

DALVA MARIA SOARES

**SALVE MARIA(S): MULHERES NA TRADIÇÃO DO  
CONGADO EM BELO HORIZONTE, MG**

Dissertação apresentada à Universidade Federal de Viçosa, como parte das exigências do Programa de Pós-Graduação em Economia Doméstica, para obtenção do título de *Magister Scientiae*.

VIÇOSA  
MINAS GERAIS – BRASIL  
2009

DALVA MARIA SOARES

**SALVE MARIA(S): MULHERES NA TRADIÇÃO DO  
CONGADO EM BELO HORIZONTE, MG**

Dissertação apresentada à  
Universidade Federal de Viçosa, como  
parte das exigências do Programa de  
Pós-Graduação em Economia Doméstica,  
para obtenção do título de *Magister  
Scientiae*.

**APROVADA:** 17 de dezembro de 2009.

---

Profª Alice Inês de Oliveira e Silva  
(Coorientadora)

---

Profª Marisa Barletto  
(Coorientadora)

---

Profª Vânia de Fátima Noronha Alves

---

Profª Márcia Pinheiro Ludwig

---

Profª Maria de Fátima Lopes  
(Orientador)

*À minha mãe, D. Dulce,  
a primeira feminista que conheci.*

*Ao meu pai, Seu Zezinho (in memoriam),  
de quem herdei o amor  
pelas manifestações populares.*

*Ao João Pedro, meu filho,  
que, desde minha barriga,  
me acompanha nos cortejos  
do Congado.*

## AGRADECIMENTOS

Pois na vida acadêmica, como nos grandes amores, somos todos aprisionados pelas formas mais densas de reciprocidades, aquelas que nos obrigam a reconhecer e louvar de tempos em tempos as nossas dívidas e dúvidas, para pessoas, ideias e métodos (DAMATTA, 2000, p. 7).

Então, vamos lá...

Chegar até aqui só foi possível por conta do apoio de instituições e pessoas às quais eu sou muito agradecida, principalmente:

À Universidade Federal de Viçosa, pela oportunidade de realização do Curso.

Ao Departamento de Economia Doméstica, onde sempre me senti acolhida, pela receptividade.

À CAPES, pela bolsa de estudos.

À Guarda de Congo Feminina, principalmente às Capitãs Maria e Zilda e à Neusa Pereira, “fundadeiras” da guarda, pela devoção que transmitem.

Às mulheres que, tão carinhosamente, me receberam em suas casas para compartilharem comigo a devoção à Nossa Senhora do Rosário: Rainha Conga Izabel, Capitã Wilma, Capitã Pedrina, Mestra D. Zelita e Contramestra Iara, pelos conhecimentos transmitidos.

À minha orientadora Maria de Fátima Lopes, uma das mulheres mais “sabidas” que já conheci, por ter-me reconduzido às leituras dos clássicos das Ciências Sociais e me iniciado nos estudos de gêneros, pelas trocas culturais e pelo seu espírito de humanidade. Uma mulher humana, demasiado humana.

À Professora Marisa Barletto, minha coorientadora, com quem aprendi muito e por ter-me fornecido “pérolas” que me ajudaram a olhar a manifestação popular pelas lentes do gênero.

À Professora Alice Inês, por ter estado sempre disponível a compartilhar seu saber e sabedoria, principalmente em relação à religiosidade popular.

À minha amiga Vânia de Fátima Noronha Alves... como agradecer? Foram tantos os “colares” e “pulseiras” trocados, tantos trajetos e cortejos percorridos, tantas festas de Congado, tanta fruição... Sua casa e seu coração sempre estiveram abertos pra mim, e foi dela que “roubei” a ideia de pesquisar a Guarda Feminina.

À Professora Márcia Pinheiro Ludwig, pelas valiosas considerações.

Não poderia deixar de “publicizar” também minha gratidão à Penha, pois (parafraseando Rose Marie Muraro) foram suas mãos trabalhadeiras que liberaram as minhas para escrever esta dissertação, cuidando tão carinhosamente de minha casa “cubana” e de meu filho.

À família Gonçalves Pinto, sobretudo a Almenara Bravo, por ter-me acolhido em Viçosa num momento tão delicado de transição.

Ao meu amigo Samuel Gonçalves Pinto, corresponsável pela feitura desta dissertação – e ele sabe disso –, pela grande ajuda.

Aos meus colegas do Mestrado, principalmente a João Paulo Fernandes, Zuleika Câmara, Débora Pires e Kelen Fonseca, pelo companheirismo.

À Professora Carla Ávila, pelas contribuições durante o seminário da dissertação.

Ao meu amigo Patrício Alves, pela amizade, pelo carinho e pelas trocas.

À Ana Rocha, pelos passeios com meu filho para que eu tivesse tranquilidade para escrever, e, também, pelos biscoitos de polvilho e pela tapioca que tão generosamente preparava.

À minha família, por sempre acreditar em mim, por me convencer de que os frutos serão colhidos e por compreender minhas ausências.

À minha irmã Queza, pela amizade, pelo carinho, pela força, pelos textos xerocados e enviados pelo correio e pelas trocas no *MSN*.

Ao Carlinhos, pelas conversas intermináveis a respeito das manifestações populares, iniciadas em Baldim, num final de tarde, em dezembro de 1996, e que nos acompanha até hoje, a cada encontro que temos – foi através dessas conversas que esta dissertação começou a ser gestada.

Ao meu filho João Pedro, por fazer a minha vida melhor, mais leve, mais alegre, por ser a minha melhor companhia, pela compreensão na disputa pelo uso do computador e pelos passeios de bicicleta que deixamos de fazer.

A essas pessoas e tantas outras que não foram listadas, mas que estarão para sempre no meu coração, pela indispensável colaboração para que este trabalho fosse concluído.

“Eu não tenho como pagar  
Vou pedir a Nossa Senhora  
Pra pagar no meu lugar.”

## SUMÁRIO

<b>LISTA DE ILUSTRAÇÕES .....</b>	<b>viii</b>
<b>RESUMO .....</b>	<b>ix</b>
<b>ABSTRACT .....</b>	<b>x</b>
<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>1</b>
<b>Do processo de construção do objeto.....</b>	<b>1</b>
<b>1. DOS ENCAMINHAMENTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS.....</b>	<b>19</b>
<b>1.1 Da escolha do objeto .....</b>	<b>24</b>
<b>2. O PRIMEIRO DIA: “VOU ABRIR MEU REINADO AGORA” .....</b>	<b>29</b>
<b>2.1 Abertura do Reinado.....</b>	<b>30</b>
<b>2.2 Busca das Bandeiras.....</b>	<b>47</b>
<b>2.3 Hasteamento dos mastros .....</b>	<b>50</b>
<b>3. O SEGUNDO DIA: “BATE TAMBOR, HOJE É DIA DE ALEGRIA” .....</b>	<b>58</b>
<b>3.1 Busca dos Reis Festeiros e do Trono Coroado .....</b>	<b>58</b>
<b>3.2 Almoço .....</b>	<b>66</b>
<b>3.3 Procissão.....</b>	<b>70</b>
<b>4. TERCEIRO DIA: “MAS EU JÁ VOU SÁ RAINHA, CAMINHANDO DEVAGAR” .....</b>	<b>76</b>
<b>4.1 Jantar .....</b>	<b>76</b>
<b>4.2 Missa Conga.....</b>	<b>80</b>
<b>4.3 Dança das Manguaras .....</b>	<b>86</b>
<b>4.4 Descimento dos mastros .....</b>	<b>90</b>

<b>CONDIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>94</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>98</b>

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

ILUSTRAÇÃO 1: Capitãs Zilda e Maria na chegada do cortejo à Avenida .....	05
ILUSTRAÇÃO 2: Interior da capela .....	27
ILUSTRAÇÃO 3: Pátio da sede enfeitado para a festa .....	28
ILUSTRAÇÃO 4: Placa de identificação da capela .....	29
ILUSTRAÇÃO 5: Capitã Zilda nos ritos de abertura do Reinado .....	30
ILUSTRAÇÃO 6: Bandeiras de Nossa Senhora do Rosário, Santa Efigênia e Nossa Senhora Aparecida: .....	48
ILUSTRAÇÃO 7: Mastros hasteados .....	51
ILUSTRAÇÃO 8: Rainhas da Guarda Feminina.....	58
ILUSTRAÇÃO 9: Rainha e Rei festeiros .....	59
ILUSTRAÇÃO 10: Equipe de apoio servindo o almoço .....	67
ILUSTRAÇÃO 11: Devotos carregando o andor durante a procissão .....	71
ILUSTRAÇÃO 12: Reis festeiros e o Trono Coroado durante o jantar.....	77
ILUSTRAÇÃO 13: Momento do ofertório durante a Missa Conga .....	81
ILUSTRAÇÃO 14: Dança da Manguara .....	88
ILUSTRAÇÃO 15: Descimento dos mastros .....	92
ILUSTRAÇÃO 16: Momentos finais da festa .....	95

## RESUMO

SOARES, Dalva Maria Soares, M. Sc., Universidade Federal de Viçosa, dezembro de 2009. **Salve Maria(s): mulheres na tradição do Congado em Belo Horizonte, MG.** Orientadora: Maria de Fátima Lopes. Coorientadoras: Alice Inês de Oliveira e Silva e Marisa Barletto.

Os rituais do Reinado de Nossa Senhora do Rosário ou Congado constituem-se em uma das mais importantes expressões da religiosidade e da cultura afro-brasileira presentes em Minas Gerais. O Reinado consiste num ciclo anual de homenagens à Nossa Senhora do Rosário e envolve a realização de novenas, levantamento de mastros, procissões, cortejos, coroações de reis e rainhas, cumprimento de promessas, leilões, cantos, danças, banquetes coletivos e a entrega de coroas. A mulher sempre esteve presente nos festejos do Reinado, porém ocupando espaços diferenciados dos homens. De maneira geral, a principal função delas na manifestação estava relacionada aos bastidores, na preparação dos banquetes e na ornamentação da festa. Apesar da existência de número considerável de grupos de Congado fundados por mulheres, elas não podiam exercer as funções que tradicionalmente cabiam aos homens, como dançar, tocar e chefiar os grupos. Atualmente, constata-se a presença feminina em posições que, até algum tempo atrás, eram exercidas exclusivamente por homens, como dançantes, caixeiras e capitãs. Assim, a proposta deste trabalho foi empreender uma análise da inserção das mulheres nesses espaços. Para tanto, foi feita uma pesquisa qualitativa de cunho etnográfico, em que se procurou estabelecer um diálogo entre a Antropologia e a Teoria Feminista. Pela pesquisa, tornou-se possível concluir que o Congado é um espaço marcado por especificidades de gênero e que a ocupação pelas mulheres de lugares mais valorados demonstra uma reordenação nos espaços de poder na manifestação.

## ABSTRACT

SOARES, Dalva Maria Soares, M. Sc., Universidade Federal de Viçosa, December, 2009. **Hail Mary (s): Women in the tradition of Congado in Belo Horizonte, MG.** Adviser: Maria de Fátima Lopes. Co-Advisers: Alice Inês de Oliveira e Silva and Marisa Barletto.

The rituals of the Reign of Our Lady of the Rosary or Congado are one of the most important expressions of religion and african-brazilian culture present in Minas Gerais. The Reign consists of an annual cycle of tribute to Our Lady of the Rosary and involves performing prayers, lifting masts, processions, parades, coronations of kings and queens, keeping promises, auctions, songs, dances, banquets and the delivery of collective crowns. The woman have always been present in the celebrations of the Reign, but occupying differentiated space relative to the men. In general, their main purpose at the rally was related to backstage work in preparing the banquet and the decoration of the party. Despite the considerable number of Congado groups founded by women, they could not perform the roles that traditionally fit men, like dancing, playing and leading the groups. Currently, there is a feminine presence in positions that, until not long ago, were performed exclusively by men, such as dancing, cashiers and captains. Thus, the purpose of this study was to analyze the integration of women in these areas. To this end, there was a qualitative ethnographic study, which sought to establish a dialogue between anthropology and the Feminist Theory. From this study, it became possible to conclude that the Congado is an area marked by gender specifics and that the occupation by women in more valued places shows a reordering in the positions of power in the demonstration.

# INTRODUÇÃO

## Do processo de construção do objeto

*“(...) o lugar que a gente nasce,  
onde a gente é criado, as pessoas que a gente ama,  
a família... a gente vai ser sempre dali.”*

*Cazuza<sup>1</sup>*

Nasci em uma cidade do interior de Minas Gerais, a 100 km de Belo Horizonte, onde passei a infância e parte da adolescência. Cresci ao som da Folia de Reis e dos tambores do Congado. Fui pastorinha nos festejos natalinos e coroei Nossa Senhora nos meses de maio; aos quinze anos mudei-me para a capital, pois Belo Horizonte representava a expectativa de ascensão social pela ampliação das possibilidades de estudos e trabalho.

Viver numa metrópole me fez relacionar as manifestações culturais vivenciadas por mim, na infância e na adolescência, às condições sociais de pobreza e de falta de acesso a alguns bens materiais e culturais de minha família, no interior. Curiosamente, minha atitude era de negar aquele universo cultural e simbólico do qual fazia parte.

Na capital, as condições encontradas para a busca do conhecimento, principalmente em relação às questões sociais que me perseguiram, me fizeram optar pelo curso de Ciências Sociais – ênfase em Sociologia – da Universidade Federal de Minas Gerais. O contato com as teorias sociais, antropológicas e políticas ampliou meu olhar sobre a sociedade e, hoje, me permitem analisá-la, bem como a cultura, com outras lentes.

---

<sup>1</sup> ARAÚJO, Lucinha; ECHEVERRIA, Regina. **Cazuza**: preciso dizer que te amo – todas as letras do poeta. São Paulo: Globo, 2001.

O universo acadêmico me possibilitou a busca de “novas palavras” para ler, dizer e escrever o meu mundo, o meu pensamento; para (re) contar a minha história, (re) construindo a minha subjetividade e reconhecendo a alteridade no diálogo com o outro (FREIRE, 2005).

Hoje, percebo que, sem sombra de dúvida, as marcas da cultura popular vivenciadas na infância, na cidade do interior, são bens simbólicos, que adquiri ao me constituir como um ser de cultura, inserido naquele universo. São, assim, inerentes à minha condição de sujeito. Parafraseando Marcos Ferreira Santos (2005), esses pequenos apontamentos memoriais servem para afirmar que há uma forte concretude em minhas reflexões, as quais se traduzem num lastro vivencial desde a infância, na cidade pequena, até chegar a reflexões mais sistematizadas, na vida acadêmica (FERREIRA SANTOS, 2005).

Esse exercício guarda homologia com o próprio movimento de construção da Antropologia como projeto científico. Na divisão social do trabalho intelectual, couberam à Sociologia os estudos do urbano industrial e, à Antropologia, o desafio de explicar a diferença, por intermédio dos estudos dos “primitivos”. Com o fim dos impérios coloniais, a diferença passa a ser investigada nas próprias sociedades de que fazem parte os pesquisadores.

Transportar essa minha trajetória para o meio acadêmico, transformando a temática em curiosidade científica e em problema sociológico, constitui-se em um desafio. Entretanto, minha postura em relação à construção do conhecimento é de que, sem paixão é impossível fazer pesquisa. O grande desafio desse processo é “casar” a paixão com o distanciamento necessário ao pesquisador. A possibilidade de partir da vivência para transformá-la em atividade investigativa já estabelece, para aqueles que querem realizar a pesquisa, um ganho de interesse, pois os

objetos e/ou, temas eleitos para pesquisa e reflexão não são aleatórios, mas nascem de experiências de vida.

Embora a pesquisa, em nossa sociedade, pareça mais fácil que estudar as sociedades mais “simples”<sup>2</sup>, em que tudo é desconhecido para o pesquisador, essa aparente facilidade é que torna a tarefa mais complexa, mas, não menos estimulante (OLIVEN, 1985).

Sem paixão, entretanto, elemento constitutivo “de uma problemática sociológica apaixonante”, o saber fica sem sabor, o “sal das ciências sociais” (CAVALCANTI, 2003). Aliás, “saber” e “sabor” são palavras com mesma origem etimológica (BARTHES, 1996).

Assim, esta pesquisa possibilitou retorno àquele universo, ressignificando sons, cores e sabores vivenciados na infância e que fazem parte da minha subjetividade.

---

<sup>2</sup> A discussão “simples” X “complexo” não só é fundadora do campo disciplinar da Antropologia, como é extremamente atual, conforme Velho (1978), DaMatta (1978), entre outros.

## O problema de pesquisa

*“Reinado a gente não aprende.  
Reinado a gente vive.”  
Mestre Dunga*



Figura 1 - Capitãs Zilda (esq.) e Maria (dir) - na chegada do cortejo à Avenida, out.2007.  
Foto: Vânia de F. Noronha Alves.

A epígrafe escolhida para introduzir os leitores e leitoras no universo da religiosidade popular, que aqui se objetiva, mais especificamente, na festa de Nossa Senhora do Rosário, traduz a complexidade envolvida num trabalho acadêmico sobre os rituais do Congado,

Como apreender sem simplificações, ou ainda, evitando estrategicamente a atitude militante – armadilha tão comum e fácil entre pesquisadores –, em especial

quando se trata de estudar algo pelo qual se tem envolvimento afetivo; no caso, os fundamentos rituais sagrados dos reinados negros?

O Reinado de Nossa Senhora do Rosário ou Congado, constitui-se numa importante expressão da religiosidade e da cultura afro-brasileira presentes em Minas Gerais. Consiste num ciclo anual de homenagens à Nossa Senhora do Rosário que envolve a realização de novenas, o levantamento de mastros, procissões, cortejos, coroações de reis e rainhas, cumprimento de promessas, cantos, danças, banquetes coletivos e a entrega de coroas.

O Congado possui origem luso-afro-brasileira, uma vez que o catolicismo português ofereceu a devoção a Nossa Senhora do Rosário, a Igreja Católica no Brasil reforçou essa crença, e os negros deram forma ao culto e à festa por meio de elementos africanos (LUCAS, 2002).

A devoção dos negros à Nossa Senhora do Rosário se deu ainda na África, com o processo de conversão da elite congoleza ao Cristianismo. O contato dos portugueses com o reino do Congo se deu a partir do século XV, por intermédio da busca de metais preciosos, de novas aberturas de comércio e da disseminação da fé cristã. No entanto, essa conversão é definida por Marina de Melo e Souza (2006, p. 66) como uma “institucionalização de um mal entendido”, em que cada povo lia a realidade conforme as suas concepções de mundo. Embora alguns conceitos análogos tenham sido tomados como idênticos, os ritos católicos eram lidos a partir dos códigos da nação congoleza:

(...) inseridos em universos culturais completamente diferentes, congolezes e portugueses criaram um campo de compreensão mútua a partir do qual se desenvolveram os ‘mal-entendidos’ propiciados pela leitura dupla dos mesmos eventos e ideias (SOUZA, 2006, p. 66).

No Brasil, houve fusão das devoções à Nossa Senhora da Conceição e à Nossa Senhora do Rosário. A santa encontrada nas águas pelos pescadores foi Nossa Senhora da Conceição, cuja devoção assumiu caráter oficial em 1646, quando D. João IV a declarou padroeira de Portugal e de seus domínios. Nossa Senhora da Conceição recebeu, então, um rosário (terço dos negros). O fim do regime monárquico, somado à abolição da escravidão, contribuiu para que a devoção à Nossa Senhora da Conceição fosse substituída pela santa “Aparecida”. Durante o século XX, disseminou-se pelo país a imagem de Nossa Senhora Aparecida como padroeira do Brasil, e, em 1931, o então presidente Getúlio Vargas, juntamente com a cúpula da Igreja Católica e o povo, a reconheceu como símbolo nacional (SANTOS, 2007).

Em Minas Gerais, o culto a Nossa Senhora do Rosário foi difundido desde o início da colonização, cuja devoção esteve ligada às Irmandades, associações leigas que, além de propósitos religiosos, atuavam como verdadeiros canais de ajuda mútua. Assim, grupos étnicos, de diferentes classes sociais e categorias profissionais, se organizavam em torno de irmandades específicas, tendo sempre um santo padroeiro. Existiam irmandades de brancos, pardos e negros. Os negros escravos, alforriados e livres compunham as Irmandades de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos ou as de santos negros, como Santa Efigênia e São Benedito (LUCAS, 2002).

Nas irmandades, os negros realizavam rituais africanos como a coroação de reis e rainhas, além de tocar seus instrumentos de percussão, cantar e dançar. Os rituais africanos de eleição de reis e rainhas foram comuns em todo o Brasil, durante o período colonial. Mas, se por um lado, tais rituais possibilitavam aos negros a

vivência de aspectos de sua própria cultura, por outro serviam ao sistema escravista como mecanismo de controle.

Em toda a América portuguesa, o catolicismo foi fundado em torno das irmandades que formavam uma força auxiliar, complementar e substituta da Igreja, sendo responsáveis pela contratação de religiosos e pela construção de templos, como o que ocorria nas Minas Gerais do século XVIII (SOUZA, 2006).

As irmandades assumiam várias tarefas. Eram espaços de devoção e culto aos santos, mas, funcionavam também como “instrumento de domesticação do espírito africano” (SOUZA, 2006), sendo vistas como locais de humanização dos escravos, onde estes podiam se reunir e divertir, sem, contudo, contestar o sistema escravista. A recomendação de André João Antonil, jesuíta italiano que viveu no Brasil no século XVIII, aos senhores de escravos, confirma uma das funções das irmandades:

Negar-lhes totalmente os seus folguedos, que são o único alívio do seu cativo, é querê-los desconsolados e melancólicos, de pouca vida e saúde. Portanto, não lhes estranhem os senhores o criarem seus reis, cantar e bailar por algumas horas honestamente, em alguns dias do ano, e o alegrarem-se inocentemente à tarde depois de terem feito pela manhã festas de Nossa Senhora do Rosário, de São Benedito e do orago da capela do engenho, sem gastos dos escravos, acudindo o senhor em sua liberalidade aos juizes e dando-lhes algum prêmio do seu continuado trabalho (ANTONIL APUD SOUZA, 2006, p. 191).

Edson Carneiro (1965), também ressalta essa função das irmandades. Segundo o autor, a coroação de reis do Congo era um divertimento tolerado, senão criado e estimulado pelos senhores de escravos, como elemento de dominação da mão de obra servil. As Irmandades do Rosário dos Pretos constituíam uma das poucas concessões da Igreja Católica aos negros durante o período da escravidão. Os reis eleitos eram, em geral, homens benquistos pelos senhores devido à

subserviência, “a quem se permitia, sem prejuízo – em verdade com lucro – uma realza de papelão” (CARNEIRO, 1965, p. 38).

Ainda hoje, reis e rainhas congos estão presentes nos rituais dos Reinados de Nossa Senhora do Rosário, representando as nações negras africanas, sendo eles os que presidem, na ordem do sagrado, os ritos e celebrações dramatizados. “Na ausência de sua sociedade original, onde os reis tinham a função real de liderança, os negros passaram a ver, nos ‘reis do Congo’, elementos intermediários para o trato com o sagrado” (MARTINS, 1997, p. 33).

