

LARISSA GEÓRGIA BRÁULIO MOURA

VOZES DA RESISTÊNCIA: TRADIÇÃO, INOVAÇÃO E PARTICIPAÇÃO DA JUVENTUDE NO CONGADO DE ESTRELA DO INDAIÁ – MINAS GERAIS.

Publicação preparada pela Seção de Catalogação e Classificação da Biblioteca Central da UFV

MOURA, Larissa Geórgia Bráulio. (1984- Vozes da resistência: tradição, inovação e participação da juventude no congado de Estrela do Indaiá - Minas Gerais). Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Viçosa, Viçosa, 2012. 112 p. : il. (algumas cor.).	2012 M320v
--	---------------

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

VIÇOSA
MINAS GERAIS – BRASIL
2012



**Ficha catalográfica preparada pela Seção de Catalogação e
Classificação da Biblioteca Central da UFV**

T
M929v
2012

Moura, Larissa Geórgia Bráulio, 1984-
Vozes da resistência: tradição, inovação e participação da
juventude no congado de Estrela do Indaiá - Minas Gerais /
Larissa Geórgia Bráulio Moura. – Viçosa, MG, 2012.
xiv, 225f. : il. (algumas col.) ; 29cm.

Orientador: Sheila Maria Doula.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Viçosa.
Referências bibliográficas: f. 218-225

1. Festas. 2. Festas religiosas. 3. Rosário, Nossa Senhora
do, Festa de. 4. Tradição oral. 5. Juventude rural.
I. Universidade Federal de Viçosa. II. Título.

CDD 22. ed. 203.6

LARISSA GEÓRGIA BRÁULIO MOURA

**VOZES DA RESISTÊNCIA: TRADIÇÃO, INOVAÇÃO E
PARTICIPAÇÃO DA JUVENTUDE NO CONGADO DE ESTRELA DO
INDAÍÁ – MINAS GERAIS.**

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

APROVADA: 15 de junho de 2012.



Luciano Rodrigues Costa



Maria Izabel Vieira Botelho



Sheila Maria Doula
(Orientadora)

*“La no céu tem três Estrelas
Que brilham noite e dia....
Uma é minha, uma é sua
E a outra é da Virgem Maria
(Congo Real Penacho)*

Dedico este trabalho à minha querida
Estrela do Indaiá! Pelas memórias e pessoas
de sua terra que a mim fizeram quem sou,
Obrigada por existir!

AGRADECIMENTOS

Realizar este trabalho me proporcionou um conhecimento intelectual e uma satisfação pessoal muito grande já que pude realizá-lo na minha cidade natal e pude contribuir para o reconhecimento acadêmico de sua manifestação cultural do congado. Esta pesquisa significou a primeira forma de documentação desta manifestação na cidade e foi importante também na medida em que deu voz aos seus jovens, abrindo a possibilidade para a realização de trabalhos na área que valorizem a juventude rural no que diz respeito à cultura e à valorização das tradições religiosas. No entanto, este trabalho só foi possível graças ao envolvimento de inúmeras pessoas que direta ou indiretamente contribuíram para a realização desta pesquisa as quais tenho que agradecer por todo suporte a mim dado durante estes dois anos.

Em primeiro lugar, como não deveria deixar de ser, quero agradecer a minha orientadora Sheila Maria Doula pelos dois anos de dedicação e intenso trabalho desenvolvido que me proporcionou um conhecimento intelectual jamais tido até então em minha trajetória acadêmica. Agradeço aos esforços despendidos a nos proporcionar a melhor orientação possível graças às inúmeras reuniões e aos grupos de estudos que fizeram de mim a profissional que pretendo ser e levar para o resto da vida. Sinceramente, obrigada. À CAPES pela bolsa de estudos proporcionada. À Universidade Federal de Viçosa e ao Departamento de Extensão Rural pela oportunidade de fazer parte deste programa de pós-graduação, agradeço a acolhida. Aos funcionários da secretaria da Extensão Rural, especialmente à Anízia por tantos favores prestados a mim, sem nenhuma objeção. E ao comitê de orientação agradeço imensamente as inúmeras contribuições dadas a este trabalho, aos professores coorientadores Maria Isabel Botelho e Luciano Rodrigues Costa pelas palavras de encorajamento e de elogios prestados, assim como pelas palavras de incentivo, pelas críticas construtivas tão bem colocadas e principalmente pelo respeito dado a mim e ao meu trabalho, obrigada.

Agradeço também aos meus colegas do grupo de estudos Observatório da Juventude Rural pelas imensas reuniões e conhecimentos trocados, principalmente à Maria Cristina pela amizade e pelos imensos favores prestados – sempre que eu precisei você estava lá. Aos novos participantes do Observatório que infelizmente não ouve tanto tempo para compartilhar agradeço ao companheirismo nas reuniões à tarde na casa da professora Sheila, sempre regadas a boas risadas e trocas de conhecimento.

Como não poderia deixar de ser gostaria de agradecer aos amigos pela paciência, pelas ajudas, pela amizade enfim. Gostaria de agradecer principalmente às amigas da República Garrucha, Ana Cecília, Carina, Cilésia e Janine, por estes dois anos de amizade nos quais vivenciamos muitos momentos - eu agradeço pelo carinho, pela força e pela amizade a mim despendida. À minha grande amiga Ana Cecília eu gostaria de agradecer especialmente por ter me ajudado tanto em tantos momentos quanto precisei, inúmeros favores prestados, inúmeras queixas ouvidas, inúmeros momentos de sincera amizade compartilhados, obrigada. Ao Paulo, ao Guil, e às amigas da antiga República da Vila, Amanda, Talita e Jalila pela amizade, pela força, pela confiança que em mim depuseram, cientes que eu faria um bom trabalho. Vocês sempre estiveram dispostos a me ajudar, mesmo com a distância, a amizade que nos une foi muito importante para vencer esta jornada, obrigada.

Aos meus pais Plínio e Iône eu gostaria de agradecer o carinho, a confiança, o auxílio no trabalho de campo, mas principalmente, a oportunidade de continuar estudando, sem ela não poderia ter realizado este trabalho – muito obrigada. Às minhas irmãs Plínia, Pauline e Renata eu agradeço por acreditarem em mim, por torcerem por mim, foi muito importante ter o apoio de todos vocês para concretizar esta parte da minha jornada de vida. Aos cunhados agradeço a força e o apoio. Aos amigos de Estrela eu agradeço pelo carinho, pela amizade e pela força dada para a realização deste projeto. Ao Fábio agradeço o auxílio imenso despendido durante o trabalho de campo, mas principalmente agradeço pelo carinho, pelo amor, pela amizade e pela paciência nas inúmeras conversas narradas ao telefone. Foi você que me deu o suporte emocional necessário para concluir este trabalho – muito obrigada.

Por último, mas não menos importante, gostaria de agradecer aos congadeiros que fizeram parte dessa pesquisa e a todos os entrevistados que contribuíram para a sua concretização. Queria agradecer à presidente da Associação de Congadeiros Ágata Maria e ao senhor Alvimar Oliveira pelos depoimentos dados e aos capitães Geraldo, Claudilaine, Tiago, Edicarlos, Gislaine, Marcos e Amarildo, e aos suplentes, Karine, Anderson, Stanley, Edmar e Jeissiana e José Vicente pelas entrevistas prestadas - sem vocês esta pesquisa não teria sido realizada, obrigada. Gostaria de agradecer especialmente à suplente Jeissiana pela ajuda em encontrar e conversar com os congadeiros, sua ajuda foi extremamente importante. À Orlanda pelo auxílio nas entrevistas, pelos favores prestados e pela boa vontade em ajudar no trabalho de campo, obrigada. Agradeço também aos não congadeiros, Mara, Rosana, Kaisa, Tiago, Renata, José Augusto e Michel pelas entrevistas dadas, obrigada a todos. E, por último, à Associação de congadeiros pela colaboração na observação participante, principalmente à

presidente Ágata que permitiu que eu acompanhasse de perto os rituais do Rosário. Vocês foram de suma importância para este trabalho, à todos meu sincero OBRIGADA!

BIOGRAFIA

Larissa Geórgia Bráulio Moura nasceu no dia 28 de dezembro de 1984 em Estrela do Indaiá/MG. Filha de Iône Maria Bráulio Moura e Plínio de Assis Moura, naturais de Estrela do Indaiá, ela veio para completar a família, sendo a caçula de quatro irmãs: Plínia Paula, Renata, Pauline e Larissa.

Viveu em Estrela durante os primeiros 15 anos de sua vida e saiu para estudar na capital do estado, Belo Horizonte, como suas irmãs já haviam feito. Residiu na cidade de Contagem durante cinco anos em que completou o segundo grau, ingressando na Universidade Federal de Viçosa em 2005.

Em 2005, aos 20 anos, começou os estudos superiores no curso de história da UFV, realizando a licenciatura até o ano de 2008, formando-se em janeiro de 2009. Fez pós-graduação em História do Brasil pela Faculdade de Ciências Humanas do Vale do Paraíba em Viçosa, ingressando no programa de mestrado em Extensão Rural da UFV em 2010.

SUMÁRIO

LISTA DE GRÁFICOS	x
LISTA DE QUADROS	x
LISTA DE FIGURAS.....	xi
LISTA DE MAPAS	xiii
RESUMO	xiv
ABSTRACT.....	xv
INTRODUÇÃO	1
1 – APRESENTANDO O TEMA	8
1.1 – A Festa como ritual: funções e significados	8
2 – FESTA: UM JEITO BRASILEIRO DE CELEBRAR A VIDA.....	24
2.1 – Festas no Brasil colonial.....	24
2.2 – As festas religiosas nacionais	27
2.3 – Festas católicas: o oficial e o popular nas festas religiosas nacionais.....	31
2.3.1 – O ciclo natalino: celebrando o menino Jesus na Folia de Reis	33
2.3.2 – Carnaval: a redenção prévia para os sacrifícios da Semana Santa.....	35
2.3.3 – Do sacrifício à fartura: o simbolismo do ciclo festivo da Semana Santa.....	37
2.3.4 – Folias do Divino: louvando ao Espírito Santo	39
2.3.5 – Festas Juninas.....	41
2.4- O catolicismo é uma festa: as festas cristãs como modo de agregação social	43
3 – FESTA DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO, SÃO BENEDITO E SANTA EFIGÊNIA: SINCRETISMO RELIGIOSO COLONIAL, DEFINIÇÃO E HISTÓRIA DO CONGADO NO BRASIL.....	45
3.1 – “Festas e utopias” no Brasil colônia: a origem mítica do congado e da Festa do Rosário	48
3.2 – Origens do congado: outras histórias	58
4 – TRADIÇÃO E INOVAÇÃO NAS MANIFESTAÇÕES POPULARES NACIONAIS: PROCESSOS EDUCATIVOS E O PROBLEMA DAS GERAÇÕES	57

4.1 – O conhecimento acerca da tradição.....	57
4.1.2 – As tradições na sociedade contemporânea: entre a dissolução e a permanência	61
4.1.3 – Tradição e inovação caminham juntas	66
4.2 – O problema das gerações.....	70
4.2.1 – O conceito de gerações segundo Augusto Comte	72
4.2.2 – O conceito de gerações segundo Dilthey.....	73
4.2.3 – O conceito de geração de Karl Mannheim e a importância da mudança geracional para a manutenção das tradições culturais	75
4.2.4 – O conceito de gerações: novas perspectivas	78
4.3 – Processos educativos nas mudanças geracionais: a saída dos velhos portadores de cultura.....	80
5 – JUVENTUDE RURAL NAS TRADIÇÕES RELIGIOSAS: ENTRE RUPTURAS E PERMANÊNCIAS.....	86
5.1 – Os jovens na sociedade contemporânea	86
5.1.1 – Analisando a juventude.....	89
5.2 – Um olhar sobre a juventude rural.....	94
5.2.1 – Analisando a categoria juventude rural	97
5.3 – A participação da juventude nas tradições religiosas: a entrada de novos portadores de cultura.....	100
6 – “RE-CONHECENDO” ESTRELA DO INDAIÁ	109
6.1 – Uma típica cidade do interior.....	111
6.2 – Meu nome é Estrela do Indaiá	122
6.3 – Nasce uma cidade e com ela nasce uma FESTA	126
6.4 – Os ternos de linhagem	129
6.4.1 – O Moçambique.....	129
6.4.2 – O Congo Catupé.....	131
6.4.3 – O Congo Real Penacho	132
6.4.4 – O Contra Dança: o terno das daminhas.....	137
6.5 – Os ternos modernos.....	140
7 – FESTA DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO, SÃO BENEDITO E SANTA EFIGÊNIA: A TRADIÇÃO PRESERVADA PELOS FILHOS DO ROSÁRIO DE ESTRELA DO INDAIÁ	146

7.1 – Acompanhando a festa	147
7.2 – As funções na festa.....	163
7.3 – “Esta festa, tão milagrosa, reúne para celebrar a união e a amizade de toda uma família que é a congada”	167
7.3.1 – Eu participo do congado por quê?.....	170
7.3.2 – A transmissão da tradição e a participação da juventude	178
7.3.3 – Congado, religião e fé.....	185
7.3.4 – Heranças familiares	192
7.3.5 – Ternos modernos x ternos tradicionais	195
7.4- “A festa é sem dúvida o ápice da devoção e fica na memória de todos os participantes e da cidade”	197
CONCLUSÃO.....	219
BIBLIOGRAFIA	225

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1: Pirâmide etária de Estrela do Indaiá/MG	114
Gráfico 2: População estrelense.....	114
Gráfico 3: Produção em lavouras temporárias e permanentes no município	116
Gráfico 4: Arrecadação em reais na produção vegetal no município	116
Gráfico 5: Produção da pecuária leiteira municipal 2006-2010.....	117
Gráfico 6: Motivações que levaram os jovens a entrarem no congado	171
Gráfico 7: Motivações que levaram os jovens a permanecerem no congado	172
Gráfico 8: Jovens com parentes no congado.....	192
Gráfico 9: Porcentagem de jovens não congadeiros que já participaram e desejam ou não participar.....	203
Gráfico 10: Conhecimento acerca dos rituais pelos jovens não congadeiros.....	208

LISTA DE QUADROS

Quadro 1: Diferenças entre sociedade moderna e sociedade tradicional.	63
Quadro 2: Composição espacial da Festa de Nossa Senhora do Rosário	148
Quadro 3: Caracterização dos entrevistados.....	169
Quadro 4: Tempo no congado.	170
Quadro 5: Significado da Tradição para os congadeiros	179
Quadro 6: Significado da inovação para os jovens congadeiros.....	180
Quadro 7: Significado do congado para os congadeiros.....	185
Quadro 8: Significado da festa para os jovens e velhos congadeiros	186
Quadro 9: Significado da religião na vida dos congadeiros.....	188
Quadro 10: “Árvore genealógica” do congado	193
Quadro 11: Caracterização dos jovens não congadeiros.....	197
Quadro 12: Significado do congado para jovens não congadeiros.....	199

Quadro 13: Importância da parte não religiosa da festa do Rosário para os jovens não congadeiros.	202
Quadro 14: Significado da religião para os jovens não congadeiros.	204
Quadro 15: Significado e importância da tradição para os jovens não congadeiros	205
Quadro 16: Significado da Inovação para os jovens não congadeiros.....	206

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Igreja Matriz de Estrela do Indaiá.....	120
Figura 2: Morro do Palhano. Estrela do Indaiá	123
Figura 3: Capa do livro <i>Estrela Velha</i> de 1985.	126
Figura 4: Capa do livro <i>Estrela Nova</i> de 1986.....	126
Figura 5: Moçambique	130
Figura 6: Moçambique	130
Figura 7: Congo Catupé.....	132
Figura 8: Congo R. Penacho.....	135
Figura 9: Penacho. Combate.....	135
Figura 10: Penacho. Combate.....	136
Figura 11: Penacho. Combate.....	136
Figura 12: Contra Dança, meninos vestidos de daminhas	138
Figura 13: Contra Dança	139
Figura 14: o trança fitas.....	139
Figura 15: Dançando quadrilha	139
Figura 16: Congo Sereno.....	141
Figura 17: Congo pena Verde.....	142
Figura 18: Estrela de ouro	143
Figura 19: Congo Marujo	144
Figura 20: Caixinha de Bombacho	144
Figura 21: Local onde é realizada a Festa do Rosário	149
Figura 22: Cavalhada. Cavaleiros se preparam para a cavalhada.....	151
Figura 23: Cavalhada	151

Figura 24: Congadeiros no momento do soerguimento do mastro. Bandeiras e refes levantados em louvor aos santos de proteção	153
Figura 25: Congo Pena Verde reza e agradece a refeição oferecida pelo festeiro Leonardo Tobias, ao centro.	154
Figura 26: Congadeiros do Catupé agradecem a refeição oferecida pela festeira Maria Daluz (de costas com a bandeira)	155
Figura 27: Missa no palco montado para a festa	156
Figura 28: Congadeiros e fiéis reunidos próximo a Igreja Matriz para a procissão de encerramento	157
Figura 29: Congo Moçambique. Procissão	157
Figura 30: Congo Real Penacho. Procissão.....	158
Figura 31: Estrela de Ouro. Procissão.....	158
Figura 32: Caixinha de Bombacho. Procissão.....	158
Figura 33: Congo Catupé. Procissão.....	159
Figura 34: Terno visitante	159
Figura 35: Terno visitante	159
Figura 36: Congo Marujo. Procissão	160
Figura 37: Congo Pena Verde. Procissão.....	160
Figura 38: Contra Dança. Procissão.....	160
Figura 39: Congo Sereno. Procissão.....	161
Figura 40: Congo Real Penacho. Procissão.....	161
Figura 41: Catupé. Procissão	161
Figura 42: Congo Penacho e Moçambique conduzem as imagens de São Benedito e Nossa Senhora do Rosário. Procissão	162
Figura 43: Catupé conduz a imagem de Santa Efigênia. Procissão.....	162
Figura 44: fiel toca imagem da santa na Igreja do Rosário	162
Figura 45: Reis Perpétuos	165
Figura 46: princesas de 2011	165
Figura 47: Rei e rainha de 2011.....	166
Figura 48: Reis de 2011	166
Figura 49: Rainha de 2011	166
Figura 50: Capitão Geraldo, herdeiro da tradição dos fundadores do terno Moçambique de 1920.	209

Figura 51: Capitã Claudilâine, herdeira da tradição dos fundadores do terno Moçambique de 1920.	209
Figura 52: jovem suplente comanda o Congo Real Penacho pertencente ao tio – o capitão Geraldo.....	210
Figura 53: Pai e filho. Sanfoneiros do Congo Sereno e Congo Pena Verde... ..	210
Figura 54: Futura geração de congadeiros. Crianças no congado.	210
Figura 55: Parentes no congado. Pai, filho e tio.	210
Figura 56: Mulheres no congado. Congo Pena Verde.	211
Figura 57: Mulheres no congado. Congo Pena Verde.	211
Figura 58: Expressões de religiosidade dos congadeiros.....	211

LISTA DE MAPAS

Mapa 1: Estrela do Indaiá – Centro oeste MG.....	111
Mapa 2: Municípios limítrofes a Estrela do Indaiá.....	113

RESUMO

MOURA, Larissa Geórgia Bráulio, M.Sc., Universidade Federal de Viçosa, junho de 2012. **Vozes da Resistência: tradição, inovação e participação da juventude no congado de Estrela do Indaiá – Minas Gerais.** Orientadora: Sheila Maria Doula. Coorientadores: Luciano Rodrigues Costa e Maria Izabel Vieira Botelho.

O presente trabalho procurou analisar a participação dos jovens nos rituais de congado, a fim de perceber a relação destes com os velhos capitães congadeiros, a partir da incorporação ou não de novos elementos ritualísticos nessa manifestação em Estrela do Indaiá/MG. A pesquisa com os congadeiros de Estrela do Indaiá encontra-se inserida dentro de um trabalho de busca de valorização do mundo rural e de reafirmação deste espaço como lugar de vivência também de jovens em uma reafirmação da importância do mundo rural com base no valor de sua cultura e da tradição das manifestações coletivas. Do ponto de vista desta dissertação acreditamos que entender o significado da Festa de Nossa Senhora do Rosário para os jovens e os velhos portadores de cultura possibilitou analisar a organização social dos estrelenses e permitiu entender de que forma a fé e a tradição agem para a construção deste festejo, sendo os jovens congadeiros os porta-vozes de sua continuação.

ABSTRACT

MOURA, Larissa Geórgia Bráulio, M.Sc., Universidade Federal de Viçosa, June, 2012. **Voices of Resistance: tradition, innovation and youth's participation at the congado in Estrela do Indaiá – Minas Gerais.** Advisor: Sheila Maria Doula. Co-Advisors: Luciano Rodrigues Costa e Maria Izabel Vieira Botelho.

The present study searched to analyze the youth participation in the rituals of Congado, in order to understand their relationship with the old 'congadeiros' from the incorporation or not of new ritual elements in this event at Estrela do Indaiá/MG. The research with the congadeiros of Estrela do Indaiá/MG is inserted into a job search enhancement of the rural world and reaffirmation of this space as living place also for the youth in a reaffirmation of the importance of the rural area based on the value of their culture and tradition of collective manifestations. From the point of view of this thesis, we believe that understanding the meaning of the Nossa Senhora do Rosário's manifestation for the youth and the old patients of culture, was possible to analyze the social organization of the estrelenses and allowed us to understand how faith and tradition act for the construction of his celebration, with the young congadeiros being the spokesmen for this to continue.

INTRODUÇÃO

O objeto desta pesquisa, os congadeiros de Estrela do Indaiá, encontra-se inserido dentro de um trabalho de busca de valorização do mundo rural e de reafirmação deste espaço como lugar de vivência também de jovens que, em detrimento das bibliografias que enfatizam cada vez mais as tendências de migração ou estudos que relacionam o jovem apenas à agricultura, têm no meio rural outras relações que afirmam e reafirmam a importância deste espaço, com base no valor da cultura rural e da tradição das manifestações coletivas. Entender o significado da Festa de Nossa Senhora do Rosário para os jovens e os velhos portadores de cultura, portanto, possibilitou analisar a organização social dos estrelenses e permitiu entender de que forma a fé e a tradição agem para a construção deste festejo que, há mais de noventa anos, mobiliza os filhos do rosário na pequena cidade rural. Estrela do Indaiá é uma pequena cidade localizada na região centro-oeste de Minas Gerais, também conhecida como região do Auto São Francisco. Sua população total não chega aos quatro mil habitantes.

No mundo rural, a prática de rituais festivos é responsável pela criação de identidades que geram relações de solidariedade e reciprocidade entre seus componentes (MAUSS, 1983) alimentando fortes laços entre as pessoas, em vista das formas tradicionais de vivência que permitem que estas relações se desenvolvam e se mantenham ao longo do tempo. Desta maneira, os estudos acerca dos significados dos rituais, das festas e das tradições no meio rural encontram respaldo nessa pesquisa, uma vez que se buscou entender os sentidos destes para os jovens e os velhos congadeiros de Estrela do Indaiá. Eles foram entrevistados e analisados a partir do estudo acerca das tradições, da Festa de Nossa Senhora do Rosário e de seu significado, tendo por base as diferenças geracionais entre jovens e velhos rurais, portadores de cultura.

As festividades no mundo rural, principalmente as festas religiosas, neste sentido, se revelam importantes, na medida em que, através delas, podemos entender o significado simbólico e a importância que elas ocupam na vida das pessoas que delas fazem parte. Participar da festa de Nossa Senhora em Estrela do Indaiá significou, portanto, uma inserção no modo de vida dessa pequena cidade e proporcionou um entendimento do significado da festa, da religião e da tradição na vida dos jovens e dos velhos congadeiros. Neste sentido, a inserção no mundo da congada em Estrela do Indaiá, por meio da observação participante, permitiu desenvolver as primeiras impressões para a construção dessa pesquisa e perceber

como a cultura congadeira é valorizada pelos seus membros e também pelos moradores da cidade. As dificuldades que apareceram e acompanharam a expectativa de entender melhor aquele festejo, nos primeiros momentos em que se iniciaram os rituais em maio de 2011, desapareceram ao longo do ano e a aproximação tornou-se mais fácil, assim como a compreensão da simbologia daquele festejo.

As entrevistas, desenvolvidas posteriormente, permitiram entender melhor a dinâmica de funcionamento da festa e as relações desenvolvidas entre congadeiros, entre jovens e velhos, e também entre os ternos, o que possibilitou identificar a tradição como um elo de continuidade para o congado e a valorização da juventude como portadora deste papel. A grande participação de jovens tanto na chefia como na dança e a construção de ternos sem linha histórica, incentivou, desta maneira, a construção deste trabalho, pois possibilitou acompanhar uma tradição que encontra-se preservada pela juventude da cidade que, a todo momento, se mostrou apta e voluntariamente disposta a continuar os passos dos antigos, numa valorização da tradição em que a inovação tem, também entre eles, espaço limitado.

Esta dissertação é, assim, fruto do desenvolvimento do trabalho de campo e da construção teórica proporcionada pelo Programa de pós-graduação em Extensão Rural da Universidade Federal de Viçosa, tendo como seguintes objetivos:

1. Descrever o processo pedagógico de passagem da tradição dos velhos congadeiros para os jovens, a fim de compreender a importância atribuída pelos capitães a esse processo.
2. Identificar de que forma estes jovens assimilam os rituais do rosário.
3. Identificar os significados atribuídos pelos velhos capitães e pelos jovens congadeiros à festa.
4. Analisar o processo de formação dos novos ternos.
5. Identificar as inovações produzidas pelos jovens e incorporadas à festa (se existirem).
6. Identificar as diferenças de significados atribuídos à festa pelos jovens não congadeiros em relação aos jovens congadeiros da cidade.

Com base nos objetivos específicos se concretizou o objetivo geral desta pesquisa que buscou analisar a participação dos jovens nos rituais de congado, a fim de perceber a relação destes com os velhos capitães congadeiros, a partir da incorporação ou não de novos elementos ritualísticos nessa manifestação em Estrela do Indaiá/MG.

Para a coleta de dados, foram realizadas entrevistas com alguns moradores da cidade, assim como busca documental que acabou por se limitar ao encontro de dois livros publicados no ano de 1985 por um antigo estrelense, já falecido, o senhor José Machado de Souza, cuja família foi responsável pela doação do primeiro lote de terras para a construção de Estrela do Indaiá. Algumas poucas fotos também foram encontradas, mas infelizmente, não houve acesso a nenhum outro registro documental de formação da cidade, a não ser estes livros.

Com relação à história da festa de Nossa Senhora do Rosário, quase nada escrito foi encontrado, somente um livreto produzido pelos congadeiros, mas que muito resumidamente conta a história de formação de alguns ternos. Esta dificuldade esteve ligada ao fato de o congado se constituir em uma manifestação cultural mantida pela oralidade, o que limitou o conhecimento, já que, por ter mais de 80 anos, os precursores de sua história não se encontram vivos para nos contá-la, sendo o pouco conhecimento encontrado, proporcionado pelo capitão Geraldo Antônio da Silva, neto de um dos fundadores da festa, hoje já com mais de 60 anos.

Com relação ao trabalho de campo foram realizadas duas etapas: a observação participante dos rituais na abertura da festa no dia 13 maio de 2011 e durante os quatro dias de festejo em agosto de 2011, e as entrevistas com os congadeiros com base em questionário por nós formulado com o intuito de dar voz aos seus componentes e, principalmente de responder as seguintes questões:

1. Quais os significados atribuídos pelos jovens congadeiros à Festa de Nossa Senhora do Rosário?
2. Por quais motivos os jovens integram-se à tradição congadeira e assumem o compromisso de chefiar os congos?
3. Qual a importância destes jovens para a manutenção do congado de Estrela do Indaiá?
4. Como se estabelece o processo de negociação intergeracional que decide sobre a manutenção da tradição ou sua inovação?

Durante a observação participante, foram utilizados recursos fotográficos e filmicos, a fim de melhor documentar o festejo e, portanto, garantir a guarda da memória do congado de Estrela em suportes tangíveis para futuramente perpetuá-la. As entrevistas, por sua vez, serviram para dar voz aos congadeiros de Estrela do Indaiá, para compreender o seu universo,

e permitir que eles, principalmente os jovens, sempre ligados a estereótipos de violência e quebra de tradições, pudessem exprimir o que eles realmente são.

