: Dr. Efigênio Cassimiro
1º SECRETÁRIO: Geraldo Gonçalves
2º SECRETÁRIO: Maria do Castelo de Moraes
1º TESOUREIRO: Benedito Rodrigues Borges
2º TESOUREIRO: Helenita Rodrigues Borges
PRESIDENTE DO CONSELHO FISCAL: Vicente Mendes
DEMAIS MEMBROS: José Pedro, Agostinho Cândido, Raimundo Nonato, Joaquim Marques, Antônio Valverde, José Bonifácio, Sebastião Correa,
CAPITÃO-MOR: Edson Thomás Santos
CAPITÃO FISCAL: João Davi
RELAÇÕES PÚBLICAS E PESQUISAS: Professor Pomeu Sabará
JORNALISTA: Carlos Felipe
PRINCESA ISABEL: Helenice da Cruz Costa
PATRONO DA SOCIEDADE: Coronel Saul Martins
PRESIDENTE DE HONRA: Coronel Vicente Gomes da Mota

RAINHA CONGA DO ESTADO DE MG: Maria Casimira das Dores

APROVADA EM 1º de Julho de 1973
PUBLICADA NO MINAS GERAIS EM:
7 | 8 | 73

Fonte: Arquivo pessoal do Reinado Treze de Maio

ANEXO 3: Biografia de Maria Cassimira das Dôres, a ‘Preta Véia’

Maria Cassemira das Dôres é filha de João Pedro Santana e Conceição Moreira de Jesus. Nasceu no dia 4 de Março de 1906, no lugar denominado Açude, no município de Capela Nova, hoje Betim, em Minas Gerais. Foi batizada na Igreja Católica de Nossa Senhora do Carmo em Betim, pelo Padre Osório.

Sua mãe era juíza¹⁶⁷ comum, na Irmandade do Rosário de Betim. Seu pai e outros membros da família pertenciam à mesma Irmandade e nela atuavam como dançantes de fileira ou guardas de Coroa e as do sexo feminino eram juízes de mucamas¹⁶⁸.

Em setembro de 1906, portanto com seis meses de idade, participou pela primeira vez da Festa do Reinado de Nossa Senhora do Rosário, vestida de princesa. Festa esta realizada na Igreja de Nossa Senhora do Rosário, existente até hoje no bairro Angola, no município de Betim.

Aos nove anos de idade ajudou seus pais a levantar o cruzeiro em terreno de propriedade destes, no dia 3 de dezembro, consagrado a Nossa Senhora da Conceição, quando seguindo uma tradição da família foi rezado um terço cantado. O hábito do terço cantado foi conservado por Maria Cassimira das Dôres até sua morte e por sua filha Isabel Cassimira das Dôres até hoje.

Em 1923 mudou-se para Belo Horizonte na companhia de seus pais e sua única irmã Agripina Joana da Cruz, residente no Rio de Janeiro.

Em 1935 Associou-se à Irmandade do Rosário do Bairro de Santo André, nesta capital (Belo Horizonte), onde havia uma Guarda de Congo de Moçambique, sob a orientação dos capitães João Justino e José Justino, ali começou como Juíza Comum subindo posteriormente para Juíza da Vara de Prata.

Em 1938, transferiu-se para a Guarda de Congo do Sr. Alcides e Sra. Rosa de Lima Cruz, na Rua Tamboril, no bairro do Concórdia, onde tomou parte nos festejos do Rosário, como Juíza da Vara de Ouro.

Em 1944 fundou sua própria festa, inicialmente com o nome de “O Rosário”.

Em 1946, no mês de maio, com o auxílio de um grupo de pessoas amigas, trocou o nome de sua festa, que passou a denominar-se Guarda de Moçambique Treze de Maio de Nossa Senhora do Rosário, nome este que conserva até hoje. Ainda naquele ano foi coroada por sua Guarda, tornando-se a primeira Rainha Conga de seu próprio Reino.

Em 1948, em palanque armado na Feira Permanente de Amostras, onde se localiza a atual estação Rodoviária, acompanhou o primeiro desfile de Guardas de Nossa Senhora do Rosário, realizado em Minas Gerais e que contou com a participação de Guardas de todo o estado.

No mesmo ano participou da criação do Diretório Central dos Congados e Marujos de Minas Gerais – Atual Federação dos Congados de Nossa Senhora do Rosário de Minas Gerais.

Aconteceu aí um fato interessante: até então nenhuma mulher possuía guarda, ou nelas dançava, qualquer que fosse seu tipo, Moçambique, Congo, Marujo, por isso não permitiram, de maneira alguma, que sua guarda fosse registrada em seu nome. O fato foi contornado, registrando sua Guarda em nome do seu único filho varão, a época, menor de idade. Sua atitude corajosa valeu-lhe o título dado pela maioria dos membros do Diretório “Bárbara Heliadora do Reinado Mineiro”.