Marina de Mello e Souza (2006) chama a atenção para o fato de que a associação entre rei e divindade está presente na maioria das culturas documentadas através dos tempos. Essa autora observa que Sir James Frazer já atentava para isso, quando em seu livro, *O ramo dourado*, um clássico da antropologia, revelava a ocorrência de tal associação por meio de extensa bibliografia, sobre os quatro cantos do mundo e que:

Após percorrer suas fontes, referentes a lugares diversos, concluiu que geralmente os reis eram também sacerdotes, e muitas vezes foram reverenciados, não apenas como intermediários entre os homens e deuses, mas como deuses eles mesmos, detendo poderes divinos, influenciando o tempo e as colheitas (SOUZA, 2006, p. 25).

Os reis de diferentes tempos e lugares personificam não só o poder político, como o religioso, sendo considerados, inclusive, homens, mas também, intermediários de Deus. Esse intercâmbio entre poderes políticos e religiosos refletiu-se no cerimonial em torno do rei, que adotou elementos dos ritos eclesiásticos. “As relações estreitas entre Igreja e Estado durante a Idade Média deram ensejo a empréstimos mútuos, trocas de insígnias e símbolos, presentes nos rituais das duas esferas” (SOUZA, 2006, p. 28).

Os registros da coroação de reis congos no Brasil remontam ao século XVI, uma vez que, desde os primórdios, esses eventos estavam vinculados à devoção de santos católicos venerados por irmandades ou confrarias religiosas negras. Segundo Saul Martins (1991), o registro mais antigo da ocorrência da manifestação em Minas foi realizado por Antonil, que aqui esteve entre 1705 e 1706, em Minas Gerais.

Para Leda Martins, “em Minas Gerais, os festejos do reinado constituem e fundam uma das mais ricas e dinâmicas matrizes textuais da memória banto<sup>3</sup>, que se inscreve e se firma pela reatualização do rito nos grotões mais interiores, nos sertões mais gerais, assim como nas vias urbanas das grandes cidades” (MARTINS, 1997, p. 33).

Os termos Congo, Congado e Congada, em Minas Gerais, são utilizados para designar a mesma manifestação<sup>4</sup>. As variações referem-se às formas como são conhecidos nas diferentes regiões do Estado.

Câmara Cascudo, em verbete do *Dicionário do Folclore* concebe o Congado como “autos populares de motivação africana” (CASCUDO, 1993, p. 212).

Mário de Andrade (1982), em um estudo extensivo, definia os Congos como uma dança dramática de origem africana que rememorava costumes e fatos da vida tribal. Esses autores são exemplos de alguns dos estudiosos, que, ao longo do século XX, se dedicaram ao estudo do folclore brasileiro.

Esses são alguns exemplos de folcloristas<sup>5</sup>, responsáveis pela visibilidade dada às manifestações populares. Apesar da natureza essencialmente descritiva,

---

<sup>3</sup> Os bantos formam um grupo lingüístico africano formado por mais de 500 povos na região da África subsaariana, denominada hoje, Angola.

<sup>4</sup> Embora Congo e Congado ou Congada encontrem-se no mesmo tronco lingüístico, no Espírito Santo, o Congo se caracteriza por um grupo de pessoas que se unem em torno dos tambores, tocam, dança e cantam com uma conotação religiosa ou simplesmente de brincadeira (SOUZA, 2005).

tais estudos foram importantes no sentido de levantar dados, documentar e valorizar manifestações da cultura popular (LUCAS, 2002). Mais recentemente, estudiosos têm-se dedicado à compreensão do Congado em seu processo dinâmico, analisando os aspectos simbólicos da manifestação<sup>6</sup>.

Embora sejam tomados um pelo outro, os termos Congado e Reinado mantêm diferenças. Os grupos são denominados Ternos ou Guardas e podem existir, individualmente, ligados a santos de devoção onde não exista o Reinado. Este, por sua vez, é definido por uma estrutura simbólica complexa e por ritos que incluem, além da presença das guardas, a instauração de um Império, que, por meio de atos litúrgicos, cerimoniais e narrativas, reinterpreta as travessias dos negros da África às Américas.

No Congado existem duas dimensões ritualísticas distintas e complementares: o “Trono Coroado” e a “Capitania”. O Trono Coroado representa o Reino de Nossa Senhora e é composto pelos Reis de Congo, Reis Perpétuos, Rei de São Benedito e Rainha de Santa Efigênia, e os Reis Festeiros. De acordo com a localidade e a devoção de cada grupo, outros reis e rainhas podem ser criados, como Rainha da Espada e Rainha da Estrela, entre outras.

A Capitania é composta por aqueles que cantam, tocam e dançam. Os capitães são os que comandam os grupos. No Congo, o cargo principal é designado pelo Capitão Regente ou Primeiro Capitão, seguidos pelo segundo e terceiro. No Moçambique o principal cargo é do Capitão-Mor, seguido pelo Primeiro capitão e

---

<sup>5</sup> São definidos como “folcloristas” pesquisadores brasileiros das manifestações da cultura popular, em geral, ligados à área das artes, preocupados com a coleta e a documentação descritiva das manifestações consideradas folclóricas. Com o tempo, o termo folclore acabou ganhando uma conotação pejorativa, referindo-se às manifestações que não se baseiam em verdades “cientificamente comprovadas” (REILY e DOULA, 1990).

<sup>6</sup> Em relação aos estudos mais recentes sobre o Congado, ver Alves (2008); Costa (2006); Gomes e Pereira (2000); Martins (1997); Santos (1997) e Silva (1999 E 2006), entre outros.

Capitães de Bastão. Na Guarda de Caboclinhos, os cargos recebem outros nomes, os reis são chamados de Imperador, Imperatriz e Papai e Vovô. A Capitania é composta pelo cacique, Mestre e Contra-Mestre e os dançantes são os caboclinhos. (VILARINO, 2007).

Em Minas Gerais, a diversidade de guardas engloba, entre outras, Candombe, Moçambique, Congo, Marujo, Catopê, Caboclo e Vilão. (MARTINS, 1991).

Na hierarquia entre os grupos, o Candombe é o detentor dos mistérios e do poder máximo, sendo considerado o pai de todos os reinados aqui da terra, não saindo às ruas. É envolto em muitos mistérios e segredos e, segundo a lenda fundacional, foi ele quem tirou Nossa Senhora das águas e serviu de andor para a Santa. No ritual, são reverenciados Nossa Senhora do Rosário, os antepassados e a travessia da África, terra de origem, para as Américas. Enquanto alguns integrantes tocam os instrumentos, outros se alternam cantando e dançando à frente dos tambores (LUCAS, 2002).

Entre as guardas, duas se destacam: o Congo e o Moçambique. O Congo sempre vai à frente dos cortejos, pois é o responsável por abrir os caminhos, e a espada ou tamboril, é o símbolo de comando dos capitães. Movimentam-se em duas alas e, no meio, se postam os capitães, executando movimentos coreográficos rápidos e saltitantes.

O Moçambique é considerado o senhor das coroas, guardião das majestades. Dançam agrupados, com movimentos lentos, sem afastar muito os pés do chão, os ombros ficam curvados, com o corpo inclinado para a terra e têm no bastão, o símbolo de comando que cumpre a mesma função da espada, no Congo.

Nos três grupos predominam os indispensáveis instrumentos de percussão. No Candombe, os tambores ou “tambus” como são chamados pelos candombeiros, são três: Santana, Santaninha e Chama. São elementos simbólicos de muita força, considerados sagrados, respeitados e reverenciados por todos. No Congo, além das caixas e patangomes – chocalhos de latas tocados com as mãos –, há a sanfona, a viola, os pandeiros e os reco-recos. O Moçambique é composto pelas caixas, patangomes e pelas gungas – chocalhos de latinhas menores presas aos tornozelos (LUCAS, 2002).

Os Marujos vestem-se como marinheiros. As roupas, normalmente, são de cor azul, o que representa os cristãos, e vermelho representando os mouros. Cantam ao som de instrumentos de corda (cavaquinho e violão), pandeiros, xiquexiques, flautas e caixas de couro.

O Catopé apresenta variações em suas vestimentas, principalmente nas cores que, normalmente, estão relacionadas à bandeira do santo de devoção da guarda. Os participantes enfeitam-se com espelhos, lenços e fitas.

O Vilão é o “irmão” mais novo da família congadeira. Suspeita-se de que veio de Portugal e aqui foi absorvido pela Confraria do Rosário. Os congadeiros vestem-se de calças brancas, camisas coloridas e chapéus enfeitados com rosas. Usam uma vara, ou manguara, com a qual fazem evoluções. Usam chocalhos e sanfonas como instrumentos.

Os Caboclos retratam a Figura idealizada do índio brasileiro. Trajam-se com cocares de penas coloridas e carregam consigo arco e flecha de madeira. Não possuem capitania, pois o grupo funciona como se fosse uma tribo com mestre, contramestre, caciquinho e papai-vovô (MARTINS, 1988).

No que se refere ao mito fundacional do Reinado, pequenas variações podem ser percebidas de um grupo para outro; dependendo da localidade, há uma variação no espaço simbólico de aparição da Santa. Enquanto em Belo Horizonte ela surge no mar, na Zona Oeste de Minas ela aparece no alto da mata ou à margem de uma lagoa. Em Goiás, a Santa aparece numa gruta de pedra ou no deserto (COUTO, 2003).

Segundo o mito, Nossa Senhora é avistada por um negro que pede autorização ao seu senhor para retirá-la das águas, mas o pedido é negado. O homem branco constrói uma capela e busca a imagem, que, no entanto, se recusa a ficar no altar construído. Depois de muita insistência dos negros, o senhor permite que façam sua tentativa. Nossa Senhora, então, atende aos negros escravos e senta em um de seus tambores.

É esse mito<sup>7</sup> que fundamenta e estrutura os rituais do Congado, sendo contado e recontado, por intermédio dos cantos em louvor a Nossa Senhora, que falam da aparição da Santa, de seu resgate, do sofrimento dos negros, decorrente da escravidão e da origem e da história dos antepassados africanos (LUCAS, 2002).

Segundo Leda Maria Martins (1997), apesar das variações em torno da aparição, em todas as narrativas três elementos estão presentes: a situação de repressão vivida pelo negro escravo; a reversão simbólica dessa situação, uma vez que a Santa somente atende ao chamado dos negros; e a instituição de uma hierarquia e de outro poder mítico.

Em Minas Gerais, o “ciclo do rosário” acontece entre os meses de maio e outubro, apresentando variações no calendário festivo, conforme as localidades onde se manifestam.

---

<sup>7</sup> Para uma análise específica do mito de Nossa Senhora do Rosário, ver Alves (2008).

A princípio, o desenvolvimento deste trabalho, tinha como objetivo investigar a ocorrência, ou não, da feminização no Reinado de Nossa Senhora do Rosário. Na organização dos festejos do Reinado e em todas as outras possibilidades que ele oferece, a mulher sempre esteve presente, porém ocupando espaços diferenciados dos homens. Durante muitos anos, só era permitido às mulheres participarem como rainhas, princesas, zeladoras, juízas, bandeireiras e como responsáveis pelos enfeites e preparação da comida que é servida durante os rituais, nunca como caixeiras ou dançantes.

Atualmente, pela capital e pelo interior do Estado, constata-se a presença de mulheres em funções que, até algum tempo atrás, eram exercidas exclusivamente pelos homens. Hoje já é possível encontrar mulheres caixeiras, dançantes e até capitães comandando Guardas de Congo, Moçambique, de Caboclos e Candombe.

Essa transição da mulher dos bastidores da festa para os postos de capitães, dançantes e caixeiras, no entanto, não aconteceu sem conflitos. Segundo Leda M. Martins (1997), muitos congadeiros distribuíam punições exemplares àqueles que desobedeciam aos preceitos e tradições dos rituais. Embora muitas guardas tenham sido fundadas por mulheres, elas não podiam exercer as funções que tradicionalmente cabiam aos homens.

Minha hipótese inicial era de que as mulheres estavam ganhando espaço na manifestação. Depois do contato com a teoria feminista e com os estudos de gênero, percebi que estava caindo na mesma armadilha que tentava desconstruir. Isto é, a manifestação não estava se “feminizando”, pois as mulheres sempre estiveram lá. Ainda que “invisíveis” nos bastidores, eram elas as principais responsáveis pela criação, manutenção e perpetuação dos grupos. No entanto, ocupavam lugares de menor visibilidade, espaços menos valorados na hierarquia do

ritual. As mulheres eram as responsáveis pela comida, pelos enfeites; eram zeladoras, rainhas, bandeireiras, mas, nunca capitãs.

Incomodava-me, também, a ausência das mulheres nos estudos sobre o Congado. De maneira geral, quando a mulher aparece, os trabalhos acadêmicos apontam seu lugar na manifestação, como um prolongamento do seu papel no espaço cotidiano (ROBERTO, 2000).

Nesse contexto, gênero, como categoria de análise, constituiu-se numa lente preciosa que me possibilitou olhar, de forma diferenciada, para uma manifestação tradicionalmente androcêntrica. No entanto, em nossa sociedade, enquanto homem e mulher, estamos incluídos no próprio objeto que procuramos apreender sob a forma de esquemas inconscientes de percepção e apreciação. E, ainda que despercebidas, nossas formas de classificar o mundo estão essencialmente de acordo com uma visão androcêntrica. Inscrita nas coisas, a ordem masculina também se inscreve nos corpos de diferentes maneiras, das rotinas da divisão do trabalho aos rituais coletivos ou privados – como a exclusão das mulheres de alguns espaços considerados masculinos, por exemplo. Ou seja, até para pensar a dominação masculina, recorreremos a modos de pensamento que são, eles próprios, produtos da dominação (BOURDIEU, 2005).

Percebi, assim, que, ao afirmar que o Congado estava se feminizando, estava reproduzindo exatamente o discurso que tentava desconstruir, pois as mulheres sempre estiveram presentes na manifestação, ainda que não fossem percebidas “paisagisticamente”.

No desenvolvimento deste trabalho, a categoria gênero constituiu-se num viés importante. Mas fazer uso dessa “lente” aumenta ainda mais o desafio de um trabalho como este, uma vez que, para que o gênero seja útil como categoria de

análise social, é necessário realizarmos a autocrítica o tempo todo. Do contrário, corremos o risco de reproduzir as próprias relações sociais que estamos tentando entender.

Ainda que não seja tarefa fácil, faz-se necessário pensar sobre como somos afetados pelo mundo social em que vivemos, a fim de encontrar uma maneira de “recuperar e explorar aspectos de relações sociais que têm sido suprimidos, desarticulados ou negados dentro de perspectivas dominantes (masculinas)” (FLAX, 1992, p. 247).

Segundo Jane Flax (1992), a teoria feminista, juntamente com a Psicanálise e a Filosofia pós-moderna, é um modo de pensar que reflete bem o nosso tempo. Para a autora, embora esses modos de pensar reflitam e sejam parcialmente constituídos por crenças iluministas, que ainda estão presentes na cultura ocidental, ao mesmo tempo, eles oferecem ideias e percepções que só são possíveis em razão da falência de crenças no próprio Iluminismo.

A teoria feminista, como um discurso da modernidade tardia<sup>8</sup>, é desconstrutiva, porque o seu propósito fundamental é analisar “como nós pensamos ou não pensamos, ou evitamos pensar sobre gênero” (FLAX, 1992, p. 12).

Historicamente, as mulheres sempre estiveram associadas ao universo privado, da casa. Embora elas estivessem presentes em muitos espaços, a forma como essa presença é relatada, narrada ou analisada, ganha corpo a partir da teoria feminista, principalmente a partir das duas últimas décadas do século passado. Dessa forma, as questões que nortearam este trabalho nascem dessa discussão. Como se deu o deslocamento das mulheres de espaços de menor visibilidade para

---

<sup>8</sup> Modernidade tardia é uma expressão usada para definir a contemporaneidade por autores como Hall (2005) e Giddens (2003). Outros optam pelo termo pós-modernidade (LYOTARD, 1979), ou capitalismo tardio (SENNET, 2006).

outros mais valorados na hierarquia do ritual? A partir desse deslocamento, como o grupo vive a manifestação? Quais as tensões e, ou, conflitos decorrentes desse movimento? Essas foram as perguntas que orientaram o processo de busca na pesquisa.

Inspirada pelo ritual, a estrutura desta dissertação seguiu a cronologia da festa, os três dias consecutivos de festejos e os ritos públicos principais: no sábado, a busca das bandeiras e a subida dos mastros; no domingo, a busca dos reis festeiros, almoço e procissão e na segunda feira, a missa conga, a dança das manguaras e a descida dos mastros.

O processo ritual serviu como articulador dos fatos observados, do referencial teórico consultado e das narrativas das congadeiras, estabelecendo, assim, um diálogo entre dados etnográficos e teoria<sup>9</sup> de forma que as fontes teóricas, as observações e as falas das entrevistadas interagissem ao longo da descrição. Assim, a estrutura da dissertação ficou a seguinte: no primeiro capítulo, apresento os encaminhamentos teórico-metodológicos e os motivos da escolha do foco de análise, no caso, a Guarda Feminina de Nossa Senhora do Rosário, do Bairro Aparecida, em Belo Horizonte, MG.

No segundo capítulo, descrevo os ritos de abertura do Reinado, a busca das bandeiras e o hasteamento dos mastros. Paralelamente à descrição dos ritos, abordo o deslocamento das mulheres dos lugares de invisibilidade para outros mais valorados na manifestação, apoiando-me no conceito de gênero.

---

<sup>9</sup> Essa estrutura foi inspirada no livro **Festa do Rosário**: iconografia e poética de um rito, de Couto, Patrícia Brandão, RJ: EdUFF, 2003. Na etnografia da Festa do Rosário, em Bom Despacho, Couto (2003) usa a cronologia da festa para orientar a sua descrição. O livro é resultado da dissertação de mestrado da autora e lhe rendeu o prêmio de menção honrosa no concurso Sílvio Romero, do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular.

O terceiro capítulo é dedicado ao dia principal da festa e suas ritualísticas: busca dos reis festeiros e trono coroado, almoço e procissão. Nele são abordados as especificidades da guarda analisada: o cuidado com as roupas, os detalhes da festa, o lugar da cozinha e da comida e a relação casa versus rua.

O quarto capítulo traz os ritos do último dia da festa: a missa conga, a dança das manguaras e o encerramento do Reinado. Juntamente com a descrição é feita a análise da relação da Igreja Católica com a manifestação e o lugar do corpo no louvor à Nossa Senhora do Rosário.

Por fim, nas considerações finais são sintetizados os aspectos centrais discutidos ao longo da pesquisa.

Ao longo dos capítulos, os distintos planos da narrativa vão entrecruzando fontes teóricas, a etnografia e as falas das congadeiras.

## 1. DOS ENCAMINHAMENTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS

Para desenvolver o trabalho, o diálogo da teoria feminista, por meio do conceito de gênero, unido à Antropologia, foram as lentes escolhidas para se fazer a etnografia da festa. A literatura sobre o sagrado e sobre os rituais, também deu suporte para a análise, pois a festa é um ritual de celebração de Nossa Senhora do Rosário, bem como um momento de exceção, que suspende o cotidiano, no qual o indivíduo é dominado pelo coletivo, e os laços sociais são reavivados.

A incorporação das reflexões acerca de gênero “como categoria de análise” perpassou todo o processo de construção da dissertação, permitindo um olhar etnográfico e histórico na escuta das trajetórias do ritual em si e, em especial, das mulheres congadeiras.

O que esta dissertação se propôs foi “ler” o Reinado como uma linguagem, em que os acontecimentos e comportamentos sociais pudessem ser interpretados em suas dimensões simbólicas (GEERTZ, 1989).

Optei por entrevistar mulheres em funções de liderança nos grupos, pois meu objetivo era entender o deslocamento delas dos bastidores para espaços mais valorados na hierarquia do ritual. Entre dezembro de 2007 e outubro de 2008, realizei entrevistas com oito congadeiras que ocupam lugares de destaque em suas guardas. Pedrina, capitã de moçambique, Maria, Zilda e Wilma, capitãs de congo, D. Zelita e Iara, mestra e contramestra de uma guarda de caboclinhos, a rainha conga, D. Isabel, que, embora não ocupe a função de capitã, é filha da primeira rainha conga “oficial” de Minas Gerais e tem muita história pra contar, além de Neusa, cozinheira e uma das “fundadeiras” da guarda feminina.

Pedrina de Lourdes Santos, 46 anos, é natural de Oliveira, MG. Participa da festa há 35 anos e há 27 é capitã da Guarda de Moçambique Nossa Senhora das Mercês, em sua cidade natal. É mãe de três filhos e, segundo ela, realizou a Festa com dois deles ainda na barriga; a presença do outro não foi possível, porque nasceu antes. Todos os filhos participam da festa, e uma de suas filhas já é capitã de uma Guarda de Congo.

Wilma Lima Conceição, 53 anos, é capitã da Guarda de Congo São Jorge do Reino de Nossa Senhora do Rosário, no Bairro Concórdia, em Belo Horizonte. A capitã me recebeu em sua casa, convalescendo de uma cirurgia. Falava baixinho, mas, à medida que a entrevista prosseguia, sua voz foi ficando animada e terminamos a conversa na capela, onde demos boas risadas. D. Wilma “herdou” a guarda do pai e dos tios, onde é capitã há 36 anos.

D. Zelita comanda a Guarda dos Caboclinhos do Divino Espírito Santo, única guarda de caboclos existente em Belo Horizonte. A guarda foi fundada por seu pai, João Porém, congadeiro muito respeitado entre os grupos, não só da capital como do interior. Após a morte de seu pai, os familiares deram continuidade ao grupo, mas em meados da década de 1970 as atividades foram paralisadas. Em 2000, sob o comando de D. Zelita, a guarda foi reaberta.

Iara, 29 anos, é sobrinha de D. Zelita e sua contramestra na Guarda de Caboclinhos. Cresceu no Congado e já participou da Guarda de Moçambique do Divino Espírito Santo do Reino de São Benedito. Esta guarda foi fundada pelos filhos e netos das congadeiras da guarda feminina.

Maria tem 60 anos de idade e 58 anos de Congado. É uma das “fundadeiras” e capitã da Guarda Feminina. Mas, antes disso, já participava da Guarda de

Caboclos de seu avô, João. Segundo Maria, ela vive o Congado vinte e quatro horas por dia: “eu respiro congado, eu respiro meus tambor”.

A Capitã Zilda tem 58 anos de idade e, juntamente com a irmã Neusa e a capitã Maria, foi uma das “fundadeiras” da guarda feminina. Ela disse que aprendeu a ser capitã observando seu pai.

Neusa tem 62 anos e hoje é a responsável pela cozinha, mas foi, durante muitos anos, dançante da guarda feminina e, segundo ela, só se afastou das “fileiras”, por motivos de saúde.