Diante disso, foram privilegiados na pesquisa os capitães mais velhos - exceto o capitão do Congo Marujo que não foi encontrado para a realização da pesquisa e o terno Gaita Dourada que não participou da festa em 2011 - e os suplentes jovens que estão sendo treinados para substituí-los – exceto o suplente Gilton, não encontrado para a realização da pesquisa, assim como os capitães jovens que já exercem a função. Os entrevistados formaram quatro grupos diferentes, sendo todos de ambos os sexos, e os jovens na faixa etária dos 14 aos 33 anos.¹ Foram construídos três questionários para oito ternos, num total de treze pessoas. Um outro questionário foi construído para entrevistar sete jovens não congadeiros, com idades entre 15 e 29 anos, naturais de Estrela do Indaiá, mas não necessariamente residentes. Foram aplicados quatro questionários direcionados para cada um dos grupos de entrevistados, sendo o primeiro grupo formado pelos capitães mais velhos de cada terno, o segundo grupo formado pelos jovens suplentes de cada terno, o terceiro grupo formado pelos jovens que já exercem a função de capitão nos ternos, e o quarto questionário, voltado para o grupo de não congadeiros.

Juntamente com os procedimentos descritos anteriormente, foi realizada uma pesquisa documental na Associação da Congada que realiza a festa, bem como com a prefeitura, com o intuito de melhor conhecer e descrever historicamente o funcionamento da festividade, para fim contextual. Infelizmente, esta busca não foi satisfatória, pois a prefeitura não detinha qualquer documentação referente à festa, nem mesmo registros fotográficos ou jornalísticos, sendo o pouco encontrado, conseguido junto à diretoria da festa do rosário.

Para a construção teórica dessa pesquisa foram privilegiadas as seguintes categorias analíticas: festas, tradição, inovação e juventude rural. Foram realizados estudos bibliográficos acerca das religiosidades populares brasileiras, bem como de suas origens no período colonial, assim como estudos sobre festas e rituais religiosos, tradição, geração e juventude rural. Foram utilizados estudos bibliográficos na área de história, sociologia e antropologia, em uma busca por melhor definir e relacionar estes conceitos.

As bibliografias referentes aos estudos de história foram importantes na medida em que permitiram o conhecimento acerca da origem dos festejos de santos no Brasil durante o

¹ Não adotamos o critério brasileiro para seleção de jovens na faixa etária dos 15 aos 29 anos, pois preferimos atuar de acordo com a realidade social do lugar, sendo que o suplente Stanley de 14 anos e o capitão Marcos de 33 anos são considerados jovens no exercício de suas funções.

período colonial e as muitas versões sobre os mitos relacionados ao aparecimento da santa que deu origem à primeira festa do rosário no país, justificando e sustentando a hierarquia do congado nos dias atuais. Historiadores como Mary Del Priore e Laura de Mello e Sousa foram de suma importância nesta construção histórica do congado, assim como José Ramos Tinhorão que nos apresentou uma análise da origem do congado no Brasil sob novas perspectivas. A descrição de outros festejos nos capítulos 2 e 3 foi acompanhada por uma análise antropológica que juntamente com a história permitiu que esta fosse desenvolvida de maneira satisfatória. Os estudos de Carlos Rodrigues Brandão foram importantíssimos neste momento, uma vez que o antropólogo possui uma gama de trabalhos sobre festas religiosas no Brasil, onde apreendeu e nos forneceu inúmeros significados.

Para a categoria analítica festa foram utilizados vários estudos antropológicos sobre o tema relacionando diferentes perspectivas sobre elas, entre eles os clássicos Clifford Geertz, Marcel Mauss e Jean Duvignaud. Para o seu desenvolvimento foi preciso entender, em primeiro lugar, que os significados das festas mudam ao longo do tempo e para as diferentes sociedades que a praticam, assim como para as diferentes gerações, uma vez que elas agregam três sentidos diferentes de acordo com os autores relacionados nesta pesquisa:

1. Elas rompem com a rotina e excedem sua lógica ao mesmo tempo em que promovem e confirmam os valores humanos de coesão (BRANDÃO, 1989, 2010; DAMATTA, 1997; PEREZ, 2008; PRIORE, 2000; WEDIG & MENASCHE, 2009; MAUSS, 1983; AMARAL, 1998);
2. Possuem, por outro lado, uma força destruidora da vida cotidiana, subversiva e corruptora conforme Duvignaud, (1983);
3. E/ou um caráter simbólico em vista de sua capacidade interpretativa por parte dos homens e dos grupos que a compõe (GEERTZ, 2008).

Para a compreensão da categoria analítica tradição e inovação, foram utilizados estudos sociológicos sobre o tema, principalmente as obras de Anthony Giddens que forneceram uma excelente contribuição sobre o significado de tradição e o papel dela dentro de uma nova era global, uma era “pós-tradicional”, como define o autor. Os estudos sociológicos sobre as gerações, com as contribuições, entre outros, de Karl Mannheim sobre a importância dos novos e os velhos portadores de cultura no processo de transmissão de

tradições, auxiliou na análise da categoria que foi melhor trabalhada quando conectada ao problema das gerações.

Os estudos acerca de juventude rural transmitiram reflexões importantes acerca dos jovens, na busca por significar a categoria dentro de uma análise reflexiva que identificasse as questões das diferentes juventudes. Autores como Elisa Guaraná de Castro, Maria de Nazareth Wanderley, Maria José Carneiro, Helena Abramo, assim como Karl Mannheim e Maria Alice Foracchi que acrescentaram aos estudos sobre juventude a temática da geração, foram importantíssimos para a análise da categoria em diferentes aspectos. Entretanto, no que diz respeito às práticas culturais, e o envolvimento dos jovens rurais com as tradições e as comunidades de pertencimento, os estudos deixaram um pouco a desejar, enfatizando a necessidade de trabalhos como esse.

A partir disso, podemos acrescentar que os estudos sobre juventude rural ligados aos âmbitos da cultura, identidade, patrimônio e políticas públicas, por exemplo, ainda são escassos, sendo a maioria das análises voltadas para o mundo do trabalho, o conflito entre “ficar e sair”, as questões de sucessão e herança e, claro, a agricultura. Neste sentido, cabe enfatizar que esta dissertação vem para contribuir com as análises acerca da juventude rural sobre o aspecto das manifestações populares e buscou entender a importância delas para a vida dos jovens rurais de Estrela do Indaiá.

Esta contribuição, por sua vez, faz parte da gama de trabalhos desenvolvidos nos últimos anos sobre juventude e cultura, gênero, religião, identidade, entre outros, dentro do Programa de pós-graduação em Extensão Rural da Universidade Federal de Viçosa, que hoje, através da linha de pesquisa *Identidades e Representações Coletivas*, é um exemplo dos estudos sobre juventude rural. Este programa contribui para o desenvolvimento rural através de novos ângulos, acreditando que a juventude tem muito mais a oferecer, precisa ser ouvida e identificada com outras formas de vida, não necessariamente relacionadas ao trabalho agrícola, à delinquência e a fuga do mundo rural. O mestrado em extensão rural da UFV, desta forma, tem demonstrado mudanças neste aspecto e criando excelentes trabalhos de pesquisa que enxergam no mundo rural “um universo de significados” que acabam por reorientar as ações extensionistas para novos âmbitos, não necessariamente ligados a esfera econômica (COSTA, 2010).

Do mesmo modo, a criação do grupo de estudos Observatório da Juventude Rural em 2010, sob a coordenação da professora doutora em antropologia do Departamento de Extensão Rural, Sheila Maria Doula e do mestre formado por esta instituição Wander Torres

Costa, possibilitou a ampliação de estudos e debates na área da juventude rural e auxiliou na realização desta pesquisa, no que diz respeito à construção e ao debate do arcabouço teórico dessa dissertação.

Com base nisto, este trabalho vem para contribuir com os projetos de desenvolvimento rural em uma análise de juventude sobre o ângulo da festa, da tradição e da preservação do congado ao longo das gerações, reafirmando que o mundo rural tem mais a oferecer no âmbito das análises e ações extensionistas. Os jovens aparecem nessa dissertação não como um problema social, mas como os detentores do futuro das manifestações coletivas, através do ensinamento dos mais velhos e da preocupação com a tradição do congado por parte também dos mais jovens. Desta maneira, a juventude de Estrela do Indaiá ocupa um lugar central para a continuação dos festejos através da renovação proporcionada pela entrada de novos membros e da ressignificação dos rituais através da atualização dos ritos e mitos do congado por ocasião da festa. A festa, que ocupa um lugar privilegiado na vida dos brasileiros, movimenta, assim, jovens e velhos em Estrela do Indaiá e promove a renovação da tradição e a reafirmação dos laços comunitários, através da suspensão cotidiana e da subversão da vida, mas, principalmente, da capacidade simbólica dos homens de dramatizar a vida social através das manifestações festivas.

Sendo assim, que comece a FESTA!

1- APRESENTANDO O TEMA

1.1 A festa como ritual: funções e significados

Os momentos de festividades, em todas as sociedades, são caracterizados pela brevidade do tempo. Um tempo perecível, contudo capaz de tornar a vida dos homens mais agradável aos olhos do cotidiano. A festa constitui o momento de união de uma coletividade que, em contraposição aos dias comuns, vivencia a liberdade e a comunhão. Trata-se de um “tempo de utopias” em que as esperanças parecem se renovar na expectativa de que o dia após a festa nos traga boas notícias.

“O homem em sua verdadeira essência é um *homo festivus*” (COX apud PESSOA, 2007, p. 3), tendo a festa importante papel em sua conformação social, podendo ser caracterizada como forma de expressão de um determinado povo ou grupo. A festa é a solenização da vida humana, uma vez que comemora a coletividade social e seu significado simbólico através dos rituais. Sendo motivada pelo sentido de celebração, sua realização se dá através de diferentes formatos para os distintos grupos que as realizam.

Neste sentido, devemos pensar a festa em seus múltiplos significados a partir da temática e das pessoas com ela envolvidas, uma vez que, segundo expressão de Carlos Rodrigues Brandão, “a festa é uma fala, uma memória e uma mensagem”, o que torna seu significado uma leitura pessoal. Nesta perspectiva, a festa é considerada, por excelência, “o lugar simbólico onde cerimonialmente” cada grupo separa “o que deve ser esquecido e, por isso mesmo, em silêncio não-festejado, e aquilo que deve ser resgatado da *coisa ao símbolo*, posto em evidência de tempos em tempos, comemorado, celebrado” (BRANDÃO, 1989, p. 8).

Dentro deste contexto, analisando alguns estudos voltados para a temática da festa, podemos considerar que temos excelentes trabalhos descritivos sobre os mais variados festejos, mas que, ao mesmo tempo, deixam a desejar quanto à significação, à apropriação e à interpretação dessa manifestação cultural. É possível encontrar inúmeros artigos e livros que tratam a festa no que diz respeito a sua construção e elaboração, levando em consideração os aspectos estéticos, bem como o funcionamento da festividade, deixando de lado, contudo, os vários sentidos que ela possui para as pessoas que a realizam.

Existem também inúmeros *sites* especializados na divulgação de festas e estudos produzidos por folcloristas envolvidos com diferentes experiências culturais que falam a respeito desta manifestação social. No entanto, estes trabalhos, em sua maioria, não se constituem em referenciais teórico-conceituais, evidenciando, principalmente, a descrição de alguns festejos a partir do calendário festivo nacional sem base etnográfica que analise comportamentos e formas de organização.

Todavia, como Jean Duvignaud já havia explicitado em seu livro *Festas e Civilizações*: “como falar da festa?” Esta é uma indagação difícil de responder, já que não podemos atribuir somente um significado para o conceito e se olharmos no dicionário constataremos que a descrição - “função em que há regozijo” – é demasiadamente simplista.² Não devemos, assim, considerar que apenas essa significação abarque por completo o mundo envolvido em torno da festa, e nem que satisfaça àqueles que fazem parte dele, pois os grupos que atuam na construção de uma determinada festividade atribuem significados próprios àquela celebração. Escapam a esta definição, portanto, sentidos mais detalhados e críticos sobre festas, o que, infelizmente, não nos é proporcionado, na maioria das vezes, pelos estudos sobre o tema (DUVIGNAUD, 1983, p. 211).

Faltam, assim, trabalhos teóricos sobre as festas que possibilitem um conhecimento mais profundo do sentido que estas possuem para a vida das comunidades e dos grupos que por diferentes motivos realizam festejos todos os anos. A descrição do funcionamento das festas é importante na medida em que nos proporciona o conhecimento das temáticas desenvolvidas em cada uma delas. Assim mesmo, estudos minuciosos a respeito das motivações, significados, transformações e permanências que envolvem a construção de uma determinada festividade, contribuem para conhecermos e compreendermos o que leva as pessoas a festejarem. Desta maneira podemos explicar porque precisamos de Festas e porque as coletividades despendem esforços e investimentos humanos, culturais e econômicos na manutenção das festividades através das gerações.

Quando referido à esfera da religião, o conceito festa é melhor especificado pelos estudiosos do tema e, desta forma, adquire novos atributos. Por estarem envolvidas com a celebração de rituais e símbolos que possuem uma origem e uma história de longa duração, as festas religiosas são analisadas a partir da significação de seus componentes, o que nos possibilita melhor conhecimento do valor atribuído por seus participantes. Estes estudos permitem também, além do conhecimento dos significados festivos, o conhecimento do

² Disponível em <http://www.priberam.pt/dlpo/>. Acessado em 13 de junho de 2011.

contexto sócio-econômico em que os festejos encontram-se envolvidos - ponto importante para entendermos as dinâmicas sociais que motivam as pessoas a realizarem festas de um ou outro determinado tipo.

Exemplar neste sentido são os trabalhos desenvolvidos por antropólogos, sociólogos e historiadores da religião e das religiosidades brasileiras. Pesquisas etnográficas que tratam de festas religiosas das sociedades tradicionais e modernas são igualmente ricas materiais para o entendimento da importância destas para a vida dos diversos grupos que as realizam. Obras que tratam da história do Brasil colonial também nos proporcionam o conhecimento da origem de festas religiosas que ainda hoje são realizadas por diversas comunidades em todo o país, possibilitando, assim, descobrir motivos e significados que nos primórdios destas realizações permitiram o surgimento de algumas festas nacionais (PEREZ, 2008; PRIORE, 2000/2002; BRANDÃO, 1980/1989/2010; AMARAL, 2008; COSTA, 2006). Estes estudos são importantes, também, na medida em que nos propiciam conhecer as transformações e permanências ocorridas nas festividades ao longo do tempo nos possibilitando, desta forma, conhecer as festas religiosas contemporâneas a partir deste legado histórico. Estes estudiosos da religião nos apresentam, ao mesmo tempo, com etnografias sobre diferentes festividades nacionais e de outras sociedades apresentando significações, tanto de conteúdo profano quanto religioso.

Ante o exposto, as obras do antropólogo Carlos Rodrigues Brandão são exemplares na definição do conceito, caracterizando a festa como uma linguagem que, mais que um fenômeno social, pode ser entendida como liberdade, uma momentânea fuga das regras impostas pelos dias comuns e árduos de trabalho. Apesar da brevidade característica dos momentos festivos, o autor nos evidencia sua importância para os homens, uma vez que contribuem para que possam tolerar a vida social cotidiana:

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 com sentido (BRANDÃO, 1989, p. 9).

Segundo o autor, é no momento da festa e da celebração dos rituais que a envolvem, seja de conteúdo religioso ou profano (ou na mistura e complementaridade dos dois), que temos a capacidade de fugirmos do cotidiano, inverter papéis, trocar afetos e sentidos e, nas palavras do autor, “possamos dizer-nos uns aos outros quem somos e por quê” (BRANDÃO,

2010, p. 27). Analiticamente falando, ela possibilita um estado de comunhão coletiva em uma existência diferente da socialmente regrada. Neste sentido, a festa incita utopias que através dela, insistem em se tornar reais, transformando a agregação social própria de sua constituição uma experiência entre o real e o imaginário, o sagrado e o profano. Para alguns autores, este rompimento com o mundo socialmente estabelecido, simboliza, na verdade, o excesso de sua lógica:

Ora, a festa promove precisamente os deslocamentos destas atividades dos seus, digamos, “espaços normais”. Isso, então, permite a sensação de um tempo louco, notavelmente lento ou, como ocorre com o nosso carnaval, uma temporalidade acelerada, vibrante e invertida (DA MATTA apud BRANDÃO, 1989, p. 7).

Para Brandão a festa “toma a seu cargo os mesmos sujeitos e objetos, quase a mesma estrutura de relações do correr da vida, e os transfigura”.

No carnaval, que os atores da ordem saiam de si mesmos e produzam outros gestos. Que suspeitem da conduta adequada ao tempo do trabalho e se vejam, no espelho invertido do que é socialmente esperado, logo do que simbolicamente limita muito o ser do homem. Os homens se vestem de mulheres, as mulheres de fadas, os pobres de príncipes, os ricos de índios, e os índios de deuses (BRANDÃO, 1989, p. 9).

O mundo da festa é, por sua vez, um mundo onde a metáfora impera, onde podemos ser e viver outras vidas que não a nossa. Servos do dia a dia, na festa construímos um novo modo de ser, nos livramos dos nossos papéis sociais, nos tornamos donos de nós mesmos, através de identidades transfiguradas. “Senhores (...) da memória, (na festa) conhecemos, criamos e queremos muito mais dimensões da vida e das experiências do ser e do mundo que a vida sem o ritual nos obriga” a viver (BRANDÃO, 1989, p. 10). Vale salientar ainda que a festa caracteriza-se por um estado de “transitoriedade” e “efemeridade de sentimentos” onde a “perecibilidade das pessoas” é garantida pela personificação dos indivíduos (PEREZ, 2008, p. 23). São esses componentes que fazem dela tão essencial à vida dos homens, pois, livram-nos, pelo instante festivo, da perenidade diária da “exploração”.

A partir desta perspectiva, podemos afirmar que quando estamos em festa, encontramos, muitas vezes, o lugar social em que queríamos estar integralmente. A festa tem esse poder: ela iguala pobres e ricos, belos e não tão bonitos, e possibilita que “algumas categorias peculiares de pessoas e grupos sociais” se festejem “a si mesmos através do que *são* (negros, japoneses, caminhoneiros ou josés)” ou, festejem o que “*criam* (artesanato de

barro, de pano ou de palha) ou o que *produzem* (maçãs, milhos ou flores)” (BRANDÃO, 1989, p.15). Em vista destes fatores podemos considerar que toda sociedade precisa de festas, “já que não sabemos viver a não ser dividindo o tempo dado ao trabalho produtivo com outros tempos divididos por sua vez entre o rito e o jogo (...)” (BRANDÃO, 1989, p. 16).

Para Mary Del Priore, as festas configuram um “tempo de fantasia e liberdades, de ações burlescas e vivazes”. Segundo a autora, a festa “se faz no interior de um território lúdico onde se exprimem igualmente as frustrações, revanches e reivindicações dos vários grupos que compõem uma sociedade”:

o tempo fáustico da festa eclipsa também o calendário da rotina e do trabalho dos homens, substituindo-o por um feixe de funções. Ora ela é suporte para a criatividade de uma comunidade, ora afirma a perenidade das instituições de poder. Expressão teatral de uma organização social, a festa é também fato político, religioso ou simbólico. Os jogos, as danças e as músicas que a recheiam não só significam descanso, prazeres e alegria durante sua realização; eles têm simultaneamente importante função social: permitem às crianças, aos jovens, aos espectadores e atores da festa introjetar valores e normas da vida coletiva, partilhar sentimentos coletivos e conhecimentos comunitários. Servem ainda de exultórios à violência contida e às paixões, enquanto queimam o excesso de energia das comunidades (PRIORE, 2000, p. 9/10).

Neste sentido, podemos observar que a festa, para a autora, agrega um enumerado de funções que, de acordo com os grupos que a realizam, e para as pessoas que dela participam, simboliza um determinado sentimento e atua como um lugar social onde estes sentimentos possam ser expressados. De um modo geral, a festa opera como um não-hábito, um breve momento de dispersão das obrigações diárias a que todos estão sujeitos. Como inversão da rotina e baluarte da utopia, ela atua como modo de “sobrevivência” de qualquer sociedade, pois exprime as grandezas e fraquezas de toda organização social, já que permite que qualquer cidadão se exprima da forma que lhe deixar mais livre.

Mas, afinal, é somente disso que se trata a festa? Inverter a rotina em um jogo de excessos que nos livra por um momento do cotidiano? Segundo Brandão, esse mestre da cultura popular, sim. Para ele:

possivelmente mais humana do que o próprio trabalho, a festa não quer mais do que essa contida gramática de exageros com que os homens possam tocar as dimensões mais ocultas de sua própria difícil realidade. Generoso espelho do ser mais denso do homem, eis que a festa o revela, de tão fantasiado, posto a nu como nunca (BRANDÃO, 1989, p.16/17).

Todavia, apesar do momento suspenso de inversão da ordem cotidiana, a festa promove e confirma também os valores humanos de coesão, pois permitem um contato mais fluido entre natureza, sociedade e o sobrenatural, por exemplo. Em um momento de festividade as pessoas compartilham valores, símbolos, fé e reproduzem, muitas vezes, saberes que contam a história de um povo, que dão sentido às trocas sociais que se afirmam pelo conhecimento popular, no caso das festas religiosas, ou simplesmente se regem pela diversão e pela fantasia, como no caso do carnaval.

Diante do exposto, acreditamos que os rituais festivos, entre eles os religiosos, têm dinâmicas próprias, constituindo-se como atos coletivos “extra-ordinários”, “extra-temporais” e “extra-lógicos”. Eles podem ser representados de diferentes maneiras formando momentos e constituindo “espaços em que se interligam elementos do comer, beber, partilhar e alegrar-se e, nesse sentido, neles se realizam consumação, dispêndio, sacrifício, troca-dom, reciprocidade, ou seja, o ato mesmo de produção da vida” (PEREZ apud WEDIG & MENASCHE, 2009, p. 6). Assim, realizar festas implica na celebração dos atos coletivos da partilha, através do alimento, e da comunhão, através da afirmação de laços de amizade, solidariedade e harmonia que simbolizam qualquer evento festivo em nossa sociedade. Elas estabelecem assim, segundo Marcel Mauss (1988), um contrato de prestações afirmadas sob a forma de dádivas e reciprocidades.

Nas economias e nos direitos que precederam os nossos, não se observam nunca, por assim dizer, simples trocas de bens, de riquezas e de produtos no decurso de um mercado passado entre os indivíduos. Em primeiro lugar, não se trata de indivíduos, trata-se de coletividades que se obrigam mutuamente, trocam e contratam; as pessoas presentes ao contrato são pessoas morais: clãs, tribos, famílias (...). Além disso, o que eles trocam não são exclusivamente bens e riquezas, móveis e imóveis, coisas úteis economicamente. São, antes de mais, amabilidades, festins, ritos, serviços militares, mulheres, crianças, danças, festas cujo mercado não é senão um dos seus momentos e em que a circulação das riquezas mais não é do que um dos termos permanentes de um contrato muito mais geral e muito mais permanente (MAUSS, 1988, p. 55).

Estas formas ritualísticas de troca e retribuição, denominadas por Mauss como um *sistema das prestações totais*, em que se estabelecem “prestações” e “contraprestações” “de uma forma, sobretudo voluntária, por meio de regalos, presentes, embora sejam no fundo rigorosamente obrigatórias”, viabilizam, assim, segundo o autor, a construção de festejos que,

com suas comidas e decorações bem alinhadas, são responsáveis por uma agregação social moral em que se trata bem aos homens e aos deuses, de maneira a partilhar este sistema.

Assim, Marcel Mauss nos possibilita interpretações a respeito do conceito de festas, relacionando-o às sociedades arcaicas, mas que trazidos para a esfera das sociedades modernas também encontram lugar, no que diz respeito às suas práticas envolvidas em torno dos atos de dar e receber. Segundo o autor, os atos de ofertar, compartilhar, beber, comer, retribuir, próprios das festas, transformam-nas num modo de organização comunitário em que a troca se estabelece não só materialmente, mas através da construção de redes de sociabilidade em torno das relações de reciprocidade. A festa, assim, é responsável por incitar comportamentos socialmente programados, em que se oferta aos homens e aos Deuses e deles se recebe, sendo este ato uma forma de reforçar os laços de comunhão e aliança entre eles.

E todas as instituições exprimem unicamente um fato, um regime social, uma mentalidade definida: é que tudo, comida, mulheres, crianças, bens, talismãs, solo, trabalho, serviços, ofícios sacerdotais e classes, é matéria de transmissão e de entrega. Tudo se passa como se houvesse troca constante de uma matéria espiritual compreendendo coisas e homens, entre os clãs e os indivíduos, repartidos entre as classes, os sexos e as gerações (MAUSS, 1988, p. 69).

Partindo deste pressuposto de Mauss, é possível entender a festa, tal como nos reafirma Brandão, como

um sistema inicial de trocas entre pessoas que configura a própria essência da festa (...). Porque cheia de falas e gestos de devoção, ruptura e alegria, ela afinal nada mais é do que uma sequência 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 benção celestial. Obedece-se ao mestre, ao festeiro, ao padre, ao chefe de torcida, ao maestro da banda. Cumprem-se promessas, votos feitos (BRANDÃO, 1989, p. 11).

Dito desta maneira, a festa celebrada como ritual, caracteriza momentos especiais em que a sociedade envolvida “rompe” com a rotina diária de trabalho, sendo ela a representação simbólica da vida em comunhão. Caracterizada como profana ou religiosa, a festa ajusta as nossas relações sociais normais em um novo breve momento de vida, oposto à vida social cotidiana. Esta oposição se faz, no entanto, através de um espelho invertido do mundo como o conhecemos, em que são exaltadas nas festas as mesmas experiências e dimensões do dia a

dia. Elas se constroem e são envolvidas por nossos costumes diários e vice versa, fato que é capaz de atribuir sentido aos seus rituais, pois exaltados em uma aura de “realidade”.³

Dentro desta perspectiva, os estudos sobre festas concordam que elas refletem a organização social de um povo ou grupo, mas, ao mesmo tempo, exprimem um estado de existência oposto à vida social cotidiana (BRANDÃO, 1989/2010; PRIORE, 2000; DAMATTA, 1983; DUVIGNAUD, 1994; PEREZ, 2008; AMARAL, 1998). A festa como ritual, neste sentido, seria capaz de reabastecer a sociedade “de energia, de disposição para continuar”, tanto “pela resignação”, como “pela esperança de que um dia, finalmente, o mundo será livre (como a festa pretende ser durante seu tempo de duração) das amarras que as regras sociais impõem aos indivíduos” (AMARAL, 1998, p. 28).

Mas, e se a festa fosse, na verdade, uma espécie de subversão, uma corrupção da realidade, um rompimento destruidor da rotina diária dos homens? Em trabalho efervescente e intrigante, Jean Duvignaud traz uma nova visão da festa, evidenciada e caracterizada por seu aspecto exaltante, que “longe de ilustrar uma cultura (...), contraria seus elementos e dela se destaca” (DUVIGNAUD, 1983, p. 36).

Duvignaud, em contraposição a outros autores, principalmente autores nacionais que trabalham somente com o sentido agregador da festa por seu caráter renovador no que diz respeito às forças sociais, apresenta um estudo em que festejos, de variados tipos, caracterizam-se também por uma pressão destruidora, seja ela alegre ou sombria. Sendo predicado de todas as civilizações, a festa dissimula e se propõe assim, “pelo conjunto de símbolos e de ritos que a sociedade inventa” (DUVIGNAUD, 1983, p. 39). Neste sentido, festejar seria destruir “códigos e (...) normas ao colocar o homem frente a um universo desaculturado, a um universo sem normas, ao “tremendum” que engendra uma espécie de terror” (DUVIGNAUD, 1983, p. 67).

a festa destrói ou abole, em sua vigência, as representações, os códigos, as normas por meio dos quais as sociedades se defendem contra a agressão natural. Ela contempla, com estupor e alegria, o acasalamento do deus com o homem, do “eu” e do “super-ego”, em uma exaltação na qual todos os sinais

³ Segundo Geertz, “é no ritual, isto é, no comportamento consagrado, que se origina, de alguma forma, essa convicção de que as concepções religiosas são verídicas e de que as diretrizes religiosas são corretas. É em alguma espécie cerimonial, ainda que essa forma nada mais seja que a recitação de um mito, a consulta a um oráculo ou a decoração de um túmulo, que as disposições e motivações induzidas pelos símbolos sagrados nos homens se encontram e se reforçam umas às outras” (Geertz, 2008, p. 82).

aceitos são falsificados, confundidos, destruídos (DUVIGNAUD, 1983, p. 69).⁴

Segundo Jean Duvignaud, a festa faz parte da cultura do homem e demonstra, neste sentido, “a capacidade que tem todos os grupos humanos de se libertarem de si mesmos e de enfrentarem uma diferença radical no encontro com o universo sem leis e nem forma que é a natureza na sua inocente simplicidade” (DUVIGNAUD, 1983, p. 212). A existência coletiva seria, assim, inspirada e reafirmada por intermédio das manifestações culturais de uma determinada sociedade, sendo a festa um elemento fundamental da vida “porque exprime, com marcante intensidade, as dimensões dos papéis sociais e o confronto dos símbolos que eles significam”. Para o autor a festa simboliza a forma de transgressão social e o abalo das normas estabelecidas por meio da força de sua coletividade. Ela é, assim, a contestação criativa da natureza destruidora da humanidade (DUVIGNAUD, 1983, p. 9/20).⁵

Entretanto, na sociedade capitalista, não caberia a festa, pois seus princípios, segundo Duvignaud, se perderiam com o advento do capitalismo e o desenvolvimento industrial. O autor ressalta que a racionalização do tempo na mentalidade capitalista trouxe uma inversão na valorização do tempo do trabalho e do lazer produtivo, eliminando os espaços e os tempos do ócio desinteressado ou potencialmente destruidor. Além disso, o individualismo característico das nações desenvolvidas e, em desenvolvimento, abortaria a necessidade de agregação inerente à festa e esta estaria, portanto, restrita às demais civilizações que celebram

⁴ Segundo Duvignaud “a festa se apodera de qualquer espaço onde possa destruir e instalar-se. A rua, os pátios, as praças, tudo serve para o encontro de pessoas fora da suas condições e do papel que desempenham em uma coletividade organizada” (1994, p. 68). Carlos Rodrigues Brandão (1989) e Roberto DaMatta (...) também ressaltaram a importância da festa para que possamos assumir novos papéis diferentes da vida diária, mas vêem essa apropriação como uma transgressão e não como “subversão exaltante” defendida pelo primeiro autor.