¹⁶⁷ A divisão de cargos dentro de um Reinado são espelhadas, entre outros, em sistemas jurídicos. Neste caso, o “juiz” decide sobre todas as questões relativas ao Reinado, exercendo a mesma função que um presidente. O cargo pode ser dividido em instâncias: O Juiz da Vara de Ouro, que julga/organiza todas as questões do grupo, cuja sentença é a principal, e o Juiz da Vara de Prata, que é subalterno, fazendo a ligação entre os integrantes do Reinado e o Juiz da Vara de Ouro. Para os outros cargos do Reinado, ver Apêndice 1 “glossário”.

¹⁶⁸ Mucamas – Escrava que exerciam funções de criadas das senhoras, fazendo serviços domésticos, e acompanhando-as nos passeios à cidade. Juízes de mucamas eram as pessoas encarregadas de decidir sobre quem serviria à rainha conga, como sua mucama. Para os outros cargos do Reinado, ver Apêndice 1 “glossário”.

A partir de 1948, a convite de autoridades e ao lado destas, participou de desfile de Guardas em Sete Lagoas, Esmeraldas, Conselheiro Lafaiete e outras cidades.

Em 1963, o Governo Magalhães Pinto criou a Semana do Folclore e o diploma legal que criou o evento, antes de ser publicado, foi aprovado por ela. Para tanto, o governador do estado, devidamente representado e acompanhado de todo secretariado de seu governo, tendo à frente o professor Edgar Godói da Mata Machado, então Secretário de Cultura e Ação Popular, foi até a sua residência, onde se comemorava a Abolição da Escravatura, ler o Decreto Institucional da Semana do Folclore.

Instituída a Semana do Folclore, Maria Cassimira das Dôres partiu de sua casa com sua Guarda de Moçambique Treze de Maio de Nossa Senhora do Rosário, acompanhada dos demais elementos da Corte, num desfile realizado no centro da capital mineira.

Em 1964 participou do 2º Congresso de Congado realizado em Belo Horizonte, no mês de setembro, sob a presidência do Sr. Zacarias Roque, à época presidente da Associação dos Congados e Marujos de Minas Gerais.

Em 1965 foi escolhida, por unanimidade, pelas Guardas e Irmandades de Nossa Senhora do Rosário, filiadas à Associação dos Congados e Marujos de Minas Gerais, a representante de todas as Rainhas Congas do Estado, assim como a primeira Rainha Conga de Minas Gerais¹⁶⁹, no 4º centenário do Rio de Janeiro, e 1º centenário da Rua Uruguaiana. O desfile terminou com missa celebrada por D. Helder Câmara, coadjuvado por muitos padres.

Fato interessante: o bispo recebeu os Congadeiros de Minas Gerais de joelhos, juntamente com os demais padres, beijou a mão de cada componente do Cortejo e, durante a homilia, justificou-se dizendo mais ou menos o seguinte: “Recebi de joelhos e beijei a mão dos dançantes, capitães, reis e rainhas, príncipes e princesas, do Reinado de Nossa Senhora do Rosário de Minas Gerais para simbolizar o agradecimento da Igreja aos ancestrais desses homens que muito fizeram para a implantação da fé católica no interior. O louvor à Virgem Maria com seus instrumentos barulhentos, seus cânticos e danças atraiu multidões e o pároco podia então pregar a religião cristã e expandi-la”.

Em 1966, Maria Cassimira das Dôres participou do 3º Congresso do Reinado de Nossa Senhora do Rosário, realizado em Belo Horizonte, de 14 à 21 de agosto.

Em 1972 forneceu a Romeu Sabará, professor de antropologia da UFMG, cânticos usados por Moçambique, Congos e Marujos, que posteriormente foram “codificados” de acordo com as diversas partes da missa, nascendo então a Missa Conga.

Em 1973, dentro das comemorações da Semana do Folclore, celebrou-se a Missa Conga na Igreja de Santo Afonso na Renascença, nesta capital, quando a Rainha Conga foi especialmente homenageada.

Em 1974, a Preta Véia participou do 7º Congresso Nacional do Folclore, patrocinado pelo MEC [Ministério da Educação] e realizado em Brasília, no mês de janeiro. E, nesse mesmo mês e ano coroou a senhora Cecília Alves Gomes e seu esposo Gustavo Ferreira Gomes, os Vice-Reis Congos de Minas Gerais.

Em 1976, em Belo Horizonte, participou da 4ª Festa Brasileira do Folclore realizada sob patrocínio da Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro.

Em 1981, em Belo Horizonte, no Bairro Floresta, na Praça Otacílio Negrão de Lima, participou, em companhia do ex-prefeito Maurício Campos e do Secretário de Cultura, Turismo e Esporte George Norman Rutova, da inauguração da Feira Permanente de Artesãos Congadeiros. No mesmo ano, viu com orgulho sua Guarda de Moçambique Treze de Maio de Nossa Senhora do Rosário, através da Lei Estadual nº 8.143, projeto de autoria do deputado Luiz Vicente Ribeiro Calínchio, ser declarada de Utilidade Pública. Recordando-se que a Lei citada foi assinada pelo Governador Francelino Pereira dos Santos.