Após a realização das entrevistas, decidi pela etnografia da festa da Guarda Feminina não só pelo investimento intelectual já realizado na tentativa de compreensão dessa guarda, como também pela própria trajetória do grupo.

As entrevistas duraram aproximadamente cerca de sessenta minutos e foram realizadas nas casas das entrevistadas, gravadas em fitas cassetes e depois transcritas.

Além da realização das entrevistas, acompanhei o momento auge do ciclo do Rosário, que é a festa que ocorre, anualmente, no mês de outubro, no Bairro Aparecida, em Belo Horizonte. É importante ressaltar que, embora o Reinado aconteça o ano todo, neste trabalho a etnografia diz respeito a um momento específico de “exceção”, “extraordinário”; no caso, os três dias de festa. As mulheres não foram observadas no cotidiano, embora informações sobre isso apareçam nas narrativas.

Foi feito ainda o registro audiovisual dos três dias de festa, totalizando cinco horas de filmagem. As imagens, posteriormente, foram editadas, o que culminou em um vídeo documentário.

O uso da câmera se mostrou bastante interessante, pois, além da tentativa de aprisionar o efêmero, a leitura das imagens permite verificar o luxo das roupas, a profusão de cores, a riqueza dos detalhes e o movimento dos corpos, bem como o canto das vozes femininas e o som dos tambores.

A filmagem também possibilitou o registro da tensão na hora do hasteamento e da descida dos mastros, a emoção e a alegria das capitãs no encontro com as guardas visitantes, e tantos outros momentos que a escrita, por si só, não conseguiria expressar. Como a imagem é polissêmica, ela permite ao leitor certa independência em relação ao narrador, pois o primeiro pode atribuir seu próprio significado às cenas assistidas, as quais se impõem por si mesmas. Mais do que só um registro, as imagens são parte de um processo de interpretação e reconstituição da manifestação; são testemunhos de que “estive lá”.

O registro audiovisual refere-se à festa de outubro de 2008, embora as festas de 2007 e 2009 também tenham sido objeto da observação participante. O objetivo da aproximação foi estabelecer relações, selecionar informantes, mapear o campo, como nos ensina Geertz (1989).

Para realização desse empreendimento, o trabalho de campo foi fundamental, não só para a coleta de material e informações, mas também para a reformulação de hipóteses e a descoberta de pistas novas. Desse modo, a observação direta proporcionou uma relação intersubjetiva, numa comunicação simbólica que possibilitou um encontro entre sujeitos que, ora se estranhavam, ora se aproximavam, desvendando sentidos ocultos e explicitando relações desconhecidas (CARDOSO, 1986).

A observação participante e o contato direto com os sujeitos na manifestação foram decisivos para o desenvolvimento da pesquisa. O grande desafio foi

“transformar o familiar em exótico”<sup>10</sup>, uma vez que a manifestação está presente em minha trajetória desde a infância. No entanto, o que pode parecer, a princípio, um problema constituiu também um exercício de grande riqueza, pois foi nesse processo que se apresentaram os *antropological blues*, elementos que se insinuaram na prática etnográfica quando menos se esperava (DAMATTA, 1978a, p. 7).

Cabe ressaltar que, nem sempre o que nos apresenta como familiar é necessariamente conhecido, pois familiaridade não é sinônimo de conhecimento, podendo, inclusive, constituir-se em impedimento, se o objeto de reflexão não for relativizado. Entretanto, isso não significa “a falência do rigor científico no estudo da sociedade, mas a necessidade de percebê-lo enquanto objetividade relativa, mais ou menos ideológica e sempre interpretativa” (VELHO, 1978, p. 43).

Tal fato demandou uma relativização das noções de “distância” e “objetividade”, pois exigiu uma postura de humildade e controle de uma pretensa onipotência, permitindo observar o familiar sem preocupações excessivas com os resultados imparciais.

Como se trata de um estudo interpretativo, o encontro de intersubjetividades esteve presente durante todo o trabalho, e o resultado foi uma interpretação, entre tantas outras possíveis.

Voltar às ruas do Bairro para acompanhar o cortejo de que, por tantas vezes, fui espectadora agora tinha outro significado. Dessa vez, como aprendiz de etnógrafo, procurando manter o distanciamento necessário, tão exigido do pesquisador. Refazer esse itinerário aguçou minha memória afetiva, fazendo-me lembrar de amigos, familiares e amores vividos nesse mesmo espaço, que agora

---

<sup>10</sup> Conforme Velho (1978) e DaMatta (1978).

se constituía como percurso etnográfico, contexto de investigação antropológica. Dessa forma, o estudo do “familiar” ofereceu vantagens, no que diz respeito ao resultado de pesquisa, pois possibilitou a revisão e o enriquecimento da investigação, uma vez que se apresentou como realidade complexa, constituindo-se num objeto relevante de investigação para uma Antropologia preocupada em perceber que a mudança social se encontra não apenas no nível das grandes transformações, mas no resultado acumulado e progressivo de decisões e interações cotidianas (VELHO, 1978).

A etnografia revelou que o ritual do Congado, em todos os seus elementos constitutivos, oferece-nos um rico campo de investigação e de conhecimento, principalmente para demonstrar a dinâmica de gênero, ainda que em contextos e espaços definidos.

### **1.1 Da escolha do objeto**

Para realização da etnografia, a pesquisa teve como unidade empírica de análise, a festa da Guarda de Congo Feminina Nossa Senhora do Rosário do Bairro Aparecida, em Belo Horizonte.

Localizado na região noroeste da capital, entre as avenidas Presidente Antônio Carlos e Presidente Carlos Luz (também conhecida como Avenida Catalão), o Bairro Aparecida é um dos mais antigos da cidade e completou, em 2008, 80 anos de existência. A história do grupo se confunde com a história do próprio Bairro, que começou com a reunião de uma família de negros que já participava da manifestação em suas cidades de origem, no interior de Minas, e que foram morar no Aparecida. No dia 3 de maio de 1938, dia de Santa Cruz, os familiares, quando

comemoravam o aniversário de um dos parentes, se reuniram, tocaram os tambores e constituíram a Guarda masculina.

Durante 35 anos foi proibido às mulheres participarem da Guarda masculina como dançantes ou caixeiras, mas em 1973 as irmãs Neusa Pereira Teixeira e Zilda Pereira Lisboa, filhas de um dos capitães, juntamente com Maria do Nascimento, pertencente à outra Guarda de Congado, fundaram a Guarda de Congo Feminina Nossa Senhora do Rosário.

Segundo as “fundadeiras”, a Guarda feminina foi criada porque a Guarda masculina já estava bem defasada devido à morte de importantes lideranças. Com receio de que a manifestação acabasse as mulheres se uniram e decidiram dar continuidade ao ritual.

Construída no terreiro da casa de Neusa, uma das “fundadeiras” da Guarda, a sede fica localizada na Rua Primeiro de Julho, 194, no Bairro Aparecida. Neusa contou-me que, antes da construção da capela, a sede funcionava na Rua Primeiro de Julho, 157, no mesmo Bairro. Depois de enfrentar problemas financeiros, a Guarda teve que deixar o local. Na época, a saída encontrada pela Diretoria foi compartilhar o espaço da Conferência de São Vicente de Paula, também no mesmo Bairro. Segundo Neusa, foi ela quem sugeriu à sua mãe a transferência da sede para a própria residência, para que a imagem de Nossa Senhora do Rosário tivesse “um cantinho só dela”.



Figura 2 - Interior da Capela de Nossa Senhora do Rosário, no Bairro Aparecida, jul. 2004.  
Foto: Alexandre Calderano.

Foi construído, então, um cômodo junto do quarto da mãe, prova da fé e da devoção que ambas dedicavam a Nossa Senhora. Dessa forma, o problema foi resolvido até o momento em que o “barraco” construído desabou e a imagem de Nossa Senhora do Rosário ficou novamente sem lugar.

A nova casa foi construída no fundo do lote, de modo a garantir espaço para a adoração à Santa. A capela e a cozinha foram construídas de forma a assegurar um espaço livre para a realização dos festejos do Congado.

Do lado direito do pátio, encontra-se a cozinha com um fogão a lenha, mesas de madeira, panelas e pratos, armários e geladeira. A capela fica do lado esquerdo do pátio: é pequena e possui em seu interior alguns bancos de madeira e de

alvenaria. No altar ficam uma coroa dourada e a espada que pertenceu ao fundador da Guarda de Congo masculina. No centro do altar está um oratório com a imagem de Nossa Senhora do Rosário. A capela é muito bem cuidada; a cada ano, pintura e decoração são refeitas pelas congadeiras. Há ainda, dois banheiros e dois cômodos usados para a troca de roupas dos dançantes e armazenamento dos instrumentos.

O pátio em forma quadrangular, com chão cimentado, é usado para levantamento de bandeiras, para dança das Guardas e para oferecimento dos lanches e banquetes aos visitantes.



Figura 3: Pátio da Sede enfeitado para a Festa, out.2007.  
Foto: Vânia de F. Noronha Alves.

Do lado de fora, há um portão de ferro que dá acesso ao imóvel, no qual se encontra uma placa com o nome da entidade.

Um dos motivos da escolha desta Guarda foi o fato de ela ser a primeira guarda feminina da cidade de Belo Horizonte. Além disso, já acompanho o grupo há mais de 20 anos, desde que me mudei para a Capital, no começo da década de 1980, quando fui morar naquele Bairro. Durante muito tempo, fui somente espectadora da Festa, mas há cerca de cinco anos me aproximei da manifestação com o olhar de pesquisadora.<sup>11</sup>



Figura 4 – Placa de identificação da Capela de Nossa Senhora do Rosário no Bairro Aparecida, jul. 2004.

Foto: Alexandre Calderano.

<sup>11</sup> No período de 2004 a 2006 realizei sob a orientação da Professora Vânia de Fátima Noronha Alves, trabalho monográfico de conclusão da especialização em Lazer, na EEFTO da UFMG, no qual analisei a ocupação das ruas do Bairro Aparecida, em Belo Horizonte, pelas Guardas de Congado, durante os festejos em homenagem à Nossa Senhora do Rosário, tendo como referência os estudos damattianos sobre a casa e a rua, além da categoria “pedaço” de Guilherme C. Magnani (1998).

## 2. O PRIMEIRO DIA: “VOU ABRIR MEU REINADO AGORA”

*“Vou abrir meu Reinado agora  
Vou abrir meu Reinado agora  
Com Deus e Nossa Senhora  
Vou abrir meu Reinado agora.”  
Cântico do Congo*



Figura 5 – Capitã Zilda nos ritos de abertura do Reinado - Festa de Nossa Senhora do Rosário no Bairro Aparecida, out. 2007.

Foto: Vânia de F. Noronha Alves.

## 2.1 Abertura do Reinado

Na Guarda Feminina do Bairro Aparecida, sábado, o primeiro dia de festa, é dedicado ao hasteamento dos mastros. Naquela noite, quando cheguei para acompanhar a abertura dos festejos, as pessoas ainda jantavam. Depois do jantar e sob o comando da Capitã Zilda, a Guarda se reuniu na Capela.

Minha expectativa era grande. Para me fazer entender, busco auxílio em Malinowski, na introdução do seu clássico *Argonautas do Pacífico Ocidental*, quando o antropólogo diz:

Imagine-se o leitor sozinho, rodeado apenas de seu equipamento, numa praia tropical próxima a uma aldeia nativa, vendo a lancha ou o barco que o trouxe afastar no mar até desaparecer de vista. Suponhamos, além disso, que você seja apenas um principiante, sem nenhuma experiência, sem roteiro e sem ninguém que o possa auxiliar. Isso descreve exatamente minha iniciação na pesquisa de campo, no litoral sul da Nova Guiné (MALINOWSKI, 1975, p. 23).

Não, eu não estava sozinha, nem numa praia deserta. Estava rodeada de pessoas, mas o sentimento era de uma solidão absoluta. Pela primeira vez com uma câmera de vídeo na mão, “uma principiante, sem nenhuma experiência, sem roteiro e sem ninguém para me auxiliar”, ansiosa para registrar tudo.

A sensação era de abandono e ansiedade de alguém que se iniciava no ofício de etnógrafo e enfrentaria os imponderáveis que se apresentaram durante todo o trabalho de pesquisa, nas horas mais improváveis. Não registrar cenas porque a tampa da lente não foi tirada; achar que duas fitas dariam para a filmagem dos três dias de festa e, em pleno feriado de 12 de outubro, ter que sair às pressas, pelas ruas do Bairro, à procura de mais fitas; ficar no meio da filmagem com bateria

descarregada e não registrar cenas importantes, entre outros, foram alguns dos muitos *antropologicals blues* que se apresentaram no trabalho de campo.

Os ritos de abertura de sábado à noite são um dos momentos mais esperados da festa, pois é o ponto culminante do Ciclo do Rosário. Na Guarda Feminina, o ciclo instaura-se com sua abertura em maio, com a coroação dos reis festeiros que são os responsáveis financeiramente pela festa. A abertura dos festejos é vivenciada com muita alegria e emoção, pois somente quem trabalhou para que a festa acontecesse tem a exata dimensão dos esforços despendidos durante todo o ano para a sua realização. Muitas congadeiras moram em outros Bairros. A Capitã Maria é uma dessas mulheres, e cerca de um mês antes da festa ela aluga um barracão no Bairro para onde muda visando acompanhar de perto todos os detalhes, dos preparativos ao encerramento da festa. O momento de abertura do Reinado evidencia a certeza de que o esforço valeu a pena.

São ações como essas que revestem a rotina diária de mistério, dignidade e elegância; uma espécie de moldura especial que circunscreve e enquadra, numa coerência cênica, algo que está aquém e além das repetições das coisas reais e concretas do mundo rotineiro. Uma sociedade individualista e hierarquizada como a nossa, faz aumentar ainda mais a importância de ações que buscam a totalidade, uma vez que “(...) o rito não divide, junta. Não separa, integra. Não cria o indivíduo, mas a totalidade” (DAMATTA, 1978, p. 21).

Naquela noite, depois das orações realizadas na capela, os tambores tocaram. Foram pedidas bênçãos aos céus. Os antepassados também não foram esquecidos. Pediram-se bênçãos para o Terreiro. A Capitã Zilda puxou o cântico:

*Oh, lá no céu tem uma Santa Maria*  
*Oh, lá no céu tem uma Santa Maria*

*Ela vai descer do céu  
Para ser nossa Rainha*

*Vou abrir meu Reinado agora  
Vou abrir meu Reinado agora  
Com Deus e Nossa Senhora  
Vou abrir meu Reinado agora*

Assim, deu-se início à abertura dos festejos.

Segundo Durkheim (1989), é por meio dos ritos que a sociedade toma consciência de si mesma. Por isso, ela precisa se reunir e concentrar, periodicamente, mantendo, assim, os sentimentos que possui de si mesma. É por intermédio desses momentos que a sociedade se faz e refaz, fornecendo ao indivíduo meios para conceber outro mundo, um mundo ideal, “porque foi ela que construiu esse mundo novo ao construir-se a si mesma, já que ele a exprime” (DURKHEIM, 1989, p. 500).

Depois dos cumprimentos aos presentes e sem dar as costas para o altar, um a um, todos saíram da Capela e se reuniram no pátio. D. Neusa pediu à Nossa Senhora do Rosário e a São Benedito bênção e proteção não só para aqueles que iam sair às ruas em busca das bandeiras, como também para os que ficariam nos bastidores cuidando da preparação do café, lanche e almoço.

Em seguida, todos se dirigiram a uma pequena cruz, entre o pátio e a capela, simbolizando o cruzeiro, onde os antepassados foram invocados:

*Eu vi um clarão na mata  
Pensava que era o dia  
Eu vi um clarão na mata  
Pensava que era o dia  
Oh, era as almas  
Oh, era as almas*

Oh, era as almas  
No Rosário de Maria

Nesse momento, a ideologia econômica, fundada na noção de indivíduo e na ideia de mercado, dominante na sociedade ocidental, desaparece e o indivíduo é “englobado” por outra “agora religiosa, onde o todo predomina sobre as partes” (DAMATTA, 1990).

No ritual, o que importa é o grupo, homens e mulheres irmanados na devoção à Santa protetora dos negros. Durante os três dias de festa, em vários momentos do ritual é essa a identidade reivindicada. Por meio dos cantos, danças e gestos, congadeiros e congadeiras ritualizam e reatualizam a diáspora africana.

Transportados à força para as Américas, os negros tiveram seu corpo e *corpus* desterritorializados, nos quais novos códigos foram grafados, tornando-os estrangeiros e coisificados pelo perverso e violento sistema escravocrata. No entanto, essa transmigração não conseguiu apagar no corpo/*corpus* africano os signos culturais, textuais e toda uma constituição simbólica, fundadores de sua alteridade e de sua diversidade étnica (MARTINS, 1997).

As cerimônias do Reinado de Nossa Senhora do Rosário testemunham o vigor das raízes africanas e a permanência de seus textos, ainda que atravessados pelo palimpsesto do outro:

Os africanos que cruzaram o Mar Oceano não viajaram e sofreram sós. Com nossos ancestrais vieram as suas divindades, seus modos singulares e diversos de visão de mundo, sua alteridade linguística, artística, étnica, técnica, religiosa, cultural, suas diferentes formas de organização social e simbolização do real. As culturas negras que matizaram os territórios americanos, em sua formação e *modus* constitutivos, evidenciam o cruzamento das tradições e memórias orais africanas com todos os outros códigos e sistemas simbólicos escritos e, ou, ágrafos, com que se confrontaram. E é pela via dessas encruzilhadas que também se tece a identidade afro-brasileira, num processo vital móvel, identidade esta que pode ser pensada como um tecido e uma textura, nos quais as falas e gestos mnemônicos dos arquivos orais africanos, no processo dinâmico de interação com o outro, transformam-se e reatualizam-se, continuamente,

em novos e diferenciados rituais de linguagem e de expressão, coreografando a singularidade e alteridades negras (MARTINS, 1997, p. 26).

A Capitã Pedrina confirma os dizeres de Martins (1997) quando diz que:

Uma festa que começa dentro de um período escravocrata, dentro do Brasil Colônia, atravessa o Brasil Império e chega ao Brasil República, feita pela população oprimida, né? Por pessoas que não têm nenhum, não têm bastante. Então eu percebo que isso tem algo maior, bem maior. Não é o acaso que vem trazendo isso, não é só pelo gosto, não é só pela vontade, há algo maior por trás disso e há realmente (Capitã Pedrina, Guarda de Moçambique Nossa Senhora das Mercês, em entrevista para esta dissertação).

O ritual é um instrumento privilegiado para expressar e enfeixar totalidades. É o instante que transforma o particular no universal; o individual no coletivo. É um jogo de transformação, em que uma sociedade se revela como coletividade diferenciada; como grupo que se pode reconhecer como único e diferente dos outros (DAMATTA, 1990). Agora são todos “os pretinhos do Rosário”, como os congadeiros se autodefinem.

Como dito anteriormente, nesse primeiro dia a Capitã Zilda é a responsável pela abertura dos festejos que ocorrem na capela. Além dos rituais de abertura na sede da guarda, é ela quem comanda a saída às ruas para a busca das bandeiras de Nossa Senhora do Rosário, Santa Efigênia e Nossa Senhora Aparecida.

Maria, a outra capitã, fica na avenida comandando os preparativos para a chegada dos mastros, que serão hasteados nesse primeiro dia de festa. Como o espaço da sede é pequeno, uma avenida do Bairro é fechada, com permissão do poder público, onde é construído um altar, rico em ornamentos, que abrigará as imagens e o pároco na celebração da Missa Conga e é onde os reis festeiros e o trono coroado recebem as homenagens de seus convidados.

D. Neusa, uma das “fundadeiras” da guarda, explica porque os mastros são hasteados na avenida:

Por uma questão de espaço ela vai para a avenida, porque não cabe mesmo. A gente tem que dar alimentação aqui e as coisas acontecem aqui. Por exemplo, alimentação, o café, tudo é aqui, então não dá. Teve que dividir, então, por exemplo, dia primeiro de maio, nós fizemos a coração dos reis festeiros e levantamos a bandeira de Santa Cruz, fica lotado. Dar comida, dançar, então fica lotado, fica confundido. Então, no dia da festa não tem como, e aqui também fica cheio no dia da festa, pra alimentar. Você já viu como é que fica? Então, por isso que a festa é feita na avenida. E nós dividimos as imagens. Então, aqui fica a imagem de Nossa Senhora do Rosário que foi fundadeira, né? Que é essa aqui, que enquanto vida eu tiver, ela é minha, que ela é a Nossa Senhora que foi vinda da Santa Casa pra nós. Ela convive com a gente, aqui, há 65 anos. Ela e São Sebastião, né? E as outras descem (D. Neusa, Fundadeira e Cozinheira da Guarda de Congo Feminina, em entrevista para esta dissertação).

Numa inversão das esferas pública e privada, o que se observa é que nos dias de festa, o Congado deixa o “pedaço”<sup>12</sup> da sede para constituir, por meio de novos trajetos, um novo “pedaço”. Além do altar, o novo “pedaço” ganha destaque com as barraquinhas de comidas e bebidas, bijuterias, jogos, carros de som, que alternam músicas religiosas e *hits* de sucesso do momento. Uma área de lazer com pula-pula e piscina de bolinhas também é montada, e os moradores são convidados a participarem, de uma forma ou de outra, dos festejos.

Todos esses elementos confirmam os dizeres de Magnani (2000), quando afirma que é a prática social dos moradores que confere sentido e significado ao espaço urbano. A nova lógica que a festa imprime ao espaço do Bairro nos leva a

---

<sup>12</sup> Para além da análise damattiana de público e privado; casa e rua com dois planos com atitudes, valores e comportamentos diferentes, Magnani (1998) aponta um terceiro domínio, intermediário entre casa e rua, que é o pedaço. Enquanto a casa é o lugar da família, dos parentes; a rua é o lugar dos estranhos, do anonimato, e o pedaço é o lugar dos colegas, dos chegados. No pedaço, as pessoas não precisam se conhecer, porque se reconhecem, trazendo na roupa, no corpo, na linguagem os sinais exteriores de seu pertencimento. Ideias e noções acerca do “Pedaço” se constroem em discussões/reflexões sobre a antropologia do espaço urbano ou antropologia da cidade que se faz no Brasil.

compreender que a experiência de seus moradores é responsável pela dinâmica cultural que nele tem curso.

Outras guardas visitantes vão chegando, e todas cumprem o mesmo ritual: depois dos cumprimentos e do café na sede, descem à avenida para homenagear os anfitriões, no caso os reis festeiros.

Quem vê essas mulheres no comando da festa, hoje, não percebe a dimensão dos desafios que elas enfrentaram, e enfrentam, na perpetuação da manifestação. Mas se elas são peças fundamentais na história do Congado, por que não ouvimos falar delas? Uma resposta possível para essa pergunta pode estar na “história oficial”.