⁵ Segundo Duvignaud, a socialização da morte, por exemplo, em rituais simbólicos, é uma forma da sociedade contrapor-se ao “permanente ataque da natureza”. A existência do homem “depende dos símbolos e das formas que permitem reagir a este desafio”. De acordo com o autor, em Casamancia, Senegal, “levar um morto ao túmulo não é apenas dizer o último adeus, para aquele grupo era afrontar uma realidade mais grave, mais insidiosa, que implicava no agressivo estupor da morte. Opunha-se à realidade a calorosa mobilização dos vivos, a representação de um drama, inabilmente executado, que devia auxiliar a comunidade a repelir a força destruidora e absorver em seu seio os restos dos homens” (DUVIGNAUD, 1983, p. 40/79). Do mesmo modo, quando Marcel Mauss fala sobre a prática dos rituais de sacrifício em algumas sociedades primitivas, ele revela a importância deste tipo de ritual como forma de aproximação com o sagrado. O sacrificado torna-se objeto sagrado, e a festa, neste sentido, revela a importância deste ritual para que seus praticantes entrem em contato com as forças divinas e recebam em troca da alma ofertada a realização das graças pedidas. Segundo o autor, “as dádivas aos homens e aos deuses tem também por finalidade comprar a paz com uns e outros. Afastam-se assim os maus espíritos, mais geralmente as más influências, mesmo as não personalizadas: porque uma maldição de homem permite aos espíritos ciumentos penetrar em vós, matar-vos, permite a ação das más influências, e as faltas contra os homens tornam o culpado fraco em relação aos espíritos e às coisas sinistras” (MAUSS, 1988).

e dramatizam o pertencimento e o compromisso com o todo. Trata-se de um ponto importante ao considerar o estudo de Duvignaud, pois o autor ressalta o caráter participativo inerente à festa, sendo ela “um período peculiar (...) no qual a vida coletiva é extremamente intensa” (DUVIGNAUD, 1983, p. 71).

Por fim, de acordo com Duvignaud, a festa “questiona a própria cultura e, frequentemente, tenta romper a aura que envolve os hábitos do cotidiano”. Ela é um “ato surpreendente, imprevisível (...) que reveste aspectos diferentes que escapam a quaisquer leis”. As festas se configuram entre tristes e alegres, irritantes ou tranquilas, privadas ou públicas e perpassam, para o autor, quase todas as sociedades. Evidenciam-se em diferentes fenômenos entre êxtases e possessões, imprimindo, em todas elas uma “comunhão corrosiva” e uma “alegria corruptora” da existência coletiva. (DUVIGNAUD, 1983, p. 32). Deste modo, a festa destrona a própria idéia de sociedade e cultura, instalando o caos. Ela possui a função de questionar o social como princípio ordenador da realidade, valorizando, assim, a natureza, o instintivo, a abolição das rédeas e o homem não domesticado.

As teorias semióticas sobre festas analisam os rituais, sobretudo os rituais religiosos, com base na possibilidade de interpretação, conflito e modificação a que estão sujeitos por parte dos indivíduos e grupos que os compõem. Obras como *A Interpretação das Culturas* de Geertz, por exemplo, ressaltam a importância de se estudar os rituais religiosos para o entendimento da organização social de uma determinada sociedade, pois, é através de suas “realizações culturais” que se pode melhor examinar a interação entre os homens (GEERTZ, 2008, p. 83).

Dentro deste contexto, o ritual festivo religioso, entre todos, ressalta a capacidade simbólica dos homens. A festa, ritualizada e pública, dramatiza a vida social e permite que os homens sejam, analisem, reformulem. Ela representa a união entre o ethos de um grupo e sua visão de mundo, sem os quais a vida em sociedade perde o sentido, uma vez que o ritual religioso “ajusta as ações humanas a uma ordem cósmica imaginada e projeta imagens da ordem cósmica no plano da experiência humana (...)” (GEERTZ, 2008, p. 67). É o momento crucial no qual a coletividade avalia o equilíbrio entre o que são (*ethos*) e o que pensam que são (*visão de mundo*).⁶

⁶ Segundo Geertz, o *ethos* de um povo corresponde ao “tom, caráter e a qualidade de sua vida, seu estilo e disposições morais e estéticos, e sua visão de mundo, o quadro que fazem do que são as coisas na sua simples atualidade, suas idéias mais abrangentes sobre ordem. Na crença e na prática religiosa, o ethos de um grupo torna-se intelectualmente razoável porque demonstra representar um tipo de vida idealmente adaptado ao estado de coisas atual que a visão de mundo descreve, enquanto essa visão de mundo torna-se

Assim, de acordo com o autor, o ritual festivo, bem como todo o sistema simbólico que o envolve, cumpre uma função ontológica para o homem, pois

(...) ele seria funcionalmente incompleto sem a ajuda de padrões culturais, não simplesmente um macaco talentoso que, como uma criança pouco privilegiada, fosse privado, infelizmente, de concretizar toda a sua potencialidade, mas uma espécie de monstro informe, sem um sentido de direção ou um poder de autocontrole, um caos de impulsos espasmódicos e emoções vagas. O homem tem uma dependência tão grande em relação aos símbolos e sistemas simbólicos a ponto de serem eles decisivos para a sua viabilidade como criatura (...) (Geertz, 2008, p 73).

As manifestações culturais religiosas ancoram, desta maneira, “o poder dos nossos recursos, também simbólicos, de expressar emoções, disposições, paixões, afeições, sensações”. Atuam na capacidade dos homens de compreender o mundo e modelam a ordem social (GEERTZ, 2008, p. 77). Uma manifestação religiosa dramatizada em rituais públicos reflete, assim, a religiosidade de um determinado grupo e expressa os sentimentos da coletividade que a realiza, sendo esta revelada na medida em que é cantada, dançada e interpretada.

Para aqueles capazes de adotá-los, e enquanto forem capazes de adotá-los, os símbolos religiosos oferecem uma garantia cósmica não apenas para sua capacidade de compreender o mundo, mas também para que, compreendendo-o, dêem precisão a seu sentimento, uma definição às suas emoções que lhes permita suportá-lo, soturna ou alegremente, implacável ou cavalheirescamente (GEERTZ, 2008, p. 77).

Os rituais festivos religiosos exprimem, ainda, a identidade de um grupo a partir da função simbólica exercida por cada um deles, bem como de seus membros, o que nos torna possível relacionar as festas com as mudanças e conformações geracionais. As festas tradicionais das sociedades rurais são exemplares neste sentido, pois cultivam práticas rituais ao longo do tempo, reafirmando laços identitários entre os membros de uma comunidade, bem como com ela, através do estabelecimento de funções e hierarquias através das gerações. Em vista disso, os rituais festivos e religiosos apresentam-se como um bom modo de se pensar uma determinada coletividade, de forma a apreender, através deles, as transformações e continuidades da vida do grupo estudado.

emocionalmente convincente por ser apresentada como uma imagem de um estado de coisas verdadeiro, especialmente bem-arrumado para acomodar tal tipo de vida. (GEERTZ, 2008, p. 67).

Neste sentido, os rituais festivos religiosos, como um sistema cultural, agregam consonâncias e discordâncias, sendo interpretação, de acordo com os grupos que dela fazem parte. “Uma vez que o comportamento humano é visto como uma ação simbólica”, este pode ser apresentado de diferentes maneiras, conforme o grupo social que o desenvolve, sendo as manifestações culturais, envolvidas e materializadas de forma particular pelos sistemas sociais. Os conflitos de interpretação existentes entre os grupos sociais estão presentes dentro da religião, tornando-se interessante indagar qual a importância de uma determinada ação e o que está sendo transmitido com sua ocorrência, dentro de um determinado contexto cultural e para um determinado grupo de pessoas. Os sistemas culturais, como a religião, são, portanto, formados por “uma multiplicidade de estruturas conceituais complexas”, são construções das pessoas que compõem uma determinada sociedade; são, assim, leituras do “que elas e seus compatriotas se propõem” (GEERTZ, 2008, p. 7).

É através do “fluxo do comportamento,” portanto, “ou, mais precisamente, da ação social”, que as formas culturais encontram articulação. De acordo com Geertz, os rituais festivos podem exercer diversos papéis “em várias épocas, para diferentes indivíduos e em diferentes culturas” (GEERTZ, 2008, p. 96). Uma vez que o ritual é um texto cultural, este pode ser lido de muitas maneiras, e o significado das festas tornam-se, em vista disso, interpretação. Em um tempo em que as exigências da contemporaneidade remetem às diferentes gerações o aprendizado de tudo que é fundamentalmente novo, o exercício compartilhado dos padrões culturais aliado à vivência pessoal de cada um, mantém os fundamentos das manifestações coletivas e renovam tradições pela ressignificação de alguns rituais.

A partir desta perspectiva, podemos considerar que os festejos são responsáveis pela configuração de uma determinada sociedade, já que, segundo Geertz, os nossos padrões culturais são tão importantes quanto os nossos genes, uma vez que fornecem os elementos necessários “para a instituição dos processos social e psicológico que modelam o comportamento público”. São os processos culturais que nos diferenciam uns dos outros e formam identidades, pois, “precisamente porque os processos geneticamente programados são tão generalizantes nos homens (...) é que os processos culturalmente programados (...) passam a ser vitais (GEERTZ, 2008, p. 68).⁷

⁷ Segundo Geertz, assim como a ordem das bases num fio de DNA forma um programa codificado, um conjunto de instruções ou uma receita para a síntese de proteínas estruturalmente complexas que modelam o

Assim sendo, as festividades apresentam-se, resumidamente, como uma forma, segundo Havey Cox, de “dizer sim à vida”, e é em função disso que as consideramos nesta pesquisa como um momento muito importante para as diversas sociedades, analisando-as como um ritual, uma vez que “os rituais revelam os valores no seu nível mais profundo (...) (e) os homens expressam (nele) aquilo que os toca mais intensamente” (WILSON apud PESSOA, 2007, p. 3). Entendemos a festa como ritual, na medida em que ela demonstra momentos especiais e privilegiados nos quais as populações urbanas, rurais, e as das pequenas cidades brasileiras “interrompem sua rotina de trabalho e de lida da casa para “festar” com os vizinhos e amigos, co-participantes da mesma crença e das mesmas tradições” (PESSOA, 2007, p. 3).

Dentro deste contexto, Ferlini evidencia que as festas religiosas em homenagem ou culto às divindades protetoras, por exemplo, exercem, ainda hoje, “forte influência em comunidades tradicionais”, atuando como elo entre os seus participantes, bem como com outros espaços rurais circunvizinhos (FERLINI apud OLIVEIRA & ROMARCO, 2010, p. 78). As comunidades rurais, apesar de não estarem isentas de transformações advindas das cidades, conservam ainda, em detrimento da abordagem de Duvignaud, traços importantes de suas tradições, exprimindo através dos festejos religiosos “sua unidade e integração, bem como as mudanças que as afetam”. Os rituais festivos religiosos nas comunidades rurais, desta forma, expressam a organização social, os valores relacionados à construção e manutenção da coletividade, bem como as permanências e transformações do espaço e das tradições através das gerações. É nisso que consiste a festa como ritual, “momento dedicado ao sagrado em que a vida coletiva é realimentada” (WEDIG & MENASCHE, 2009, p. 1/2).

Desta maneira, Candido evidencia que, em sociedades rurais,

as festas despertam o espírito de ajuda mútua, um dos elementos de definição da solidariedade vicinal, que liga pessoas e espaços. Para concretizá-las, essas atividades acontecem em meio a complexo conjunto de relações que ultrapassam o espaço familiar, chegando a abranger em diversas situações outras comunidades (CANDIDO apud OLIVEIRA & ROMARCO, 2010, p. 79/80).

Em todas as civilizações a festa expressa, deste modo, uma “caracterização identitária essencial” própria a cada uma delas, através do “cultivo de folguedos, das aspirações

funcionamento orgânico, da mesma maneira, os padrões culturais fornecem tais programas para a instituição dos processos” da vida em sociedade que regem o comportamento dos diferentes grupos (Geertz, 2008, p. 68).

visionárias e da capacidade de fantasiar” dos diferentes povos (PESSOA, 2007, p. 3). Para os brasileiros, por exemplo, a dimensão da festa invade todos os momentos da vida; “fazemos festa por todos os motivos e, quando não os temos, inventamos” (PESSOA, 2005, p. 32). A festa no Brasil é, então, desde o período colonial, “um fator constitutivo de relações e modos de ação e comportamento, ela é uma das linguagens favoritas do povo brasileiro”.

(A festa) é capaz (assim) de, conforme o contexto, diluir, cristalizar, celebrar, ironizar, ritualizar, ou sacralizar a experiência social particular dos grupos que a realizam. É ainda modo de se resolver, ao menos no plano simbólico, algumas das contradições da vida social, revelando-se como poderosa mediação entre estruturas econômicas, simbólicas, míticas e outras aparentemente inconciliáveis. O festejar brasileiro, por suas características peculiares pode ser considerado até mesmo, contrariamente à idéia de alienação que o envolve, como uma dimensão de aprendizado da cidadania e apropriação de sua história por parte do povo (AMARAL, 1998, p. 8).

Partindo então da premissa que os rituais festivos, dentre eles os religiosos, são essenciais para a vida dos homens, como *fato social total*, e como forte elemento constitutivo e agregador, principalmente nas sociedades rurais, esta pesquisa busca entender o significado atribuído pelas diferentes gerações à festa de Nossa Senhora do Rosário em Estrela do Indaiá. Acreditamos que “os rituais festivos e religiosos falam da organização social de uma comunidade rural”, e assim, buscamos compreender de que forma eles agem sobre a vida daqueles que fazem parte deles, crendo que estes auxiliam na criação de laços de solidariedade e nas formas de sociabilidade (WEDIG & MENASCHE, 2009).⁸

Entendemos, em primeiro lugar, que as festas, partindo da interpretação de Mauss, são compostas de uma organização em torno de redes sociais e laços de compadrio, na qual se estabelecem relações de trocas e reciprocidades. O ritual festivo de dar, receber e retribuir configura o suporte simbólico das relações entre as pessoas, principalmente nas sociedades camponesas e é através dele que as comunidades estabelecem vínculos de sociabilidade entre seus membros (MAUSS, 1988).

Em segundo lugar, compreendemos que o ritual festivo religioso é de suma importância para a humanidade porque “se move além das realidades da vida cotidiana em

⁸ A noção de fato social total cunhada por Mauss corresponde à idéia da circulação de dons e contra-dons em uma determinada sociedade que engloba diversos domínios da vida coletiva. Esta idéia provém do desenvolvimento do conceito sociológico clássico de “fatos sociais”, cunhado por Émile Durkheim, relacionando-o à peculiaridade da sociedade como objeto de estudo científico, em detrimento de uma abordagem unicamente psicológica.

direção a outras mais amplas, que as corrigem e completam, e sua preocupação definidora não é ação sobre essas realidades mais amplas, mas sua aceitação, a fé nelas”. A festa, neste sentido, assim como outras manifestações culturais dão sentido à vida dos homens e atuam como referência num mundo, que sem a explicação metafísica, estaria, conforme Geertz, mergulhado no absurdo. Assumimos, em vista disso, que o ritual festivo, principalmente os públicos, “modelam a consciência espiritual de um povo”, na medida em que une o “mundo vivido e o mundo imaginado”, dando sentido às relações sociais (GEERTZ, 2008, p. 82).

Para finalizar, compreendemos que a festa religiosa, com seus símbolos e rituais, muda com o passar do tempo, mas tem como característica principal a transmissão dos conhecimentos para sua perpetuação ao longo das gerações. Acreditamos, neste sentido, que as transformações ocorridas, manifestadas através dos rituais reelaborados com o passar do tempo, são uma qualidade de todas as tradições, uma vez que a mudança simboliza neste caso a continuidade, pois se adapta com a sociedade. O significado, assim, também se transforma com as mudanças geracionais, de forma que os rituais continuem a configurar e dar sentido à vida da comunidade também para os herdeiros da tradição. Desta forma, como necessidade que agrega e “igualava” as sociedades primitivas às civilizações avançadas, a festa, como ritual, reafirma e restabelece laços, celebra mudanças e tradições e se configura como um

momento de situações profanas e sagradas, relacionais e grupais; em última instância, comunitárias; é o passado, ou algo do passado cotidiano e tradicional que busca manter e atualizar significações, expressar relações simbólicas, formatos societais, hierarquias, posições sociais, performance de grupos étnicos nacionais que buscam fortalecer um sentimento próprio de si mesmos, porém em correlação (TEDESCO e & ROSSETO apud WEDIG & MENASCHE, 2009, p. 6).

Assim, a festa se configura, de acordo com os autores relacionados nesta pesquisa bibliográfica, como essencial para a vida dos homens, pois permite que eles vivenciem momentos de fuga da realidade, na forma de uma agregação social ou na subversão da ordem cotidianamente imposta, e revela a organização, as crenças, as ideologias, entre outras coisas, de uma determinada sociedade. Apesar de apresentar traços comuns, como os trazidos nesta explanação, “não existe uma história da festa, porque ela não se confina a uma cultura”, uma vez que “quando se utiliza os símbolos de uma tradição, divisa-se na sua ação uma tentativa de desagregação; quando se repete, a festa muda de sentido (...)” (DUVIGNAUD, 1983, p. 211).

Uma festa não se confunde com a outra assim como a cultura de um povo com outro, também não. O que podemos reconhecer é que entre elas, em detrimento dos contextos singulares que as imprimem, imanam traços comuns que nos permite estudá-las a partir de um determinado referencial. Dentro desta perspectiva, acreditamos que a festa como ritual evidencia a organização social de um povo em torno de uma crença comum, alimentando a vida em sociedade e os laços de solidariedade e compadrio entre os homens. A fuga da rotina possibilita, desta maneira, este reforço, podendo ser retomada de uma forma melhor, após a brevidade do momento festivo.

Neste sentido, este capítulo procurou apresentar a categoria festa no sentido trazido por alguns autores sobre o tema, concordando que não temos a intenção de esgotá-lo, revelando as características comuns deste “ato social” de forma a entender, nos capítulos posteriores, o significado da festa religiosa para os congadeiros de Estrela do Indaiá, no convívio de diferentes gerações.

Por apresentar inúmeras versões simbólicas, e em função de seu caráter efêmero e transitório, ou seja, atravessado pela “história concreta”, o próximo capítulo propõe evidenciar um pouco da história da festa no Brasil, de forma a ilustrar o surgimento de alguns festejos nacionais que até os dias de hoje configuram a cultura nacional. A festa em homenagem a Nossa Senhora do Rosário, São Benedito e Santa Efigência encontra-se entre estes exemplos de manutenção de tradições em nossa sociedade, que adaptada ao longo do tempo pelas diferentes gerações, exprime ainda hoje, o modo de vida de um determinado povo.

Apresentaremos também uma descrição histórica da festa religiosa de Nossa Senhora do Rosário, São Benedito e Santa Efigência com o intuito de evidenciar as origens desta manifestação a fim de situar o leitor para a significação do conceito de congado, bem como o sentido para os povos que viviam no Brasil quando ele surgiu, para que no capítulo final desta dissertação possamos compreender o significado desta manifestação para os congadeiros de Estrela do Indaiá a partir das mudanças e permanências inseridas em seus rituais ao longo do tempo e pelas diferentes gerações.

2- FESTA: UM JEITO BRASILEIRO DE CELEBRAR A VIDA

2.1 Festas no Brasil colonial

Vimos no capítulo anterior que a contribuição de sociólogos e antropólogos aos estudos das festas evidencia o caráter imprescindível dessas manifestações, seja para o homem enquanto um ser diferenciado e específico que ritualiza e celebra momentos da vida, seja para as culturas que necessitam pontuar intervalos na vida cotidiana para as demonstrações públicas de coesão, ruptura e identidade coletiva.

Agora, neste capítulo, vamos abordar a contribuição dos historiadores, situando o debate no contexto da conformação festiva do Brasil. Destacamos que o prisma analítico das festas em seu eixo cronológico e geográfico nos permite entender a duração e a transformação dos significados das manifestações festivas e, o que é mais importante para este estudo, evidenciar que é no encontro temporal entre as velhas e as novas gerações que a transmissão da cultura se processa.

Muitas manifestações presentes em nossa sociedade hoje têm origem no período colonial, quando europeus e africanos que para cá vieram trouxeram na bagagem elementos culturais e festivos, que ao longo do tempo foram sendo incorporados, adaptados e reinterpretados pela população local. Dentro deste contexto, Minas Gerais se destaca e torna-se um bom exemplo da realização de festas, principalmente no apogeu da era mineradora, quando o barroco inspirava a suntuosidade social e os festejos coloniais exprimiam a riqueza das pessoas de posse e dos nobres que viviam na região. Neste tempo a realização de festas simbolizava, muitas vezes, o poder dos endinheirados e agentes do governo português, reafirmando o poder do Estado em uma sociedade que, apesar de marcada pela desigualdade, exibida e esbanjava a riqueza de alguns por ocasião das festas:

O que durante séculos foi uma constante ganhou nova magnitude na América portuguesa quando a descoberta do ouro em Minas representou um novo momento do processo colonizador, correspondendo à plenitude do regime de festividades barrocas nos principais centros urbanos de então (JANCSÓ & KANTOR apud PEREZ, 2008, p. 3).

A festa, neste período, era importante na medida em que estruturava a sociedade, reafirmava e consolidava os instrumentos do mando, e mostrava, ao mesmo tempo, o lugar social subordinado daqueles que não faziam parte dele. Desta maneira, reforçavam a

hierarquia e exaltavam posições sociais, na exibição de luxo e opulência que somente as festas coloniais podiam exprimir: “sob a batuta do Estado Moderno, essas festividades passam a ser a expressão de uma cultura dirigida, conservadora e, no caso do Brasil colônia, urbana” (PRIORE, 2000, p. 15). As famílias e os grupos sociais podiam assim reafirmar “nas festas públicas seu lugar na cidade e na sociedade política” brasileira (PRIORE apud PEREZ, 2008, p. 3).

A presença nessas festas da população carente da sociedade funcionava também, para o rei, como instrumento de domínio, de modo a alegrar os explorados por um breve momento, para que pudesse mantê-los sobre seu controle o resto do ano. Como forma de preservar o sistema absolutista vigente, a festa barroca funcionava “como prática de poder”, pois:

não só deixava o cotidiano em suspenso como tornava mais suportável o trabalho e as penalidades impostas aos que se submetiam ao Estado metropolitano. Espelho das formas modernas de governo, ela era um meio de fixação política e manifestação do poder crescente do Estado português (PRIORE, 2000, p. 15).

No entanto, se para os ricos e poderosos a festa era usada para controlar a população e dizer a todos o lugar social ocupado por cada um no Brasil colônia, por outro lado ela era feita da mistura de corpos de negros, brancos e índios, que viam nela não somente uma fuga da rotina, mas também uma forma de se expressarem através da dança, da música e da fé que eram constituintes de uma identidade popular. A festa colonial mostrava-se, desta forma, sincrética, sendo tênue a separação entre o popular e o erudito. A presença do povo se fazia ao lado de nobres e militares, em uma mistura de sons e estilos, que apesar de afirmar as discrepâncias entre o “populacho” e os donos do poder, mostrava, ao mesmo tempo, o crescimento de um país que há muito já havia nascido miscigenado.

De acordo com Laura de Mello e Souza, nas minas setecentistas as “festas sempre se faziam anunciar”, sendo suas representações motivadas tanto pela religião quanto pelo Estado, já que nessa época, governo e religião ainda não constituíam instâncias claramente separadas (SOUZA, 2001, p. 186/187). Segundo a autora:

As festas religiosas de 1733 e 1748 celebram a sociedade mineira no seu momento de apogeu, priorizando-o e apontando para o início da derrocada aurífera. Quando a crise prenunciava tempos de tensão social mais intensa, a festa celebrava o conagraçamento e a harmonia, pondo na rua, ombro a ombro (as diversas classes) sociais. Por outro lado a festa sugeria que aquela era a

ordem não apenas por vontade dos homens, mas também por desígnio divino (SOUZA, 2001, p. 194).

Outra característica importante das festas coloniais, herdadas pela nossa sociedade atual, é a necessidade do exagero, que Brandão já havia nos anunciado: festa é a exarcebação do nosso dia a dia. Para o autor, as nossas festas guardam essa semelhança com o período colonial, em que nas mais variadas celebrações “os mesmos comportamentos e as mesmas relações entre as pessoas são exagerados”: “o que se come sempre come-se agora, muito mais (...); o que se bebe bebe-se muito mais e em nome de alguma coisa que mereça o gasto e a ressaca (...); o que se fala, canta e dança é enunciado por mais tempo e com bastante mais prazer e fervor” nos dias de festa (Brandão, 1989:10). Esta necessidade exagerada da festa era explicitada também pela sua frequência. O excesso era, portanto, característico de um país que a tudo celebrava:

De Jean de Lery a Saint-Hilaire duas coisas sempre espantaram a todos os viajantes europeus não-ibéricos que por algum tempo vieram conviver conosco a aventura do Brasil. Primeira: havia sempre festas, o tempo todo, por toda parte e por todos os motivos. Segunda: ao contrário do que começou a ocorrer na Europa após a Reforma Protestante e a Contra-Reforma, as cerimônias religiosas da igreja no Brasil eram desbragadamente festivas e misturavam tudo e todos, de uma maneira impensável na França ou na América do Norte (BRANDÃO, 1989, p. 14).

Não por menos ficavam as festas realizadas pelos “desclassificados” das minas, negros escravos e forros, que pela intervenção das irmandades e confrarias, realizavam cerimônias pomposas e fartas, num espetáculo de praça digno dos palácios europeus.⁹ Segundo Mary Del Priore era por ocasião das festas que estas entidades podiam mostrar “toda sua força vital” através da exibição de luzes e fogos, indumentárias e carros alegóricos, músicos e dançarinos que faziam da celebração de sua religiosidade um verdadeiro “carnaval de fé” (PRIORE, 2002, p. 42). Em um misto de crença e profanação, estas festas serviam ao mesmo tempo para demonstrar “o imenso prestígio social (...) das autoridades religiosas” e divertir a sociedade colonial através das “serenatas”, “cavalladas e touradas”. A autora enfatiza ainda que esses mesmos festejos possuíam, sobretudo, importante papel social:

⁹ Segundo Mary Del Priore, as confrarias no Brasil colônia são “originárias da tradição medieval como as confrarias portuguesas (...). As irmandades brasileiras distinguem-se (segundo a autora) por dar maior importância às categorias raciais e sociais, não se organizando em torno de afinidades profissionais (irmandade de sapateiros, confraria de carpinteiros, etc) como em Portugal”. Em países como o Brasil onde vigorou o sistema escravista e a hierarquização em função de raças, predominaram as confrarias étnicas (Priore, 2002, p. 38).

o dia de festa revelava (...) o quanto o cativo dos escravos africanos era desumano. Para esses homens e mulheres, era o dia de interrupção do trabalho forçado, o dia de presságio de libertação. (...) Para os escravos, a festa era uma vitória contra a escravidão, pois lhes permitia aliviar-se do cativo, reencontrar laços étnicos e tribais, tecer redes de solidariedade (PRIORE, 2002, p. 44/45).

As festas coloniais anunciavam os homens. Quanto mais alegorias e enfeites nas ruas e casas, mais abastadas e dignas eram consideradas as pessoas. Havia muito brilho e esplendor por onde se passava nos dias festivos. As pessoas vestiam suas melhores roupas, enfeitavam suas janelas, acendiam velas e luminárias e comemoravam a festa do divino, o aniversário do rei ou a colheita abastada. Tudo se fazia pela festa. Religiosa ou profana, ela era também uma forma de os grupos desfavorecidos se expressarem através de suas danças, raças e cores. Sua realização simbolizava ainda a redenção dos dias de trabalho, a forma de contenção governamental, a saciedade pelo exagero.