Em 1982, no dia 15 de agosto foi homenageada no Palácio das Artes, recebendo a medalha do Projeto filantrópico Cultural, projeto criado pelo jornalista Everton de Paula, por sua importante atuação, dentro do folclore. O acontecimento fez parte da programação do 3º Encontro Nacional de Dança – Música.

Em 1983 – 1984, no mês de julho, recebeu, do Prefeito Municipal de Conselheiro Lafaiete, por ocasião do Festival do Congado, medalhas comemorativas do evento, destinadas aos que se distinguiram na luta pela preservação do folclore.

Em 10 de junho de 1984, já doente, com problemas cardíacos, com sua Guarda de Moçambique e acompanhada por representantes de todas as Guardas e Irmandades do Rosário da grande Belo Horizonte, com a presença de membros da Comissão Mineira de Folclore e do

¹⁶⁹ Ver Apêndice 1 “glossário”.

Frei Francisco Van der Poel (Frei Chico), prestou uma homenagem a Padre Massote, depositando em seu túmulo, ao som dos instrumentos típicos, uma coroa de flores. Naquela oportunidade pronunciou a frase que se tornou célebre: “o mundo é de quem mais avança, o céu é de quem menos alcança”.

Padre Massote era uma pessoa muito importante para a Guarda de Moçambique Treze de Maio de Nossa Senhora do Rosário, pois durante seis anos consecutivos celebrou a Missa Conga, dentro dos festejos comemorativos da Abolição da Escravatura, promovidos pela Sra. Maria Cassimira, quando seus moçambiqueiros acompanhavam musicalmente o ato litúrgico. Quando professor da PUC [Pontifícia Universidade Católica], Padre Massote foi Diretor de um filme educativo sobre a religiosidade popular, tendo como figura principal a Sra. Maria Cassimira.

Em julho de 1981, 1982 e 1983, Maria Cassimira das Dôres participou da Festa do Reinado de Nossa Senhora do Rosário no lugar denominado Itapanhocanga, distrito de Alvorada de Minas, com sua Guarda de Moçambique, a convite do artista Milton Rodrigues Horta (Lagoinha), Rei do Ano naqueles festejos. Sua Guarda acompanhou musicalmente a 1ª Missa Conga celebrada naquela cidade.

Em 1º de janeiro de 1982, atendendo convite dos reis locais Dr. Ivan Moreira Soares e sua esposa Maria Elésia Soares, participou juntamente com a Guarda de Moçambique, da primeira Missa Conga celebrada na cidade de Conceição do Mato Dentro, nas comemorações do 259 festa do Reinado de Nossa Senhora do Rosário daquela cidade.

Em 1983, no mês de julho, durante as comemorações da festa de Nossa Senhora do Rosário em Itapanhocanga, juntamente com sua Guarda de Moçambique e a Guarda de Congo feminina do bairro Aparecida, na capital mineira e ao lado do prefeito municipal, assistiu a inauguração da implantação da energia elétrica naquela comuna.

Em 14 de agosto de agosto de 1983, viu sua querida Guarda de Moçambique Treze de Maio de Nossa Senhora do Rosário, tornar-se de Utilidade Pública Municipal, através da lei assinada pelo Prefeito Hélio Garcia.

Preta Vêia desapareceu em 26 de Julho de 1984, às 19h, deixando os seguintes filhos: Ephigênio Casêmiro, Isabel Cassimira Das Dôres Gasparino e os netos todos solteiros: Gláucia Patrícia Presoti, Reginaldo Cassimiro Gasparino, Isabel Cassimiro Gasparino, Margarida Cassimiro Gasparino, Antônio Cassimiro das Dôres Gasparino, Rosemary Aparecida Gasparino, Ricardo Cassimiro Gasparino.

No seu sepultamento compareceram a Federação dos Congados de Nossa Senhora do Rosário, com toda a sua Diretoria e sua Guarda de Moçambique, formada por dançantes e Capitães de todos os moçambiqueiros da Capital e cidades circunvizinhas, sua Guarda de Moçambique Treze de Maio de Nossa Senhora do Rosário, a Comissão Mineira de Folclore, representantes da Guarda de Congo de Santa Rita de Sete Lagos, na pessoa do Mestre Argemiro, Guarda de Congo São Benedito, do Bairro de Fátima de Sete Lagoas, representada pelo Capitão Antônio Ferreira das Neves, o Rei Congo Municipal de Sete Lagoas, o Sr. Maurício Gomes; Dona Cecília Alves Gomes então Vice-Rainha Conga Estadual; Sr. João Manuel de Deus – Chico Rei; representantes do Movimento Negro Unificado e do movimento denominado Luz Negra; representantes da Igreja Católica, (sacerdotes e seminaristas jesuítas e Freiras da Creche Menino Jesus), além de alguns representantes de terreiros de Candomblé; e um público calculado em três mil pessoas.



IMAGEM 55: Preta Vêia (Maria Casimira das Dôres)
Fonte: Arquivo pessoal do Reinado Treze de Maio