Segundo Joan Scott (1992), a historiografia oficial excluiu as mulheres. Scott (1992), citando VIRGÍNIA WOOLF (1929), levanta as inadequações da história existente, o que, segundo Woolf, precisa ser reescrita. Woolf invoca, inclusive, a criação de um “suplemento”<sup>13</sup> para a história, em que as mulheres possam aparecer sem impropriedade. A solicitação de que a história precisa ser suplementada com informações sobre as mulheres sugere que a história como está é incompleta e o domínio que os historiadores têm do passado é necessariamente parcial. A história das mulheres traz ambiguidade, mas também uma força política que desafia e desestabiliza as premissas disciplinares estabelecidas.

A maior parte da história das mulheres tem buscado incluí-las como objetos de estudo, como sujeitos de história. Uma vez que, na moderna historiografia ocidental, o sujeito tem sido incorporado como homem branco, e a história das mulheres traz inevitavelmente a questão da diferença. O universal implica sempre

---

<sup>13</sup> O termo “suplemento”, usado por Woolf, sofreu inúmeras críticas, inclusive de Joan Scott (1992). O argumento é de que o termo significa tanto adição, quanto substituição para o que está ausente, incompleto, mas que também pode significar algo extra, supérfluo, que foi adicionado.

uma comparação com o específico ou o particular, e essas comparações normalmente são estabelecidas como categorias naturais, entidades separadas, muito mais do que termos relacionais:

Por isso, reivindicar a importância das mulheres na história significa necessariamente ir contra as definições de história e seus agentes já estabelecidos como “verdadeiros” ou, pelo menos, como reflexões acuradas sobre o que aconteceu (ou teve importância) no passado. E isso é lutar contra padrões consolidados por comparações nunca estabelecidas, por pontos de vista jamais expressos como tais (SCOTT, 1992, p. 78).

A existência de um novo campo da história social enfatiza a importância e a legitimidade do estudo das mulheres, pluralizando os objetos de investigação e admitindo outros grupos sociais como sujeitos históricos.

No século XIX, não só na Europa como na América do Norte e em outros países, a ideia de direitos iguais à cidadania impulsiona importante mobilização. Entre as décadas de 1920 e 1930, no Brasil, as mulheres conseguiram romper com algumas expressões de desigualdade em termos formais e legais, no que se refere ao direito ao voto, à propriedade e ao acesso à educação. É nesse quadro, decorrente da ideia de “direitos iguais”, central no pensamento feminista, que começa o questionamento da subordinação da mulher (PISCITELLI, 2004).

As diferentes correntes do pensamento feminista reconhecem que as mulheres são diversas e que não são agentes passivos e inertes diante da “opressão” e questionam o suposto caráter natural de tal subordinação, alegando ser essa construída socialmente e, portanto, passível de mudança. Dessa forma, o pensamento feminista, ao colocar reivindicações voltadas para a igualdade no exercício dos direitos, acaba por questionar as raízes culturais de tal desigualdade. Esse movimento possibilita a criação de um “sujeito político coletivo” – as “mulheres”

– e busca não só viabilizar estratégias capazes de combater tal subordinação, como também construir ferramentas teóricas capazes de explicar as suas causas originais.

A categoria mulher foi, pelo menos em termos políticos, extremamente útil para desenvolver o próprio conceito de feminismo, pois “o reconhecimento político das mulheres como coletividade ancora-se na ideia de que, o que as une ultrapassa, em muito, as diferenças entre elas” (PISCITELLI, 2004, p. 44).

Atualmente, é comum opor os “estudos da mulher” aos “estudos de gênero”, gerando, muitas vezes, confusão entre “gênero” e “mulher”. Embora se tenha desenvolvido no seio dos “estudos sobre a mulher” e compartilhado vários de seus pressupostos, a formulação do conceito de gênero aparece numa tentativa de superar os problemas relacionados à utilização de algumas categorias centrais nos estudos sobre as mulheres.

Embora o gênero já fosse utilizado, foi, a partir da conceitualização de Gayle Rubin que este termo começou a se difundir. Usando ferramentas conceituais de autores como Levi-Strauss e Freud, Rubin (2003) destaca a necessidade de estudar diferentes sociedades para determinar os mecanismos pelos quais a sexualidade é produzida. Para Rubin, a cultura se sobrepõe à diferença sexual, pois

(...) a ideia de que homens e mulheres diferem mais entre si do que em relação a qualquer outra coisa deve vir de algum outro lugar que não [seja] a natureza... longe de ser a expressão de diferenças naturais, a identidade de gênero é a supressão de similaridades naturais (RUBIN *apud* PISCITELLI, 2004, p. 48).

A partir de então, o conceito de gênero tem se difundido na teoria social, abraçado com entusiasmo entre os acadêmicos que dialogam com as discussões feministas, o que pode ser considerado avanço significativo quando comparado com as possibilidades analíticas oferecidas pela categoria mulher.

O feminismo possibilitou outra forma de compreender o mundo, de pensar as relações de maneira até então excluída. Como movimento, a teoria feminista não abre mão da categoria “mulher”, mas acaba por desconstruir a ideia de um sujeito universal, presente desde o Iluminismo. O fato de a teoria feminista ser desconstrutivista em sua essência nos obriga a desconstruir o modo de pensar no qual fomos “catequizados”.

Joan Scott (1992) aponta que a história das mulheres apareceu como campo definível, principalmente nas duas últimas décadas do século XX. Segundo a historiadora, a política feminista é o ponto de partida para a origem desse campo, que começa a se consolidar, na década de 1960, com as ativistas feministas que “reivindicavam uma história que estabelecesse heroínas, prova da atuação das mulheres, e também explicações sobre a opressão e inspiração para a ação” (SCOTT, 1992, p. 64).

Ainda segundo essa autora, no entanto, na década de 1970, a história das mulheres afastou-se da política, e na década seguinte aconteceu um “desvio” para as discussões de gênero. Para Scott (1992, p. 65), “gênero é um termo aparentemente neutro, desprovido de propósito ideológico”. Isto é, a emergência da história das mulheres como um campo de estudo envolve uma evolução do feminismo para as mulheres e daí para o gênero; ou melhor, da política para a história especializada e daí para a análise.

Segundo Scott (1990, p. 6), essa “metodologia” implica não somente “uma nova história das mulheres”, mas “uma nova história”, e a maneira como essa nova história irá incluir a experiência das mulheres e dela dar conta implica o desenvolvimento de gênero como categoria de análise.

Raquel Soihet (2003) compartilha das considerações de Scott quando diz que as contribuições da teoria feminista, as transformações na historiografia<sup>14</sup> e o crescimento da Antropologia foram fundamentais na emergência da História das Mulheres que são alçadas à condição de objeto e sujeito da História.

Apoiando-me em Scott (1990), acredito que este trabalho vem suprir uma lacuna nos estudos do Congado ao destacar a história de mulheres que vivem a manifestação. Elas sempre estiveram presentes no ritual, mas não aparecem ou aparecem superficialmente nos trabalhos acadêmicos sobre o Congado.

São poucas as referências às mulheres. Na maioria das vezes, elas são mencionadas pelos trabalhos desenvolvidos nos bastidores, na preparação dos banquetes e dos enfeites da festa. É fato que é a mulher que coordena essas atividades, mas é fato também que ela ocupa outros espaços na manifestação, para além da cozinha. Não só na Guarda Feminina se percebe isso como em outros grupos espalhados pela capital, pelo interior e até por outros estados.

A antropóloga Taís Diniz Garone (2008), em sua dissertação de mestrado *Uma poética da mediação: história, mito e ritual no congado setelagoano, MG*, aborda a participação das mulheres no congado em Sete Lagoas. Segundo Garone, embora ainda existam aqueles que não aceitam tal inovação e não permitam a participação de mulheres em suas guardas, há congadeiros que consideram a interdição uma “teimosia” de “gente antiga”, por entender que as mudanças fazem parte da vida e que, se o Congado ficasse restrito aos homens, poderia acabar.

O argumento “ou as mulheres entram ou acabam” é usado por muitos congadeiros e congadeiras como justificativa para a entrada das mulheres na

---

<sup>14</sup> Ressaltam-se as contribuições da História Social, da História das Mentalidades e da História Cultural.

manifestação. D. Isabel, rainha conga “oficial” do Estado de Minas Gerais, deu o seguinte depoimento:

Tem certas coisas que a gente é obrigada a fazer, por conta que... Você já viu falar que quem não tem cão caça com gato? Então? São coisas assim. Às vezes deve ser por isso que eles (homens) aceitaram botar mulher pra dançar: quem não tem cão, caça com gato (D. Isabel, Rainha Conga de Minas Gerais, em entrevista para esta dissertação).

Esse depoimento aponta para uma questão importante: que lugar a história do acesso das mulheres no Congado ocupa? Ou elas entram ou a manifestação acaba? O que isso significa? Essa reflexão remete a Bourdieu (1995), quando ele diz que o mundo social atribui objetivamente uma condição diminuída às mulheres. Esse argumento desqualifica a participação feminina na manifestação. É como se os homens “autorizassem” a participação das mulheres, pois, do contrário, a manifestação acabaria. Mas os depoimentos das congadeiras apontam para outras questões.

Algumas capitãs contam que, embora fosse proibido às mulheres dançar e tocar, os pais e os avós acabavam deixando. A capitã Zilda relata que, quando seu pai comandava a guarda, mulher não podia dançar nem tocar, mas nos momentos finais da festa, ou quando não tinha alguém pra poder bater, “escondidinho”, ele deixava a filha tocar os tambores.

A capitã Maria conta que o avô também tinha o mesmo procedimento. No seu caso<sup>15</sup>, as roupas e os adereços ajudavam.

Então ele colocou nós para dançar porque a nossa roupa, a farda deles, era uma farda que não identificava nem quem era homem, nem quem era mulher. Era a coisa mais assim, bem rústica, né? Usava pintura, todos pintavam a mesma coisa característica de índio, então não aparentava quem era homem, nem quem era mulher. A roupa não deixava aparentar, e nós não tínhamos busto, era muita fita tampando, os cabelos era preso pra

---

<sup>15</sup> Neste caso, trata-se de uma guarda de caboclos que se veste com cocar e adorno de penas, além de arco e flecha.

cima, então ninguém identificava, a gente ficou dançando com ele (Capitã Maria, Guarda de Congo Feminina, em entrevista para esta dissertação).

A Capitã Pedrina também conta que o pai, às vezes, permitia a participação das filhas e sobrinhas. Mas a orientação era para que não descobrissem a cabeça com o turbante<sup>16</sup> que usavam, “receoso de que nós fôssemos descobertas, porque a gente era muito novinha, então não tinha ainda o corpo de mulher”.

A fala dessas capitãs traz uma discussão importante: esse ato “subversivo” não era feito só pelas mulheres. São as relações familiares que levam as mulheres para dentro do Congado. Muitas vezes, é pela mão dos familiares (pai, mãe, tios, maridos) que as mulheres têm acesso aos instrumentos; foi com eles que muitas mulheres aprenderam os fundamentos da manifestação.

Embora muitas guardas tenham sido fundadas por mulheres, elas não podiam exercer as funções que tradicionalmente cabiam aos homens. D. Isabel Casimira das Dores Gasparino, Rainha Conga da Guarda de Moçambique e Congo Treze de Maio de Nossa Senhora do Rosário, de Belo Horizonte, conta: “quando a minha mãe fundou essa guarda, tinha uma polêmica, que eles não aceitavam assim, de mulher ter uma guarda. E como ela fez promessa e queria isso, ela teve que colocar meu irmão como capitão da guarda” (RAINHA ISABEL *apud* FUNDAÇÃO MUNICIPAL DE CULTURA, 2006, p. 85).

A fala de Dona Isabel aponta para uma questão importante. O fato de uma guarda ser fundada por mulheres ainda não aponta para uma ruptura com a dominação masculina, pois o lugar simbólico de poder na condução da manifestação ainda continuava nas mãos dos homens. Como na Igreja Católica, o investimento

---

<sup>16</sup> Aqui, a guarda era de Moçambique, e eles usam como adereço um turbante na cabeça.

das mulheres ocorria no campo da prática religiosa, nos rituais, na transmissão, como guardiãs da memória do grupo religioso, mas nunca como sacerdotisas.

A Capitã Pedrina afirma que, embora tenha interrogado vários congadeiros sobre a proibição da mulher tocar e dançar, não conseguiu nenhuma resposta para a restrição:

Agora, eu permanecer, eu entrar como mulher dentro dessa festividade, foi uma coisa assim, difícil. Respeito muito quem pensa diferente. Hoje, se você tiver um terno ou se seu pai, vamos dizer assim, tiver um terno e falar comigo assim: no meu terno você não entra, eu não entro, porque ele é dele e eu não vou discutir com ele. Mas eu descobri que com o passar do tempo que isso não, em verdade, isso não tem fundamento, pelo menos com as pessoas mais velhas que eu conversei, que eu fui chegando na parede. Então, se isso não pode me explica por quê. Eu sou muito contestadora, eu sou muito questionadora e eles não conseguiram me dar uma explicação (Capitã Pedrina, Guarda de Moçambique Nossa Senhora das Mercês, em entrevista para esta dissertação).

A Capitã conta os desafios que teve que enfrentar para ser aceita nessa função:

Aí eles não me aceitavam não. Nem dentro da guarda, a verdade é essa. Foi uma luta. Eu porque sou muito determinada naquilo que eu quero. Então, hoje não. Hoje eu tenho o nome reconhecido, modéstia a parte, até dentro do estado, mas até eu me fazer... Por exemplo, às vezes eu tirava um canto dentro do terno com todo mundo rindo, no próprio terno. Até hoje têm muitas dificuldades. Os homens têm dificuldade em me aceitar, pelas atitudes que eu tomo, pelas iniciativas que eu tenho, né? ... Ciúmes, coisas que são naturais no relacionamento do ser humano. Mas eu me fazer aceita, foi uma questão de perseverança, de vontade, porque eu sabia que eu estava fazendo aquilo que eu queria. E eu fui permanecendo e eles foram não tendo como não me reconhecer dentro do exercício da capitania (Capitã Pedrina, Guarda de Moçambique Nossa Senhora das Mercês, em entrevista para esta dissertação).

A capitã Maria conta que seu grupo teve que enfrentar inúmeros desafios para se firmar como guarda feminina. A ideia de formar uma guarda de mulheres foi, inclusive, um ato político como ela mesmo explica:

Nós formou a feminina porque nós tinha quatro mulheres caixeiras, todas elas tocavam, nossa guarda foi montada só com mulher, por isso que ela colocou como guarda de congo, porque eu puxei o congo deles, eu vim

trazendo a raiz deles lá e com o **título de feminina**, porque não tinha guarda de congo, não tinha guarda feminina em lugar nenhum (Capitã Maria, Guarda de Congo Feminina, em entrevista para esta dissertação. Grifo meu.).

Durante dois anos, a guarda feminina trabalhou em conjunto com a guarda masculina ou Guarda dos Caducos, como é definida pelas mulheres. Mas os conflitos começaram a aparecer, quando as mulheres resolveram formar uma Diretoria independente. Alguns capitães não aceitaram as mulheres no comando da guarda. Segundo a capitã Maria, o discurso dos homens era o seguinte:

Porque pra nós aceitar elas vão ter que dançar na nossa fileira, elas atrás de nós e a gente vai comandar a direção e elas vai só atrás, nós não podia ter instrumento independente, não podia formar diretoria independente, nem nada, também porque tava no terreiro que eram deles, onde a gente fundou (Capitã Maria, Guarda de Congo Feminina, em entrevista para esta dissertação).

Como a capitã já participava, desde a infância, de outra guarda, em que assumiu a direção após a morte de seu avô, ela não aceitou a exigência dos homens:

Aí eu falei, eu não to acostumada a ser mandada, não. Porque o meu dom de mexer, eu já tenho uma que eu comando, eu pra eu ser mandada de outros, eu prefiro sair e saltei fora, aí saí e deixei a Vera no meu lugar. Falei: Oh, vocês tocam dos seus jeito, o dia que vocês achar que deve formar sozinha, independente, vocês me avisam. As meninas, não, nós vamos formar do jeito que você quiser. Aí eu formei do jeito que eu quis, formei a guarda independente, sozinha, com as minhas caixeiros, a gente não tinha sanfoneiro, não tinha violeiro, não tinha nada. A gente formou a guarda só no toque de caixa, só isso, só coloquei as caixas. Formei uma guarda boa. Na época que eu formei ela, nós tava com trinta e tantas, quase quarenta meninas. Aí formei a guarda (Capitã Maria, Guarda de Congo Feminina, em entrevista para esta dissertação).

A iniciativa dessas mulheres mostra a mudança na participação delas de um lugar estrutural para uma dimensão de conquista de poder. Essa experiência aponta para a discussão levantada por Bourdieu (1995) acerca da dominação masculina.

Segundo ele, todas as coisas e todas as práticas do mundo são redutíveis a oposição entre o masculino e o feminino. Essa divisão está inscrita na objetividade das estruturas sociais e na subjetividade das estruturas mentais. A dominação masculina é uma instituição tão assegurada que não precisa nem de justificação, pois ela se diz nas práticas e nos discursos. Nesse sentido, “escolhas” historicamente instituídas, fundadas na lei e no costume, aparecem de tal forma naturalizadas que não há espaço nem para o questionamento (BOURDIEU, 1995).

Incluir a experiência das mulheres na história que se conta do Congado nos remete para “gênero” como categoria de análise, como assume Scott (1990). Conforme Scott, gênero é um termo utilizado para designar as formas de significar as diferenças nas relações entre os sexos, o que significa rejeição às explicações biológicas para as diversas formas de subordinação. É uma maneira de indicar que os papéis definidos para homens e mulheres, são na verdade construções sociais, categoria extremamente útil, uma vez que “oferece um meio de distinguir a prática sexual dos papéis sexuais consignados às mulheres e aos homens” (SCOTT, 1990, p. 7).

Para Scott (1990), o uso de gênero como categoria de análise aponta não só para a rejeição do caráter fixo e permanente da oposição binária masculino *versus* feminino e a importância de sua historização e desconstrução, como também para a dinamicidade do conceito. Segundo a historiadora, as melhores tentativas de análise que deram conta dessa complexidade foram as biografias (SCOTT, 1995, p. 15).

Isso obriga as análises a serem trabalhadas a partir de uma história de vida definida, narrada, apontada pela biografia de corpos dados que navegam o mundo social. Nesse contexto, gênero torna-se categoria extremamente útil para uma análise das trajetórias das mulheres no Congado.

A reflexão empreendida por Bourdieu (1995) ajuda a compreender como práticas socialmente construídas acabam por serem inscritas nos corpos. Segundo o sociólogo, as relações constitutivas da ordem social resultam em diferenças registradas nos usos dos corpos sob a forma de duas espécies opostas de posturas, de maneiras de andar, de gestos, inscritas nos corpos e nos cérebros (BOURDIEU,1995).

Mas os corpos não se conformam totalmente com as normas pelas quais a materialização é imposta (BUTLER, 2001). Nesse sentido, “as mulheres fortalecem-se e recusam o lugar milenar do outro, como também não se submetem à dominação masculina como prerrogativa natural dos homens” (PEREIRA, 2004, p. 178). A trajetória das mulheres no Congado confirma essa assertiva. E é isso que o Reinado de Nossa Senhora do Rosário, no Bairro Aparecida, nos mostra.

Após os ritos de abertura, a guarda saiu à rua para buscar as bandeiras que seriam hasteadas. O som dos tambores atraía a atenção dos moradores que chegavam até os muros, portões e janelas de suas casas. O pessoal de apoio ia à frente, cuidando para que os carros não atrapalhassem o cortejo.

Festa renunciada, devotos na rua.

## 2.2 Busca das Bandeiras

*“Oh, dá licença, Oh dá licença,  
Eu quero chegar, eu quero saravar,  
Salve Maria!”  
(Cântico do Congo)*



Figura 6 – Bandeiras de Nossa Senhora do Rosário, Santa Efigênia e Nossa Senhora Aparecida - 1º dia da Festa de Nossa Senhora do Rosário no Bairro Aparecida, out.2007.

Foto: Vânia de F. Noronha Alves.

Abençoados, então, pelos Santos e pelos antepassados, a Guarda saiu às ruas em busca das bandeiras para o hasteamento dos mastros. Os fogos de artifício anunciaram a chegada da Guarda à casa do mordomo da bandeira de Nossa Senhora Aparecida. A Capitã Zilda puxou o canto:

*Oh, dá licença*  
*Oh, dá licença*  
*Eu quero chegar*  
*Eu quero saravar*  
*Ave Maria!*  
*Ave Maria!*

Casa *versus* rua. É disso que se trata. A festa de Nossa Senhora do Rosário é na verdade uma viagem entre casas e ruas. São rituais de ingresso, orações, cantorias, dentro e fora de casa, na chegada, na despedida e na saída. O que acontece durante os festejos é uma sequência de cerimônias, que unificam, por meio do rito, a casa e a rua. Assim, podemos perceber que os ritos do Reinado possibilitam o deslocamento entre casas e lugares, que a festa simbolicamente reescreve e redefine. É uma festa de casa, mas é também uma festa de rua. Na verdade, esses espaços não se opõem, mas se complementam. Sempre se começa em um para terminar em outro, oscilando entre esses dois domínios (BRANDÃO, 1989).

Cada bandeira possui um mordomo que é o responsável por guardá-la e prepará-la para a festa. Além das bandeiras dos santos e das santas, hasteadas no primeiro dia dos festejos, há também a bandeira de Nossa Senhora da Guia, ou bandeira-guia, a qual, no Bairro Aparecida, é hasteada oito dias antes da festa. Segundo a Capitã Maria, “a bandeira de Nossa Senhora da Guia é um símbolo; é um aviso que a festa está começando”. Segundo ela, em alguns lugares os devotos chegam a hastear até quarenta bandeiras.

No Bairro Aparecida, além da bandeira de Nossa Senhora da Guia, são hasteadas as bandeiras de Nossa Senhora do Rosário, de Nossa Senhora Aparecida e de Santa Efigênia.

Na porta da casa do mordomo da bandeira foi montado um pequeno altar com imagens de santos. Os reis festeiros e o Trono Coroado foram saudados pelo dono da casa. A bandeira foi apresentada, a Guarda cantou. Quando o cortejo chega, ele produz emoções no espaço “da casa” ao adentrar as portas. A bandeira-guia é recebida e levada a todos os cômodos para abençoá-los.

Após o cumprimento dos ritos, um lanche foi servido pelos donos da casa. Esse é um momento de encontros e trocas mediados pelo rito. Após o lanche, foram feitos os agradecimentos, e o cortejo saiu de novo às ruas.

Os mesmos ritos foram cumpridos na busca das bandeiras de Santa Efigênia e Nossa Senhora do Rosário.

### 2.3 Hasteamento dos mastros

*“Oh, bandeira nova  
Oh, bandeira nova  
Chega na porta do céu!  
Chega na porta do céu!”  
(Cântico do Congo)*



Figura 7 – Mastros das bandeiras de Nossa Senhora do Rosário, Santa Efigênia e Nossa Senhora Aparecida hasteadas - 2º dia da Festa de Nossa Senhora do Rosário no Bairro Aparecida, out.2007. Foto: Vânia de F. Noronha Alves.