Atualmente, elas “se renovam como espaços típicos de lazer, preservando sua natureza diversional e ao mesmo tempo permanecendo hibridamente fincadas nas suas raízes populares” (MELO, 2002, p. 1).

Hoje, como ontem e anteontem, o povo se diverte a seu modo, motivando e modificando seus folguedos, mas aguardando, invariavelmente, o prestígio da tradição, a evocação dos seus heróis e dos grandes feitos, mesclando as crenças religiosas com o espírito cívico, aglutinando os vários elementos folclóricos com a realidade e produzindo esse quadro imenso, irregular e variado da sua diversão, na qual mescla a ternura, a hilaridade, a bravura (ALMEIDA apud MELO, 2002, p. 1).

2.2- As festas religiosas nacionais

As festas religiosas brasileiras tiveram início sob o comando da monarquia portuguesa que desde os primeiros períodos da colonização incentivou a prática do culto a divindades católicas de forma a implementar no novo mundo a religião oficial do reino. Segundo Mary Del Priore, os primeiros cultos festivos cristãos vieram incrementar as festas em nome de deuses protetores das plantações que sob a tutela da igreja receberam uma “nova roupagem”:

A igreja determinou dias que fossem dedicados ao culto divino, considerando-os dias de festa, os quais formavam em seu conjunto o ano eclesiástico. Essas festas são distribuídas em dois grupos distintos: as festas do senhor (Paixão de Cristo e demais episódios de sua vida) e os dias

comemorativos de santos (apóstolos, pontífices, virgens, mártires, Virgem Maria e padroeiros) (PRIORE, 2000, p. 13).

Consagradas em torno da união entre a monarquia e a igreja, essas festividades católicas, naquela época, eram usadas como “manto protetor e repressor sobre as comunidades” (PRIORE, 2000, p. 15). Regadas a fogos e a banquetes esplêndidos, as festas religiosas oficiais celebravam santos e deuses, mas eram ao mesmo tempo solenizadas em nome do Estado, fortalecendo seu poder. Os festejos religiosos protagonizados pela igreja e a monarquia eram, na verdade, instrumentos para a preservação do Estado absolutista, e agiam assim como forma de persuasão das camadas mais pobres da sociedade.

Juntamente a estas festas do catolicismo romanizado, surgiram no Brasil as festas religiosas populares que, pela mistura de povos existentes no país, nasceram pela necessidade de uma população pobre, negra e mestiça, de se expressar, através de danças, cantos, folguedos e crenças próprias que, adaptadas e combinadas a ritos e rezas católicas propriamente européias, criaram uma nova forma de viver a religião. As confrarias e irmandades de negros no Brasil surgiram, então, como as grandes financiadoras destas festas de um chamado catolicismo popular, na busca por um lugar social na colônia e na tentativa de promulgarem sua fé aos santos protetores dos homens pobres e pretos:

As festas assumiram importância capital nas confrarias negras. Estavam intimamente associadas com suas perspectivas de sobrevivência econômica e conferiam-lhes elementos de distinção na vida associativa da colônia. Nesse sentido, apareciam como componentes definidores de sua auto-imagem, portanto, da sua identidade cultural (AGUIAR, 2001, p. 361).

Segundo José Marques de Melo, as festas populares brasileiras originaram-se das festas elitistas do período colonial, tanto as de cunho religioso como profano, sendo, aos poucos, apropriadas e adaptadas pelas classes populares que passaram a celebrar “à sua maneira os santos católicos e os patronos civis ou militares, dando caráter coletivo às festas do calendário cívico-religioso” (MELO, 2002, p.1). Fora da igreja, nas ruas e praças da colônia, os festejos religiosos populares adquiriram, assim, características próprias, com danças, procissões e autos folclóricos que criaram a mistura profano-sagrada típica das festas populares nacionais. Estas, por sua vez, foram marcadas, do mesmo modo que as da elite, pela exuberância das cerimônias exaltadas em fogos e comida farta. Desta maneira, como bem evidencia Priore, não faz sentido separar as festas religiosas nacionais de sua mistura profana

ressaltadas, ao mesmo tempo, pelas batucadas e a participação arrebatada do povo que, através “da voragem sonora” e dos excessos típicos desses festejos, esquecia-se do recato exigido no dia a dia dessa sociedade (PRIORE, 2000, p. 20).

Dentro deste contexto, Perez evidencia que os viajantes do Brasil colônia admiravam-se com as peculiaridades das festas nacionais, acentuando em seus relatos quão divertidos e espetaculosos eram seus festejos religiosos, “notadamente (...) os de santos padroeiros, com as incontornáveis rifas e com o habitual exibicionismo dos participantes” (PEREZ, 2008, p. 29). Apesar de não duvidarem da fé e da religiosidade da sociedade colonial, ressaltavam em seus depoimentos o luxo das roupas e o escândalo de fogos presentes em todos os tipos de festejos, incluindo os religiosos:

voltamos para a casa ao anoitecer. Houve grande jantar, depois uma enorme fogueira em honra de São João foi acesa em frente de casa. Era um espetáculo dos mais pitorescos. As grandes labaredas projetavam sobre as paredes brancas, sobre as choças dos negros, sobre a floresta distante, clarões mutáveis. À luz da fogueira passava a ronda dos pretos, com gestos selvagens, cantos cadenciados e acompanhamentos de tambor; depois, de repente, com grandes estrondos, estouravam foguetes, deixando rastros luminosos e brilhantes (Relato de viajante apud PEREZ, 2008, p. 30).¹⁰

O prazer característico da festa, envolvida em todos os tipos de exageros, encontra, deste modo, lugar nos festejos religiosos populares brasileiros - “é como se dentro de cada festa religiosa existisse uma profana e vice e versa” (PRIORE, 2000, p. 19). Cabe apontar que esta, ainda hoje, é uma das principais particularidades das festas patrocinadas pelo catolicismo popular em nosso país, pois:

para a caracterização das festas populares brasileiras, há que se apresentar seus componentes estruturais, ou seja, as atividades de caráter religioso, como a missa, a procissão, a bênção, a novena e a reza (...) ministradas por sacerdotes ou ainda por pessoas autorizadas pela Igreja; (e) as de caráter profano-religiosos (que) buscam homenagear as figuras sacras, sempre de forma festiva e alegre, na qual há levantamento de mastro, bailados como “Congados”, “Folia de Reis”, “Império do Divino”, “Reinado do Rosário”, “Pastorinhas”, (...) ministradas por leigos com a aprovação do sacerdote. As festas populares de caráter profano apresentam o sentido de diversão, visando a entreter os visitantes por mais tempo nas festas, como os leilões, as danças, as comidas, as barraquinhas, entre outros (MOURA apud PERGO, 2011, p. 1).

¹⁰ Segundo Perez, um viajante chamado Burton “ao comentar uma festa de Corpus Christi em Matozinhos, notou a mudança de função civilizatória e, conseqüente “desvirtuamento” moral das festas religiosas no Brasil, tornadas diversão e lugar de encontro. Mesmo transmutando a diferença cultural em atributo moral, não deixa de perceber (...) que festa é assembléia, é feita para reunir pessoas” (Perez, 2008, p. 28).

Diante do exposto, podemos considerar que as festas religiosas nacionais, apesar de portuguesas em muitos aspectos, adquiriram novos componentes culturais a partir da incorporação de outros povos já em nosso país. Vale lembrar, neste sentido, que a colonização contribuiu para o enriquecimento cultural de nossos festejos, tendo na celebração religiosa sua maior expressão.

Estes divertimentos típicos das festas profanas foram, então, incorporados pelas festividades religiosas em função do sincretismo de raças e a variedade cultural de pessoas existentes na colônia. Como forma de expressão e proclamação de fé em seus próprios deuses e à sua maneira, as festas religiosas populares, desde os primeiros períodos de colonização portuguesa no Brasil, celebravam, assim, as peculiaridades dos diferentes povos que por um motivo ou outro vieram viver no novo mundo. A presença do profano nas festas religiosas era também uma forma de diferenciação entre brancos e pretos, nobres e marginalizados. Esta expressão se fazia pelo uso da diversão, que na dança e no canto se exprimia pela afirmação da diferença:

A festa era (...) um hábil meio de diminuir tensões inerentes às diversidades étnicas e às distribuições sociais da colônia. Mas nascia justamente das diferenças culturais, da participação de múltiplos atores anônimos, do barulhento uso de ritmos e danças- o riso crítico, jocoso e falseado da cultura popular no interior dessa mesma festa (MARAVAL apud PRIORE, 2000, p. 15).

Segundo Alba Zaluar, as festas de santos vivenciadas hoje pela nossa sociedade carregam a herança das festas coloniais que naquele período eram toleradas pelos padres, pois “pouco tinham a ver com a ortodoxia católica, apostólica e romana”. Esta se fazia pela valorização de práticas cristãs ligadas à solidariedade promovendo “a comensalidade, as danças, a música e os autos das festas de santo” (ZALUAR, 1994, p. 117).

Atravessando o tempo e as diferentes formas de controle e opressão, as festas populares brasileiras, imbricadas a um modo doméstico de religião, ainda hoje fazem parte da vida de muitas comunidades rurais e pequenas cidades em todo o país. Essa expressão que classifica a religião no Brasil como doméstica é de Gilberto Freire, que ao tratar da história do Brasil colonial nos evidencia esse tipo de manifestação popular como fruto de uma religiosidade desenvolvida no âmbito da casa, responsável também pela formação social de nosso país: “religião doce, doméstica, de relações quase de família entre os santos e os homens (...)” (FREIRE apud PEREZ, 2008, p. 27). Assim também Carlos Rodrigues Brandão nos fala dessa religião popular, fruto de um catolicismo democrático, que permite que

diferentes pessoas e grupos possam se expressar, encontrando nos festejos de rua e praça o lugar social para isso. Esta religiosidade doméstica permite também que se louve a diferentes pessoas e coisas que acharmos dignos de se festejar. (BRANDÃO, 1989, p. 15). Trata-se, segundo Brandão, de uma característica marcante do mundo rural, pois a religiosidade e a fé em Deus e aos santos de proteção são inerentes às pessoas que vivem neste meio (BRANDÃO, 1981).

Desde o período colonial, as festas religiosas populares atuam também como forma de comunhão dos membros de um determinado lugar, bem como identidade de uma sociedade e ainda hoje, através da fé, são capazes de representar um grupo, um local, uma pessoa. A mesma fé e a manifestação de crenças através da realização de festas agregam, assim, as famílias e as comunidades, atestando aos locais em que elas se realizam uma “identidade cultural e simbólica marcada pela religiosidade” (Oliveira & Romarco, 2010, p. 80).

2.3- Festas católicas: o oficial e o popular nas festas religiosas nacionais

“O catolicismo, afinal, é uma religião festiva”
(SOUZA, 2007, p. 81)

A partir do calendário de festas brasileiras, este tópico descreve as principais festas religiosas nacionais demonstrando a imensa quantidade e variedade destes tipos de festejos que desde o período colonial compõem nossa sociedade. Algumas festas estão mais presentes em determinadas regiões e outras sofreram adaptações e hoje não são reconhecidamente religiosas como o carnaval ou mesmo as festas juninas. Vale salientar que não pretendemos aqui esgotar as festas religiosas nacionais, mas descrever aquelas presentes na maioria dos calendários religiosos e turísticos brasileiros, evidenciando a importância da festa na constituição do modo de vida nacional.

As festas religiosas brasileiras caracterizam-se pela imbricação entre o catolicismo oficial e o popular que, desde as primeiras décadas da colonização portuguesa no país, se fizeram mesclar ora como forma de resistência, ora como modo de controle, por parte da população mais pobre e da monarquia, respectivamente. Hoje, as festas católicas populares nacionais se constroem a partir da influência cristã de ritos religiosos oficiais, sendo o catolicismo reconhecido, conforme Brandão, como uma das religiões mais democráticas entre todas (BRANDÃO, 2010).

Segundo Miranda, em geral, “convivem no mesmo espaço de tempo concretizações diversas da mesma fé como, por exemplo, o catolicismo urbano e rural, o catolicismo das classes mais cultas e das mais iletradas ou dos orientais e ocidentais”. Dentro desta perspectiva, o autor evidencia que, no Brasil, desde o início de sua colonização, “a história nos apresenta modalidades diversas de catolicismo (...) com a impressionante atividade dos primeiros missionários” e, posteriormente “com o estabelecimento lento de uma igreja colonial gerando expressões variadas da mesma fé nas celebrações populares, nas festas típicas de cada região, nos cultos aos santos, nas confrarias e irmandades (...)” (MIRANDA, 2008, p. 62).

Neste sentido, sem negar os conflitos existentes em vista da intolerância religiosa presente, ainda hoje, no mundo, podemos afirmar que o catolicismo, ao longo do tempo, sofreu adaptações em sua configuração de forma a incorporar as diversas modalidades existentes em seu interior. Para não perder adeptos de sua igreja e assim continuar o seu trabalho missionário, atualmente o oficial e o popular convivem nas mesmas manifestações, permitindo assim a expressão de diferentes grupos sociais pela mesma unidade de fé, apresentadas e reafirmadas, principalmente, por ocasião das festas.

Neste contexto, os festejos religiosos compreendem, no caso brasileiro, uma das maneiras mais expressivas de representação e celebração da diversidade social. O calendário de festas religiosas nacionais abrange vários ciclos festivos que ao longo do ano preenchem inúmeras datas que, juntas, são responsáveis pelos mais importantes feriados e festejos do país. As festas cristãs celebram, por sua vez, a renovação, a fartura, a alegria e a fé. Todas estão interligadas pela história de Jesus, mas foram adaptadas para serem celebradas ao gosto dos homens. Expressão da vida, da religião e da cultura, elas tem por sentido acalantar o nosso dia a dia e “subverter” a ordem do mundo, dando significado às trocas simbólicas, intensificando as relações sociais.

Assim, o ciclo natalino, a Semana Santa e as festas juninas, que formam “as principais ocasiões festivas do catolicismo brasileiro”, serão tratadas aqui neste estudo, ainda que de forma sucinta (SOUZA, 2007, p. 96). Desta maneira, os próximos sub-tópicos, apresentam e descrevem essas festas nacionais, com base no calendário de festas cristãs brasileiras, a fim de tornar claros seus significados históricos e suas adaptações e modificações ao longo do tempo; referendamos, ainda, que as festas religiosas, assim como as demais, fundamentam a vida dos homens, pois, interrompem e invertem o cotidiano, satisfazem a necessidade coletiva de agregação, ao mesmo tempo em que criam e reafirmam identidades sociais. Além disso, e

concordando com Geertz (2008), consideramos que as festas, definidas como espetáculos da cultura, permitem um elo entre o passado e o presente, pois a vivência contemporânea do ritual festivo-religioso agrega, em suas diferentes funções, as várias gerações em uma mesma experiência pedagógica.

2.3.1- O ciclo natalino: celebrando o menino Jesus na Folia de Reis

Em muitos lugares no Brasil, durante o período natalino, viajam as folias às casas de fiéis e devotos em benção dos três Reis Magos. Cumprindo esse ciclo que corresponde a um dos principais ciclos do calendário brasileiro de festas, compreendido entre 24 de dezembro a 6 de janeiro, os foliões celebram o nascimento de Jesus e levam em suas visitas a alegria do palhaço e o toque da viola, que no improviso cantam a peregrinação dos três reis santos.

As festividades em torno da comemoração do nascimento do menino Jesus têm sua origem ligada à colonização portuguesa, uma vez que a visitação e a peregrinação da Folia de Reis já se realizavam na península ibérica “sendo comum a doação e recebimento de presentes a partir da entoação de cantos e danças nas residências”. No Brasil, a folia começou por volta do século XVI como forma de catequização de negros e índios por parte dos Jesuítas. A partir daí ela passa a se manifestar de forma sincrética e hoje possui elementos próprios a cada região, mantendo, no entanto, o intuito inicial - louvar o menino Jesus, Maria, José e os três Reis Magos (PERGO, 2011, p. 1):

(...) uma folia constitui sinal de alegria pelo nascimento de Jesus Cristo. Além disso, são organizadas em conseqüência de uma promessa, sendo geralmente feita pelo mestre da Companhia ou de outra pessoa que o tenha solicitado. O compromisso é livremente assumido, porém, a folia teria por obrigação sair um mínimo de sete anos a fim de se alcançar a graça desejada. Os motivos para se fazer as promessas são os mais variados, entre eles: a cura de doenças, o cumprimento de desejos, a superação de dificuldades, entre outras (COUTO & CASTRO apud PERGO, 2011, p. 2).

Para Carlos Rodrigues Brandão, a Folia de Reis, além de devotar a fé nestas figuras santas, “é um bom exemplo da maneira como a sociedade camponesa estabelece relações sociais e simbólicas entre categorias de suas pessoas e grupos, no interior da família, da parentela, da vizinhança, da comunidade” (BRANDÃO, 2010, p. 55). Sendo característica de

comunidades e cidades rurais¹¹ em todo o país, a folia cria e estabelece laços de solidariedade entre os fiéis que, unidos pela mesma devoção, levam e alcançam graças, cantando em nome dos Reis Magos, cumprindo ano após ano um ritual religioso popular:

O ritual votivo da Folia de Reis é apenas um exemplo do que acontece com inúmeros outros. Sobrevivente em redutos de cultura camponesa, multiplica-se entre incontáveis equipes, grupos e confrarias de foliões. Unidades populares de trabalho religioso; equipes estáveis de especialistas camponeses que realizam uma fração do trabalho popular de fazer com que circule na comunidade e entre comunidades rurais (...) o saber coletivo de crenças de fé, ritos de piedade e regras de vida (BRANDÃO, 2010, p. 43).

No entanto, este rito popular nem sempre compôs o modo de vida camponês. A dança e o canto da folia passaram pelos “salões dos nobres” no velho mundo, mas tornaram-se “partes da vida das confrarias e irmandades religiosas de todo o país” durante o período colonial. Trazidos pelos jesuítas em forma de “dramas de piedade cristã”, foram “aos poucos expulsos do interior dos templos” passando a compor os festejos de praça e rua caracterizando o catolicismo popular. A folia, desta maneira, passa a realizar-se como um trabalho religioso, sobrevivendo ao lado da religião oficial, tornando-se um modo de celebração de pobres e não nobres (BRANDÃO, 2010, p. 42).

Nesta perspectiva, as “Companhias de camponeses”¹² responsáveis pela composição da folia passam a fazer parte da vida da população colonial e, assim como nos primórdios de sua existência, ainda hoje jornadeiam em nome dos Três Reis Santos percorrendo estradas entre as casas dos crentes num longo rito recompondo a viagem que estes fizeram a Belém. Compostas por foliões eleitos também pelo dom, ela cumpre o seu destino em um ritual que se repete todos os anos. Auxiliadas por um mestre responsável pelos saberes e ensinamentos, os foliões saem em comitiva, levando à casa dos devotos o canto, a reza, a dança, a benção.¹³ Lá comem e agradecem a hospedagem. De lá levam as promessas e os presentes. Guiam com a bandeira a benção aos moradores. Livram da intemperança os lares de giro e de pouso:

¹¹ De acordo com Wanderley (2009) são consideradas rurais as cidades com população inferior a 20 mil habitantes. Estas, por sua vez, não poderiam ser consideradas urbanas ou parte de um sistema de cidades, por não possuírem centralidade e por serem capazes de fornecer apenas bens e serviços simples à sua população.

¹² O termo “Companhia de camponeses” e o verbo “jornadeiam” são usados por Carlos Rodrigues Brandão para caracterizar os grupos de foliões e para relatar as visitas destes às casas durante as jornadas realizadas nos festejos da Folia de Reis, respectivamente.

¹³ Segundo Brandão, “ser da folia, como um personagem do grupo é uma questão de “dom”, palavra que mestres e foliões usam a todo o momento para explicar por que, fora os motivos da fé, estão ali “em jornada” (BRANDÃO, 2010, p. 62).

Concluída a cerimônia do peditório e cantados mais alguns versos para o cumprimento de outros votos promesseiros, a bandeira de Reis é retirada da parede e devolvida à mão de um alferes. Muitas pessoas aproveitam o momento para beijar pela última vez a guia e passar a ponta de seu pano sobre o alto da cabeça. Acompanhada por algumas pessoas da casa até a porta e por outras até a porteira, a Companhia retira-se do local e retorna à estrada (...) (BRANDÃO, 2010, p. 74).

A partir disso, podemos afirmar que os rituais coletivos, a exemplo da Folia de Reis, são movimentados pela ação das pessoas que buscam reafirmar seus valores a partir desta movimentação. A resignificação é inevitável, mas ao longo do tempo, a folia de Santos Reis busca rigorosamente rerepresentar sua tradição “intocada”, apesar de uma de suas características ser o improvisado. Do mesmo modo, Brandão (2010) confirma que as funções estabelecidas a cada folião buscam se cumprir sem deslizes, para que todos os anos se repitam: o cantador entoava os versos de bênçãos, o palhaço exerce sua “folia”, o mestre conduz a comitiva, o anfitrião recebe a graça prometida.

O trabalho da folia se resume, assim, por uma tentativa de preservação cultural. A celebração ritualística envolve a todos de uma comunidade comprometendo a cada fiel na responsabilidade de realizar ou receber a folia em sua casa, ano após ano. Pela crença no milagre dos santos, os devotos pedem, mas oferecem ao mesmo tempo, seus presentes, sua devoção. Através da repetição dos rituais ao longo do tempo esses grupos de foliões reafirmam sua religiosidade e cultivam uma tradição, preservando, desta forma, os saberes populares de sua comunidade.

2.3.2- Carnaval: a redenção prévia para os sacrifícios do ciclo da Semana Santa

O carnaval, como o conhecemos hoje, é uma adaptação da sociedade contemporânea do século XIX da festa originada na Grécia antiga em meados dos anos 600 a.C em que os gregos cultuavam o deus Momo, deus da zombaria e dos gracejos. Foi incorporado pela igreja católica durante a Idade Média, passando a fazer parte do calendário litúrgico, antecedendo a penitência da quaresma, do latim “*carne vale*”, ou seja, “adeus a carne”, originando o termo “carnaval”. Neste sentido, as festas carnavalescas teriam como intuito aproveitar os prazeres da carne nos últimos dias que antecedem a quaresma.

Segundo Maria Alice Amorim, o carnaval adaptado pelos franceses e trazido ao Brasil pelos portugueses, “excessivamente católicos”, foi uma forma de estes povos se prepararem

para o jejum e a penitência “durante os quarenta dias que antecediam a Páscoa ou festa da ressurreição de Cristo”. Era uma forma de brincar e festejar “com água, lima-de-cheiro, goma enquanto não chegava a quarta-feira de cinzas e o recolhimento do ciclo religioso da quaresma”. Este período ficou também conhecido como Entrudo, ou seja, “intróito, introdução”, significando “exatamente a entrada do período quaresmal” (AMORIM, 2007, p. 26).

O Carnaval – “primitivamente designativo da Terça-feira gorda, tempo a partir do qual a Igreja Católica suprime o uso da carne”, conforme Antenor Nascente – surgiu com a propagação do Cristianismo e por força do seu calendário litúrgico. A posição da Igreja Católica em relação ao Carnaval foi, inicialmente, de uma ambigüidade mais que comprovada. O Papa Paulo II, no século XV permitiu que, na via Latta, (...) se realizasse o Carnaval romano, com suas corridas de cavalos e corcundas, com seus carros alegóricos e lançamento de ovos, com o local feericamente iluminado por tocos de velas, introduzindo (...) o baile de máscaras que fez tanto sucesso como continua fazendo agora. (...). O Papa Inocêncio III, constatando o excesso de abusos, proibiu o uso de máscara pelos padres e o festejo do Carnaval dentro das Igrejas. Em consequência de tais proibições o Carnaval perdeu seu antigo brilho, só conseguindo ressurgir, com a mesma impetuosidade, algum tempo depois, antes da Revolução Francesa e durante o império napoleônico, quando se espalhou pelo mundo todo (MAIOR; SPENCER & PHAELANTE, 2011, p. 5).

Quando o carnaval foi introduzido no Brasil “era uma festa familiar e de bairro, estando muito próxima da própria forma que o originou, o famoso entrudo (...) de Portugal”. Segundo Da Matta, nos dias de hoje se realizam os carnavais de rua em contraposição aos antigos carnavais de clube conhecidos por sua essência caseira, tendo sido característicos da sociedade brasileira até meados do século XIX. Ao longo do tempo, o carnaval foi adquirindo, assim, uma ordenação pública, assumindo, sobretudo “a forma de um encontro aberto, dominado no Rio de Janeiro, pelos desfiles das escolas de samba (...)” (DA MATTA, 1997, p. 108). Em fins do anos 1850, tiveram início os desfiles de carros alegóricos característicos do carnaval brasileiro, marcando simbolicamente essa festa como “modelo de ação popular e política” em nosso país (AMARAL, 1998, p. 124).

O carnaval, como bem evidencia Da Matta, se caracteriza por ser, especialmente, um rito de inversão onde, por alguns instantes, se apagam as diferenças sociais e culturais e o pobre pode vestir-se de príncipe, o homem de mulher, o rico de plebeu, e assim por diante. Segundo o autor, o carnaval é um “reflexo complexo” da sociedade em geral, na medida em que ele reflete a realidade social do mundo, porém de forma invertida, ou seja, constrói um mundo às avessas:

na teoria do reflexo invertido e da dramatização múltipla, o ponto de partida é que o carnaval cria não só os seus vários planos, mas seu próprio plano. (...) o carnaval – como o teatro, o futebol, o jogo e as situações em geral – inventa seu espaço social que, embora possa estar determinado, tem suas próprias regras, seguindo sua própria lógica. Em condições normais, esse espaço, por ser vigorosamente contrário ao mundo cotidiano e sendo dele uma imagem invertida, apenas reforça esse mundo, confirmando-o. (...) a forma carnavalesca parece muito importante como um modo alternativo para o comportamento coletivo, sobretudo porque é no carnaval que são experimentadas novas avenidas de relacionamento social que, cotidianamente jazem adormecidas ou são concebidas como utopias. Por isso, o mundo do carnaval é, para nós, o mundo da loucura (DA MATTA, 1997, p. 88).

A representação desta festividade é, pois, a representação da alegria, do sorriso, da música e dos prazeres da carne, ainda conforme Da Matta. É a revelação do mundo de ponta cabeça que se dá através do uso típico de máscaras, fantasias e da congregação de uma coletividade que expõe, ridiculariza, critica e reafirma suas contradições, sonhos preconceitos e estereótipos. O carnaval em todo mundo e mesmo no Brasil se desenvolve e se apresenta de diferentes maneiras, sendo o mais importante seu significado único - a subversão da ordem social diária. São os cinco dias em que as pessoas mais se transformam no “outro”. E deve ser essencialmente em vista disso que os brasileiros o planejam e o esperam durante o ano todo.

2.3.3- Do sacrifício à fartura: o simbolismo do ciclo festivo da Semana Santa

O ciclo festivo da Semana Santa envolve dois períodos contrários de contenção e abundância, marcados pelas vivências da Quaresma, Páscoa e as Festas do Divino. Tem início na quarta feira de cinzas, assim que se encerram as festividades do carnaval, com a Quaresma - tempo de penitência e escassez, época em que se cumprem promessas e votos de purificação, em que todos os fiéis têm por missão fazer as pazes com o mundo. A quaresma simboliza a espera: “quarenta dias para o que há de vir, todos os anos. Provação que atesta a fé, ela é a medida do devoto” (BRANDÃO, 2010, p. 144). São quarenta dias para a grande festa do cristianismo – a ressurreição de Jesus Cristo, ou seja, a Páscoa.

Neste sentido, durante o período quaresmal, é dever de todo bom católico, realizar sacrifícios e privações, purificar o corpo e alma dos excessos cotidianos, livrar-se do pecado estendido por ocasião do carnaval. As demais festas religiosas estão suspensas, “o prazer ligeiro do sexo, a carne, a comida farta, a música profana”, também. A quaresma representa o

tempo da “penitência coletiva” e “deve ser vivida com intenções e sinais de uma pesarosa espera: um Deus que nasceu homem faz muitos anos vai morrer daqui a alguns dias” (BRANDÃO, 2010, p. 145).

Desde a Idade Média, a Semana Santa era chamada de “semana dolorosa” e “era dramatizada por toda a população como um espetáculo celebrado a partir da dor” (SOUZA, 2007, p. 99). Segundo Levine, “a religião do sertanejo (do mesmo modo) privilegiava antes a dor que a alegria” e não se apresentava em nenhum momento de forma festiva, sendo que, “a Semana Santa atraía mais fiéis que a Páscoa e os crucifixos e objetos de arte expressavam preferencialmente o sofrimento” (LEVINE apud SOUZA, 2007, p. 99). Celebrada após o carnaval, a quaresma nos relembra, desta forma, o sofrimento de Jesus, culminando na Semana Santa em que se renova no presente a história da “paixão”, morte e ressurreição de Cristo e a dívida que temos com ele.

Dentro deste contexto, a rememoração da história bíblica de Jesus se faz através de dramatizações teatrais em todo o país, na celebração do “acontecimento evangélico” “através de uma sequência diária de ritos litúrgicos de templo, praça e rua” (BRANDÃO, 2010, p. 152). Trata-se de um festejo em que se tem, literalmente, uma representação ¹⁴ dos últimos momentos da vida de Cristo, seu sacrifício pela humanidade e sua morte numa emblemática crucificação. Durante a Semana Santa, as encenações da paixão de Cristo têm por significado a celebração da história de Jesus e emocionam a todos os devotos e ensinam, pela dor do outro, a renovação da alma, através do próprio sofrimento. É, pois, um fenômeno sócio-religioso, que, ao contrário das demais festas cristãs, tem sua maior parte definida pela idéia de contenção, sacrifício e penitência.

Neste sentido, segundo Carlos Rodrigues Brandão, os festejos que envolvem o ciclo da Semana Santa compõem um ritual litúrgico e refletem, por sua vez, “uma espécie coletiva de reverente devoção contrita”, por “algo mais coletivamente pesado do que individualmente triste, regido por um insistente convite ao reconhecimento (“Foi por você, também”)”. Essa manifestação religiosa católica se compõe, desta maneira, pela coletividade de sentimentos que são partilhados pelos fiéis, estes, mais do que apenas espectadores dos ritos litúrgicos, participantes, pois, os vivem dia após dia nos sacrifícios da quaresma que se completam na Semana Santa (BRANDÃO, 2010, p. 152).

¹⁴ Aqui utilizamos o termo representação em seu sentido teórico, como re-apresentação simbólica de uma ausência (Jodelet, 2002).

2.3.4 – Folias do Divino: louvando ao Espírito Santo

No domingo da Ressurreição, em alguns lugares do país, ou, mais frequentemente no mês de junho, no Dia de Pentecostes, têm início as festividades do Divino, que também fazem parte do ciclo da Semana Santa, e revelam, dentro deste período festivo, algumas contradições do catolicismo. Este festejo, ao contrário dos ritos de devoção entoados pelo padre, figura central nas celebrações da Semana Santa, é partilhado entre fiéis católicos da cidade e “da roça”, sendo o sacerdote a figura menos importante. Em contraposição aos sacrifícios da quaresma de penitências e privações dos prazeres da vida em solidariedade a Jesus, e à semana santa com seus rituais que relembram os momentos de dor passados por ele, a festa do Divino é regida pela alegria, pelo júbilo, pelos festejos de ruas, pela abundância e pelo requinte de seus componentes.

Desde os primeiros períodos da colonização esta manifestação de fé continua a se repetir em muitas cidades e em muitos recantos rurais brasileiros, onde, com muita fartura e exuberância, as folias persistem a cantar e a louvar em nome do Divino Espírito Santo, viajando de casa em casa, levando a benção por onde passar. Sendo considerada uma das mais importantes comemorações da igreja católica, celebra a descida do Espírito Santo sobre os apóstolos de Jesus no dia de Pentecostes, cinqüenta dias após a Páscoa.

As festas do Divino ganharam evidencia em Portugal ainda no século XIV, quando as primeiras solenidades eram realizadas no mês de maio na tentativa, “desde D. João I, (de) evitar o paganismo das “Maias”, cantadas e dançadas pela rua” (PRIORE, 2000, p. 13). Trazidas para o Brasil e celebradas em muitas cidades do país, ainda hoje essas folias esbanjam a mesma pompa do período colonial e ostentam através de fogos, muita comida, belas vestimentas, procissões, cantos e danças, o nome de Imperador do Divino:

Armados de violas e lanças, embandeirados de vermelho e branco, vestidos de seda e de veludo, as personagens dos ritos e dos folguedos da Festa do Divino trabalham um ano inteiro para colocar na rua, na “casa do império”, na praça da cidade e até na igreja seus dias de reza da novena e, no auge de tudo, o fim de semana dos dias da festa (BRANDÃO, 1989, p. 10).

As festividades para celebração do Espírito Santo são então realizadas, em várias partes do país, pelo imperador eleito ou escolhido pelos demais foliões, todos os anos. Este torna-se, portanto, o responsável pelas festividades daquele ano e, em nome do Espírito Santo, arca com as prováveis despesas e com o trabalho necessário para a construção da festa. Para

auxiliar o imperador, são também eleitos os chamados mordomos, “como o do mastro e o da bandeira” que se responsabilizam “pelos leilões, pela comida servida a todos e por outros setores de trabalho e pequeno poder que criam, em seu todo, a festa” (BRANDÃO, 1989, p. 11). Os foliões são então convocados para compor as caminhadas em torno das propriedades rurais ou do município de forma a saudar e a convidar os habitantes destas para as solenidades das festividades do Divino:

Eles fazem isso ritualmente, distribuindo bênçãos e arrecadando as “prendas do Divino”: cabeças de gado, leitões, frangos, artesanato comestível, dinheiro. Esmolam em nome do imperador (...). Viajando a pé ou a cavalo, vão de casa em casa na cidade e na roça. Em cada uma cantam o pedido de entrada porta adentro, cantam o anúncio da festa, o peditário de bens e as bênçãos que deixam (BRANDÃO, 1989, p. 11).

Neste sentido, podemos afirmar que as festas em celebração ao Divino Espírito Santo são, ao mesmo tempo, exuberantes em vista de seus componentes estéticos: “coroas e cetros em prata, bandeiras vermelhas do Divino com uma pomba ao centro, de onde se irradiam raios dourados; longas mesas de jantar rica e cuidadosamente arranjadas onde se estendem numerosos pratos, talheres e garrafas de vinho” e filantrópicas, já que o mais importante delas ainda prevalece e persiste em alguns lugares do país - a tradição portuguesa da distribuição farta de alimentos às pessoas da cidade ou da comunidade rural envolvidas com a festa (GONÇALVES & CONTINS, 2008, p. 1).¹⁵

Torna-se importante ressaltar ainda que a realização de festejos que incluem folias como as festas do Divino, é uma prática principalmente de comunidades rurais e podem ser consideradas, não só como um momento de expressão religiosa, mas também como um espaço de sociabilidade capaz de unir em torno da fé as pessoas tanto de um mesmo lugar, bem como sua vizinhança. Os rituais exibidos pelos foliões em suas jornadas, através de danças e ladainhas, são heranças coloniais ligadas à prática da “comunhão” e da “transcendência”, e hoje, reafirmam este mesmo caráter, na benção das casas e dos anfitriões que os recebe:

Homenagens ou cultos às divindades protetoras estão na origem das festas portuguesas, que foram introduzidas no Brasil a partir da colonização, e mantêm, ainda, forte influência em comunidades tradicionais no interior do país, servindo, aliás, como elo com outros espaços e atores (FERLINI apud OLIVEIRA & ROMARCO, 2010, p. 78).

¹⁵ Nas festas do Divino observa-se a função distributiva dos chefes religiosos, que acumulam bens materiais apenas com o intuito de “queimar” as reservas durante o ritual (Mauss, 1988).

Desta maneira, as folias constroem uma rede social ligada pela religiosidade que incentiva a prática da reciprocidade. Típica das comunidades rurais, a sensibilidade aos problemas do outro ganha menção maior por ocasião das folias, que através da distribuição da comida e da união em torno da construção festiva, estabelece e reafirma laços de compadrio e amizade entre seus membros. Se a religiosidade é característica de comunidades rurais e pequenas cidades do Brasil, a realização de festejos do Divino, por exemplo, contribui para a reunião de pessoas em torno de uma prática comum, ou seja, a dádiva. Em vista disso, este tipo de festejo incentiva e fortalece a realização de outras práticas de sociabilidade (MAUSS, 1988).

2.3.5- Festas Juninas

As festas juninas brasileiras foram igualmente trazidas pelos portugueses ao país durante a colonização, sendo estas provenientes da confluência de elementos de ritos pagãos e católicos relacionados ao culto da natureza e a práticas mágico religiosas. Segundo Jadir de Moraes Pessoa, as festas juninas guardam relação com antigos cultos aos “espíritos das árvores”, responsáveis pelo crescimento e fortalecimento das plantações.

O modo mais antigo e mais comum de se prestar homenagens aos “espíritos das árvores” é cortar uma delas no bosque e levá-la para o centro da aldeia, onde será erguida em meio à alegria geral. O objetivo é atrair o espírito frutificante da vegetação, tanto para a população, como para o rebanho (...). Há dois costumes nas festas populares no Brasil que lembram muito bem essas práticas mágico-religiosas. São o erguimento do mastro nas festas juninas e o “pau-de-fitas”, com danças e cânticos ao seu redor (PESSOA, 2007, p. 38).

Dentro deste contexto, Pessoa evidencia que, além desta ancestralidade, as festas juninas nacionais guardam relação com o desenvolvimento de atividades destinadas à sobrevivência, próprias das sociedades camponesas. Este tipo de festejo estaria relacionado, segundo Pierson, “ao ciclo produtivo vivido pelo agricultor, ocorrendo em um período no qual diminuem as atividades agrícolas; espaço entre o fim da colheita e o início de um novo plantio” (PIERSON apud SOUZA, 2007, p. 98). Neste sentido, “o que há de correspondente

nas festas juninas é a existência de comidas e bebidas à base de produtos agrícolas de época: amendoim, gengibre, jerimum, milho, (...) e outros” (PESSOA, 2007, p. 39).¹⁶

No que diz respeito ao estilo festivo, as festas juninas fazem parte do ciclo católico cristão, mas correspondem àquelas “que possuem a mais tênue ligação com a igreja” (SOUZA, 2007, p. 98). A maioria das pessoas não apregoa um significado religioso a essas festividades, pois, mesmo estando ligadas à celebração e homenagens a santos, “trata-se de festas eminentemente seculares”, organizadas e realizadas por pessoas não necessariamente ligadas à igreja (PIERSON apud SOUZA, 2007, p. 98).

Historicamente, as festas juninas têm sua origem ligada à celebração do solstício de verão no hemisfério norte, festa pagã celebrada no dia 24 de junho, posteriormente incorporada pela igreja católica que passa então a celebrá-la em homenagem a São João. No hemisfério sul, a festa adaptada comemora o solstício de inverno, celebrando diferentes santos cristãos a partir da apropriação deste festejo por parte da igreja católica, transformando, desta forma, o mês de junho na comemoração de São João, São Pedro e Santo Antônio.

As festas juninas, no entanto, incorporaram diferentes elementos em todo o mundo, transformando-se, no caso brasileiro, numa “festa caipira”, doméstica e comunitária, onde se dança quadrilha e a presença de um leigo “sacerdote” é solicitada somente para realizar um falso casamento. Segundo Pessoa, em boa medida, o que ocorreu foi a transferência desta festa tipicamente camponesa “para os pátios dos colégios e das igrejas, na cidade, tomando a forma de quermesse ou simplesmente “festa junina”. É bem verdade, também, que ela perdeu a sua gratuidade, tornando-se marcadamente uma festa de arrecadação de fundos” (PESSOA, 2007, p. 42).

Dentro desta perspectiva, as festas juninas hoje possuem também um significado e um sentido comercial, pois auxiliam as comunidades e os grupos envolvidos em sua construção a levantar verbas para fins determinados, como melhorias em escolas e reformas das igrejas das pequenas cidades que muitas vezes dependem deste dinheiro para realização de obras necessárias. Assim também, o caráter lúdico atribuído a estas festas atualmente, liga o seu significado às crianças, ao caipira engraçado, à brincadeira de roda e às músicas e comidas típicas que fazem menção à gente do campo.

¹⁶ As festas juninas na França do século XVIII incluíam, segundo Souza (2007), “os massacres de gatos, quando estes eram atirados dentro das tradicionais fogueiras e sacrificados de diferentes formas. Na descrição de Elias (1994, 201), “a população se reunia, música solene era tocada e, sob uma espécie de forca, erguia-se uma pira enorme. Em seguida, um saco ou uma cesta contendo os gatos era pendurado na forca”. Atirar objetos mágicos dentro delas – e os gatos eram vistos como tal – era visto, de qualquer forma, como uma maneira de conseguir boa sorte durante o resto do ano” (DARNTON apud SOUZA, 2007, p. 99).

Muitos autores, no entanto, atribuem um sentido pejorativo a esse tipo de festejo, em vista das adaptações feitas e das brincadeiras relacionadas à figura do caipira. Nós, ao contrário dessa visão, acreditamos, tal com Jadir de Moraes Pessoa que

(...) temos, no dia da apresentação da quadrilha, uma “permissão” social para invertermos nossa rotina urbana e assim, envoltos em gracejos e até em elogios pela performance, sermos o caipira que gostaríamos de poder ser. Então, em vez de explorado nas nossas brincadeiras, o homem do campo, sábio no seu conhecimento profundo de todas as formas de vida e religiosamente integrado à fecundidade das plantas e dos animais, está é gritando, suplicando para não morrer dentro de nós (PESSOA, 2007, p. 42).

As festas juninas nacionais fazem, assim, parte do ciclo de festas católicas brasileiras, compondo o seu calendário festivo. Suas características e significados ganharam novas formas ao longo do tempo, tendo sido incorporadas pelos grandes centros urbanos e adaptadas ao modo contemporâneo de vivenciar algumas tradicionais festas camponesas. A permanência deste festejo, a exemplo de outros que também foram modificados em razão das novas necessidades sociais, não simboliza o fim de tradições rurais em vista de suas inovações; trata-se, ao contrário, das possibilidades interpretativas de novas leituras e identificações culturais que se abrem e que são produto do trânsito mais intenso entre estilos de vida rural e urbano.

2.4- O catolicismo é uma festa: as festas cristãs como modo de agregação social

As festas religiosas simbolizam a ruptura com o tempo profano vivido por nós no cotidiano de vida e representam a entrada no tempo sagrado, marcado pelos rituais de celebração da história de Cristo e de outros santos. Elas contemplam a comemoração litúrgica e sacra da fé, devendo ser celebradas pela alegria e pelo sentido de renovação, mesmo na quaresma quando predomina o sacrifício, este logo aliviado pelo espírito da ressurreição.

Devoções, festas e ritos têm a função primordial de re-atualizar o tempo mítico, reversível e recuperável. Ao participar desses eventos, o fiel evoca e recria o tempo inicial. As manifestações religiosas não significam apenas a comemoração de um acontecimento, mas a sua re-atualização, uma forma de reviver o tempo original e promover a purificação (COUTO, 2008, p. 2).

Neste sentido, as festas religiosas católicas têm por significado a celebração do mito de origem e se desenvolvem todos os anos a fim de rememorar este tempo inicial, desenvolvendo-se como forma de expressão popular, que, apesar de tradicionais, não são estáticas, pois assim como as demais festas do calendário profano, perdem e incorporam novos elementos todos os anos. Dessa forma, essas festas permitem o entrecruzamento de mito e história.

O importante a enfatizar aqui é que as festas religiosas celebram a coletividade e refletem a organização social de um determinado grupo, ela é um ato coletivo que agrega as pessoas em torno de uma mesma fé e de uma mesma construção festiva. Como forma de ruptura do tempo social cotidiano, elas são “fenômenos sócio-religiosos” compostos por contrastantes formas devocionais que possuem em comum a celebração de entidades religiosas, mas que vistas e vividas de maneiras diferentes, nos apresentam a complexidade da religião católica brasileira em suas inúmeras faces.

As festas religiosas como um todo, apesar das diferenças regionais, de credos em santos diferentes, de manifestações festivas singulares a cada grupo ou lugar, não se anulam, não se excluem, não competem entre si. Elas tecem, usando a terminologia de Geertz (2008), um grande texto cultural que articula gramáticas corporais, musicais, alimentares e espaciais que continuam fazendo sentido entre tantas gerações de festeiros.

3 – FESTA DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO, SÃO BENEDITO E SANTA EFIGÊNIA: SINCRETISMO RELIGIOSO COLONIAL, DEFINIÇÃO E HISTÓRIA DO CONGADO NO BRASIL

“O congado é uma manifestação cultural brasileira, de influência africana e católica. Diferentes situações deram origem a esta manifestação popular que, ainda hoje, permanece como fator identitário da comunidade que a pratica.”

(GABARRA, 2003, p. 2).

A religiosidade sincrética, característica da sociedade brasileira atual, tem sua origem ligada aos primeiros tempos da colonização do país, quando negros escravos trazidos para o trabalho nas fazendas produtoras de cana de açúcar e extração de ouro e pedras preciosas, passaram a realizar festejos como forma de se expressarem, através de danças, cantos, folguedos e crenças próprias que, adaptadas e combinadas a ritos e rezas católicas propriamente européias, criaram uma nova forma de viver a religião. “As terras dos mais diversos rincões (brasileiros) são matizadas com memórias dessa negritude”, que hoje realiza festejos populares como forma de vivenciar os tempos do cativo (SOUSA, 2009, p. 124). Entre as inúmeras manifestações negras herdadas deste período encontra-se o Congado - festejo popular que envolve a representação de um reinado de tradição afro-brasileira, em que se tem a coroação de reis e rainhas congos em louvor a um santo protetor dos homens pretos.

Segundo Laura de Melo e Souza, o congado, assim como as demais manifestações populares originadas na colônia, é fruto do desenvolvimento de um catolicismo familiar/doméstico, típico de países miscigenados que, como o nosso, estariam “como que “condenados” ao sincretismo pelo fato de não serem uma cristandade romana”, mas mestiça de branco, negro e índio. Em vista disso,

a originalidade da cristandade brasileira residiria portanto na mestiçagem, na excentricidade em relação a Roma e no eterno conflito representado pelo fato de, sendo expressão do sistema colonial, ter que engolir a escravidão: uma cristandade marcada pelo estigma da não-fraternidade (SOUZA, 1986, p. 87/88).

“Uma colônia escravista estava, pois, fadada ao sincretismo religioso”. Os negros, em um primeiro momento, foram impedidos de proclamarem sua fé natal, tendo sido o culto a santos negros, por intermédio da igreja, uma forma de esta instituição controlar e impor ao

africano a religião católica, sendo também, um instrumento de submissão social dos escravos por parte dos senhores brancos. Posteriormente, a inevitável fusão com ritos e mitos das religiões africanas proporcionou o surgimento de um “sincretismo afro-católico”, o que permitiu que os negros preservassem em parte a sua religiosidade (SOUZA, 1986, p. 93/94).

Cultuava-se São Benedito, mas cultuava-se também Ogum, e batiam-se atabaques nos calundus da colônia: nas estruturas sociais que lhes foram impostas, os negros, através da religião, procuraram nichos em que pudessem desenvolver integradamente suas manifestações religiosas. Arrancados das aldeias natais, não puderam recriar no Brasil o ambiente ecológico em que haviam se constituído suas divindades; entretanto, ancorados no sistema mítico originário, recompuseram-no no novo meio (...) (SOUZA, 1986, p. 94).

Neste sentido, Patrícia Costa evidencia que foi em meio à “dominação” católica da religião no Brasil, que emergiram as novas formas de religiosidade negra, já que o catolicismo foi responsável por moldar os cultos e tradições africanas a seu modo, tornando-se parte fundamental delas. Segundo a autora, é no seio desta religiosidade compartilhada pelos escravos que emerge a “devoção a São Benedito, Santa Efigênia e, principalmente, a Nossa Senhora do Rosário e que a congada se constitui como forma de expressão desse louvor” (COSTA, 2006, p. 46). De acordo com Maria Isabel Vieira Botelho, a realização de festas em homenagem aos santos era a forma e o espaço encontrado pelos grupos sociais subalternos de se manifestarem publicamente, sendo a festa de Nossa Senhora do Rosário este espaço para escravos e negros forros (BOTELHO, 2009, p. 115). A eterna mescla de ritos de origens africanas diversas com o catolicismo europeu desenvolveu, assim, um catolicismo popular responsável pela afirmação da tradição do congado que, com o passar do tempo, construiu, cada vez mais, uma religiosidade própria, menos vista e menos controlada pela religião oficial.

Dentro deste contexto, surgem no Brasil as irmandades negras que tinham por intuito a reunião de homens pretos escravos e libertos que, em vista das particularidades de sua religiosidade, podiam realizar, com o auxílio destas instituições, festejos e celebrações aos santos de sua devoção. De acordo com Mary Del Priore, além de contribuir para o aumento do sincretismo religioso, “aproximando diferentes crenças e cultos”, as irmandades negras “representavam uma das poucas formas de associação permitida à população não branca no mundo colonial” (PRIORE, 2002, p. 39). Em vista disso e através destas associações, surgiram os primeiros festejos em homenagem à Nossa Senhora do Rosário. Foi através delas

que se disseminaram na colônia o culto e a eleição de reis negros pelas comunidades de africanos e seus descendentes, ainda no século XVI.

A organização de leigos em irmandades, sob a devoção de determinado santo ou santa católico, proliferou por todo o território brasileiro. Cada povoado que se constituía tinha templo próprio. As simples capelas foram o núcleo e o eixo vital dos arraiais e delas emanaram as normas de comportamento para as pequenas comunidades (BOTELHO, 2009, p. 114).¹⁷

Segundo Marina de Mello e Souza, foi por ocasião destas festas que os negros puderam assumir maior visibilidade na colônia, “nas quais saíam em cortejos pelas ruas das cidades, presidindo uma série de atos rituais e danças (...) de marcada origem africana” (SOUZA, 2001, p. 249/251). A coroação de reis congos remetia a um passado ligado à terra natal e permitia a rememoração por parte dos negros de alguns ritos guardados em sua história, tendo na comemoração festiva do reinado africano, a celebração da raiz imbricada aos elementos católicos europeus.

Pelos relatos de alguns viajantes que registraram certos ritos integrados às festas em homenagem a santos padroeiros de irmandades negras, em muitos lugares do Brasil, a cada ano eram eleitos reis, rainhas e uma corte, que desempenhavam certos papéis na realização das festas, por eles promovidas e nas quais desfilavam cortejos. Estes cortejos acompanhavam o rei e a rainha, que eram coroados na igreja pelo padre, e eram compostos (...) por dignatários diversos, como de grupos de dançadores, tocadores, que cantavam versos e representavam coreografias. Parte importante da sequência de atos rituais que compunham as festas de rei Congo no século XIX eram as danças nas quais eram representadas embaixadas entre reinos distantes e o Congo, quase sempre envolvendo guerras intensamente representadas, após as quais os adversários do rei congo eram vencidos pelo seu exército e adotavam sua religião: o catolicismo (SOUZA, 2001, p. 254).

A enormidade de pessoas de diferentes nações provindas da África que se congregavam em um mesmo local, sugeria ainda novas adaptações e formas de culto de forma a integrar as inúmeras gentes. As várias tribos africanas, a partir da adaptação ao território nacional foram aos poucos incorporando o cristianismo e esquecendo-se das diferenças

¹⁷ “Segundo Frei Agostinho de Santa Maria, a origem do culto deveu-se ao resgate de uma imagem de Nossa Senhora em Argel, o que fez que os negros se identificassem com a santa, erigindo-a em padroeira. A tentativa de integrar o negro escravo recém chegado da África à sociedade portuguesa católica e branca pode ter sido viabilizada pela incorporação paulatina deste nas irmandades já existentes de brancos. Posteriormente, os negros que foram sendo incorporados tornaram-se numerosos e criaram irmandades autônomas. Nesse sentido, a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos pretos surgiu em Portugal de uma transformação gradativa das irmandades dos brancos que já tinham a mesma devoção” (BOTELHO, 2009, p. 116).

internas provenientes do próprio território de origem. A fusão de diversas etnias, assim como de variadas religiosidades e formas de cultos, tanto entre as nações negras, quanto entre negros e europeus, conforme Souza, dissipou particularidades que nos primeiros tempos da colonização compunham estes povos, tendo na conformação da festa de reinado sua maior expressão.

(...) as comunidades negras que se agrupavam e elegiam reis a partir de identidades baseadas em características culturais e históricas dos povos que as compunham, (...) pouco a pouco se despiram de suas particularidades, passando todos os reis a serem identificados como rei do Congo, desaparecendo os reis de outras nações (SOUZA, 2001, p. 252).

Assim, o reinado da festa do Rosário, hoje em dia, é ainda lembrado como a coroação do rei congo, tendo este termo se tornado um adjetivo, nem sempre ligado ao nome da nação. A festa de congado, por sua vez, projetava os escravos numa hierarquia, por eles moldadas, que remetia à ancestralidade e permitia nos dias de festa, esquecerem das agruras do cativo, representando também, um descanso e um alento para a rotina de trabalho. A festa, no período colonial, representava para esses grupos, uma forma de resistência pela fé, não só de suas origens, mas de si próprios como homens explorados. De acordo com Botelho, o sincretismo foi a única forma possível para esses povos “de garantir rituais, ainda que de maneira incompleta, propiciando que as crenças e os mitos” permanecessem e garantissem a coesão dos grupos (BOTELHO, 2009, p. 119). O sincretismo próprio destas terras modificou, assim, o modo destes povos celebrarem sua fé, mas, ao mesmo tempo, permitiu que esta não fosse extinta junto com a chegada da escravidão.

3.1- “Festas e Utopias” no Brasil Colônia: a origem mítica do congado e da festa do Rosário.

A origem dessa manifestação e da festa em louvor a Nossa Senhora do Rosário possui diferentes versões, entre elas, as versões míticas que justificam o surgimento de alguns ternos, bem como da existência deste festejo, durante o período colonial. Estas versões são as mais contadas pelos mestres congadeiros hoje em dia, sendo consideradas as mais autênticas, variando de uma região para outra, todas verdadeiras, porque acreditadas. Entre as principais versões do mito de origem das festas encontra-se a lenda de Chico Rei em Vila Rica quando dos primeiros séculos da exploração do ouro na região. Era conhecida como a festa dos

negros, manifestação folclórica realizada pelos escravos e iniciada por Chico Rei, o primeiro rei negro dos escravos em Minas Gerais.

De acordo com a versão, quando Chico Rei foi trazido como escravo para o Brasil era rei de Congo dos Quicuios na África. Ao enriquecer-se com a exploração de uma mina abandonada em Vila Rica, o rei africano teria libertado muitos escravos e criado a primeira irmandade dos negros livres de Minas Gerais (MARTINS, 1991). Quando foi libertado, Chico Rei em promessa a Nossa Senhora, teria organizado a primeira festa dos negros na província, realizada na igreja de Santa Efigênia e Nossa Senhora do Rosário de Alto Cruz, na antiga Vila Rica, em 1747 (MARTINS, 1991). A partir de então a festa do congado teria se tornado um sincrético ritual composto de duas partes; uma, de conteúdo católico, litúrgica, que inclui missas e outros “ofícios religiosos” e outra popular, constituída pelo hasteamento do mastro, apresentações das guardas de congado, coroação de reis congos, cavalhadas e números musicais.

A origem da festa ligada ao nome de Chico Rei encontra-se atrelada também à aparição da santa do Rosário no cativo, sendo que as diferentes versões deste mito se interligam à busca de liberdade e ao sofrimento da santa pelos escravos em vista da exploração. Segundo Costa, o mito relacionado à aparição de Nossa Senhora possui particularidades próprias a cada local que realiza a festa e aos diferentes congos que as compõem, pois, ainda hoje, esta manifestação tem como um de seus significados o reconhecimento social por parte de seus membros (COSTA, 2006, p. 128).

Em verdade, apesar das diferentes versões em que Nossa Senhora aparece no mar, na gruta, na senzala, no rio, na lapa, todos os eventos relacionados ao seu salvamento possuem a mesma estrutura. De acordo com Garone, independente do local, os mitos de origem possuem os mesmos aspectos: “os brancos são desprezados pela santa, os congos os primeiros a empreender uma tentativa de resgate e somente os negros mais simples e humildes, através da magia que emana de sua dança e música, é que conseguem resgatá-la” (GARONE, 2008, p. 104). “A Sra. do Rosário torna-se, deste modo, símbolo da identidade englobante de escravizado, bem como de sua diversidade étnica e das privações ligadas a essa condição social” (COSTA, 2006, p. 195).

As estórias relacionadas aos mitos de origem servem assim como suporte para manutenção da tradição, pois transmitem a ela um sentido histórico ligado à raiz de muitas comunidades. A indiferença da santa quanto aos brancos remete a um mito em que os negros são valorizados e encontram um lugar social pela proteção de Nossa Senhora. A santa

protetora dos homens pretos, representa assim a liberdade do cativo proporcionada por ela, pelo menos nos dias de festa. A consagração da crença na santa por ocasião dos eventos festivos representou a aliança entre o catolicismo e a arte popular, regada à alegria, à fartura e ao desregramento, aliando o profano e o sagrado num evento que tinha por função o reconhecimento.