Enfim, o cortejo chegou à avenida onde os mastros seriam hasteados. Enquanto a Capitã Zilda comandava a busca das bandeiras, a capitã Maria ficava na avenida à espera do cortejo.

No Bairro Aparecida, a abertura dos festejos se concretiza com o hasteamento dos mastros. É ele que dá o sinal de que outro tempo foi instaurado, “desacelerando o cotidiano e acordando o tempo festivo”, “uma espécie de prólogo do sagrado” (COUTO, 2003, p. 50).

O momento de subida dos mastros mistura tensão e alegria, pois a dificuldade para hasteá-lo pode ser sinal de um mau presságio. O mastro funciona como um divisor de águas temporais, como um veículo comunicador, um ponto de passagem capaz de unificar céus e terra - ele é a “porta dos céus”. Ele funciona como orientação espacial e temporal de um novo tempo que se inicia; o tempo da festa.

Está aí a grande importância religiosa do mastro. Trata-se de um símbolo, de um veículo de passagem. É ele que torna possível a comunicação com os deuses, funciona como uma porta para o alto, por onde os santos podem descer à terra e o homem subir simbolicamente ao Céu.

O mastro possibilita a hierofania, termo que nos dizeres de Eliade (1995, p. 31) significa quando “algo de sagrado se nos revela”. Para esse autor, a existência humana só é possível graças a essa comunicação com os céus, pois não se pode viver sem uma abertura para o transcendente, ou seja, no caos. Essa é a função dos mastros: possibilitar o livre acesso ao sagrado. Homens e deuses habitam, agora, o mesmo espaço:

Quando a gente se junta ao mastro, a gente entra na força dele. O mastro leva a gente de encontro ao céu. Ele faz a terra e o céu ficarem de mãos dadas... Enquanto ele estiver fincado aí, os santos podem passear na terra e nós podemos sentir o céu dentro de nós pelo menos um bocadinho (MARIA DE FÁTIMA DOMINGOS *apud* COUTO, 2003, p. 72).

O mastro é um importante fundamento da festa, uma orientação espacial e temporal de que um novo tempo se inicia. Um tempo diferente, em que o sagrado se torna presente.

O hasteamento dos mastros possibilita a abertura para outro mundo, um mundo especial, “extraordinário”, habitados pelos deuses, em que a vida transcorre em abundância, plenitude e liberdade. Por intermédio dos ritos de abertura, as portas da comunicação entre esses dois mundos, o “mundo real” e o “mundo especial”, são abertas (DAMATTA, 1990).

Em nossa sociedade, tudo que acontece possui dimensão histórica dominante, na qual o eixo temporal é colocado em primeiro lugar na interpretação de qualquer domínio do nosso sistema. Mas nem tudo pode ser visto como pertencente a esse universo cronológico. A fé é um valor colocado acima da história, uma vez que a ritualização é vivida e concebida não só como situada fora do tempo, como englobando o tempo conhecido. Os rituais de Nossa Senhora do Rosário conFiguram-se como “um momento especial; fora do tempo e do espaço, marcado por ações invertidas; personagens, gestos e roupas característicos” (DAMATTA, 1990, p. 25).

Os ritos de abertura são comandados por uma das fundadoras da guarda, a capitã Zilda. Com sua espada, vai regendo os comandos. A espada é um instrumento que só o capitão ou a capitã pode usar. É um símbolo polissêmico: são vários os significados para diferentes épocas e diferentes culturas. Mas de maneira geral, é símbolo de poder e força masculina, e por isso, símbolo fálico (LEXIKON, 1997; CHEVALIER; GHEERBRANT, 1982).

Nos cortejos, é a capitã com sua espada, que vai à frente, abrindo os caminhos. A espada que a Capitã Zilda usa, hoje, foi presente de seu padrinho,

capitão de Congado, que, quando deixou de exercer a capitania, presenteou a afilhada. E a que a Capitã Maria usa, foi herdada de outro capitão, que inclusive não a aceitava no comando do grupo.

Aí quando nós formamos a guarda, nós não tinha espada, depois que eles [a guarda masculina] encerraram lá, eles deixaram a gente trabalhar com essas espadas, só que essas espadas não eram nossas e eram dos fundadores. Aí a [capitã] Zilda ganhou a que ela trabalha hoje, do padrinho dela, que deu pra ela de presente, que ele encerrou também a carreira de capitão e veio pra nós como caixeiro e ele deu pra ela de presente. E a minha eu ganhei de presente do capitão que não adaptava comigo de jeito nenhum. Ele não aceitava a minha, como diz, postura de ser uma capitã, ele não aceitava de jeito nenhum. Aí o que aconteceu, ele faleceu. Depois que ele separou da gente, ele fundou uma guarda pra ele, mas a guarda que ele tinha não foi pra frente, não caminhou. Aí ele faleceu, o filho dele levou [a espada] pra casa dele, no filho dele levar pra casa dele, eu considero ele como um primo muito longe. Aí ele foi num dia, numa festa lá, até a Denise foi até festeira, e levou a espada pra me dar de presente, e me deu ela de presente. Ela é minha, agora ela é minha, ele me deu ela de presente, como se diz, de papel passado (Capitã Maria, Guarda de Congo Feminina, em entrevista para esta dissertação).

A fala da capitã traz importante revelação. Somente depois que a guarda masculina foi encerrada é que as mulheres tiveram acesso ao instrumento. No Congado, a espada é símbolo de autoridade, de comando. Sua função é guardar a coroa, os reis e a guarda, limpar os caminhos, lutando no plano simbólico contra as forças do mal.

Essa dimensão de um símbolo primário é muito importante na discussão de gênero que se pretende aqui. O acesso à espada é um importante “rito de instituição”. Isto é, uma operação social de nomeação, que concede à capitã o título de porta-voz do grupo. A apropriação do instrumento proporciona o reconhecimento coletivo de uma competência social. Por meio desse ato, a capitã “recebe o direito de falar e agir em nome do grupo, de se “tomar pelo” grupo que ele encarna, de se identificar com a função à qual ele “se entrega de corpo e alma”, dando, assim, um corpo biológico a um corpo constituído” (BOURDIEU, 1997, p. 83).

O acesso à espada é um momento de apropriação simbólica de poder. A capitã prossegue:

De primeiro eu não podia pegar nela [espada] porque a pessoa era viva e eu não tinha essa competência, hoje ela vai pra rua através, das minhas duas mãos. Então na hora que eu tô trabalhando com elas ali, minha filha, eu tenho que ter muito... eu tenho que ter mais é garantia, porque alguém tá ali atrás, alguém ta vendo o que tá sendo feito com ela (Capitã Maria, Guarda de Congo Feminina, em entrevista para esta dissertação).

Assim como a espada no Congo, o bastão do Moçambique, que também é fálico, é símbolo do poder divino delegado a um regente de guarda. Receber o bastão de comando significa o reconhecimento de poder e saber, no universo do sagrado, que instituem ascendência, autoridade e responsabilidade (MARTINS, 1997).

Esses são dois importantes símbolos de passagem de poder no campo religioso, espaço caracterizado por lutas e tensões entre os agentes e as instituições. Nessa perspectiva, podemos conceber o Congado como um campo de disputa, principalmente, no que se refere à capitania dos grupos, lugar, por excelência, de poder.

A dinâmica social se dá no interior de campos que possuem lógicas próprias. O que vai delimitar o campo são os valores e as formas de capital que lhe dão sustentação. Os acontecimentos no interior de cada campo são regidos pelas lutas em que os agentes procuram manter ou alterar as relações de força e a distribuição das formas de capital específicos. É também no campo que acontece a estruturação ou objetivação do *habitus*, disposições socialmente constituídas, que orientam as ações dos agentes (BOURDIEU, 1992)

Bourdieu (1987) afirma que os agentes específicos, seja ele ser humano, seja instituição, são estruturados e estruturantes no processo de naturalização da

dominação. Isto é, os agentes, ao mesmo tempo que têm o poder de moldar a sociedade, são por ela moldados, uma vez que se trata de uma relação dialética entre a conjuntura e a estrutura do campo. Dessa forma, a capitania se traduz como um campo de luta e disputa. A formação de um(a) capitão(ã) no Congado é resultado de um longo processo de aprendizado, que se revela pelo saber e pelo conhecimento adquirido em anos de vivência e intimidade com os ritos e fundamentos da manifestação.

Não basta ao capitão saber cantar ou dançar. Ele deve saber rezar, comandar, conhecer os cantares adequados para cada situação, ao conduzir as coroas, puxar uma promessa, guiar uma guarda, entrar na igreja, atravessar porteiras e encruzilhadas, cumprimentar as majestades, receber visitantes e muito mais. Cabe ao capitão gerenciar seus comandados, dentro e fora das guardas, passar os preceitos, performar os ritos, resolver as contendas, abrir os caminhos ou fecha-los, zelar pelos pensamentos, observar o cumprimento adequado dos rituais, ordenar, reger, ensinar, punir, vivenciar com beleza e harmonia o Rosário de Maria e a herança dos mais velhos (MARTINS, 1997, p. 102).

Para a Capitã Pedrina, a capitania se equivale a um sacerdócio:

Eu tenho que rezar por eles [componentes do grupo] o ano todo, não é só no período da festa. Eu tenho que me preocupar como uma mãe, uma regente espiritual, vamos dizer assim. E, além disso, nós fazemos uma reeducação. Tem menino que não tem, hoje em dia principalmente, não tem um pai e uma mãe que orienta sobre disciplina, sobre comportamento. Muitas vezes, eles nos procuram, às vezes eles chegam e pedem se a gente não pode ser a mãe deles. Não só porque eles não têm, às vezes, a mãe, mas é porque não têm, às vezes, um carinho, uma atenção. Ainda acontecem muitos meninos maltratados fisicamente. Então a gente orienta sobre a vida, dá pra eles um estímulo de vida. [...] é uma alegria muito grande, às vezes, eu encontrar um menino, que hoje é um homem, pai de família e que veio, igual eu ouvi: "eu agradeço muito porque se hoje eu sou assim foi por causa do que eu aprendi lá no terreiro com vocês" (Capitã Pedrina, Guarda de Moçambique Nossa Senhora das Mercês, em entrevista para esta dissertação).

No acesso à capitania, a espada é um símbolo tão importante, que a Guarda Feminina criou a Figura de uma rainha da espada para compor o trono coroados. A Capitã Maria explica:

A Rainha da Espada é a Ilma. A Ilma foi rainha festeira, eu coloquei ela como rainha da espada porque rainha da espada é uma rainha graduada, de capacidade mais espiritual, inclusive ela é mãe de santo, tem terreiro e tudo, tem as orações fortes, sabe rezar, sabe se defender, sabe se ajudar, sabe preparar o grupo inteiro, o nosso grupo, então a rainha de espada é o que significa a espada que a gente tá com ela (Capitã Maria, Guarda de Congo Feminina, em entrevista para esta dissertação).

Mas ao mesmo tempo que se “inventa” a rainha da espada, cria-se também a rainha madrinha:

Nós temos uma outra senhora que, ela foi rainha festeira e ela quis ser uma rainha. Ótima pessoa. Aí eu coloquei ela como rainha madrinha da guarda e ela não era nem uma madrinha, ela era uma mãe. Ela era um carinho com as meninas todas, então eu coloquei ela como madrinha. Você não tem uma testemunha quando vai num casamento? Então? É quase uma rainha fada, uma fada madrinha, é mais para compor os quadros, entendeu? (Capitã Maria, em entrevista para essa dissertação).

Não basta uma rainha fálica, é preciso também a ternura do feminino, da madrinha, o lugar da mãe. A rainha fálica é símbolo do masculino e a rainha madrinha, o símbolo do feminino. Não se trata aqui de essência do feminino, mas da forma como as mulheres são socializadas. Um feminino construído por meio dos arbitrários culturais que se manifestam em todas as esferas da vida social.

Essas inovações podem ser explicadas pelo que Erich Hobsbawn denomina “tradição inventada”. Isto é, situações novas que assumem a forma de referência a situações anteriores ou estabelecem seu próprio passado através da repetição obrigatória (HOBSEBAWN, 1997).

Essas inovações ganham legitimidade porque são “inventadas” por pessoas “de dentro”, que dominam os códigos da manifestação e, por isso, adquirem o direito de “inventar tradições”.

A Guarda Feminina Nossa Senhora do Rosário revela uma ética que se traduz numa estética que é feminina, expressa num altar cor-de-rosa, nos detalhes

dos bordados dos uniformes, na toalhinha que cada congadeira traz junto ao corpo, para secar o suor durante o cortejo, combinando com as cores do uniforme, entre tantos outros detalhes.



Figura 8 – Rainhas da Guarda de Congo Feminina Nossa Senhora do Rosário no 2º dia de Festa no Bairro Aparecida, out.2007.

Foto: Vânia de F. Noronha Alves.

Cumpridos os ritos de abertura, o cortejo seguiu para a sede da Guarda. O tempo da festa chegou.

### 3. O SEGUNDO DIA: “BATE TAMBOR, HOJE É DIA DE ALEGRIA”

#### 3.1 Busca dos Reis Festeiros e do Trono Coroado

*“Bate tambor, Bate tambor,  
Hoje é dia de Alegria,  
Hoje é dia de alegria.”  
(Cântico do Congo)*



Figura 9 – Rainha e Rei festeiros da Festa de Nossa Senhora do Rosário no Bairro Aparecida, out.2007.

Foto: Vânia de F. Noronha Alves.

Atualmente, é senso comum ouvir que as tradições estão se perdendo, que é preciso “resgatá-las”, mas se apurarmos nosso olhar e nossos ouvidos não é isso que vamos perceber. Ainda são muito comuns as festas religiosas em nossas cidades.

Em 2003, a Prefeitura Municipal de Belo Horizonte, por intermédio da Fundação Municipal de Cultura, realizou um inventário das manifestações de religiosidade de matriz africana na capital. O pressuposto inicial do trabalho, presente no senso comum, era que essas manifestações caminhavam para o desaparecimento, principalmente nos grandes centros urbanos. Após a finalização do trabalho, concluiu-se que, “apesar – ou até mesmo da – dinâmica de metropolização e de ‘periferização’ de algumas comunidades, os processos de reelaboração das manifestações culturais tradicionais ligados à religiosidade estão em franco curso”. Só em Belo Horizonte foram mapeadas 33 Irmandades de Nossa Senhora do Rosário, espalhadas pelos vários Bairros (FUNDAÇÃO MUNICIPAL DE CULTURA, 2003, p. 12).

A sociedade brasileira sempre se mostrou profundamente religiosa e festeira. Esse festejar nacional foi registrado por viajantes e estudiosos que se surpreendiam com a efervescência religiosa, aqui existente, desde a colonização.

Carlos Rodrigues Brandão (1989, p. 14) observa o espanto de viajantes europeus não ibéricos que, quando aqui chegavam, viam festas “todo o tempo, por toda parte, e por todos os motivos”, e que, diferentemente da França e da América do Norte, aqui, as cerimônias religiosas “misturavam tudo e todos”. Segundo esse autor, não eram poucos os depoimentos de viajantes a respeito da representação cerimonial dos nossos festejos, populares ou oficiais, o que caracterizava notável diferença entre a herança de nossas festas de rua e a das culturas americanas de

origem anglo-saxã. O depoimento a seguir, do americano Thomas Ewbank, confirma a afirmação de Brandão:

No Brasil, por toda parte encontra-se a religião ou o que receba tal nome. Nada se pode fazer, nem observar sem deparar-se com ela de uma forma ou de outra. É o mais importante detalhe da vida pública e privada que aí temos. As festas e procissões constituem os principais esportes e passatempo do povo, e neles os próprios santos saem de seus santuários, juntamente com os padres e a multidão, [e] participam dos folguedos gerais. Não levar tais fatos em consideração seria omitir os atos mais populares e esquecer os protagonistas favoritos do drama nacional (EWBANK, 1976, p. 18).

Séculos depois, nossas festas continuavam seduzindo o olhar estrangeiro. Jean Duvignaud (1983), guiado pelo amigo Roger Bastide, visitou o Brasil na década de 1960. Duvignaud afirma que, além das grandes manifestações como os carnavais do Rio de Janeiro ou da Bahia, por todo o país se disseminavam “festas minúsculas”, nas quais “práticas africanas, indígenas e cristãs se mesclam segundo químicas diferentes” (DUVIGNAUD, 1983, p. 21). Para esse autor, essas festas funcionam como “orifícios” por onde se rompe a trama exterior da sociedade brasileira, “como se houvesse intenção de lembrar-se de que a vida não se fecha em uma única dimensão imposta pela Rentabilidade ou pela Organização.” (p. 22). Para o sociólogo, explorar esses “nichos”, essas “cavidades”, entender esse fenômeno, só é possível se se “ingressar no lance, ainda que grotescamente, como o nosso reles arrastar de pés e nossos corpos contraídos” (DUVIGNAUD, 1983, p. 22).

A associação do caráter brasileiro à festa, muitas vezes, aponta para a concepção de alienação, displicência, tendência ao descaso com a lei e a ordem, e, muitas vezes, ouvem-se afirmações indignadas sobre o caráter nacional com opiniões frequentes de que aqui, tudo acaba “em pizza”, “em carnaval” ou “em festa” (AMARAL, 1998).

Se a festa, no entanto, é um forte elemento constitutivo do modo de vida brasileiro, não se pode esquecer de que ela se dá de modos e em fundamentos diferentes para os vários grupos que a realizam. É necessário entender de que tipo de festa se fala, como ela é produzida, com que finalidade e qual o significado para os que a produzem. Essa é a preocupação de Rita Amaral (1998) que, em sua tese de doutoramento, verificou que, apesar de ocupar espaço privilegiado na cultura brasileira, as festas adquirem significados particulares. Para essa autora:

Longe de ser um fenômeno de distanciamento da realidade, fuga psicológica, etc., cujo resultado seria negar ou reiterar ao modo pelo qual a sociedade se encontra organizada, nossas festas são capazes de estabelecer a mediação entre a utopia e a ação transformadora, pois através da vontade de realização da festa, muitos grupos se organizam em nível local (AMARAL, 1998, p. 18).<sup>17</sup>

Duvignaud (1983) também chama a atenção para o fato de que o principal obstáculo para a compreensão da festa diz respeito a uma percepção social inteiramente dominada pelas noções de funcionalidade, de utilidade, pelo espírito da rentabilidade, característicos do Ocidente industrializado. Segundo ele, a epistemologia adotada nas ciências sociais para analisar experiências como o sagrado, o jogo, o prazer, foi “cimentada” pelas categorias mentais da economia de mercado, em que tudo possui o seu lugar em uma estrutura, ou pela atribuição de finalidades úteis a cada manifestação, ou expressão encontrada. E, parafraseando Karl Marx, ele diz: “quem fez o preço das coisas sem preço e o que transmite valor às ações inúteis?” (DUVIGNAUD, 1983, p. 23).

---

<sup>17</sup> Em sua tese de doutoramento, Rita Amaral (1998) analisou seis festas nas diferentes regiões brasileiras. Na Região Sul, a Oktoberfest de Blumenau (SC); na Região Sudeste, as festas paulistas de Nossa Senhora da Achirópita na capital e a de Peão de Boiadeiros na cidade de Barretos. No Nordeste, foi a vez das festas juninas, por intermédio do São João de Caruaru (PE); na Região Norte, o foco foi o Círio de Nazaré, na cidade de Belém do Pará; e, no Centro-Oeste, foi a Festa do Divino, na cidade de Goiás (GO).

Duvignaud (1983), inclusive, faz uma crítica a autores como Caillois e Huizinga<sup>18</sup>, que ao analisarem a festa e o jogo, respectivamente, quando aludem ao “desperdício” como característica dessas manifestações, o fazem inspirados pela mentalidade e pela lógica da economia e da rentabilidade. Mas, segundo ele, é exatamente a “finalidade zero” o que ressalta na festa. Para o sociólogo, a festa é uma “subversão exaltante” e longe de ilustrar uma cultura; ela contraria seus elementos e dele se destaca.

Embora “invisíveis” para uma parcela da população, as festas religiosas continuam acontecendo, espalhando sons e cores por toda a capital. A festa da Guarda de Congo Feminina Nossa Senhora do Rosário já faz parte, há 36 anos, do calendário festivo das irmandades.

Nos festejos de Nossa Senhora do Rosário, no Bairro Aparecida em Belo Horizonte, o domingo é o dia da “festa maior”. Logo pela manhã, a Guarda já se apronta para buscar os reis festeiros e o trono coroado.

O Trono Coroado representa o Reino de Nossa Senhora e é composto de Reis Congos, Reis perpétuos, Reis e Rainhas de santos e os Reis Festeiros. No caso da Guarda de Congo Feminina, o Trono Coroado é composto pelo Rei e Rainha Congos, pelas Rainhas de Santa Efigênia, de Nossa Senhora das Mercês, de Nossa Senhora da Conceição e Rainha da Espada, que simboliza a espada da Guarda de Congo, e ainda, uma Rainha que é madrinha da guarda.

Na estrutura ritual das cerimônias do Reinado, a rainha e o rei congos representam as nações africanas e presidem, na ordem do sagrado, os ritos e celebrações dramatizados (MARTINS, 1997, p. 32). O depoimento da Capitã Maria confirma os dizeres de Martins:

---

<sup>18</sup> Caillois (1999) e Huizinga (1980).

A rainha conga é o ponto alto do reinado, o rei congo e a rainha conga, esses representam o reinado inteiro, esses são as lideranças, são as coroas maiores, são as coroas pesadas, são as coroas dos negros. Os reis negros mesmo são o rei congo e a rainha conga (Capitã Maria, Guarda de Congo Feminina, em entrevista para esta dissertação).

Ao contrário do rei e rainha congos, que são permanentes e deixam seus postos somente quando não mais querem ou morrem, os reis festeiros mudam a cada ano e são os responsáveis por arcar financeiramente com as despesas da festa, normalmente cumprem alguma promessa e podem ser brancos ou negros. Além dos gastos necessários para aquisição dos alimentos, os reis festeiros são responsáveis por bancar os enfeites e fogos de artifício. Mas eles não estão sós, pois a festa configura grande sistema de trocas. Na verdade, ela é:

(...) uma seqüência cerimonialmente obrigatória de atos codificados de dar, receber, retribuir, obedecer e cumprir. Troca-se o trabalho por honrarias, bens de consumo por bênçãos, danças por olhares cativos, o investimento do esforço pelo reconhecimento do poder, a fidelidade da devoção pela esperança da bênção celestial. Obedece-se ao mestre, ao festeiro, ao padre, ao chefe da torcida, ao maestro da banda. Cumprem-se promessas, votos feitos (BRANDÃO, 1989, p.11).

Quando cheguei ao Bairro Aparecida, para acompanhar o segundo dia de festa, eram 09 e 30 da manhã de domingo, e os integrantes da Guarda tomavam café. A concentração para buscar os reis festeiros e o Trono Coroado aconteceu na casa da Capitã Zilda. Nesse dia, a Capitã Maria assumiu o comando dos rituais. Depois do café, ao som de seu apito os tambores começaram a soar chamando todos para o momento de concentração. A Capitã Maria pediu a todos que elevassem o pensamento aos céus. O pedido de proteção foi feito a Deus, às três pessoas da Santíssima Trindade (Pai, Filho e Espírito Santo), à Nossa Senhora do Rosário e a Jesus. Guias, Mensageiros e Orixás da Umbanda também foram invocados. Rezaram-se o “Creio em Deus Pai”, a “Ave Maria”, a “Salve Maria”, a

“Santa Maria”. A Capitã solicitou ao pessoal de apoio garrafas de água para os congadeiros beberem durante o cortejo. Algumas congadeiras traziam seus filhos para seguirem o cortejo. Alguns eram ainda de colo, outros com seus tambores em miniatura já iam ao chão. Mas, como o trajeto era longo, muitas vezes as dançantes cantavam e dançavam com eles nos braços. A capitã Maria solicitou que as crianças ficassem junto de suas mães e iniciaram-se os cantos. Um líquido preparado com sete ervas, guardadas em segredo pela capitã, foi colocado nas mãos de cada integrante que o passou no pescoço e na nuca, fazendo gestos com as mãos de limpeza e proteção.

Os uniformes ou fardas, como são definidos pelos congadeiros, estavam impecáveis. Para cada dia de festa, a guarda feminina usou um uniforme diferente. Neste dia, os caixeiros e as dançantes usavam calças brancas e blusas azuis, todas bordadas. Cada um trazia preso à cintura uma toalhinha, branca, com o nome da guarda bordado. Todos calçavam sapatos brancos. A capitã Maria explica o cuidado tem com o uniforme:

Assim é a roupa do congado. Quando eu faço a roupa eu primeiro faço o modelo, visto ela, conjunto ela, jogo ela com uma calça que já tem ou que vai fazer. Pra eu ficar bem nela eu tenho que saber se elas vão gostar, se as meninas vão ficar bem na roupa, se elas não ficar bem na roupa também, elas vão gastar um dinheiro, eu vou gastar um dinheiro e elas não sentem bem e não vai dar aquele contraste do jeito que eu quero. Também quando eu chego, eu já estou costurando, eu já estou mandando a costureira fazer, sento lá perto, corto assim, faço assim, põe a manga assim, emendo assim, eu vou bordar, aí eu faço também na hora que eu chego lá, nossa mais essa é mais bonita, aí vejo do jeito que elas querem, conserto do jeito que elas querem, fica pronto, na hora que veste tudo, vai depender do capricho do pouquinho de coisinha que você vai jogar pra poder a roupa ficar bonita pra também a roupa não ficar espantosa, não ficar aquele negócio cheguei, que a guarda já chega já falam chegou a guarda da Maria, se eu colocar um berrante nela, aí na hora que eu chego é que eles vão me rebentar mesmo (Capitã Maria, Guarda de Congo Feminina, em entrevista para esta dissertação).

O cuidado excessivo com os uniformes é criticado por algumas congadeiras. Iara, contramestra da Guarda de Caboclinhos do Divino Espírito Santo, levantou essa questão referindo-se aos uniformes usados pela Guarda Feminina. Segundo ela “sai uma guarda vestida de seda, de crepe, e a guarda que não tem condições?”. Em sua opinião, isso deixa alguns grupos, desprovidos de recursos financeiros constrangidos.

D. Isabel, rainha Conga da Guarda Treze de Maio, disse o seguinte, em relação aos uniformes de seu grupo:

Não é mole não. Os nossos antepassados, eles fizeram muito pra poder conseguir aprumar tudo. Agora o povo tá querendo mudar tudo. Mas aqui em casa continua tudo do mesmo jeito, nós não mudamos nosso uniforme. Desde quando começou é esse aí, roxo e azul (Rainha Conga D. Isabel, em entrevista para esta dissertação).

Poucos minutos depois de sair à rua, a guarda encontrou com outra, visitante, um Moçambique da cidade de Belo Vale. O som do congo se misturou ao do Moçambique. Os capitães e as capitãs se cumprimentaram. As bandeiras foram trocadas pelas respectivas bandeireiras e passadas sobre a cabeça dos congadeiros. Foi um momento de muita emoção. Momento de dom e contradom, no qual a guarda visitante normalmente está “pagando” uma visita. Os sons das duas guardas se misturaram. A guarda visitante cantou reverenciando as coroas e o trono coroadado. Após os cumprimentos e depois de ter tomado o café na Sede, a guarda visitante seguiu para a avenida para reverenciar o espaço sagrado.

Os reis festeiros e o trono coroadado ficaram na avenida até receber todos os convidados. À medida que as guardas visitantes iam chegando e cumprindo os rituais, uma a uma, elas subiam para o almoço na sede. Como a Guarda Feminina e

os reis festeiros eram os anfitriões da festa, eles foram os últimos a subir para almoçar.

### 3.2 Almoço



Figura 10 – Equipe de apoio servindo o almoço no 2º dia de Festa de Nossa Senhora do Rosário, no Bairro Aparecida, out.2007.

Foto: Vânia de F. Noronha Alves.

A comida constitui-se em marca fundamental nos festejos do Congado. A preparação dos almoços e lanches demanda o envolvimento de muitas pessoas que participam da festa de modo muito especial, pois elas que garantem uma parte significativa da festa, no caso os banquetes coletivos.

Roger Callois (1999) já nos alertou que uma das características da festa é o excesso, o dispêndio, a “comeria” e a “beberia”. O banquete sempre foi marca registrada nas festas religiosas do Congado, presente desde as suas origens nas Irmandades do período colonial. Não é sem razão que São Benedito, um dos santos de devoção dos negros, é também quem garante a fartura da cozinha.

Durante muitos anos, Neusa utilizou sua própria cozinha para realização das refeições dos participantes da festa. Recentemente, foi construída uma outra, um pouco mais ampla, com capacidade para produzir mais de mil refeições por dia. A congadeira afirma que já teve ocasiões de servir mil e quinhentos pratos no dia principal da festa.

Segundo a cozinheira, em um domingo de festa ela já chegou a preparar 55 kg de arroz, 220 kg de frango, 30 kg de macarrão e 40 kg de feijão durante os festejos da guarda.

A preparação da comida demanda o envolvimento de outras pessoas da comunidade, que participam de modo muito especial. Como o volume de trabalho é grande e contínuo, raramente essas pessoas acompanham os cortejos e as procissões. Mesmo assim, sentem-se gratificadas e úteis, pois são elas que garantem um dos momentos fundamentais da festa.

Então assim, a gente fica tão feliz das pessoas achar que a minha comida é gostosa, elogiam a minha comida. Então, eu não sei nem como te falar como eu consigo a fazer esse tanto de comida, e que tem dia que eu passo sem comer. Os dias que eu to mexendo aqui embaixo, que eu to fazendo a comida, é raro o dia que eu ponho na mão, assim pra ver como é que tá o paladar da comida e a comida sai [...] Então isso pra mim, né? Eu sou uma pessoa que tenho problema de saúde, tenho uma pressão muito alta, tenho problema de artrose e consigo ficar esses quatro dias, que não são só os quatro dias, que aqui em casa, quinze dias antes da festa é um movimento aqui, que eu faço cinco kg de arroz por dia, né? Quinze dias antes. Então, chega nos dias da festa, eu tenho mais é que pegar o São Benedito e agradecer ele e dançar com ele mesmo, porque eu sou tão feliz, tão feliz que se a gente não tivesse que pagar as coisas, eu não precisaria de mais nada, entendeu? (D. Neuza, cozinheira e “fundadeira” da Guarda Feminina, em entrevista para esta dissertação).

O depoimento da entrevistada confirma os dizeres de Bataille (1975) ao afirmar que o princípio do sacrifício é a destruição não em seu sentido literal, mas que o sacrifício quer destruir na vítima é a coisa, quer arrancá-la da utilidade, do mundo das coisas para o mundo dos deuses e dos mitos, um mundo de generosidade violenta e sem cálculo.

A cozinha, nos rituais do Congado, é muito mais que um espaço para o preparo e consumo de alimentos. É espaço de doação, de sacrifício e abandono. Tudo em nome da fé e da devoção inaugurada pelos antepassados, reatualizada no ritual sagrado, que irmanam aqueles que com eles se solidarizam.

Momento vivido como um sacramento, pois “em todas as festas se come ritualisticamente, numa valorização da alimentação e dos alimentos, que são considerados sagrados” (ALVES, 2008, p. 220).

Tradicionalmente, o espaço da cozinha é um espaço feminino. Andréa de P. Roberto (2000), em pesquisa realizada sobre a festa de Nossa Senhora do Rosário, na cidade do Serro, MG, aponta que a principal função das mulheres, na manifestação daquela localidade, está relacionada ao espaço da cozinha, fato que, segundo essa autora, se constitui em um prolongamento do seu papel no espaço cotidiano. Entretanto, na cozinha da Guarda Feminina essa não é a realidade. Todos os anos homens e mulheres dividem, juntos, as tarefas na elaboração da comida. Nessa guarda, o que se percebe é que as construções sociais, normalmente associadas a homens e mulheres, são invertidas em alguns papéis. As mulheres estão na liderança e no comando dos rituais, e os homens estão presentes na organização, no preparo e na hora de servir as refeições. A capitã Zilda conta que seu filho mais velho “não toca não, mas ele ajuda na cozinha” e na elaboração dos enfeites.

Segundo Thaís Garone (2008), a fartura do banquete remete a duas ordens de fenômenos afins: os milagres de Nossa Senhora do Rosário e a força da comunidade que se une em torno de uma mesma causa. Assim, a pausa para o almoço também se constitui como lugar de encontro e reencontros, de fortalecimento dos laços, de paquera, e até de fofoca. Um espaço que pode ser percebido como “suspensão temporária das hierarquias” (GARONE, 2008, p. 170). Todos são despidos dos objetos que caracterizam a “chefatura política e religiosa”: espadas, coroas, cedros, mantos para almoçarem juntos. Os reis festeiros e o trono coroado têm lugar de destaque à mesa. O agradecimento pelo alimento servido é um momento ritualístico extremamente simbólico, quando, São Benedito<sup>19</sup>, o santo cozinheiro recebe honras e louvor.

Embora a cozinha e o banquete sejam importantes em todas as festas de Congado, nesta Guarda essa comida assume outro sentido e outra força. Em outros lugares a cozinha é “invisível”, apesar de importante, mas, na Guarda Feminina, capela e cozinha estão “coladas”, as duas têm a mesma importância, pois o lugar de poder, nesse grupo, foi reordenado. Ser cozinheira nessa guarda é função tão

---

<sup>19</sup> São Benedito nasceu na Sicília, Itália, em 1526. Seus pais eram descendentes de escravos vindo da Etiópia e mais tarde libertos por seus senhores, tomaram o sobrenome destes. Sua família era pobre e o Mouro, como era chamado, foi pastor de ovelhas e lavrador. Aos 18 anos, decidiu consagrar-se ao senhor, mas somente aos 21 anos foi chamado por um monge para viver entre os Irmãos Eremitas de São Francisco de Assis. Professou os votos de pobreza, obediência e castidade. Andava descalço, dormia no chão, sem cobertas e fazia muitos sacrifícios. Muitas pessoas o procuravam pedindo conselhos, orações, e alcançavam muitas curas. Depois dos 17 anos, foi obrigado a se mudar para o Convento dos Capuchinhos, onde foi escalado como cozinheiro, permanecendo nesse serviço até que foi eleito pelos seus irmãos de comunidade como superior do Mosteiro. Era leigo, analfabeto, mas foi eleito por sua santidade, prudência e sabedoria. Tendo concluído seu período como superior, retornou para a cozinha do convento, reassumindo as funções que antes desempenhara. Sempre que podia, São Benedito apanhava alguns alimentos do convento, metia-os nas dobras do burel e, disfarçadamente, os levava aos necessitados. Conta-se que, numa dessas ocasiões, o santo foi surpreendido pelo superior do convento que perguntou: “Que levás aí, na dobra do teu manto, irmão bendito”? E o santo respondeu: “Rosas, meu senhor”! São Benedito desdobrou o burel franciscano e, em lugar dos alimentos suspeitados, apresentou aos olhos do superior uma braçada de rosas. Amado de norte a sul do Brasil, onde o chamam de “o santinho preto”, São Benedito morreu em quatro de abril de 1589, em Palermo, na Itália. O culto de São Benedito, um dos mais populares no país, é associado aos padecimentos do negro brasileiro. Disponível em: <<http://www.iser.com.br>>. Acesso em: 17 abr. 2006.

importante quanto ser capitã. Até porque Neusa, além de cozinheira, é uma das “fundadeiras” da guarda e a responsável pela construção tanto da capela quanto da cozinha, sendo que, foram no quintal de sua casa, que ambas foram construídas.

Depois da pausa para o almoço. A movimentação recomeça para a procissão.

### 3.3 Procissão



FIGURA 11 – Devotos carregando o andor de Nossa Senhora Aparecida durante a procissão na Festa de Nossa Senhora do Rosário no Bairro Aparecida, out.2007.

Foto: Vânia de F. Noronha Alves.

Logo depois do almoço os participantes da festa se preparam para a procissão. O cortejo percorre várias ruas e é uma das marcas dessa festa, tão antiga quanto o bairro.

Assim como as bandeiras, os andores têm seus patronos, normalmente devotos que, em cumprimento de alguma promessa, se responsabilizam pelos enfeites e adornos.

Na procissão, os devotos levam os andores dos santos de um lugar a outro, cantando e rezando. As guardas convidadas são responsáveis pela busca dos andores com os santos na casa dos mordomos. A concentração aconteceu na praça principal do bairro, de onde saiu a procissão, que percorreu várias ruas até chegar à avenida onde se celebrou a Missa Conga.

A festa é uma viagem, um transitar entre lugares. É uma das marcas do Reinado de Nossa Senhora do Rosário é o desfile; um constante deslocar entre pessoas, casas e espaços que a festa, simbolicamente, reescreve e redefine, unindo a casa à rua e vice-versa.

Segundo DaMatta (1997), casa e rua são, na verdade, categorias sociológicas que permitem leituras e construções diferenciadas da sociedade. Enquanto a casa é o lugar da família, é o espaço íntimo e privativo da pessoa; a rua é o lugar do perigo, do anonimato, da individualização. Entretanto, em ocasiões especiais, como nas festas, nas cerimônias e nos rituais, esses espaços se relacionam entre si e, embora separados, são complementares de um mesmo sistema social.

Para Brandão (1989, p. 18), os festejos populares são, na verdade, uma viagem entre casas e ruas, “numa intenção permanente de começar num e acabar noutra e fazer com que tudo o que se festeja oscile entre os dois domínios.” O rito unifica não só a casa e a rua, mas também o sagrado e o profano. A festa é, na verdade, um jogo generoso de passagem de um espaço a outro.

Por meio da apropriação do espaço da rua, moradores e devotos a transformam em lugar de sociabilidade. Embora a experiência cotidiana mostre um quadro de contrastes exacerbados pela heterogeneidade e desigualdade social e cultural, pela violência, pela degradação e pela perversa distribuição de equipamentos coletivos, a rua, nesses dias de festa, deixa de ser aquela rígida em sua função tradicional e dominante de espaço destinado ao fluxo e “vira trajeto devoto em dia de procissão”, vira espaço de “fruição em dia de festa” (MAGNANI, 2004b, p. 2)

Rua que, nos dias de festejos, resgata a experiência da diversidade, que possibilita a presença do outro, que proporciona não só o encontro entre desconhecidos, a troca entre os diferentes, mas também o reconhecimento dos semelhantes, a multiplicidade de usos e olhares. Na festa de Nossa Senhora do Rosário, os sujeitos chegam até a rua para “encontrar seus iguais, exercitar-se no uso de códigos comuns, apreciar os símbolos escolhidos para marcar as diferenças, onde a rede de sociabilidade vai sendo tecida” (MAGNANI, 2004a, p. 6; 2004b, p. 2).

Rua que existe para além das trocas materiais, com uma rede de trocas simbólicas, que permite a reinvenção temporária, ao recriar o espaço para os festejos e para a devoção. A festa de Nossa Senhora do Rosário traz os moradores e seus convidados para a rua, fazendo com que o Bairro deixe apenas de ser um espaço funcional de residência e constituindo-se como espaço de interações afetivas e simbólicas. O mesmo lugar onde se tece a trama do cotidiano vira, nos dias de festa, lugar de devoção, para exercício e fruição de práticas coletivas, definindo uma forma particular de sociabilidade e apropriação do espaço.

Durante o cortejo, a Guarda anfitriã vai à frente, abrindo o cortejo, pois, na hierarquia do Reinado, o Congo é o responsável por abrir os caminhos. Logo atrás,

a Guarda de Caboclinho do Divino Espírito Santo, cuja mestra, D. Zelita, é a responsável pelo andor. Um guarda de congo visitante vai à frente do andor de São Benedito, e logo atrás, vêm o andor de São Jorge e o de Nossa Senhora Aparecida. A Guarda de Moçambique da cidade de Belo Vale é responsável por conduzir o andor de São Cosme e Damião. A Guarda de Moçambique do Divino Espírito Santo vem à frente do Rei Congo. Ao seu lado, duas jovens carregam duas coroas. Uma era da rainha Conga, D. Adélia, que havia morrido recentemente, e, como outra rainha ainda não tinha sido coroada, ela estava ali, representada por sua coroa, carregada pela Imperatriz da Guarda. A Capitã Maria explica que “como ela é conga e nós ainda não temos substituta, a coroa tem que sair sempre na rua, sempre não, no dia do Reinado. Ela só sai no dia do Reinado”.

A outra coroa é a do Império, do Reinado dos avós de Maria.

A outra era do meu pai, a outra era do Reinado daqui, única herança, única lembrança, única relíquia que eu tenho é aquela coroa. Então o que acontece com aquela coroa? Aquela coroa quando meu pai faleceu, quando a guarda daqui (Bairro Salgado Filho) foi acabando, ela morreu na cabeça do meu pai. Meu pai foi o último imperador. Foi a única coisa que ficou da lembrança desse reinado, aquela coroa na minha mão. Só que ela não veio direto na minha mão, ela veio direto na mão do meu irmão que era o mais velho, que morava aqui. Então ela ficou muitos anos com ele. Assim que ele faleceu a minha cunhada passou ela pra mim, me devolveu ela de novo, aí eu passei ela pra lá (pra guarda do Bairro Aparecida). Então ela é a que me ajuda a imperar aquele Império lá. Aí ela sai na mão, cada ano ela saía na mão de um, na mão da irmã, na mão da outra sobrinha, na mão da tia, na mão de fulano (Capitã Maria, Guarda de Congo Feminina, em entrevista para esta dissertação).

A coroa é um símbolo de poder. D. Leonor Galdino, rainha conga da Irmandade de Nossa do Rosário do Jatobá, em Belo Horizonte, define essa simbologia: “a coroa representa poder, majestade, autoridade. Com a coroa na cabeça eu sou a autoridade máxima” (D. LEONOR GALDINO *apud* MARTINS, 1997, p. 32).

Em seguida vinham príncipes e princesas. Dentro de quadros formados por pequenas varas enfeitadas, e seguradas por quatro moças, estavam o Rei e a Rainha festeiros. Logo atrás, vinha a imagem de Nossa Senhora do Rosário, carregada por adeptos do terreiro de Umbanda “Seara de Pai Jeremias”.

Segundo Silva e Barros (2002), o Congado Mineiro (assim como o catolicismo brasileiro) possui como característica a capacidade de mesclar, incorporar e ressignificar elementos presentes em outra matriz religiosa, no caso os cultos afro-brasileiros. Tal peculiaridade permite apontar esse ritual como uma modalidade do catolicismo popular próxima do que Roger Bastide (1971) definiu como “catolicismo negro”, isto é, o catolicismo oficial, reinterpretado pelos negros.

No mundo ritual ou no “mundo deslocado do rito”, a marcha que é importante; mais do que sair ou chegar, é a própria caminhada o elemento ritualizado. No caminho ritual, busca-se não algo concreto ou palpável, mas bênçãos, curas, sinais de fé. A procissão, um tipo especial de caminhada, difere da peregrinação. Na peregrinação, as pessoas vão ao encontro do centro, representado pela imagem do santo ou da santa; na procissão, é o centro que sai do seu nicho sagrado no templo e vem ao encontro dos fiéis (DAMATTA, 1990).

Segundo DaMatta (1990), a procissão sacraliza as ruas, e o sagrado entra nos corações de cada acompanhante ou observador. A procissão configura-se como um momento no qual o santo está acima de todos, suprime a dicotomia casa/rua, criando um campo social próprio. Carregado no andor, mais alto que os homens, elevado e acima das pessoas, o santo vai criando filiações que se estabelecem no olhar de fé dos devotos. Na procissão, todos se irmanam com o santo, relacionam com e pelo santo; ficam ligados a outros fiéis. As ruas

transformam-se, e as fronteiras ficam diluídas, criando uma atmosfera de abertura para o campo do sagrado.

A procissão traz também uma dimensão de sacrifício. Sacrifica-se o corpo para entrar em contato com o santo. O importante é seguir a procissão, é carregar o andor, não importa o quão difícil seja (DAMATTA, 1990).

Depois de percorrer a rua e avenida principais do Bairro, o cortejo chegou à avenida onde estavam hasteados os mastros. As capitãs Maria e Zilda comandavam os rituais. Um a um, os andores foram colocados do lado do altar. Os reis festeiros subiram para o altar onde receberam mais uma vez os cumprimentos. Cada uma das guardas visitantes se aproximou e se despediu dos anfitriões. Terminou o segundo dia de festa.

## 4. TERCEIRO DIA: “MAS EU JÁ VOU SÁ RAINHA, CAMINHANDO DEVAGAR”

### 4.1 Jantar

*“Já comeu, já bebeu  
Já comeu, já bebeu  
Agora vamos agradecer, meus irmãos,  
O pão que Deus deu.”  
(Cântico do Congo)*



Figura 12 – Reis Festeiros e o Trono Coroado durante o jantar no 3º dia de Festa no Bairro Aparecida, out.2007.

Foto: Vânia de F. Noronha Alves.

Segunda feira, último dia de festa. Antes da Missa Conga é oferecido um jantar aos participantes da festa, porém com uma conotação diferente do almoço de domingo. Domingo é o dia de receber os visitantes, almoço especial, no qual às

vezes são servidas até mil e quinhentas refeições. Na segunda-feira, os rituais só recomeçam no finalzinho da tarde, pois muitos dos participantes trabalham nesse dia; muitos vêm direto do trabalho para o encerramento da festa.

Cheguei à sede por volta das 18 horas, e as pessoas ainda jantavam. Como sempre, o agradecimento da mesa é um momento muito especial. A capitã Zilda, depois de puxar um “Bendito”<sup>20</sup>, acompanhado pela guarda, começou os agradecimentos. Os pais da congadeira, os “caducos”, foram lembrados. Ela lembrou ainda de D. Adélia, rainha Conga que faleceu recentemente. Suas lembranças remetem ao que Brandão (1989, p. 8) aponta; que a festa é “uma fala, uma memória e uma mensagem”. Ali é o lugar simbólico onde cerimonialmente se separa o que deve ser esquecido e o que deve ser colocado em evidência de tempos em tempos, comemorado, celebrado, “resgatado da coisa ao símbolo”.