Nossa Senhora é a santa branca e coroada que apareceu para os negros escravizados. Ao lado da senzala (na gruta, na floresta, no rio) ela se compadecia do sofrimento dos cativos e derramava lágrimas que se convertiam em pétalas de rosa. Ao perceber a presença da santa os senhores construíram uma capela e para lá tentaram conduzir a sua imagem. No entanto, a cada tentativa a santa novamente aparecia junto aos negros até que estes dançando e cantando nos ritmos congos a carregaram para a igreja onde ela permaneceu definitivamente (COSTA, 2006, p. 48).

A origem do louvor a Nossa Senhora do Rosário possui assimetrias quanto às suas versões, ao contrário da história de devoção a São Benedito que está ligada, nas comunidades que a praticam, a um mesmo mito. Negro, escravo, cozinheiro, São Benedito levava comida aos escravos na senzala e escondido de seus senhores, alimentava aqueles que passavam fome. Ao ser descoberto pelo seu dono, realizou um milagre no momento de seu açoitamento; seu carrasco teve imobilizado seu braço por uma força maior, e este se viu livre da punição que lhe foi estabelecida. Esta proximidade do santo com os escravos, por ser igualmente cativo e negro, estabeleceu, assim, uma relação direta entre o mito e a história, não sendo necessária sua ressemantização como no caso da santa branca. Neste sentido, São Benedito ainda nos dias de hoje, possui relação com a comida, sendo sua presença na cozinha de muitas famílias congadeiras a garantia de abundância e fartura, todos os anos.

As estórias ligadas à origem de Santa Efigênia são, em contraposição, mais esparsas, sendo que alguns locais reconhecem sua figura, mas não a festejam, como a São Benedito e a Nossa Senhora do Rosário. Seu reconhecimento guarda ligação com o cativo, sendo também uma santa negra que protege os escravos pela semelhança da cor. A função específica é, no entanto, por nós desconhecida quando embasada num contexto geral, guardando particularidades das festividades que a tem também como santa protetora dos congadeiros.

A origem mítica da festa de Nossa Senhora do Rosário perpassa, portanto, estas histórias lendárias de crenças em milagres e santos que, no tempo do cativo, vigiavam e guardavam os negros, protegendo-os, de uma forma ou outra, da escravidão a que estavam submetidos. Estes mitos refletem também a tentativa de reconhecimento por parte dos homens

pretos que, protegidos por uma santa branca, puderam almejar uma mudança social, calcada na mistura de raças, relacionada à preferência de Nossa Senhora pelos escravos. Ao mesmo tempo, a devoção aos santos de cor reafirma hoje a raiz na celebração do cativeiro que, lembrado como tradição, relembra um período de exploração, marcado, entretanto, pela devoção, pela festa, e pelo tempo sacralizado. Ao contrário do cotidiano este tempo aparece, por sua vez, celebrado nas festas de reinado onde, brevemente, os escravizados se viam liberados dessa “eterna” condição.

3.2 – Origens do congado: outras histórias

O congado, como o conhecemos hoje em nossa sociedade, dançado e celebrado em todo o país, sofreu algumas transformações ao longo do tempo, resultado de mudanças políticas, sociais e geracionais. Os primórdios desta manifestação nos apresentam características outras que hoje não são encontradas ou sofreram modificações em cada região do país. Sendo atualmente vinculado à cultura de uma determinada comunidade, muitos não conhecem a origem desta manifestação que (sem desprezar os mitos de origem), está ligada a uma construção histórica que envolve não só fatores religiosos, mas também interesses de Estado. Neste sentido, este tópico tem por objetivo descrever a história desta manifestação que até hoje é tão “cara” aos seus participantes.

Devemos esclarecer, no entanto, que há uma defasagem deste conhecimento ligada à falta de uma bibliografia a respeito, já que a maioria dos trabalhos antropológicos e mesmo historiográficos preocupam-se em descrever e a relatar estas festividades no Brasil quando já adaptadas pelos escravos e seus descendentes. Os estudos acerca do congado ficam limitados ao âmbito da colônia, não se preocupando com a origem da presença desta manifestação em nosso país. Desta maneira, este tópico se limita basicamente às considerações de José Ramos Tinhorão, que nos proporcionou um excelente trabalho a respeito dos primórdios desta e outras manifestações sincréticas brasileiras.

Segundo Tinhorão, as primeiras manifestações africanas ligadas à coroação de reis congos, foram registradas em Portugal, nas confrarias de Nossa Senhora do Rosário, por volta do século XV. De acordo com autor, essas criações culturais africanas são consideradas as mais antigas, tendo sido realizadas por africanos subequatoriais que viviam em Lisboa. A documentação existente, todavia, registra a celebração dos reis africanos em princípios do século XVI, quando, ainda segundo Tinhorão, “na capela da Igreja de São Domingos de

Lisboa, onde existia um altar de Nossa Senhora do Rosário, os negros (...) começaram a realizar a teatral solenidade da coroação de reis do Congo” (TINHORÃO, 2008, p. 107/108).

Dentro deste contexto, o autor nos revela que a coroação de reis do Congo em Portugal, em um primeiro momento, serviu como estratégia política e econômica por parte do Estado português que, ao permitir tal celebração, amenizava os conflitos entre africanos e europeus, facilitando assim as trocas comerciais entre ambos. Ao conquistar a confiança do rei do Congo “Muemba Nzinga”, batizando-o “com o nome de Afonso I”, Portugal garantiu a aliança com o reino africano, facilitando assim quaisquer transações econômicas pela via pacífica. Consentindo a celebração da coroação dos reis negros, Portugal despertou certa simpatia nos escravos em Lisboa que, através de encenações teatrais, passaram a realizar “um espetáculo simbólico destinado a traduzir (...) aquele reconhecimento da importância do reino do Congo por parte do poder português” (TINHORÃO, 2008, p. 110).

As coroações de reis do Congo constituíram, em verdade, uma projeção simbólica da política missionária desenvolvida em comum pelo poder real e a igreja portuguesas na África e, como tal, representaram apenas um reflexo da nova política posta em prática por D. João II (e depois continuada por D. Manuel e D. João III) em relação aos negócios da África, e que tinham no tráfico de escravos sua atração principal (TINHORÃO, 2008, p. 108).

Posteriormente, essa tradição ganhou o Brasil em finais do século XVI, quando datam as primeiras coroações em Pernambuco, adquirindo, mais adiante, uma aparência popular e festiva, integrando-se à cultura nacional nos séculos XVIII e XIX (TINHORÃO, 2008, p. 110).¹⁸ A partir de então, as festas em homenagem a Nossa Senhora do Rosário ganham novos adereços e novas significações: “do primitivo auto da coroação de reis do Congo” a uma alegre celebração festiva do povo. Através do movimento das danças ao som de instrumentos africanos, essas festas evoluíram, segundo Tinhorão, para festividades autônomas, onde até o nome congo ganhou nova conotação, passando a simbolizar os grupos de dançadores bem como suas coreografias (TINHORÃO, 2008, p. 119).

¹⁸ Segundo Botelho, “a grande aceitabilidade dessa devoção em território brasileiro se deve a seu conhecimento anterior tanto em Portugal quanto na África. Sabe-se que, em 1550, perto de 10% da população de Lisboa era composta de escravos negros. Nessa nova terra foram incorporadas as práticas religiosas portuguesas (BASTIDE apud BOTELHO, 2009, p. 117). Ainda na África, a colonização portuguesa introduziu seus santos e imagens, além das práticas católicas, como o batismo. Provavelmente, muitas das identificações feitas posteriormente, no Brasil, entre os santos da Igreja Católica e as divindades das religiões africanas, forma percebidas e gestadas ainda em continente africano, partindo dos primeiros contatos com a religião dos portugueses” (BOTELHO, 2009, p. 117).

A bibliografia a respeito desta manifestação popular somente ganha evidência quando referencia estudos sobre o congado a partir dessa nova roupagem. A gama de trabalhos oferecidos sobre os rituais desde o cativeiro no Brasil às comunidades rurais atuais contribui para o entendimento da importância desta manifestação que, usada como forma de “resistência” pelos escravos, ainda hoje é símbolo de identidade para muitas pessoas em nosso país.

Partindo então desta perspectiva, as pesquisas sobre o congado colonial nos trazem importantíssimas contribuições, sendo ele descrito por diversos autores como uma herança africana adaptada pelos escravos à realidade da colônia. A maior parte dos documentos disponíveis acerca dessas festividades contribui para que conheçamos mais e melhor a sua conformação nacional, já que a descrição do funcionamento destes festejos de santos encontra-se disponível principalmente nos relatos de viajantes que passaram pela colônia nos séculos XVIII e XIX.

Com base nesta documentação pode-se afirmar que, a origem do congado é reconhecidamente luso-afro-brasileira. De acordo com Lucas, “o catolicismo de Portugal forneceu os elementos europeus da devoção à Senhora do Rosário” e “a igreja no Brasil reforçou essa crença, enquanto os negros, de posse desses ingredientes, deram forma ao culto e à festa” (LUCAS, 2002, p. 47). A coroação de reis congos, por sua vez, permitia aos negros alcançar maior visibilidade expressando por meio dos festejos esse sincrético ritual. Esta manifestação atuava ainda como forma de resgatar a memória de seus antepassados que, apesar das modificações sofridas, expressava a cultura natal dos escravos através da dança, da música e das devoções. Representaria, “o que Antonil um dia chamara de “folgado honesto””(REIS apud PRIORE, 2000, p. 85). Segundo Mary Del Priore:

é, no entanto, da Bahia – mais precisamente de Santo Amaro, em 1760 – que vem o registro mais completo das festas de reis Congo, sublinhando a importância e a função que tais comemorações tinham para a comunidade negra. Aparato, luxo e riquezas jamais sonhadas para esses segmentos, considerados tradicionalmente pela historiografia como subalternos, enfatizam (...) sua capacidade de acumulação. Seu potencial político frente à comunidade reafirmava-se, nesse momento, pela apresentação do que poderia parecer uma inversão completa: a sagração de um rei negro. Mas é justamente essa capacidade de expor outras realidades que devolvia a festiva dignidade aos negros e à sua cultura (PRIORE, 2000, p. 83).

As festas em homenagem a Nossa Senhora do Rosário eram, neste período, realizadas pelas irmandades dos homens pretos, sendo elas uma das únicas formas de socialização de negros escravos e forros no Brasil. Segundo Miranda, desde o século XVI, a principal função destas confrarias eram divulgar a fé e a devoção na Virgem do Rosário por ocasião das festas em sua homenagem realizadas, normalmente, no mês de outubro. Estes festejos, por sua vez, misturavam as culturas portuguesa, brasileira e africana, configurando uma das formas mais simbólicas dos povos de cor, escravos ou livres, de se auto congregarem (MIRANDA, 1994, p. 40/41).

Segundo Marina de Mello e Souza, “escolher reis e capitães foi uma das formas encontradas pelos africanos escravizados para recriarem uma organização comunitária”. Neste sentido, a eleição de autoridades negras era uma forma de identificação de determinados grupos com as suas nações e representou no século XVIII, no caso de Minas Gerais, a consagração das festas de coroação de reis do Congo (SOUZA, 2001, p. 249/251). A realização deste tipo de festejo representava assim o resgate de tradições “maternas”, que imbricadas à cultura local, não deixaram de exprimir a identidade africana dos grupos de reinado.

Ao se converterem ao catolicismo e ingressarem em irmandades, no processo de construção de novas identidades, os africanos e seus descendentes recriaram miticamente aspectos de sua história e desenvolveram rituais que reafirmavam algumas características da comunidade envolvida. A coroação de rei congo no âmbito da celebração festiva do santo padroeiro, na qual o grupo representava danças que dramatizavam episódios de sua história, remetia a um passado africano, resgatado pela vivência do catolicismo (SOUZA, 2001, p. 254).

Quando analisado pelo ponto de vista das desigualdades e a situação a que negros escravos e pobres viviam no Brasil, podemos entender que a formação identitária proporcionada pela apresentação do ritual de coroação negra funcionava, também, como uma fuga da rotina de trabalho forçado a que esta classe estava submetida e dava sentido as suas vidas, a despeito da condição de escravizados. A realização destes festejos religiosos populares era uma das únicas formas que esta sociedade excluída tinha para se “libertar”. A fé em Nossa Senhora do Rosário auxiliava a vida dos negros a partir de um suporte devocional capaz de tornar o seu dia-dia menos árduo. É esta uma das principais funções da festa herdadas por nossa sociedade - a busca por um breve instante da redenção do cotidiano. Vale ressaltar ainda que elas significaram para os administradores coloniais uma forma de

relaxamento da rotina diária dos escravos e permitiam, quando encerradas, “que a ordem fosse retomada com mais tranqüilidade” (SOUZA, 2001, p. 256).

Assim, as festas patrocinadas pelas irmandades negras no Brasil irrompiam como forma de libertação para os escravos e negros pobres que uma vez por ano podiam se aliviar das pressões do cativo. Se desde Portugal as festas do Rosário foram, por diferentes motivos, admitidas pela coroa, na colônia ela foi uma “vitória contra a escravidão”, pois permitia aos excluídos “reencontrar laços étnicos e tribais, tecer redes de solidariedade” (MIRANDA, 1994, p. 45). A sua construção singular devolvia aos negros e pobres da colônia a dignidade que lhes era tirada todos os dias, pois revelava a opressão e o sofrimento em que viviam, permitindo-os se libertarem, pelo instante festivo, das amarras da exclusão.¹⁹

Desta maneira, o congado nos dias de hoje é celebrado em muitos lugares do Brasil como a lembrança dos tempos de cativo, atualizando todos os anos o mito fundador por ocasião das festas de Nossa Senhora do Rosário, São Benedito e Santa Efigênia. As comemorações variam de um local para o outro, mas mantêm os fundamentos dos ritos, mesclados entre litúrgicos e profanos, refletindo uma manifestação católica popular que, desde os primeiros anos de sua formação, foi marcada pelo sincretismo religioso afro-brasileiro-português. A festa do Rosário no país é um dos maiores exemplos de manutenção de tradições ancestrais e validam por meio de várias gerações, através também das inovações incorporadas em função das mudanças na sociedade, a história do povo brasileiro, por meio das diversas classes sociais que compõem este festejo hoje, impregnando-o de novos significados.

O próximo capítulo abordará, justamente, os embates entre tradições e inovações na sociedade contemporânea, levando em consideração as mudanças sociais e a inserção de novos padrões culturais que podem comprometer a manifestação de algumas festas tradicionais, principalmente, aquelas ligadas à religião. A participação de jovens e velhos portadores de cultura mostra-se fundamental para a manutenção e a renovação destes festejos, demonstrando a força da religião dos novos tempos para todas as gerações. A responsabilidade de todos na rerepresentação de crenças passadas apresenta novos sentidos, diferentes dos da época colonial, mas permanecem ligados a ele, pela expressão das danças e

¹⁹ Para Marina de Mello e Souza (2001), apesar dos escravos “terem criado a festa, os ritos e os mitos a ela relacionados, no contexto da sociedade colonial, associavam o cristianismo ao mundo dos ancestrais e a um passado anterior a escravização. No momento da festa, a comunidade negra se afirmava como portadora de cultura e histórias próprias, mesmo tendo adotado formas portuguesas para expressar valores africanos” (SOUZA, 2001, p. 258/259).

reafirmação dos mitos, que fazem da festa em nosso país, um modo brasileiro de celebrar a vida.

4- TRADIÇÃO E INOVAÇÃO NAS MANIFESTAÇÕES POPULARES NACIONAIS: PROCESSOS EDUCATIVOS E O PROBLEMA DAS GERAÇÕES

Vimos nos capítulos 2 e 3 uma descrição histórica a respeito do surgimento dos principais festejos populares nacionais, evidenciando suas conformações iniciais e adaptações proporcionadas pelas mudanças sociais ao longo do tempo. Esses festejos, frutos de tradições populares antigas que sobreviveram com passar dos séculos, sofreram adaptações que permitiram essa manutenção, refletindo ideais sociais propriamente delimitados no tempo e no espaço.

Dentro deste contexto, o presente capítulo tem por objetivo analisar o significado das tradições festivas na sociedade atual levando em consideração os moldes em que estas foram criadas em contraste com o surgimento da sociedade moderna e o nascimento de uma pós-modernidade. O debate acerca do problema das gerações encontra-se embutido nesta análise a fim de percebermos o papel da mudança geracional dentro do processo de manutenção e/ou desaparecimento de tradições. Este debate é importante também na medida em que se apregoa o surgimento de novas estruturas sociais em detrimento das velhas conformações sociais na nova era.

4.1- O conhecimento acerca da Tradição

A palavra tradição vem do latim *traditio*, do verbo *trans-dare* e simboliza doação, entrega, “a transmissão completa, de um lado ao outro, tanto do saber do mestre aos seus discípulos como de uma pessoa ou de um sentimento”. Ela se constitui, segundo Adriano Rodrigues, em uma “modalidade totalizante da experiência” cuja característica principal está em assimilar as diferentes dimensões ontológicas da vida humana. Por outro lado, a verdade na tradição é, conforme o autor, considerada bela e boa, e por isso “impede a distinção entre a realidade e a sua representação”. Neste sentido, o conhecimento tradicional, “que preside às visões de mundo”, confere legitimidade e dá sentido às ações e discursos do homem viabilizando-os dentro de um determinado grupo ou da comunidade de pertencimento (RODRIGUES, 1997, p. 1).

Não há autonomia do discurso nem da imagem em relação às coisas que representam. Daí as proibições e os tabús que incidem sobre a designação e o fabrico de imagens de realidades interditas, como é o caso da divindade, do totem, de pessoas ou de objetos sagrados (RODRIGUES, 1997, p. 1).

Na história da humanidade, “o conhecimento tradicional é a forma mais antiga de produção de teorias, experiências, regras e conceitos, isto é, a mais ancestral forma de produzir ciência”. Seu desenvolvimento encontra-se anterior às chamadas sociedades modernas iniciadas no século XVI na Europa, e abrange um enorme campo de conhecimentos próprios ligados a “técnicas de manejo de recursos naturais, métodos de caça e pesca”, costumes alimentares e culturais que englobam teorias mágicas e representações simbólicas e rituais que sobrevivem, em alguns locais, até os dias de hoje (MOREIRA, 2007, p. 33/34). Trata-se, segundo Rodrigues, de “uma sabedoria que abarca a totalidade da experiência do mundo e se transmite através das gerações” (RODRIGUES, 1997, p. 1).

Conforme Neila e Vilela, a tradição encontra-se ligada às chamadas sociedades tradicionais ou pré-modernas que se constituem naquelas de origem ligada ao mundo antigo, no período em que predominavam o absolutismo e as práticas coletivas. Ela era uma sociedade constituída basicamente pelo rural e pela prática agrícola, tendo sido fundamentada pelas leis do sagrado, pelo mito e pela magia tanto no que diz respeito às esferas sociais como às políticas (NEILA & VILELA, 2010, p. 1). Nos dias de hoje, as consideradas sociedades tradicionais (os povos indígenas, os quilombolas e as comunidades locais) ainda guardam semelhança com o modo de vida antigo, tendo como principal característica um sentido de totalidade em que os interesses coletivos se sobressaem aos interesses individuais. Neste sentido, de acordo com Moreira

(...) o que faz um grupo ser identificado como tradicional não é a localidade onde se encontra, ele pode estar em uma unidade de conservação, terra indígena, terra quilombola, (...) num centro urbano, numa feira, nas casas afro-religiosas (...), enfim, não é o local que define quem elas são, mas sim seu modo de vida e as suas formas de estreitar relações com a diversidade biológica, em função de uma dependência que não precisa ser apenas com fins de subsistência, pode ser também material, econômica, cultural, religiosa, espiritual, etc (MOREIRA, 2007, p. 36).

Dentro deste contexto, a idéia de tradição encontra-se atrelada à idéia de cultura popular derivada de uma construção apresentada por estudiosos que a identificam com os saberes do povo. De acordo com Ortiz (1985), até o século XVI não havia uma separação nítida entre cultura popular e cultura de elite, uma vez que a elite participava dos ritos e festas religiosas do povo, apesar de o contrário não acontecer. No entanto, “pouco a pouco começa a ocorrer o distanciamento entre a cultura de elite e a cultura popular, intensificando o processo de repressão da primeira sobre a última”, isso por motivos políticos, sociais e econômicos a partir do nascimento da era moderna (ORTIZ apud CATENACCI, 2001, p. 1). “Dessa forma, o povo entra no debate moderno e passa a interessar para legitimar a hegemonia burguesa, mas incomoda como o lugar do inculto”. Conforme Vivian Catenacci, a partir do momento em que elas se separam atrela-se a uma identidade burguesa a noção de modernidade e à cultura popular o caráter de tradicional (CATENACCI, 2001, p. 1).

Nos dias de hoje, a tradição encontra-se então relacionada a comunidades, principalmente rurais, e grupos que vivem de acordo com modos populares, através de costumes, práticas sociais, comportamentos, festas e formas de vida baseadas no trabalho coletivo, na solidariedade, na fé e crença de mitos e ritos mágicos. A estrutura cotidiana destes povos tem por base valores morais consolidados pelo tempo dos antigos, reafirmados pela experiência popular nos hábitos, costumes, mas principalmente, por ocasião dos rituais de celebração festiva. Dentro deste contexto, a tradição, segundo Anthony Giddens, funciona como “a cola que une essas instituições pré-modernas” e hoje seu significado encontra-se relacionado ao controle do tempo, numa ligação entre passado, presente e futuro (GIDDENS, 1997, p. 80).

A tradição é uma orientação para o passado, de tal forma que o passado tem uma pesada influência ou, mais precisamente, é constituído para ter pesada influência sobre o presente. Mas, evidentemente, em certo sentido e em qualquer medida, a tradição também diz respeito ao futuro, pois as práticas estabelecidas são utilizadas como uma maneira de se organizar o tempo futuro. O futuro é modelado sem que se tenha necessidade de esculpi-lo como um território separado. A repetição (...) chega a fazer o futuro voltar ao passado, enquanto também aproxima o passado para reconstruir o futuro (GIDDENS, 1997, p. 80).

A partir desta constatação, Giddens interliga a idéia de tradição à de memória coletiva, usando as proposições e a teoria de Halbwachs para melhor definir o conceito. De acordo com o autor, a memória coletiva, assim como a tradição, está ligada à “noção formular de verdade, possui guardiães e, ao contrário do costume, tem uma força de união que combina conteúdo

moral e emocional” a partir da prática de rituais. Neste sentido, segundo Giddens, tanto o conceito de memória quanto o de tradição “diz respeito à organização do passado em relação ao presente (...) e por isso podemos dizer que a tradição é um meio organizador da memória coletiva”. Através do trabalho dos guardiões da memória e de sua contínua interpretação, a tradição é transmitida ao longo do tempo através das várias gerações, sendo a garantia de sua integridade possível em vista desta interpretação (GIDDENS, 1997, p. 81).²⁰

De acordo com Giddens, a tradição pode ser considerada “necessariamente ativa e interpretativa” e isso acontece, principalmente, a partir da realização de rituais. Para o autor, o ritual configura-se em algo que dá suporte a tradição, uma vez que a sua forma prática garante a sua preservação. Ao se realizar atos ritualísticos, as comunidades praticantes atualizam a tradição e reforçam a experiência cotidiana e os laços entre os seus membros. Desta maneira, a realização de rituais, segundo o autor, “traz a tradição para a prática” (GIDDENS, 1997, p. 82).

Outro ponto importante a se considerar é o fato de que a tradição possui um conteúdo moral que, segundo Giddens, tem a capacidade de unir os indivíduos através de um “caráter de vinculação”. Segundo o autor, a tradição “representa não apenas o que é feito em uma sociedade, mas o que deve ser feito”, sendo suas bases psíquicas ligadas à afetividade. Neste sentido, há um profundo envolvimento da comunidade e do grupo praticante com os ritos e costumes tradicionais através de uma “influência emocional” que garante a preservação de valores que permitem a conservação das tradições (GIDDENS, 1997). Desta maneira, de acordo com Pollak, a adesão à tradição proporcionada pela memória coletiva se dá pela identificação proporcionada pela afabilidade ao grupo pela rememoração do passado, não pela coerção (POLLAK, 1989).

A referência ao passado serve para manter a coesão dos grupos e das instituições que compõem uma sociedade, para definir seu lugar respectivo, sua complementaridade, mas também as oposições irreduzíveis (POLLAK, 1989, p. 9).

A tradição é assim um meio de identidade que segundo Giddens exclui o “outro”, aquele que não participa do ritual e não vivencia a verdade formular:

²⁰ Giddens tem por base o estudo de Halbwachs sobre memória coletiva. De acordo com Giddens, Halbwachs acredita que “o passado não é preservado, mas continuamente reconstruído, tendo como base o presente. Essa reconstrução é parcialmente individual, mas, mais fundamentalmente, social ou coletiva” (Giddens, 1997, p. 81).

A identidade é a criação da constância através do tempo, a verdadeira união do passado com um futuro antecipado. Em todas as sociedades, a manutenção da identidade pessoal e sua conexão com identidades sociais mais amplas, é um requisito primordial de segurança ontológica. Esta preocupação psicológica é uma das principais forças que permitem às tradições criarem ligações emocionais tão fortes por parte do crente. As ameaças à integridade das tradições são, muito frequentemente, se não universalmente, experimentadas como ameaças à integridade do eu (GIDDENS, 1997, p. 100).

Assim, acreditamos que a tradição, tal como Nildo Viana

expressa o conjunto de idéias, hábitos, costumes de uma determinada população que é transmitida de uma geração para outra, sendo que seu conteúdo é caracterizado por uma forte ligação com o passado, a afetividade, relações familiares, sendo que em algumas sociedades assumem o caráter de uma convicção, possuindo um forte caráter mobilizador. A tradição é, assim, tanto do ponto de vista da cultura quanto dos costumes, conservadora (...), pois ela visa transmitir e, por conseguinte, conservar, determinados costumes, crenças, idéias, etc (VIANA, 2011, p. 2).

4.1.2- As tradições na sociedade contemporânea: entre a dissolução e a permanência

“Vivemos um tempo de mundo em que se apregoa que uma das características essenciais é o desenraizamento. A desconstrução dos mitos (mesmos os da ciência), a volatilização do capital, a mercantilização do ser humano, o esquecimento da pessoa, o “fim da história”, enfim”.

(BRANDÃO, 2010, p. 13).

Atualmente vivemos em um mundo marcado por dinâmicas e profundas transformações que promovem, a todo o momento, o surgimento e a finalização de teorias, formas de comportamento, moda e estilos de vida que nos remetem a pensar na fragilidade das estruturas sobre as quais a sociedade encontra-se amparada. Após a chegada do novo milênio e a concretização de uma nova era, uma era pós-moderna como chamam os cientistas sociais, novos discursos e novos desafios reavaliam posicionamentos na sociedade, causando sentimentos de desorientação e mal-estar, refletidos pela incerteza de um mundo todo dia novo.

O mundo, ao longo dos séculos, passou por muitas transformações, que de uma forma ou de outra revolucionaram diversos setores da sociedade, acarretando mudanças na produção e nos serviços e, conseqüentemente, produzindo modificações nas formas das relações sociais

(TEIXEIRA, 2001, p. 18). Neste sentido, o século XXI apresenta-nos o apogeu de uma nova era social, em que valores e padrões culturais mudam a todo instante com o avanço cada vez maior da ciência, das técnicas e das informações. Trata-se de uma nova sociedade classificada por Giddens como “pós-tradicional” (GIDDENS, 1997, p. 73).²¹

A nova agenda da ciência social diz respeito a duas esferas de transformação. (...). Por um lado, há a difusão extensiva das instituições modernas, universalizadas pelos processos de globalização. Por outro, mas imediatamente relacionados com a primeira, estão os processos de mudança intencional, que podem ser conectados a radicalização da modernidade. Estes são processos de abandono, desincorporação e problematização da tradição (GIDDENS, 1997, p. 74).

A sociedade do século XXI, deste modo, vive momentos de grandes transformações em que a velocidade das informações possibilita às pessoas novas formas de interação e comunicação impossíveis há algumas décadas atrás. Os antigos meios de sociabilidade, assim como algumas instituições tradicionais responsáveis pela composição de nosso modo de vida há séculos, são hoje vistas como em desuso, em que suas funções são questionadas pelos vários setores da sociedade e pelos estudiosos das humanidades. A globalização do mundo proporciona, neste sentido, o surgimento de novas formas de relacionamentos entre as pessoas o que, segundo Giddens acarreta a reformulação e a reorganização de antigas formas de organizações coletivas. Nos dias de hoje as tomadas de decisões levam, muitas vezes, à conseqüências globais, daí a necessidade de criação de novos mecanismos de socialização.