Segundo Brandão (1989), é em instantes como esses que somos convocados para que, por meio de nós, individual ou coletivamente, alguma coisa constituída, como o sentido da vida e a ordem do mundo, seja dita ritualmente por nosso intermédio. Na brevidade de um momento tão especial somos, então, símbolo.

A festa soleniza a passagem e comemora a memória, demarca. Memória daqueles que já se foram, mas que não deverão ser esquecidos. Por meio da festa,

Estou sólida e afetivamente ligado a uma comunidade de eus-outros que cruzam comigo a viagem do peso da vida e da realíssima fantasia exata das festas que nós fazemos, para não esquecer isto. Juntos, diferencialmente irmanados, pedimos à festa a evidência de que tudo isso, que é a vida, e a vida impositivamente social, é suportável e até bom, porque, sendo irrecusável, pode ser até previsível se revivido com afeto e sentido (BRANDÃO, 1989, p. 9).

---

<sup>20</sup> O Bendito é uma oração cantada, um canto sacro popular que faz menção ao “Santíssimo Sacramento”.

Nesse momento de conagração, várias pessoas são convidadas a falar. Rei e Rainha Festeiros estão emocionados. Para um dos caixeiros da guarda, a festa desse ano foi especial. Em suas palavras foi “um Reinado tranqüilo, sem conflitos”; isso, porque, em sua opinião, “a festa se resume ao astral dos festeiros”. Festeiros, que em vários momentos não resistiram e dançaram e tocaram as caixas. A Rainha Festeira de 2008, Raquel Coutinho, cantora e percussionista conhecida em Belo Horizonte, por várias vezes não resistiu à batida dos tambores e, mesmo com o traje pomposo de rainha, tocou os tambores. Em depoimento, ela disse do significado do Congado em sua vida:

Eu quero agradecer muito o convite pra ter sido rainha festeira esse ano é uma honra e um prazer poder colocar a coroa e representar Nossa Senhora do Rosário. É maravilhoso ta do lado de vocês, aprendendo com vocês, e eu quero dizer também que isso que vocês fazem aqui gente é muito importante, é muito importante pro Brasil, é muito importante pra cidade, é muito importante pra dar sentido pra vida da gente. Eu vim de um outro lugar, eu não nasci aqui e aqui eu venho buscar sentido pra minha vida. Então que vocês continuem sempre levando essa festa e enquanto eu estiver viva eu vou estar aqui junto com vocês ajudando sempre que eu puder, em tudo que eu puder porque desde o dia que eu conheci, desde o dia que eu peguei um tambor na minha vida tudo fez sentido, todos os caminhos se abriram e eu devo isso a vocês e eu quero muito agradecer. É um prazer e uma honra poder estar aqui junto com vocês. Muito obrigada. (Rainha Festeira, Raquel Coutinho, durante a Festa de Nossa Senhora do Rosário, no Bairro Aparecida, BH, out. 2008).

A capitã Zilda ainda falou das bênçãos alcançadas e, do Rei Congo, que no ano passado teve que ser guiado pelo braço, porque estava praticamente cego; nesse ano estava enxergando perfeitamente bem, graças aos milagres de Nossa Senhora do Rosário. São as dádivas do santo.

A Rainha da Espada, D. Ilda, também falou da força que vem da fé em Nossa Senhora do Rosário. Mas, segundo Durkheim (1995), não é essa a função da religião? Para o sociólogo, a verdadeira função da religião para os crentes não é

fazer pensar, enriquecer o conhecimento, acrescentar às representações, mas nos fazer agir e nos ajudar a viver.

O fiel em comunhão com seu deus não é um homem que vê as verdades novas que o incrêdo ignora: é um homem que pode mais. Ele sente mais força, seja para suportar as dificuldades da existência, seja para vencê-las. Como que é elevado acima das misérias humanas, porque é elevado acima de sua condição de homem; acredita-se salvo do mal, qualquer que seja a forma pela qual o conceba (DURKHEIM, 1995, p. 167).

Um dos presentes, o músico e congadeiro Maurício Tizumba, convidado a falar, dirigiu suas palavras aos jovens, pois muitos deles têm abandonado o Congado:

Hoje queria direcionar minha fala à juventude. Não existe outro caminho pra gente a não ser tocar esse tambor e levar essa bandeira pra frente, porque o tempo passa, os pretos velhos vão e a gente tem que segurar essa bandeira. Então, pra juventude congadeira, não tem outro caminho a não ser seguir a Nossa Senhora do Rosário, tocando nosso tambor, louvando todos os dias da nossa vida. É isso! Juventude, essa bandeira pertence a vocês! (Maurício Tizumba, durante a Festa de Nossa Senhora do Rosário, no Bairro Aparecida, BH, out. 2008).

Após os agradecimentos, todos desceram para a avenida, onde seria celebrada a Missa Conga.

## 4.2 Missa Conga



Figura 13 – Momento do ofertório durante a Missa Conga no 3º dia de Festa no Bairro Aparecida, out.2007.

Foto: Vânia de F. Noronha Alves.

Sempre houve missas nas festas de Nossa Senhora do Rosário, celebradas pelas Irmandades, solenemente cantadas em latim. Porém, não se tem registro de nenhuma notícia de manifestações “afro” com tambores dentro das igrejas, nem mesmo nos séculos XVI, XVII e XVIII, quando o padroado e a igreja do Brasil ainda não seguiam a igreja tridentina, que proibia o uso de tambores na liturgia (VAN DER POEL, 2008).

Segundo Frei Francisco Van Der Poel (2008), o Frei Chico de Araçuaí, a Missa Conga é do tempo do Concílio Vaticano II (década de 1960), quando no Congo surgiu uma missa “Luba”, ainda em latim, mas de caráter fortemente africano.

Essa missa foi cantada na basílica de São Pedro, em Roma, pelos trovadores do Rei Balduíno e emocionou o mundo inteiro. No canto do credo, tambores de sinais anunciavam a morte de Jesus. Foi nessa mesma época que a missa surgiu em Belo Horizonte.

Em Minas Gerais, a Missa Conga foi criada pela Federação dos Congados de Minas Gerais, na década de 1960, e contou com a participação, entre outros, do capitão Edson Tomaz dos Santos, Sr. Waldomiro Gomes de Almeida, Sr. Salvador (que compôs o lamento negro), Professor Romeu Sabará, Padre Nereu e Padre Adeir Massote (MARTINS, 1997).

Para Frei Van Der Poel (2008, s/p), “não se trata de uma missa com enfeite de congado e sim de uma celebração da memória da paixão de Cristo unida à memória da escravidão do povo negro”.

Leda Maria Martins (1997) lembra que a missa foi criada como meio de amenizar as relações entre os congadeiros e a Igreja Católica, que sempre foram problemáticas.

Criado no contexto da escravidão, no interior das irmandades, o Congado era usado como um meio de controle da sociedade senhorial sobre os negros. Para Marina de Mello e Souza (2006), a imposição de certos padrões de civilidade importados do mundo europeu fez com que as festas, ao longo do tempo, fossem cerceadas pelo Estado e pela Igreja. Com a chegada da família real em 1808, cresceu a preocupação com a ordem pública, proibindo-se danças, além de tambores que provocavam ajuntamentos de negros.

Para Patrícia Brandão Couto (2003), a Missa Conga funciona como uma “espécie de *mea culpa*” da Igreja, na qual a Instituição procura dar um tom de

superação das desigualdades. No entanto, esse rito é motivo de controvérsias entre muitos congadeiros e, embora algumas pessoas vejam nele uma estratégia de manipulação da Igreja, não são todos os congadeiros que pensam dessa forma:

(...) uma coisa que eu não esperava era alcançar nosso Congado na altura que tá, porque durante muitos anos eu dancei Congado na roça secretamente. Lembro como se fosse hoje, os pontos cantados... e naquele tempo, dançando escondido da polícia e da Igreja, eu não pensava que ia chegar a dançar Congado numa capital igual Paris... Também não esperava cantar uma marcha de Congo numa missa, quanto mais dentro da igreja. Eu fico orgulhoso e a coisa acaba do jeito que eu queria: em vez da Igreja ganhar nós, nós é que ganhamos a Igreja. Porque, se ela ganhasse de nós, por qualquer coisinha, ela jogava a gente fora, mas do jeito que as coisas aconteceram, ela é que precisa da gente e não nós dela! Quem manda é nós. Isso, meus filhos, eu nunca que esperava, de modo que ocês não têm ideia do tamanho da minha satisfação... é a vida dando as suas voltas... Ganhamos da Igreja e a gente agora tem a liberdade pra cantar do jeito que quer, fazer promessa, dançar e rezar sem susto nenhum... de modo que posso morrer satisfeito! (SEU SINVAL *apud* COUTO, 2003, p. 217).

Esse depoimento mostra os significados de uma manifestação, como o Congado, ser vivenciada dentro da Igreja. Mais do que sujeitar à vontade de quem, historicamente, sempre dominou os negros, estes não são meros participantes da missa; os congadeiros, com seus cantos e instrumentos assumem, seu espaço dentro da missa, onde seus reis estão em posição de destaque.

A Missa Conga é uma tradição na Festa do Rosário, no Bairro Aparecida. Durante alguns anos foi realizada na Paróquia do Senhor Bom Jesus, no Bairro vizinho. Mas, nos últimos anos, tem sido realizada na avenida, em um altar construído para abrigar as imagens e o pároco que celebrará a missa.

Após o jantar, na sede, a guarda, juntamente com os Reis Festeiros e o Trono Coroado seguiu para a avenida. Os Reis Festeiros ficaram do lado do altar, pois são os homenageados da festa. O Trono Coroado assumiu lugar de destaque nas cadeiras, estrategicamente colocadas na frente do altar.

A guarda de Moçambique, convidada para participar da missa, chegou pedindo licença: “Dá licença, ê, dá licença, ah; dá licença, ê, dá licença, ah”. Outro canto entoado pela guarda visitante deu a tônica do significado da Missa Conga:

*Somos todos iguais, somos todos iguais  
Somos todos iguais, meus irmãos, somos todos iguais*

Normalmente, a abertura da Missa Conga é feita com as portas da igreja fechadas, e do lado de fora um congadeiro canta o lamento negro. Mesmo sendo celebrada numa avenida, o ritual não deixa de ser cumprido. Um dos capitães da guarda de Moçambique, visitante, puxa o canto, dando início à celebração:

*No dia treze de maio  
A assembleia trabalhou,  
Nêgo véio era cativo.  
A princesa libertou oh! oh!*

*Nego véio era cativo.  
A princesa libertou.  
Trabalhava pra sinhá  
E trabalhava pra sinhô! oh! oh!*

*No tempo da escravidão,  
Era branco quem mandava,  
Quando branco ia à missa,  
Era nego quem levava! oh! oh!  
Quando branco ia à missa,  
Era nego quem levava.  
Quando entrava na igreja,  
Aqui fora nego ficava! oh! oh!*

*Quando entrava na igreja,  
Nego cá fora ficava,  
Mas se falasse alguma coisa,  
De chicote ele apanhava! oh! oh!*

*Mas se falasse alguma coisa,  
De chicote ele apanhava.  
Nego só ia rezar  
Quando na senzala estava! oh! oh!*

*Vou pedir Nossa Senhora  
Pra salvar todas essas almas  
Principalmente aqueles negros  
Que morreu na senzala! oh! oh!*

*Senhor padre abre a porta  
Congadeiro quer entrar  
Pra assistir a santa missa  
Que o senhor vai celebrar! oh! oh!*

Ainda hoje, a posição da Igreja em relação a esse “catolicismo de negros” se mantém sobre um fio tênue de tensão. Por todo o Estado se ouvem histórias de proibições do Congado, sendo em 1930, terminantemente proibido pela Igreja Católica (PEÇANHA *apud* COUTO, 2003, p. 61). Mas os negros sempre criavam brechas para vivenciar a sua religiosidade, apesar da proibição.

É... De modo com eu estou te falando, fazendo a contagem, nesse tempo todo, nunca parou de fazer a festa! Durante muitos anos, enquanto foi proibida, a Festa aconteceu nas terras de um Rei Congo onde reunia nosso povo: reis, rainhas, os congadeiros e alguns parentes. E nós fazia de tudo, novena... tudo quanto há, tudo que tinha que fazer. Em três dias de festa, a gente andava pra um lado e pro outro, visitava um reino aqui, buscava um rei acolá, trançando pelas fazendas vizinhas... Tudo isto debaixo do nariz da Igreja e da polícia, sem que eles dessa notícia! Nós íamos lá, levávamos um porco ou uma galinha pro povo da polícia e dávamos nosso jeito (...); muitos deles tinham dançador na família (...), de modo que faziam de desentendido e quando o padre ficava sabendo da nossa munha e vinha reclamar, eles falavam: “uai, sô padre, cá pra nossas bandas não ouvimos nenhuma zabumba repicando não! [risos] (SEU SINVAL *apud* COUTO, 2003, p. 62).

Na década de 1940, a política eclesiástica continuou oscilando com alguns vigários favoráveis à Festa do Rosário e outros, não. Uma das formas encontradas para amenizar as relações entre os Reinos negros e a Igreja Católica foi a Missa

Conga, que segue os rituais católicos tradicionais, com pequenas variações. Os cantos são próprios do Congado, acompanhados pelos instrumentos de percussão e ritmo (MARTINS, 1997).

A entrada dos congadeiros nas igrejas, no entanto, não é consenso e vai depender do pároco e de sua relação com a manifestação:

Vejo com muita contrariedade alguns vigários dizerem que o congado pode aparecer na Igreja, mas para cantar as músicas do movimento carismático. Puxa vida... Quando uma vez ao ano, um grupo pobre de congado de Nossa Senhora do Rosário pede ao vigário da Igreja Católica - que fez opção pelos pobres, - para celebrar a festa do Rosário com Reinado, tambores e dança, e o vigário não o permite porque "tem um batizado", ou "vocês chegam sempre atrasados e cantam umas coisas que eu não entendo direito". Um padre disse: "Eu não vou coroar um homem que não é rei. Isso é palhaçada!" Outro sugere que os congadeiros podem pedir uma intenção na missa e ficar na Igreja igual a todo mundo "para fazer a festa depois, onde quiserem". Não há mais como entender essas coisas. Os congadeiros são filhos de Deus, são católicos! A igreja não é do padre. Os congadeiros estão na sua igreja! Será possível que, até hoje, o negro, para ser um cristão, tem de deixar de ser negro? Sempre aprendi que a igreja é o povo. Como, nessa igreja, não há espaço para a memória do sofrimento da escravidão e da África? Nas igrejas do Brasil - católicas, evangélicas, pentecostais - existe uma grande ignorância quanto à história do negro. A experiência religiosa dos escravos e sua expressão cultural não podem ser banidas da igreja. A história não se nega e a identidade não se negocia! (Frei Chico, Francisco Van der Poel, 2007).

Em Belo Horizonte, o Centro de Tradições do Rosário – CETTRO<sup>21</sup> tem-se empenhado em aproximar o Congado da Igreja Católica (ALVES, 2008). Iara, contramestre da Guarda de Caboclinhos do Divino Espírito Santo, confirma que em Belo Horizonte "o congado deixou de ser folclore no dia 15 de agosto de 2006". No dia 15 de agosto, comemora-se na capital, o dia de Nossa Senhora da Boa Viagem, padroeira da cidade, e há cerca de três anos é comemorado, nessa data o dia do congadeiro. Segundo Iara, o congado "deixou de ser folclórico" e, em Belo Horizonte, agora "faz parte da Igreja Católica Apostólica Romana". Isso se deve, em

---

<sup>21</sup> O Centro de Tradições do Rosário, ex-federação dos Congados de Minas Gerais é presidido por Manoel Fonseca dos Reis, rei perpétuo da Ordem Templária da Cruz de Santo Antônio de Pádua. Segundo Manoel, sua ligação com o Congado começou na infância, por influência de sua família, que desde 1938 promove o jubileu em honra de Santo Antônio de Pádua, na região da Pampulha, em Belo Horizonte.

grande parte, à aproximação que vem sendo empreendida entre o arcebispo de Belo Horizonte, D. Walmor, e o presidente do CETTRO, Manoel Fonseca dos Reis.

### 4.3 Dança das Manguaras

*“Eu só creia num Deus que soubesse dançar.”*

*Nietzsche*



Figura 14 – Dança da Manguara realizada nos momentos finais da Festa no Bairro Aparecida, out.2007.

Foto: Vânia de F. Noronha Alves.

Após a Missa Conga acontece um dos momentos mais esperados da Festa, que é a dança das Manguaras, pequenas varas de aproximadamente um metro de

comprimento. Segundo a capitã Maria, essa dança possui origem nos rituais dos caboclos, um dos sete irmãos da família congadeira<sup>22</sup>.

As congadeiras colocam-se em duas filas e apresentam uma coreografia, simulando uma luta, “defendendo o Reinado que está atrás de você. É quase uma dança folclórica, é um espetáculo da festa”. Quando perguntada sobre o significado da dança, a capitã Maria explica:

Isso aí é uma devoção que a gente tem; segundo, que é um louvor. Por que dança? Dança pra você fazer em torno do louvor. Quando você quer expandir a sua felicidade você não sorri? Ou então você chora ou então você aplaude. Então? Esse é o modo de agradecer (Capitã Maria, Guarda de Congo Feminina, em entrevista para esta dissertação).

Agradecimento feito com o próprio corpo, como diz a própria capitã:

É o corpo. Agora essa dança, esse louvor, esse gingado que a gente tem, esse toque que a gente tem, tem que comover, ele tem que mexer com você ele tem que ta dentro da gente. Porque eu acho que é assim, é a mesma coisa, eu tenho fortíssimo, a minha devoção é fortíssima com a nossa senhora do rosário, minha devoção em Deus é claramente eu converso com ele como se estivesse conversando com você. Eu confio naquilo que eles mandam eu fazer. Eu não faço nada sem a autoridade deles, porque se eu fizer isso eu to completamente voando, eu não tenho aonde apegar, eu sei fazer, eu fazer, não, mentira. Você tem que ta preparada pra isso, você tem que ta consciente do que você ta fazendo, você tem que ta preenchida do que você ta fazendo, pra você apoderar daquilo pra você entrosar aquele gingado, por que muita gente fala, ah, me ensina, em ensina, você vê a coisa, me ensina fazer uma receita de um bolo, né? De tecer, de escrever, é uma coisa que ensina, você tem que ensinar, desse tipo de coisa eu acho que é a coisa mais, a pessoa ah, você podia me ensinar, a gente já vem é no sangue, já vem da veia mesmo e acho que não tem nada que te ensina pra você chegar naquele ponto que chegou. Agora, quando as pessoas no caso, que vê você fazendo e quer também fazer, se ela tem um pouquinho da cultura daquilo ali que já foi passado pelos avós, por família, acompanhou aquilo ali muito tempo, aquilo ta te movendo, ta mexendo com você, tem que entrar e como se diz, e praticar, porque também não adianta você ficar com aquela coisa, eu tenho vergonha, eu tenho vergonha, ah eu não vou que eu tenho vergonha, você faz do seu jeito que eu vou fazer do meu, agora cada um faz aquilo que acha que tem mais, como diz, mais vontade, eu não sei, mais vontade, eu não sei, porque eu sou assim, quanto mais eu faço, mais vontade eu tenho que fazer. Só que agora eu já não to dando conta mais de fazer mais coisas do jeito que já venho fazendo (Capitã Maria, Guarda de Congo Feminina, em entrevista para esta dissertação).

---

<sup>22</sup> Conforme Martins, 1991.

Segundo Gomes e Pereira (2000), a dança africana tinha a função de integrar o homem à Natureza. Em sua terra de origem, dançava-se para que as divindades propiciassem fartura na colheita. Num contexto de escravização, o negro africano já não podia dançar para atender às suas necessidades. Agora, não tinha por que pedir aos deuses fartura na colheita, pois de que adiantaria as benesses divinas no mundo dos brancos? “Não havia para que dançar, quando o negro não sabia o que pedir, pois toda sua vida era um desenrolar de dias iguais, marcados da rotina do trabalho forçado” (GOMES; PEREIRA, 2000, p. 35). Assim, como em outras áreas da cultura, a dança africana no Brasil também sofre um processo de aculturação que gera uma reinterpretação.

Readaptando-se ao espaço e às novas condições, a dança negra passa a ser o elemento aglutinador da etnia, a reafirmação de valores e crenças que corriam o risco de desaparecer. “Ao dançar, o escravo se divertia, mas, muito mais do que isso, buscava o reencontro com suas raízes: formava-se no grupo a sensação de algo em comum, e os negros se irmanavam na maneira de mover o corpo ao som dos instrumentos” (GOMES; PEREIRA, 2000, p. 35).

Para Leda Martins (2000), o corpo, no Congado, é lugar da memória coletiva, que é repetida, ensaiada e recriada por meio de uma ação restaurada. Representa uma forma de conhecimento, que é o conhecimento corporal. Pelos movimentos e pelas danças é que os saberes guardados na memória do gesto são disseminados. A esses gestos e inscrições grafados pela voz e pelo corpo, Martins denominou “oralitura”, “que como letra (*littera*) cliva a enunciação do sujeito e de sua coletividade, sublinhando ainda no termo seu valor de *litura*, rasura da linguagem, alteração significativa, constitutiva da alteridade dos sujeitos, das culturas e de suas representações simbólicas” (MARTINS, 2000, p. 83).

Segundo Martins (2000), na oralitura dos Congados o corpo é um texto que inscreve, interpreta, significa e é significado; é projetado como continente e conteúdo, lugar e veículo da memória. Para essa autora, os congadeiros cartografam com seus corpos os muitos matizes da cultura brasileira.

Apoiada em Pierre Nora (1994) e Diana Taylor (2002), Martins (2002) afirma que não existem culturas ágrafas, pois nem todas as sociedades guardam seus saberes em livros, arquivos, museus e bibliotecas (*lieux de mémoire*), mas resguardam, nutrem e veiculam seus repertórios em outros ambientes de memória (*milieux de mémoire*). Assim, o corpo é *locus* e ambiente do saber e da memória<sup>23</sup>.

Para as civilizações africanas, o corpo é percebido de maneira diferente das civilizações ocidentais. Carregado de simbologia, ele não se configura isoladamente, mas em relação com a própria comunidade, aldeia ou casa. Ele é um “centro de irradiação simbólica, moldado pelo mundo natural e social, orientado no mundo por uma teia de símbolos que organiza o espaço, o tempo e a ordem de sentido das coisas”. Nessas civilizações, o ritual é uma experiência central e, como tal, inseparável do corpo. Os gestos, os movimentos e a dança são utilizados como suporte da insuficiência e dos limites da comunicação discursiva (SANTOS, 2009, p. 8).

A dança das Manguaras não é uma dança qualquer. A capitã Zilda explica: “quando o meu pai mexia na guarda, que (mulher) não podia, mas na hora que ele batia as Manguaras... Igual a gente bate. A gente bate por causa deles que a gente aprendeu”. Ou seja, é o próprio corpo sendo usado em louvor a Nossa Senhora.

---

<sup>23</sup> Em outras manifestações de origem africana, o Candomblé, por exemplo, o corpo assume o papel de um texto, no qual se pode ler, por meio dos gestos e da dança, as histórias e os valores desse grupo social (SANTOS, 2009).

#### 4.4 Descimento dos mastros



Figura 15 – Descimento dos mastros no encerramento da Festa no Bairro Aparecida, out.2007.

Foto: Vânia de F. Noronha Alves.

Cumpridos todos os rituais, é hora de fechar o Reinado, o que é feito com o descimento dos mastros.

Tem que descer o mastro, senão a gente tem que ficar dançando toda a vida. Já imaginou? Bem que eu ia achar bom, mas isso não pode. Tem que caçar jeito de trabalhar e dar comida pros filhos, então tem que descer o mastro (Capitão Dunga *apud* COUTO, 2003, p. 70).

Esse estado de efervescência coletiva, de superexcitação proporcionada pelo rito, não pode durar para sempre. A vida cotidiana e suas tarefas chamam a todos novamente.

Da mesma forma que acontece no hasteamento, a descida dos mastros também é um momento de muita tensão; se uma bandeira cair, isso pode significar mau presságio. Uma a uma são descidas as bandeiras, que voltarão para as mãos de seus guardiões.

O cortejo novamente se formou. A guarda foi à frente, seguida pelos Reis Festeiros e pelo Trono Coroado. Os participantes da festa foram convidados para ajudar no transporte das bandeiras e andores.

De volta à sede, os andores foram dispostos lado a lado, depois voltarão para a guarda de seus patronos. Da mesma forma, as bandeiras também foram guardadas na capela e voltarão para as mãos de seus alferes. Os santos voltaram, para a capela, os Reis Festeiros foram descoroados, mas o vínculo permanecerá para toda a vida. Como diz a capitã Maria:

É como se eles fizessem parte da Irmandade. Igual, no caso, a Vaninha foi muitos anos festeira, tem aquele vínculo lá com a gente, porque ela foi festeira, o Paixão também. Não tem aquele dizer “quem é rei sempre é majestade”? Não perde o vínculo como reis. É descoroadado, depois descoroa, não tem mais compromisso nenhum, mas eles são considerados ainda como reis, faz parte daquele Reinado, como têm vários aí, já são velhos, já participaram anos com a gente, então a gente considera (Capitã Maria, Guarda de Congo Feminina em entrevista para esta dissertação).

A exemplo do que ocorre no Kula<sup>24</sup>, o fato de uma transação ser consumada não significa o fim da relação estabelecida entre os parceiros, pois a regra é “uma vez no Kula, sempre no Kula”. A parceria estabelecida é permanente, para toda a vida (MALINOWSKI, 1984, p. 72).

---

<sup>24</sup> O Kula é um sistema de trocas praticado na Melanésia envolvendo transações locais no arquipélago das Ilhas Trombrian. Esse sistema foi estudado por Bronislaw Malinowski no começo do século XX e gerou o livro “Argonautas do Pacífico Ocidental”, um clássico da Antropologia. Anos depois, o Kula foi analisado pelo antropólogo Marcel Mauss no clássico “Ensaio sobre a Dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas”. Nessa obra, Mauss formulou a regra fundamental da troca: uma tripla obrigação que consiste em dar, receber e retribuir. Essa norma permite, em todas as sociedades, o estabelecimento e a manutenção das relações sociais.

As regras manifestadas no Reinado de Nossa Senhora do Rosário evidenciam que a vida social constitui-se num constante dar-e-receber. Nos festejos circulam palavras, gestos, visitas, títulos, gentilezas, banquetes. Muito mais do que trocas materiais, são trocas simbólicas, religiosas. Muitas guardas são criadas em pagamento de promessas feitas aos santos. Reis e rainhas festeiros assumem a festa em pagamento de alguma graça alcançada; quanto mais visitas eu faço, mais guardas visitantes recebo na minha festa. Enfim, a festa de Nossa Senhora do Rosário revela trocas não só materiais, como também simbólicas, pois, ao dar, “dou sempre algo de mim e como não existe dádiva sem a expectativa de retribuição, a obrigação da contradádiva aproxima as pessoas, num constante dar e receber”.

Os festejos se encaminharam para os momentos finais. A capitã Zilda agradeceu à Nossa Senhora do Rosário a bênção de, depois de vários dias de festa e de cumprida a “obrigação”, chegar de novo ao “terreiro”. O momento era de muita emoção; estar de volta, ao solo sagrado, a uma “terra boa”, “terra de Coroa”, “terra dos antepassados”. Todos se mostravam cansados fisicamente, mas renovados no espírito. O momento era de alegria, de comoção, de certeza do dever cumprido. Os últimos cantos foram entoados, todos se abraçaram.

*Capelinha de Nossa Senhora a festa acabou*

*Capelinha de Nossa senhora a festa acabou.*

O fim do ritual significa a volta pra casa, para a rotina do cotidiano, porém com as esperanças renovadas. E fica a certeza de que:

*Se a morte não me matar, tamborim*

*Se a terra não me comer tamborim*

*Ai, ai, ai, tamborim*

*Para o ano eu voltarei tamborim.*

É o canto que reafirma a força do ritual:

*Se Deus quiser, se Deus quiser  
Até para o ano, se Deus quiser*



Figura 16 – Momentos finais da Festa de Nossa Senhora do Rosário no Bairro Aparecida, out.2007.  
Foto: Vânia de F. Noronha Alves.

## CONDIDERAÇÕES FINAIS

A reflexão desenvolvida nesta dissertação refere-se a uma unidade empírica específica, no caso a Guarda de Congo Feminina Nossa Senhora do Rosário, do Bairro Aparecida, em Belo Horizonte. Nesse sentido é importante ressaltar algumas considerações por meio das quais se finaliza este estudo.

Como dito na introdução do trabalho, as manifestações da cultura popular fazem parte da minha constituição enquanto sujeito. No entanto, enquanto mulher, mãe, pesquisadora, docente, as questões de gênero também me acompanham. Buscar a objetividade tão exigida do pesquisador, evitando a atitude militante, tão comum quando se tem um envolvimento afetivo como o objeto de estudo, não foi tarefa fácil. Mas poder “casar” as duas temáticas num trabalho acadêmico, apesar de toda a complexidade que envolve não só a manifestação, como os estudos de gênero, foi uma experiência saborosa, e porque não dizer: dialeticamente dolorosa também.

Nesses anos que acompanho a manifestação e, em especial, a Guarda Feminina, sempre fiquei intrigada com a ausência das mulheres nos estudos sobre o Congado. A mulher sempre esteve lá e, mesmo quando não percebida “paisagisticamente”, desempenha papel fundamental não só na criação como na manutenção dos grupos. O contato com a teoria feminista me fez enxergar que a historiografia oficial sempre excluiu as mulheres e que essa ausência não é prerrogativa do Congado, uma vez que a ordem androcêntrica está inscrita no mundo. Inscrita nas coisas, a ordem masculina também se inscreve nos corpos de diferentes maneiras, das rotinas da divisão do trabalho aos rituais coletivos.

Outra questão que merece ser destacada é o fato de o Congado se apresentar como um espaço marcado por especificidades de gênero. Por isso,

“gênero” como categoria analítica foi importante por revelar que, enquanto campo religioso, o Congado também é lugar de poder. O acesso das mulheres a esse espaço não se deu sem conflitos, mas, à medida que elas se apropriavam do capital específico para o exercício da função, os questionamentos iam sendo eliminados, uma vez que os mandamentos do ritual precisam ser respeitados.

O domínio dos códigos, dos gestos e do ordenamento do ritual demanda a vivência e o aprendizado de muitos anos. O acesso das mulheres à espada pode ser considerado, no plano simbólico, um ato de acesso ao poder ou, nos dizeres de Bourdieu, um “rito de instituição”. Não há como questionar a eficácia simbólica desse ato, pois somente possui acesso ao instrumento quem acumula capital simbólico suficiente para tal.

No acesso à capitania, a espada é um símbolo tão importante que a Guarda Feminina cria a Figura de uma Rainha da Espada para compor o Trono Coroado. Mas ao mesmo tempo cria-se também uma rainha madrinha, “uma mãe”, quase “uma fada” ou uma “fada madrinha”. Ou seja, não basta uma rainha fálica, é preciso também a ternura do feminino, o lugar da mãe, da mulher sem o falo.

A capitã precisa, ainda, zelar pelo grupo, administrar os conflitos, resolver as contendas, administrar a Irmandade, levantar recursos. Precisa dominar os códigos que lhe garantem a legitimidade nas lutas simbólicas. O seu discurso precisa não só ser compreendido, como também ser reconhecido pelos receptores legítimos, no caso os devotos e devotas de Nossa Senhora do Rosário.

Se, a princípio, o objetivo deste trabalho era investigar a ocorrência da feminização do Congado, durante o processo de realização da pesquisa foi possível observar que, embora não percebidas “paisagisticamente”, as mulheres sempre estiveram presentes, sendo, muitas vezes, as responsáveis pela criação e

manutenção dos grupos. Mais do que isso, é possível afirmar até que a feminização da manifestação vem ocorrendo, sim! Não no sentido da presença da mulher no ritual, mas à medida que a experiência delas revela uma ética e uma estética femininas, expressas no cuidado com as roupas, nos detalhes da decoração e dos enfeites, no brilho e nos bordados, entre tantos outros aspectos.

Cabe salientar que não se trata aqui de uma essência do feminino, mas de uma ética e uma estética que se traduz na forma em que homens e mulheres são socializados por arbitrários culturais, refletindo uma forma de ser e estar no mundo.

Outra questão importante diz respeito à reordenação dos lugares de poder no grupo. Na Guarda Feminina, a cozinha não está escondida nos bastidores; ela está “colada” com a capela, ocupando não só o mesmo espaço físico, como também o mesmo lugar em importância. Ser cozinheira é tão importante quanto ser capitã.

É importante destacar, também, que o deslocamento das mulheres não pode ser considerado um ato subversivo só delas, pois as relações familiares também contribuem para levá-las para dentro da manifestação. Muitas vezes, é pela mão do pai, da mãe, do marido, da esposa que os filhos e filhas têm acesso aos instrumentos e aos fundamentos do ritual. Foi assim com as “fundadeiras” da guarda, é assim com seus filhos e filhas, netos e netas.

Por fim, tenho clareza das limitações deste trabalho, que certamente não é suficiente para dar conta de toda a complexidade que envolve a manifestação do Congado, ainda mais se olhado sob as lentes do gênero. O que se apresentou aqui foi uma interpretação, entre tantas outras possíveis. As lacunas que se apresentaram podem ser preenchidas por investigações futuras, como a análise do porquê de as mulheres assumirem para si a responsabilidade na manutenção da manifestação; a investigação do cotidiano dessas congadeiras que negociam suas

funções de trabalhadoras, mães, donas de casa, esposas para participarem do ritual durante todo o ano, com visitas e viagens praticamente todos os finais de semana; e o circuito da dádiva no Reinado, que se caracteriza como um dar e receber constante. Essas são algumas das possibilidades, entre tantas outras, para possíveis estudos futuros e complementares.

***“Já comeu, já bebeu  
Eu agora vou embora  
São Benedito que abençoe  
Junto com Nossa Senhora.”***

***SALVE MARIA(S)!!!***

## REFERÊNCIAS

ALVES, Vânia de F. Noronha. **Os festejos do reinado de Nossa Senhora do Rosário em Belo Horizonte/MG**: práticas simbólicas e educativas. 2008. 251 f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

ALVES, Vânia Fátima Noronha. **Fotos relativas ao Reinado de Nossa Senhora do Rosário**. Fotos digitais, 2007.

AMARAL, Rita de Cássia M. P. **Festa à brasileira**: sentidos do festejar no país que "não é sério". São Paulo: Universidade de São Paulo/PPGAS, 1998. Tese (Doutorado) [on line]. Disponível em: <<http://www.aguaforte.com/antropologia/festaabrasileira/festa.html>>. Acesso em: 31 out. 2008.

ANDRADE, Mário. **Danças dramáticas no Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1982.

ARAÚJO, Lucinha; ECHEVERRIA, Regina. **Cazuza**: preciso dizer que te amo – Todas as letras do poeta. São Paulo: Globo, 2001.

BARTHES, Roland. **A aula**. Trad. por Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Cultrix, 1996.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: EDUSP, 1971. v. 1.

BATAILLE, Georges. **A parte maldita**. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1987.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas lingüísticas**: o que falar quer dizer. São Paulo: Edusp, 1992.

BOURDIEU, Pierre. A dominação masculina. **Revista Educação e Realidade Gênero e Educação**, Porto Alegre, v. 20, n. 2, p. 133-84, jul./dez. 1995.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Trad. por Maria Helena Kuhner. 4. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

BRANDÃO, Carlos R. **A cultura na rua**. Campinas, SP: Papyrus, 1989.

BUTLER, Judith. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do "sexo". In: LOURO, Guacira (Org.). **O corpo educado**: pedagogias da sexualidade. Trad.: por Tomaz Tadeu da Silva. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

CALLOIS, Roger. **O homem e o sagrado**. Lisboa: Edições 70, 1999.

CARDOSO, Ruth C. L. Aventuras de antropólogos em campo ou como escapar das armadilhas do método. In: CARDOSO, Ruth C. L. (Org.). **A Aventura antropológica**: teoria e pesquisa. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1988.

CARNEIRO, Edson. **Dinâmica do folclore**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965.

CASCUDO, Luis da Câmara. **Dicionário do folclore brasileiro**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1993.

CAVALCANTI, Kátia Brandão. Dumazedier e a poética da complexidade na construção de saberes sobre o lazer. **Revista Licere**, Belo Horizonte, v. 6, n. 2, p. 61-67, 2003.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. **Dicionário de símbolos** – Mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, Figuras, cores, números. 18. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2003.

COSTA, Patrícia Trindade Maranhão. **As raízes da Congada**: a renovação do presente pelos filhos do rosário. 2006. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de Brasília, Brasília, 2006.

COUTO, Patrícia Brandão. **Festa do Rosário**: iconografia e poética de um rito. Niterói, RJ: EdUFF, 2003.

DAMATTA, Roberto. O ofício de etnólogo, ou como ter “Anthropological Blues”. In: NUNES, Edson de Oliveira. **A aventura sociológica**: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978a.

DAMATTA, Roberto. Apresentação. In: VAN GENNEP, Arnold. **Os ritos de passagem**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1978b.

DAMATTA, Roberto. **Carnavais, malandros e heróis**: para uma sociologia do dilema brasileiro. Rio de Janeiro: Guanabara, 1990.

DAMATTA, Roberto. Individualismo e liminaridade: considerações sobre os ritos de passagem e a modernidade. **Revista Mana**, Rio de Janeiro, v. 6, n.1, abr. 2000.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares de vida religiosa** (o sistema totêmico na Austrália). São Paulo: Edições Paulinas, 1989.

DUVIGNAUD, Jean. **Festas e civilizações**. Fortaleza: UFC; Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

EWBANK, Thomas. **Vida no Brasil**: ou diário de uma visita à terra do cacauero e da palmeira. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1976.

FERREIRA SANTOS, Marcos. Ancestralidade e convivência no processo identitário: a dor do espinho e a arte da paixão entre Karabá e Kiriku. In: **Educação anti-racista**: caminhos abertos pela Lei Federal nº 10.639/03. Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. Brasília: Ministério da Educação, 2005.

FLAX, Jane. Pós-modernismo e relações de gênero na teoria feminista. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (Org.). **Pós-modernismo e política**. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 41. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2005.

FUNDAÇÃO MUNICIPAL DE CULTURA. **Salve Maria** – Memória da religiosidade afro-brasileira em Belo Horizonte: reinados negros e irmandades do Rosário. Belo Horizonte: Fundação Municipal de Cultura, 2006.

GARONE, Taís Diniz. **Uma poética da mediação**: história, mito e ritual no Congado Setelagoano – MG. 2008. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2008.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC Editores, 1989.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. São Paulo: Unesp, 2003.

GOMES, Núbia P. de Magalhães; PEREIRA, Edmilson de A. **Negras raízes mineiras**: os Arturos. 2. ed. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2000.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP & A Editora, 1999.

HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. São Paulo: Paz e Terra, 1997.

HUIZINGA, J. **Homo ludens**: o jogo como elemento da cultura. Trad. por João Paulo Monteiro. São Paulo: Perspectiva, 1980.

LEXIKON, Herder. **Dicionário de símbolos**. São Paulo: Cultrix [s.d.].

LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna**. 5. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1998.

LUCAS, Glauro. **Os sons do Rosário**: o Congado mineiro dos Arturos e Jatobá. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

MAGNANI, José G. Cantor; TORRES, Liliam de L. (Orgs.). **Na metrópole**: textos de antropologia urbana. São Paulo: EdUSP, Fapesp, 2000.

MAGNANI, José G. Cantor. **Festa no pedaço**: cultura popular e lazer na cidade. 2. ed. São Paulo, Hucitec, 1998.

MAGNANI, José G. Cantor. A rua e a evolução da sociabilidade. **Os Urbanitas** – Revista Digital de Antropologia Urbana, ano 1, v. 1, n. 0, out. 2003. Disponível em: <<http://www.aguaforte.com/antropologia/osurbanitas/revista/urbanitas1.html>>. Acesso em: 2 jun. 2004a.

MAGNANI, José G. Cantor. O lazer na cidade. **Os Urbanitas** – Revista Digital de Antropologia Urbana, ano 1, v. 1, n. 0, out. 2003. Disponível em: <<http://www.aguaforte.com/antropologia/osurbanitas/revista/urbanitas1.html>>. Acesso em: 2 jun. 2004b.

MAGNANI, José G. Cantor. Rua, símbolo e suporte da experiência urbana. **Os Urbanitas** – Revista Digital de Antropologia Urbana, ano 1, v. 1, n. 0, out. 2003. Disponível em: <<http://www.aguaforte.com/antropologia/osurbanitas/revista/urbanitas1.html>>. Acesso em: 2 jun. 2004c.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico ocidental**. São Paulo: Abril, 1975.

MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da memória**. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997.

MARTINS, Leda Maria. Performances do tempo espiralar. In: RAVETTI, Graciela; ARBEX, Márcia (Orgs.). **Performance, exílio, fronteiras**: errâncias territoriais e textuais. Belo Horizonte: Departamento de Letras Românicas, Faculdade de Letras/UFMG, Poslit, 2002.

MARTINS, Saul. **Congado**: família de sete irmãos. Belo Horizonte: SESC, 1988.

MARTINS, Saul. **Folclore em Minas Gerais**. Belo Horizonte: UFMG, 1991.

OLIVEN, Ruben George. **A antropologia de grupos urbanos**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1985.

PEREIRA, Verbena L. Gênero: dilemas de um conceito. In: STREY, Marlene N.; LISBOA, Sônia T.; PREHN, Denise R. (Orgs.). **Gênero e cultura**: questões contemporâneas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

PISCITELLI, Adriana. Reflexões em torno do gênero e feminismo. In: COSTA, Claudia de Lima; SCHMIDT, Simone Pereira (Orgs.). **Poéticas e políticas feministas**. Florianópolis: Editora Mulher, 2004.

REILY, Suze A.; DOULA, Sheila M. (Orgs.). Do folclore à cultura popular. In: ENCONTRO DE PESQUISADORES NAS CIÊNCIAS SOCIAIS, 1., 1990, São Paulo. **Anais...** São Paulo: Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, 1990.

ROBERTO, Andréa de Paula. **A Festa de Nossa Senhora do Rosário no Serro, Minas Gerais: a reinvenção de uma tradição.** 2000. Dissertação (Mestrado em Extensão Rural) – Universidade Federal de Viçosa, Viçosa, MG, 2000.

SANTOS, Erisvaldo P. **Religiosidade, identidade negra e educação: o processo de construção de subjetividades de adolescentes dos Arturos.** 1997. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1997.

SANTOS, Lourival dos. A cor da santa: Nossa Senhora Aparecida e a construção do imaginário sobre a padroeira do Brasil. In: SILVA, Vagner Gonçalves da. **Memória afro-brasileira: imaginário, cotidiano e poder.** São Paulo: Selo Negro Edições, 2007.

SANTOS, Tadeu. O corpo como um texto vivo: a festa e a dança no candomblé. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PESQUISA E ESTUDOS QUALITATIVOS – A Pesquisa Qualitativa em Debate, 2., 2009. **Anais...** Disponível em: <<http://www.sepq.org.br/lisipeq/anais/pdf/gt2/05.pdf>>. Acesso em: set. 2009.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação e Realidade**, Porto Alegre, v. 16, n. 2, p. 5-22, jul./dez. 1990.

SCOTT, Joan. História das mulheres. In: BURKE, Peter (Org.). **A escrita da história: novas perspectivas.** São Paulo: Editora Unesp, 1992.

SENNET, Richard. **A cultura do novo capitalista.** Trad. por Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2006.

SILVA, Rubens Alves da. **Negros católicos ou catolicismo negro? um estudo sobre a construção da identidade negra no Congado Mineiro.** 1999. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1999.

SILVA, Rubens Alves da; BARROS, Mônica do Nascimento. **O mundo mágico-religioso do Congado e suas tramas sincréticas.** Salvador: UFBA, 2002. (Cadernos CEAS, 197).

SILVA, Rubens Alves da. **Performances congadeiras e atualização das tradições afro-brasileiras em Minas Gerais.** 2005. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação e Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

SOARES, Dalva Maria. **O Reinado de Nossa Senhora do Rosário: os espaços público e privado em (con) fusão.** Belo Horizonte: EEFUMG, 2006. (Monografia – Especialização em Lazer).

SOIHET, Raquel. História das mulheres e relações de gênero: debatendo algumas questões. **Com Ciência** – Revista Eletrônica de Jornalismo Científico: mulheres na Ciência, Campinas, n. 50, dez./jan. 2003.

SOUZA, Edileuza Penha de. **Tamborizar**: história e afirmação da auto-estima das crianças e adolescentes negros e negras dos tambores de congo. 2005. Dissertação (Mestrado em Educação e Contemporaneidade) – Universidade Estadual da Bahia, Salvador, 2005.

SOUZA, Marina de Mello. **Reis negros no Brasil escravista**: histórias da festa de coroação do Rei Congo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

VAN DER POEL, Francisco. **Missa Conga**. Disponível em: <<http://www.religiosidadepopular.uaivip.com.br/congadorigem.htm>>. Acesso em: 29 mar. 2008.

VELHO, Gilberto. Observando o familiar. In: NUNES, Edson de Oliveira. **A aventura sociológica**: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

VILARINO, Marcelo de Andrade. **Festas, cortejos, procissões**: tradição e modernidade no congado belo-horizontino. 2007. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, MG, 2007.