Esta nova dinâmica, por sua vez, nos remete a pensar o lugar de tradições passadas, ainda preservadas pela memória social de alguns grupos, num tempo em que tudo avança e o que ontem era novidade, já não nos é hoje de nenhuma serventia. Pensar o significado e a importância das tradições dentro deste contexto social parece-nos remeter a um tempo distante, ultrapassado, ligado a um mundo em que, se perguntado aos nossos pais e avós, relembriam costumes e valores não percebíveis, conceitos e estruturas imutáveis. A sua significação, portanto, nos apresentaria uma dissociação com a modernidade que coloca em xeque a importância de padrões sociais tão caros à humanidade, ligados à família e à afabilidade.

²¹ “Uma ordem pós -tradicional não é uma ordem na qual a tradição tenha desaparecido – longe disso. É uma ordem em que a tradição muda de status. As tradições devem explicar-se, tornar-se abertas à interrogação ou ao discurso.” (Giddens, 1994, p. 39).

O nascimento dessa nova sociedade teve início no século XVI com a chegada da Idade Moderna na Europa, tendo sido consolidada nos séculos XVIII e XIX, marcando um período de intensas mudanças políticas, econômicas e sociais. Com ela, houve a sobreposição dos valores da sociedade tradicional com o predomínio da “objetividade sobre a subjetividade, do individual sobre o coletivo, da regra sobre o espontâneo”. O espírito trazido pela modernidade veio envolvido pelo cálculo, pela “racionalidade instrumental”, pela “dominação burocrática” e, principalmente, pelo “desencantamento do mundo” fato que levou à “perda do poder da magia e da religião como fontes explicativas da realidade” (NEILA & VILELA, 2010). O quadro abaixo sintetiza essas transformações:

Quadro 1- Diferenças entre sociedade moderna e sociedade tradicional

Sociedade Moderna	Sociedade Tradicional
Estado liberal	Estado absolutista
Predomínio do individualismo e da destradicionalização	Predomínio do coletivismo e da tradição
Sociedade predominantemente urbana	Sociedade predominantemente rural
Predomínio da indústria	Predomínio da agricultura
Predomínio da razão (racionalização e secularização – separação entre igreja e Estado)	Predomínio do sagrado, da magia e do mito (sacralização) nas esferas social e política

Fonte: NEILA & VILELA, 2010, p. 1

No entanto, muitos autores apregoam que a era em que vivemos nos dias de hoje superou a modernidade e estaríamos vivenciando uma nova era descrita por eles como pós-moderna. De acordo com Queiroz, Guedes e Oliveira, a modernidade, “inaugurada há centenas de anos, (...) envelheceu e de longa data vem manifestando sinais inequívocos de esgotamento”. Em vista disso, há poucas décadas atrás surge nas ciências sociais e humanas o debate acerca do nascimento de uma pós-modernidade, o que amplia as discussões sobre as condições da sociedade atual e a sua denominação.

Entretanto, segundo estes autores, tal debate encontra-se em construção e o conceito de pós-moderno nos dias de hoje ainda levanta mais indagações que certezas: “quando teve início? Como se caracteriza? Qual a sua abrangência? Rompe com a modernidade ou é apenas

um prolongamento dela?” (QUEIROZ, GUEDES & OLIVEIRA, 2008, p. 94). Não nos cabe aqui adentrar nessa polêmica, pois o nosso objetivo não está em discutir se estamos ou não vivenciando uma realidade que necessita de uma denominação nova, mas sim questionar até que ponto essa realidade afeta os valores transmitidos pelas tradições e se estas encontram lugar dentro da sociedade atual. Em vista disso, preferimos adotar o termo sociedade contemporânea na qual os estilos de vida e as novas formas de organização trazidas pela modernidade são vividos ao extremo e encontram-se, segundo Giddens, totalmente radicalizados (GIDDENS, 1990).

Dentro deste novo contexto então, de “interrupção, incoerência, surpresa” em que os seres humanos são dominados constantemente por mudanças repentinas e estímulos sempre renovados, Zygmunt Bauman afirma que na sociedade atual “não podemos mais tolerar o que dura”. Fluidez - é o que resume e rege a vida na sociedade contemporânea. Uma sociedade fluida, sempre em mudança. Uma “realidade que deveria ser emancipada da “mão morta” de sua própria história - e isso só poderia ser feito derretendo os sólidos”, ou seja, “dissolvendo o que quer que persistisse no tempo e fosse infenso à sua passagem ou imune a seu fluxo”:

Essa intenção clamava, por sua vez, pela “profanação do sagrado”: pelo repúdio e destronamento do passado, e, antes e acima de tudo, da “tradição” - isto é, o sedimento ou resíduo do passado no presente; clamava pelo esmagamento da armadura protetora forjada de crenças e lealdades que permitiam que os sólidos resistissem à “liquefação”. Lembremos, no entanto, que tudo isso seria feito não para acabar de uma vez por todas com os sólidos e construir um admirável mundo novo livre deles para sempre, mas para limpar a área para novos e aperfeiçoados sólidos para substituir o conjunto herdado de sólidos deficientes e defeituosos por outro conjunto, aperfeiçoado e preferivelmente perfeito, e por isso não mais alterável (BAUMAN, 2000, p. 4/5).

De acordo com Bauman, as tradições pré-modernas ligadas às “lealdades tradicionais, aos direitos costumeiros” e às obrigações de parentesco e solidariedade, vivenciam hoje um processo de desintegração em estágio avançado. Isso se dá em função da necessidade de construção de uma sociedade fundamentada pela razão, pelo cálculo e pela necessidade, segundo o autor, de “libertar a empresa de negócios dos grilhões dos deveres para com a família e o lar e da densa trama das obrigações éticas” que causam embaraços políticos e culturais (BAUMAN, 2000, p. 5). Neste sentido, Bauman enfatiza que o mundo atual é transgressor, rompedor de fronteiras e “capaz de tudo desmoronar” (BAUMAN, 2000, p. 7).

De acordo com Giddens as tradições perderam na atualidade o lugar privilegiado que ocuparam nas sociedades pré-modernas em favor de uma nova realidade marcada pelo que o autor chamou de “reflexividade institucional” e “reflexividade social”. O termo institucional diz respeito à era em que vivemos hoje significando que o fenômeno da reflexividade acontece na vida social atual, enquanto que a “reflexividade social” se constitui na capacidade que os seres humanos, nos dias hoje, têm de escolher o seu próprio caminho, de acordo com as suas próprias decisões formadas em uma realidade na qual os discursos existentes têm o poder de transformá-la. Essa reflexividade, por sua vez, de acordo com Giddens, pressupõe uma autonomia de ação:

A reflexividade da vida social moderna consiste no fato de que as práticas sociais são constantemente examinadas e reformuladas à luz de informação renovada sobre essas próprias práticas, alterando assim seu caráter (GIDDENS, 1991, p. 45).

Assim, Giddens entende que nas culturas pré-modernas as tradições eram mais valorizadas, pois tinham como uma de suas funções perpetuar os ensinamentos através das gerações. Essa reflexividade, portanto, se dava subordinada às tradições, o que não acontece nos dias atuais em função dessa autonomia de ações alcançada pelos indivíduos. As relações de parentesco, segundo o autor, são um exemplo de como o diálogo e a confiança, nos dias de hoje, substituiu a autoridade total dos pais e membros mais velhos da família. Os sistemas político, econômico e social atualmente também garantem aos homens o poder de escolha e a possibilidade de tomadas autônomas de decisões que vão de encontro aos padrões formalizados e não questionados das tradições. Em vista disso, acontece na atualidade o que Giddens caracterizou de “destraditionalização” social (GIDDENS, 1993).

Contudo, conforme o autor, este é um processo em andamento, pois a sociedade ainda convive com velhas tradições que impedem que o homem aja livre totalmente atrapalhando, assim, o desenvolvimento da reflexividade. A tradição, neste sentido, apresenta-se como um empecilho para a formação do sujeito, na medida em que impõe padrões e normas de conduta “pré-fabricadas”. “Os vícios e desvios são vistos como reminiscências de modos sociais antigos que ainda resistem no presente. São produtos de uma dinâmica social na qual a reflexividade não está desenvolvida” (Paixão et al, 2004, p. 99).

Onde o nível de reflexividade social permanece razoavelmente baixo, a legitimidade política continua a depender, em certa parte substancial, do

simbolismo tradicional e de maneiras preexistentes de se fazer as coisas. Todo tipo de clientelismo e corrupção pode não somente sobreviver, mas no interior da liderança política, tornar-se um procedimento aceitável (GIDDENS, 1994, p. 51).

Neste sentido, Giddens entende que a reflexividade preserva a individualidade das pessoas e proporciona um convívio mais humano baseado no diálogo e no poder de decisão que cada um deve ter. Apesar de ela oferecer riscos em vista desse próprio poder de decisão se tornar compulsivo na mão de pessoas que não possuem controle sobre o seu próprio eu, o autor defende que é a melhor maneira para se desenvolver uma sociedade mais democrática e mais justa. No entanto, o autor não acredita no fim das tradições nessa sociedade pós-tradicional, como veremos a seguir, mas defende que somente através de uma sociedade altamente reflexiva podemos alcançar tanto a autonomia privada como a democracia nas instâncias públicas. Democracia essa que finalmente levará à formação de uma nova era.

4.1.3- Tradição e Inovação caminham juntas

Quando pensamos na sociedade em que vivemos hoje falar em tradições culturais pode parecer anacrônico diante das mudanças tecnológicas e científicas que nos possibilitam solucionar problemas diários e que permitem que a vivência se torne mais fácil e confortável. Para muitos, acredita-se no fim das manifestações culturais em função do avanço da informática e dos meios eletrônicos de comunicação que inviabilizam o contato face a face, a necessidade de interação pessoal e a sociabilidade proporcionada, entre outras, pela vivência comum da fé. Este talvez seja, então, o desafio das novas gerações: viver em um mundo onde tudo, “do sabonete a Deus, perde o sentido de suas origens (...)” (BRANDÃO, 2010, p. 14).

Segundo Giddens, nos dias de hoje, principalmente nos países desenvolvidos, o que se vê é a destruição da comunidade local e de pequenas tradições que sobreviveram durante muito tempo antes da chegada da sociedade moderna e isto ocorre em função de um profundo e contínuo esvaziamento cultural. De acordo com autor este fenômeno em progresso ocorre em vista da dissolução da comunidade local que passa por um remodelamento “em razão de influências remotas trazidas para a área local”. Nesse sentido, essa dissolução não significaria o desaparecimento da vida local ou das práticas locais, mas sim o desenvolvimento de

significados alterados de seus costumes que acabam por se tornar “reliquias ou hábitos” (GIDDENS, 1997, p. 124).²²

Dentro deste contexto, Nildo Viana, apesar da análise inflexivelmente marxista, evidencia o fracasso da tradição na sociedade atual como fruto de uma cultura nova desenvolvida e divulgada pelos meios de comunicação nas grandes cidades. Segundo o autor, “a produção cultural (...) da maioria da população não é mais totalmente espontânea e sim influenciada pelos meios oligopolistas de comunicação,” (...) sendo os povos urbanos mais atingidos por este processo “do que a população rural, embora isto ocorra de forma cada vez mais intensa”. “A população rural, devido às relações sociais persistentes, embora também perdendo cada vez mais espaço, e menor influência dos meios oligopolistas de comunicação, é (desta forma) mais ligada à tradição do que a população urbana”, principalmente aquela dos grandes centros urbanos (VIANA, 2011, p. 2).

Por outro lado, Giddens acredita que “na ordem pós-tradicional as tradições não desaparecem totalmente; na verdade em alguns aspectos, e em alguns contextos, elas florescem”. Isso porque o autor defende que as tradições não precisam ser milenares para serem tradições, uma tradição nova se constitui como tal em vista dos aspectos intrínsecos a ela, não somente em função do tempo de existência. Em vista disso, as tradições vivenciadas através de ritualismos, por exemplo, continuam a existir na sociedade contemporânea, mas isso, segundo o autor, enquanto eles forem capazes de “construir interpretações do tempo passado” (GIDDENS, 1997).

A partir de então, Giddens evidencia que uma determinada tradição somente sobrevive na medida em que se abre ao diálogo com outras tradições e “só persistem na medida em que se tornam passíveis de justificação discursiva” dialogando também com modos alternativos de ação, com vistas a evitar a violência causada pelo fundamentalismo. Neste sentido, as tradições encontram lugar dentro da sociedade pós-tradicional, mas somente no âmbito de convívio com uma democracia dialógica que não obriga a vida humana a fixar opiniões dentro

²² De acordo com Giddens “os hábitos podem ser formas puramente pessoais de rotinização. São rotinas individuais de um tipo ou de outro que tem um certo grau de força unificadora, simplesmente em virtude da repetição regular. O significado psicológico dessas rotinas não deve ser subestimado. São de importância básica para a segurança ontológica, porque proporcionam um meio estruturador para a continuidade da vida através de contextos diferentes de ação. Em uma ordem pós-tradicional os hábitos são regularmente infundidos por informações extraídas de sistemas abstratos, com que também tendem freqüentemente a entrar em conflito (...). As relíquias são significantes de um passado que não se desenvolveu ou pelo menos cujas conexões causais com o presente não são parte daquilo que lhes confere identidade. São itens exibidos em um mostruário”(GIDDENS, 1997, p. 124/125).

de uma verdade imposta por uma determinada tradição, mas também não elimina sua importância e o seu papel nos dias de hoje.

Partindo deste pressuposto, de acordo com Carlos Rodrigues Brandão, a tradição hoje encontra-se atrelada a uma “idéia” equivocada de desenraizamento quando relacionada, principalmente, ao mundo rural. Segundo o autor, a constante afirmação sobre o desaparecimento de tradições faz parte do discurso atual “em um mundo regido pela lógica inquestionável da ciência” e pela falta de raízes proporcionada pela presença de seres fluidos e sem identidade, marcados pela efemeridade de sentimentos e pela existência de teorias mutáveis. Em vista disso, de acordo com Adriano Rodrigues, devemos considerar a sociedade atual não como uma etapa dentro do tempo histórico destinado a substituir a tradição, pois essa é uma visão demasiadamente simplista e redutora da realidade. Estas duas eras não podem ser divididas no tempo como se uma eliminasse a outra, pois na verdade, segundo o autor, “ambas as modalidades da experiência deixaram de ser vistas como etapas epocais para passarem a ser encaradas como modalidades distintas da experiência que coexistem num mesmo espaço e numa mesma época” (RODRIGUES, 1997, p. 1).

A oposição entre tradição e inovação deixou, assim, de ter caráter predominantemente temporal, ou seja, “(sociedades tradicionais versus sociedade moderna) e adquiriu um caráter predominantemente espacial (sociedade rural versus sociedade urbana)”. Por essa razão, o conceito de tradição, atualmente, é muitas vezes relacionado com a idéia de mundo rural e a um tempo mais lento característico desta sociedade que, ao contrário dos grandes centros urbanos, consegue preservar valores e idéias comuns combinadas a uma tecnologia básica que também compõe essa sociedade. Esta associação, por sua vez, desligada, até certo ponto, das excessivas exigências do capitalismo moderno, caracteriza o mundo rural como aquele que ainda hoje consegue preservar as raízes de sua existência (VIANA, 2011, p. 2).

Dentro deste contexto, o mundo rural possui ainda hoje características das sociedades tradicionais e por isso conserva suas tradições, baseadas no interesse de sua população em preservar as raízes culturais de suas comunidades a partir do envolvimento de diferentes gerações no processo de transmissão de suas memórias. A idéia de tradição encontra-se atrelada, neste sentido, às manifestações populares ligadas principalmente à religião, sendo que os festejos de santos padroeiros característicos deste mundo rural, em todo Brasil, refletem a permanência de tradições ainda no seio das comunidades camponesas, marcadas, ao contrário das citadinas, por relações de solidariedade, reciprocidade e laços de compadrio (MAUSS, 1988). Os estudos a respeito do mundo rural afirmam, deste modo, serem estes

laços os responsáveis pela preservação das tradições populares, pois eles atuam como referência para a vida e como forma de apoio para seus membros e entre eles.

A palavra reciprocidade significa a existência de uma relação de um primeiro termo para um segundo, bem como do segundo para o primeiro. A reciprocidade é uma relação que se redobra. A etnologia adotou esta palavra para designar as prestações econômicas e simbólicas das sociedades tradicionais (SABOURIN, 2009, p. 64).

As comunidades rurais, dentro desta perspectiva, funcionam como repositórios da tradição e isso ocorre, de acordo com Sabourin, porque elas carregam “as noções de parentesco, espiritualidade religiosa e compartilhamento de recursos, o que a aproxima do conceito de reciprocidade de forma singular”. De acordo com Fichter (apud SABOURIN, 2009) uma comunidade se define pela formação de um grupo de indivíduos dentro de um determinado território “que mantêm relações recíprocas e utilizam recursos comuns para satisfazer projetos comuns”. Esta noção define as comunidades rurais a partir da sua congregação coletiva, de comprometimento mútuo e solidariedade baseada na amizade, no parentesco e no sentimento de pertencimento próprio das sociedades tradicionais (SABOURIN, 2009, p. 48). A reciprocidade, por fim, gera o vínculo social que garante a reprodução da tradição e das sociedades rurais (MAUSS, 1988).

Neste sentido, as comunidades rurais, de acordo com Sabourin, existem e se desenvolvem em razão deste sentimento que funciona para criar e conservar os laços entre os seus membros e, conseqüentemente, para preservar as tradições de um determinado grupo, pois criam uma identidade coletiva de “compartilhamento de saberes, práticas e valores simbólicos de referência comum” responsáveis por sua constituição. Para o autor, a religião também faz parte desse processo e é um dos principais motores desta união coletiva, uma vez que ela é responsável, na maioria das vezes, pelos valores preservados pela tradição (SABOURIN, 2009, p. 51). As tradições religiosas, desta maneira, alicerçam a comunidade, pois fortalecem os laços de união entre os indivíduos e reforçam “as noções de submissão e obrigação que marcam a ideologia do camponês brasileiro” (FORMAN apud SABOURIN, 2009, p. 51).

Dito isso, acreditamos que estas características das comunidades rurais são responsáveis pela manutenção das estruturas tradicionais, que em detrimento da racionalidade e da individualidade dominantes nos dias atuais, conservam laços de coletividade, de dádiva e

de reciprocidade. Estes, por sua vez, se afirmam, segundo Sabourin, por ocasião das “festas familiares e religiosas” bem como de outras formas de hospitalidade que reforçam os laços de parentesco, amizade e vizinhança entre os indivíduos. Isto garante a reprodução da comunidade e a criação de uma identidade comum reafirmada pela atualização da tradição:

A reciprocidade generalizada (dádiva proporcionada a todos) pode ser observada na ocasião de convites e festas locais, religiosas (pagamento de promessas, celebração dos santos patronos), familiares (batismo, casamento e funerais) ou domésticas (abate e preparação de um animal) (SABOURIN, 2009, p. 54).

Assim, a reciprocidade se expressa por meio de formas de solidariedade, na produção ou na redistribuição de alimentos, que constituem o nível do real; mas ela existe também no plano simbólico, através da reza, do canto e do compartilhamento do verbo (SABOURIN, 2009, p. 52).

Pode-se dizer assim, que a tradição, tal como Sabourin propõe, é uma característica hoje típica, principalmente, das sociedades rurais que conservam os fundamentos tradicionais que dão sentido às trocas sociais e reafirmam os laços entre os indivíduos. Giddens (1997) acredita também que as tradições encontram-se presentes na sociedade contemporânea, pois a celebração de rituais garante a sua prática e a transmissão da tradição garante a sua reprodução. Por fim, tal como Geertz, acreditamos que os rituais em qualquer sociedade, são extremamente necessários ao homem, pois representam, “um polimento no mundo mundano das relações sociais e dos acontecimentos psicológicos (...) (dando a eles) um colorido a seu sentido do racional, do prático, do humano e do moral” (GEERTZ, 2008, p. 90). Desta forma, em meio a adaptações e interpretações causadas pela mudança geracional, as tradições sobrevivem à dinâmica plural e fragmentada da sociedade atual.²³

4.2- O problema das gerações

As tradições culturais materializadas sob a forma de festas populares encontram-se dentro deste processo de sobrevivência e adequação à nova realidade social contemporânea. Muitos estudiosos das ciências humanas e sociais temem que estas desapareçam com o

²³ Não queremos dizer aqui que as cidades e os grandes centros urbanos não realizam festas e nem preservam suas tradições. Um exemplo é a cidade de Contagem em Minas Gerais que realiza a festa do Rosário em uma de suas comunidades mais tradicionais, a comunidade dos Arturos. Afirmamos somente que, de maneira geral, as sociedades rurais conservam suas tradições por terem menor contato com as novas tecnologias e formas modernas de socialização.

avanço de novas formas de entretenimento e lazer ligadas à tecnologia e novos estilos festivos e musicais que interessam às camadas mais jovens da população, fato que coloca em detrimento as manifestações culturais legadas pelos mais velhos.

Como enfatizado no primeiro capítulo desta dissertação, podemos considerar também que o significado para a realização de festas muda com o passar do tempo, sendo que algumas delas também podem desaparecer e dar lugar a outros estilos festivos de acordo com as necessidades da sociedade que as realizam. Algumas festas, no entanto, sobrevivem ao tempo, atreladas a uma tradição que permanece graças ao interesse dos grupos que as promovem. Dentro deste contexto, a mudança geracional exerce um papel importante, tanto no que diz respeito à continuidade de algumas tradições festivas, bem como na transformação ou extinção de algumas delas. Neste sentido, cabe aos jovens e também aos velhos portadores de cultura garantir a permanência ou o esgotamento de alguns festejos, a partir da atribuição de significados que dêem ou não a importância necessária para a sua realização.

Os debates acerca das mudanças geracionais são, todavia, recentes. A maioria deles enfatiza a importância das novas gerações para a continuidade ou rompimento de padrões sociais que serão responsáveis ou não por fundamentar a sociedade. O mundo em que vivemos hoje descreve esse debate em que a juventude exerce ao mesmo tempo papéis opostos no que diz respeito ao rompimento com a cultura, bem como a preservação do futuro. E no que diz respeito à mudança geracional nas tradições culturais, bem como o papel do jovem neste processo, a bibliografia a respeito deixa a desejar, presumindo, neste caso, a insignificância das culturas populares nesse processo, negligenciando, do mesmo modo, o interesse da juventude pelas tradições populares. E apesar de o conceito de gerações estar sendo retomado nas análises sociológicas através de novas temáticas relacionadas às diferenças de classes, questões étnico raciais, desigualdades de gênero, entre outros, ele continua negligenciado em vista da pouca teorização (WELLER, 2010, p.1).

Em vista disso, ainda hoje, a maior referência de estudo sobre o conceito de geração e a participação da juventude no processo de mudança geracional é a obra de Karl Mannheim, datada de 1928. Nela, o autor apresenta uma brilhante perspectiva sobre “o problema das gerações”, sendo a definição do conceito tão atual que seu nome é fortemente lembrado dentro da sociologia do conhecimento e como o pioneiro da sociologia da juventude. No entanto, outros nomes importantes deram início aos debates acerca do problema das gerações e impulsionaram os estudos sociológicos sobre o tema, apesar de alguns terem sido superados em muitos aspectos. Desde Augusto Comte, a análise do termo abre portas a discussões que

buscam ampliar a significação do conceito possibilitando, cada vez, mais novos estudos acerca das mudanças geracionais, bem como acerca do lugar das tradições e a participação dos velhos portadores de cultura nesse processo, alimentando ainda as pesquisas sobre juventude dentro da sociedade contemporânea.

Segundo Feixa (2010), a noção de geração foi desenvolvida nas ciências sociais em três períodos históricos diferentes:

1. Nos anos 1920, “as bases filosóficas são formuladas em torno da noção de “revezamento geracional” (sucessão e coexistência de gerações), existindo um consenso geral sobre este aspecto (ORTEGA y GASSET, 1923; MANNHEIM 1928)”.
2. Durante os anos 1960, na época do protesto, uma teoria em torno da noção de “problema geracional” (e conflito geracional) é fundamentada sobre a teoria do conflito (FEUER, 1968; MENDEL 1969).
3. Em meados dos anos 1990, “surge uma nova teoria em torno da noção de sobreposição geracional” relacionada à situação em que “os jovens são mais habilidosos do que as gerações anteriores em um centro de inovação para a sociedade: a tecnologia digital (TAPSCOTT 1998; CHISHOLM, 2005)”.

No entanto, neste trabalho nos deteremos mais à análise dos clássicos, em uma breve revisão do pensamento sociológico de Augusto Comte, Dilthey e, principalmente, Karl Mannheim, cuja significação do conceito de geração será por nós adotada aqui neste estudo.

4.2.1- O conceito de gerações segundo Augusto Comte

Uma das primeiras tentativas de significação do conceito de gerações foi apresentada por Augusto Comte e refletia uma concepção mecânica e linear sobre o tempo, afirmando uma idéia evolutiva acerca da mudança geracional. O enfoque positivista desta teoria aderiu ao conceito um ritmo biológico relacionado ao progresso e a duração limitada da vida, considerando o fator idade a principal referencia de determinação de uma dada geração.

Neste sentido, a vertente positivista, provinda do pensamento liberal francês, analisa o problema das gerações através de um viés quantitativo, em que associa o progresso da humanidade ao fator biológico, ou seja, à sua limitação orgânica para se manter até a entrada de uma nova geração, cujo tempo médio de duração estaria em torno de 30 anos. Este ritmo

calculado por Comte, por sua vez, significaria o tempo de substituição de uma geração para outra na vida pública, sendo este tempo dado pela idéia de progresso – “o resultado do entrelaçamento equilibrado entre as mudanças produzidas pela nova geração e a estabilidade mantida pelas gerações mais velhas” (FEIXA & LECCARDI, 2010, p. 187).

A idéia principal ligada aos positivistas está relacionada, por sua vez, a uma história do progresso, dada pela objetividade e pela continuidade. O ritmo da história, desta maneira, se desenrola em vista de determinantes biológicos que inevitavelmente irão decretar o fim e a chegada de uma nova geração, eliminando aos poucos, sem negar, os velhos padrões para a adoção de novas estruturas e novas formas de comportamento mais inovadoras. Assim, Comte propôs, através do positivismo, uma lei geral para o ritmo da história, a partir de uma lei biológica de duração limitada para a vida do homem, do fator idade, do progresso e de suas etapas (WELLER, 2010, p. 207).

A meta é compreender imediatamente as mudanças formais das correntes espirituais e sociais a partir da esfera biológica, apreender a forma de progresso da espécie humana com base nos elementos vitalícios. Nisto simplifica-se tudo o que é possível: a psicologia esquemática trata de estabelecer continuamente a velhice como o elemento conservador e a juventude é vista unicamente em seu aspecto tempestuoso. A história das ciências humanas aparece nessa caracterização como se houvessem sido estudadas apenas as tabelas cronológicas históricas. Após essa simplificação, a dificuldade do problema parece residir apenas sobre este aspecto: encontrar o tempo médio no qual uma geração anterior é substituída por uma nova na vida pública e, sobretudo, encontrar o ponto de início natural no qual se procede um corte na história, a partir do qual se deve começar a contar. A duração da geração é determinada de forma diversa a cada momento. Alguns fixam a duração em 15 anos; mas a maioria em 30, considerando que os primeiros 30 anos são os anos de formação, quando, normalmente, se inicia o processo individual criativo do indivíduo; aos 60 o ser humano deixa a vida pública (MANNHEIM apud WELLER, 2010, p. 207/208).

4.2.2- O conceito de gerações segundo Dilthey

Negado pela história e sobreposto por novas abordagens teórico-metodológicas, o positivismo liberal francês deixou de exercer grande influência no pensamento no início do século XX com o surgimento da teoria histórico-romântica alemã que aderiu ao conceito de gerações um novo significado. O ritmo mecânico, externalizado e calculado da história, dado pelos adeptos da concepção comteana, já não é mais satisfatório nos estudos sobre o problema

das gerações, que buscam associar a esta idéia um princípio qualitativo que nega o fluxo linear, biológico e progressista do tempo.

Dentro deste contexto, Dilthey analisa o problema das gerações a partir de uma conexão qualitativa entre a mudança geracional e o ritmo da história, marcado por um tempo interior não mensurável. Diante desta percepção, Dilthey, ao contrário de Comte afirma que a sucessão de gerações não está subordinada a um tempo cronológico limitado, uma vez que esta sucessão não é importante, já que as gerações devem ser definidas em “termos de relações de contemporaneidade” consistindo em um “conjunto de pessoas sujeitas em seus anos de maleabilidade máxima a influências históricas comuns (intelectuais, sociais e políticas)” (FEIXA & LECCARDI, 2010: 188). Dito de outra maneira, para o autor, uma geração se define por um número de pessoas que compartilham as mesmas experiências e os mesmos acontecimentos dentro de uma vivência histórica.

Neste sentido, podemos enfatizar dois aspectos relevantes e inovadores da teoria de Dilthey:

1. A contraposição entre a mensuração quantitativa positivista e a compreensão qualitativa do tempo relacionado à vivência interior dentro da história.
2. O fenômeno da contemporaneidade ou simultaneidade responsável pela formação de uma geração.

Assim, Dilthey defende que as experiências históricas vividas pelos indivíduos são as responsáveis pela formação de uma geração, sendo que a sua constituição depende que estas experiências sejam homogêneas. A contemporaneidade, desta maneira, “não significa uma data cronológica no histórico da humanidade, mas uma similaridade de influências existentes” (MANNHEIM apud WELLER, 2010, p. 208). A noção de geração da teoria de Dilthey diferencia-se assim pela significação dada à noção de tempo humano e tempo histórico, através da compreensão da existência de um tempo interior não mensurável, não apreendido matematicamente.

Para Dilthey, a vida humana é uma temporalidade. A conexão entre o tempo humano e o tempo histórico provém principalmente da capacidade de moldar, uniformizar o tempo pessoal e interpretá-lo num todo significativo. Mas ela também está intimamente associada à historicidade decorrente de um ponto de vista adicional. É a história que possibilita de fato à mente humana emancipar-se da tradição da natureza. De acordo com Dilthey, o

tempo desta última, ao contrário do tempo humano, é formado por uma série de eventos descontínuos de valor igual, destituída de uma estrutura de passado, presente e futuro. A natureza não tem história e é, conseqüentemente, teoricamente irrelevante (FEIXA & LECCARDI, 2010, p. 189).

4.2.3- O conceito de geração de Karl Mannheim e a importância da mudança geracional para a manutenção das tradições culturais

Os escritos de Karl Mannheim são ainda hoje referência de estudo para aqueles que trabalham com a questão geracional e o problema das gerações na sociedade atual e, por se tratar de um clássico, representa para muitos outros autores “a mais completa tentativa de explicação do tema” (DOMINGUES apud WELLER, 2007, p. 2). Entre as obras mais promissoras de Mannheim no desafio de significar o conceito de gerações encontra-se *O Problema das Gerações* de 1928, em que o autor nos abre a possibilidade para uma nova visão do assunto, contrapondo-se a abordagem positivista e revolucionando a abordagem histórico-romântica do qual é adepto.

Mannheim, assim como a teoria defendida por Dilthey, define o conceito de geração com base em fundamentos qualitativos, que o signifique além de uma definição puramente biológica, determinada por períodos de tempo postos quantitativamente, implicando um sentido social ao termo, localizando-o no tempo e no espaço. O autor, no entanto, faz uma reavaliação da definição histórico-romântica sobre o tema e contribui para a ampliação da significação do conceito apresentada por essa teoria, ampliando as idéias e as definições apresentadas por seus adeptos.

O autor defende, assim, que o vínculo geracional estabelecido entre determinadas pessoas é realmente “fruto das experiências vividas na contemporaneidade”, mas que “a posição comum daqueles nascidos em um mesmo tempo cronológico não está dada pela possibilidade de presenciarem os mesmos acontecimentos e sim de processarem esses acontecimentos da mesma forma” (WELLER, 2007, p. 1). Nesse sentido Mannheim acredita que em uma determinada sociedade podem existir diferentes gerações que “vivenciam tempos interiores diferentes em um mesmo período cronológico” (MANNHEIM apud WELLER, 2010, p. 209). Neste sentido, aplica o princípio da “não contemporaneidade dos contemporâneos” através do qual o autor define uma geração pela formação de pessoas que

possuem experiências interiores comuns, movidas por uma mesma entelúquia.²⁴ Desta forma, entendemos o conceito de geração, tal como Mannheim:

Los individuos que crecen como contemporáneos experimentan tanto en los años de gran receptividad las mismas influencias directrices de la cultura intelectual que les moldea y de la situación político-social. Constituyen una generación, una contemporaneidad, porque esas influencias son unitarias. Se produce así un vuelco: se pasa a considerar que, en lugar de ser un simple dato cronológico, la contemporaneidad significa, en la historia del espíritu, la existencia de influencias similares (MANNHEIM, 1993, p. 199).

Posição Geracional – Conexão Geracional – Unidade Geracional:

A análise de Mannheim diferencia-se das demais pela separação e explicação do conceito em três categorias de análise: a posição geracional, a conexão geracional e a unidade geracional.

1. Posição Geracional: ela é definida pela possibilidade ou a potencialidade que um grupo de indivíduos tem de adquirir as mesmas experiências comuns e de processar esses acontecimentos de forma semelhante.
2. Conexão Geracional: a conexão geracional abrange uma definição mais complexa. Ela se constitui por indivíduos que pertencem à mesma posição geracional e participam de um destino comum dentro de uma unidade histórico-social. Aqui, o autor amplia a ideia de posição geracional, pois a conexão não é definida pela possibilidade de participar das mesmas experiências, e sim pela participação concreta em uma prática coletiva, seja ela qual for.
3. Unidade Geracional: essa ideia afunila mais o conceito, pois indivíduos que pertencem à mesma conexão geracional podem fazer parte de unidades geracionais diferentes. A unidade geracional está relacionada a uma adesão mais concreta entre indivíduos definida por empatias políticas, sociais e culturais.

²⁴ O termo entelúquia simboliza os objetivos internos e metas íntimas comuns a uma mesma geração, responsável por impulsioná-la. Relaciona-se com o que o autor chamou de “espírito do tempo” de uma determinada época ou à sua desconstrução (Mannheim, 1993).

Deste modo, o que forma uma geração não é a presença de jovens ou velhos definidas por uma data de nascimento comum. A “demarcação geracional” é algo “apenas potencial” (MANNHEIM apud FEIXA & LECCARDI, 2010). Desta forma, o autor utiliza estes termos para definir a participação e a limitação de uma geração dentro de um determinado contexto histórico, demarcado pela mudança geracional típica de nossa sociedade. Mannheim valida a significância da presença de diferentes gerações e a limitação de uma conexão geracional no espaço, no que diz respeito a sua modificação de tempos em tempos, assim como a importância deste processo.

Na perspectiva do autor, a mudança geracional ganha importância na medida em que ela se torna responsável pela renovação da sociedade. Segundo ele, a irrupção de novos portadores de cultura é responsável pela dinamicidade e vitalidade sociais, possibilitando ao mesmo tempo a incorporação de novos elementos e a conservação de dados da tradição realmente importantes (MANNHEIM, 1993). A mudança de gerações ao longo do tempo é uma característica de todas as sociedades, tal como as que vivemos, sendo sua inexistência, segundo o autor, uma característica possível somente nas sociedades utópicas.

La irrupción de nuevos hombres hace, ciertamente, que si pierdan bienes constantemente acumulados; pero crea inconscientemente la novedosa elección que se hace necesaria, la revisión en el dominio de lo que está disponible; nos enseña a olvidar lo que ya no es útil, a pretender lo que todavía no se há conquistado (MANNHEIM, 1993, p. 213).

Neste sentido, segundo Forquin, podemos enfatizar que,

as «transições entre gerações» constituem, com toda evidência, uma espécie de lei universal do mundo vivo: o fato de que as espécies vivas perduram e se reproduzem às custas de uma renovação permanente dos indivíduos, e que essa renovação é submetida ao ciclo perpétuo da vida e da morte (FORQUIN, 2003, p. 1).

Por essa razão, a limitação de uma determinada geração no decorrer da história, garante um fluxo contínuo na mudança geracional própria da vida social, acarretando, conforme Mannheim, a necessidade da “transmissão constante de bens culturais acumulados”, de forma a perpetuar tradições ancoradas por um determinado tempo. Acreditamos, em vista disso, que a entrada dos novos portadores de cultura é tão significativa quanto a saída dos velhos, pois o afastamento destes das modalidades culturais “suscita a memória ou a recordação social, tão importante quanto o esquecimento daquilo que deixou de ser

significativo ou necessário” e torna a vivência passada, presente na vida daqueles que irão assumir os valores de uma determinada tradição (WELLER, 2010, p. 212). Compreendemos assim, tal como Foracchi, que “a continuidade das gerações é fundamental para assegurar a criação cultural e a transmissão da cultura” (FORACCHI, 1972, p. 22).

No âmbito das tradições populares, podemos inferir, deste modo, que a sobrevivência delas se faz também pela entrada de novos membros, o que acarreta a perda de alguns bens culturais acumulados, mas ao mesmo tempo possibilita que estas sobrevivam ao longo dos anos, pela inovação e adequação às novas exigências sociais. Através da incorporação de novos elementos característicos das novas gerações, as tradições se renovam e podem se manter, reafirmando, pois, que a mudança geracional é necessária para a continuidade da cultura.

4.2.4- O conceito de gerações: novas perspectivas

Apesar de Mannheim ainda hoje ser considerado uma das principais referências para os estudos de gerações, alguns autores vieram após dele e ampliaram o seu conceito apresentando novas características e novas perspectivas para se analisar o problema das gerações. Dentre eles, encontra-se o sociólogo inglês Philip Abrams que após cinquenta anos de lançamento da teoria original de Mannheim, aprofunda a idéia de geração apresentada por este autor, a partir de um viés histórico-social, relacionando-o a um tempo individual e social, enfatizando a idéia de identidade em sua filiação com registros históricos (FEIXA & LECCARDI, 2010, p. 190).

“O ponto de partida de Abrams foi sua convicção de que a individualidade e a sociedade são construções históricas” e que existe uma interconexão entre elas que precisa ser levada em consideração e, portanto, analisada, a partir de um “modelo de referência histórico-social”. A definição de identidade passa a ser retrata, dessa forma, “como consciência do entrelaçamento da história individual e da história social”, descartando as idéias que possuem como base termos psicológicos e sociolinguísticos. Para Abrams “uma geração, no sentido sociológico, é”, deste modo “o período de tempo durante o qual a identidade é construída a partir de recursos e significados que estão socialmente e historicamente disponíveis”. Neste sentido, as novas gerações vão sempre gerar identidades renovadas e assim, novas possibilidades de ação (FEIXA & LECCARDI, 2010, p. 190/191).

Sociologicamente, portanto, as gerações não surgem da cadência temporal estabelecida por uma sucessão de gerações biológicas. Em outras palavras: não há padronização do tempo para medir ou prognosticar seu ritmo. Do ponto de vista sociológico, uma geração pode ter dez anos, ou como aconteceu nas sociedades pré-modernas, vários séculos. Pode incluir uma pluralidade de gerações biográficas ou, como na história de muitas sociedades tradicionais, apresentar apenas uma geração sociológica (FEIXA & LECCARDI, 2010, p. 191).

De acordo com os autores, outras teorias ganharam terreno nos últimos anos, principalmente na Itália, relacionando a idéia de geração à descendência, tendo o conceito de “consciência geracional” ganhado grande destaque dentro destas discussões. Os italianos atribuem significância a esse conceito, pois ele “permite que o tempo biográfico e o tempo social sejam interligados (...) e que a dimensão da reflexividade seja introduzida na análise da dinâmica geracional e nos processos de mudança social”. A consciência geracional, por sua vez, é responsável por “mostrar os modos pelos quais as continuidades e descontinuidades histórico-sociais, como reprocessadas pelos indivíduos, se configuram como base para a construção dos laços sociais entre diferentes gerações” (FEIXA & LECCARDI, 2010, p. 192).

Feixa e Leccardi enfatizam ainda que esta idéia de consciência geracional encontra-se relacionada, em primeiro lugar com a historicidade e em segundo com a dimensão da experiência. A historicidade está ligada com a capacidade de se perceber que existe um passado, um presente e um futuro, “que se prolongam para além de sua própria experiência”, ou seja, que se relacionam com gerações passadas e futuras, a partir de um vínculo elaborado subjetivamente. A dimensão da experiência, por sua vez, se constitui na “capacidade de a consciência geracional promover um contato profundo com o tempo da vida – uma dimensão crucial que é a base para o processamento da experiência”. Neste sentido, a consciência geracional promove uma abordagem reflexiva envolvendo a idéia de proximidade e/ou distância entre gerações familiares (FEIXA & LECCARDI, 2010, p. 192).

Quando esta consciência está presente as relações intergeracionais tornam-se domínio da elaboração subjetiva. Consciência de seu próprio tempo de vida significa, conseqüentemente, estar consciente de que essas relações são atravessadas e construídas num significativo e maior período de tempo. Devido à mediação das relações afetivas na família, esta relação com a temporalidade histórica e social adquire ressonâncias pessoais. Adquire o registro do “conhecido” e também fala a linguagem das emoções. História torna-se memória coletiva (Halbwachs, 1950, 1975), e a memória coletiva sustenta e cria a memória pessoal (FEIXA & LECCARDI, 2010, p. 193)

4.3- Processos educativos nas mudanças geracionais: a saída dos velhos portadores de cultura

A preservação de tradições baseadas na entrada e saída dos novos e velhos portadores de cultura requer uma “estruturação” educacional que viabilize a passagem dos conhecimentos dos mestres para seus aprendizes, o que entrelaça as idéias de mudança geracional e educação. Com efeito, é preciso pensar a sucessão de gerações como um processo ou um “rito” de passagem visando à continuidade, o que nos obriga a refletir sobre as formas de ensino e aprendizagem que permitem que fundamentos de uma determinada “teoria”, um ritual, uma tradição enfim, possam ser renovados e mantidos pelas novas gerações.

As transformações da sociedade estão matizadas por este processo de mudança de uma geração para outra em que um determinado legado somente é mantido ou renovado se uma nova geração que adentra for ou não preparada para tal fim. A transmissão de conhecimentos é de suma importância neste processo, cabendo a uma geração predecessora preparar suas sucessoras de forma a perpetuá-la, garantindo um elo entre o passado e o presente que permitirá a “toda geração humana (...) se inscrever dentro de uma duração maior do que a sua própria” (FORQUIN, 2003: 1).

Ao longo desse complexo processo, composto por várias e distintas fases, ocupamos posições sociais particulares, desempenhamos tarefas específicas e contemplamos o surgimento e o desabrochar, o ocaso e o desaparecimento de coletividades que nos precederam e que nos sucederão, contribuindo positiva ou negativamente, para isso (DOMINGUES, 2002: 67).

Dentro desta perspectiva, podemos considerar que o processo de transmissão de um determinado legado cultural por meio da sucessão geracional é universal, uma vez que as sociedades, em geral, buscam constantemente manter a memória de sua constituição e a história ao longo do tempo, sendo o ensino e o aprendizado das sucessivas gerações uma forma de preservar as vivências de um determinado povo, dando o suporte social e afetivo necessário às pessoas que dele fazem parte.

Em vista disso, esta pesquisa preocupa-se em evidenciar os rituais festivos como uma “experiência educativa”, enfatizando a importância deste processo para a manutenção de tradições, bem como sua implicação nos significados atribuídos pelas diferentes gerações às manifestações culturais. São as situações de aprendizagem, na passagem de rituais durante os

eventos festivos, nos ensaios, na observação dos jovens das danças, dos ritos, dos movimentos, e no ensino dos velhos, que são constituídas e construídas, segundo Pessoa, as “possibilidades de continuidade de cada grupo e da crença e da tradição que ele expressa e que o fundamenta”.

As pessoas e grupos populares não têm como primeira forma de expressão o domínio da escrita. Seus textos são escritos em forma de dança, de cânticos rimados para facilitar a memorização, são troças, lendas, ditados, com muita, mas muita comidinha gostosa. É dessa forma que o povo escreve suas memórias, seus valores, seus códigos de regras, suas crenças, suas angústias pelo árduo trabalho, suas esperanças e fantasias. Os ingredientes que compõem a festa popular são também textos por meio dos quais a gente simples manifesta tudo aquilo que lhe toca mais profunda e intensamente (PESSOA, 2007, p. 4).

Neste contexto, as festas populares, por exemplo, apresentam-se, como uma escola “na qual se aprende, antes de outras tantas coisas, como a vida em sociedade acontece – seus valores, seus conflitos e suas possibilidades de interação e sociabilidade”. Segundo Ribeiro Junior “enquanto ritual, a festa reproduz de forma simplificada a sociedade que a produziu; ela desenvolve uma espécie de pedagogia social” (JUNIOR apud PESSOA, 2007, p. 5). É por ocasião do evento festivo, propriamente prático, que os jovens podem aprender os fundamentos rituais da tradição de seus ancestrais e a vivência em sociedade, a partir da conformação e legitimação de sua história entre os seus membros através da manifestação cultural.

A partir disso, podemos enfatizar conforme Geertz, que o comportamento humano, neste caso, “é visto como uma ação simbólica” que vai atuar como referência para os membros de um determinado grupo ou comunidade, sendo que este “fluxo de comportamento”, transmitido através dos rituais festivos, por exemplo, repassa ensinamentos e fundamentos importantes de uma dada tradição que serão responsáveis pela articulação das formas culturais de uma sociedade. Neste sentido, a transmissão de rituais se dá pela interpretação dos significados de uma tradição, sendo seus fundamentos preservados na medida em que se conserva, mas também se renova, os significados de sua existência (GEERTZ, 2008, p. 96).

Pode-se dizer, desta forma, tal como Pessoa, que

A dimensão educativa da festa expressa-se, especialmente, numa ambigüidade que lhe é intrínseca: a festa visa marcar em cada membro do grupo social os seus valores, as suas normas, as suas tradições; ao mesmo

tempo em que se transforma sempre num grande balcão, numa grande demonstração das inovações, das mudanças, das novas descobertas, das novas concepções e, porque não dizer, da fecundidade das transgressões. Festejar ou simplesmente festejar, como dizemos num genuíno "goianês", é, antes de tudo, aprender o quanto temos de riqueza e de sabedoria a preservar e, ao mesmo tempo, o quanto temos a aprender com as transformações da história, com a lenta mudança das mentalidades. Quem vai à festa tem a possibilidade de aprender que o que se sabe ainda não é tudo para se continuar a viver e a reproduzir as condições de sobrevivência. Há que se abrir para o novo que cedo ou tarde acaba chegando e preenchendo nossos espaços vitais, até mesmo os de nossa habitação. Mas na festa também se pode aprender que o novo, por mais irremediável que seja, precisa ser integrado à herança que recebemos, que foi e, em muitos casos, ainda permanece sendo reconstituída, reproduzida e ensinada por abnegados artistas e sábios conservadores da cultura popular. A festa popular é o grande e fecundo momento a nos ensinar que a arte de viver e de compreender a vida que nos envolve está na perfeita integração entre o velho e o novo. Sem o novo, paramos no tempo. Mas sem o velho nos apresentamos ao presente e ao futuro de mãos vazias (PESSOA, 2005, p. 39).

Assim, diante do exposto, torna-se importante indagar, primeiramente, qual o papel dos antigos portadores de cultura neste processo de manutenção das tradições. O debate acerca das mudanças geracionais perpassa esta questão, uma vez que se a continuidade se dá pela entrada de novos componentes, o seu aprendizado só é possível graças aos “velhos” que exercem o papel de educadores e incentivam a prática de rituais coletivos, o que os tornam, da mesma forma, responsáveis pela permanência das tradições festivas ao longo das gerações.

As populações rurais, neste contexto, são ainda as maiores responsáveis pela guarda destas relações geracionais de trocas e ensinamentos de tradições que contam e rememoram, em sua maioria, a história da comunidade, sendo que nelas predominam o conhecimento tradicional e a memória do passado. A este respeito, consideramos para este estudo a importância dos mestres das religiosidades populares no processo de continuação das tradições festivas, nas quais eles exercem o papel de transmissores dos conhecimentos populares e ensinam através de uma educação leiga os rituais que irão permitir a perpetuação das tradições coletivas (BRANDÃO, 2010).

Na cultura popular, o sistema de transmissão de tradições baseia-se, assim, segundo Brandão, no ensinamento prático dos rituais festivos, através da oralidade e do acompanhamento pessoal por parte dos discípulos com os seus mestres; “o mestre é um professor rústico”. De acordo com o autor, ele é o responsável pela qualidade do trabalho do grupo festivo, tendo recebido-o, na maioria das vezes, por herança de um pai ou outro parente

consangüíneo; repassa um aprendizado pelo qual já vivenciou e perpetua às próximas gerações os ensinamentos que lhe foram passados. Trata-se de um “trabalho social de ensinar” que cria e recria redes de “trabalho coletivo e rotineiro” envolvendo a família, amigos e vizinhos, dentro de um sistema cíclico de ensino próprio em que o ofício da educação “é carregado do exercício ativo de fazer circular o conhecimento” (BRANDÃO, 2010, p. 47).

Esta forma de ensino diferencia-se, pois, da educação erudita, já que ao contrário desta, não é desenvolvida na escola, e sim por toda uma rede envolvida em uma trama social de trocas de sentidos e significados. Segundo Brandão, essa forma de educação popular relaciona-se a uma “autonomia relativa de lógica e de prática” religiosa, uma vez que estas manifestações coletivas do povo, como o congado, fazem e preservam “a moldura e as redes sociais de transmissão de seu próprio saber”. Para o autor, “são as regras do código social de trocas entre sujeitos subalternos as que definem as rotinas da produção e do acesso ao saber religioso (...)” (BRANDÃO, 1980, p. 296/297):

O saber da religião popular é uma memória preservada e recriada pelas redes sociais de trocas entre agentes e usuários, e é uma memória viva enquanto as unidades locais de sua reprodução preservam ativas as condições do trabalho coletivo dos especialistas do sagrado (BRANDÃO, 1980, p. 298).

De acordo com Giddens, “a tradição é impensável sem guardiões, pois esses têm acesso privilegiado à verdade e a verdade não pode ser demonstrada salvo na medida em que se manifesta nas interpretações e práticas dos guardiões”. Segundo o autor, as ações dos guardiões definem de fato o que são as tradições, pois eles são pessoas relacionadas ao sagrado e que, portanto, tem acesso à verdade formular. Os guardiões, por sua vez, são aqueles que possuem habilidades de ensinar “pela aprendizagem e pelo exemplo” e seus conhecimentos “são protegidos como arcanos e exotéricos” (GIDDENS, 1997, p. 100).

A importância dos guardiões de uma determinada tradição encontra-se também na capacidade que somente eles têm de interpretar a “verdade formular” que corresponde aos princípios formadores de uma tradição que dão a ela sentido e garantem a adesão de seus membros. Essa capacidade, conforme Giddens, é atribuição daquele detentor do conhecimento tradicional que, além disso, deve ter o desprendimento para transmitir os rituais aos membros mais novos, garantindo a perpetuação através das gerações (GIDDENS, 1997).

A verdade formular é uma atribuição da eficácia causal ao ritual. Os critérios de verdade são aplicados ao conhecimento provocados, não ao conteúdo

proposicional dos enunciados. Os guardiões sejam eles idosos, curandeiros, mágicos ou funcionários religiosos, têm muita importância dentro da tradição porque se acredita que eles são os agentes, ou os mediadores essenciais, de seus poderes causais. Lidam com o mistério, mas suas habilidades de arcanos provêm mais de seu envolvimento com o poder causal da tradição que do seu domínio de qualquer segredo ou conhecimento esotérico (GIDDENS, 1997, p. 83).

Neste sentido, os componentes normativos de uma tradição, segundo Giddens, são interpretações realizadas pelos guardiões e na maioria das vezes eles encontram-se ocultos dentro dos rituais. A figura do guardião, dessa forma, alicerça, através do ensinamento tradicional, a própria tradição, sendo ela então alimentada por essa transmissão mediante a adesão afetiva de seus membros. Os guardiões das tradições que atingem este status em função da sabedoria adquirida ao longo do tempo “que cria habilidades e estados de graça”, transforma os guardiões da memória de uma comunidade, conforme Giddens, em repositórios da tradição.

A partir desta perspectiva, os guardiões da tradição, ou os velhos portadores de cultura, como diria Manheim (1983) possuem a responsabilidade de formar os novos portadores de cultura. Os antigos assumem um grande papel dentro dos rituais, pois são capazes de conduzir seus discípulos e ensiná-los no instante festivo não só os passos da tradição, mas a relevância de mantê-los vivos. A mudança geracional neste processo é de suma importância, uma vez que, conforme Mannheim, para que uma tradição se perpetue é necessária a constante transmissão dos bens culturais acumulados por uma determinada sociedade. Cabe às velhas gerações o desafio de transmitir às mais novas o conhecimento e a memória do grupo:

Una educación y una enseñanza adecuadas (en el sentido de la completa transmisión de los ejes de la vivencia que son necesarios para el saber activo), puesto que la problemática vivencial de la juventud se plantea frente a un contrincante distinto al del maestro (MANNHEIM, 1993, p. 219).

Com base nesta afirmação, consideramos que este processo de transmissão de tradições pode envolver conflitos, relacionados, segundo o autor, às orientações ou visões de mundo distintas de cada geração. As tradições na sociedade em que vivemos hoje buscam superar cada vez mais o desafio de sobreviver ao tempo e aos novos interesses da população. Entendemos, no entanto, conforme Mannheim, que as velhas e as novas gerações não formam uma dicotomia, mas se complementam umas as outras, pois se encontram em constante interação. O papel dos mais velhos encontra-se, desta forma, atrelado ao dos mais jovens que

não somente absorvem o que está sendo aprendido, mas também ensinam, na contemporaneidade, aos “donos” de sua história que as tradições não são estáticas, pois se movem e incorporam novos elementos de forma a permanecerem.

Dito isso, este capítulo procurou articular as idéias de tradição e inovação na sociedade contemporânea buscando entender a importância da mudança geracional no processo de transmissão e sobrevivência das tradições culturais e o papel dos guardiões da memória tradicional neste processo. Assim, o próximo capítulo apresenta uma análise acerca da juventude e do papel que ela exerce na manutenção e na inovação de tradições herdadas pelos “antigos”. Apresentaremos também uma análise acerca dos estudos sobre juventude e o lugar ocupado pelas manifestações culturais nestes estudos, a fim de contribuirmos com as análises sobre o tema no trabalho com os jovens congadeiros de Estrela do Indaiá.

5 – JUVENTUDE RURAL NAS TRADIÇÕES RELIGIOSAS: ENTRE RUPTURAS E PERMANÊNCIAS

5.1- Os jovens na sociedade contemporânea

“Somos sempre o jovem ou o velho de alguém” (BOURDIEU, 1983, p. 113).

O papel dos jovens na mudança geracional é um aspecto central ao se considerar a importância da transmissão de bens culturais acumulados pela humanidade. Vimos no capítulo anterior que as sociedades rurais conservam suas memórias festivas em função do modo de vida mais lento e tradicional se comparado com as grandes cidades. Os jovens destas localidades, dentro desta perspectiva, podem ser considerados, teoricamente, menos influenciados pelas tecnologias e formas de interação eletrônicas o que possibilita que eles usufruam de uma sociabilidade mais tradicional, onde o compartilhamento da cultura e das manifestações coletivas é mais expressivo. No entanto, antes de nos aprofundarmos nesta questão, ou seja, a entrada de novos portadores de cultura, precisamos debater a respeito da categoria juventude, assim como juventude rural, e como elas estão sendo desenvolvidas pelos estudos específicos sobre o tema, principalmente, em relação ao tratamento dos jovens com as culturas tradicionais e a religiosidade.

Em um primeiro momento, devemos nos preocupar quanto à definição do conceito de juventude que é, ainda hoje, muito debatido e levanta muitas questões a respeito de como demarcá-la e significá-la. Os estudos sobre o tema, por sua vez, criticam a delimitação etária estabelecida no Brasil que considera os jovens aqueles entre 15 e 29 anos, mas ao mesmo tempo não conseguem solucionar o problema, uma vez que não se pode reduzir a categoria a uma faixa etária sem ignorar as suas particularidades.

Segundo Durston (1994) esse tratamento dado à juventude, principalmente à juventude rural, decorre “de um estereótipo baseado em uma visão urbana da noção de juventude” que estaria ligada, de acordo com o autor, à “percepção da existência de um espaço cultural propriamente juvenil e do adiamento das responsabilidades e dos papéis dos adultos” (DURSTON apud CARNEIRO, 2005, p. 244). No caso da juventude rural, em que a realidade apresenta-se de forma diferente para ela com o início das responsabilidades para cuidar da casa e da família por volta dos 14 e 15 anos, esta definição torna-se, demasiadamente, simplista e redutora, uma vez que ignora a existência de realidades diferentes e estruturas de

vida que não comportam tal definição (CARNEIRO, 2005). Do mesmo modo, Carneiro aponta que este reducionismo também encontra lugar quando se trata de juventude urbana já que os dados da pesquisa “Perfil da juventude brasileira mostram que não são apenas os jovens rurais que estão envolvidos com o mundo do trabalho”, mas também os jovens urbanos.

A maioria dos jovens (da cidade e do campo) consultados pela pesquisa que integra o PEA (70%), está trabalhando (36%), já trabalhou e encontra-se desempregado (32%), ou nunca trabalhou, mas está procurando trabalho (8%). No entanto, é importante destacar que o número de jovens que estavam trabalhando na ocasião da pesquisa é maior no campo (41%) que na cidade (35%); acompanhando essa situação, o número de desempregados na cidade é maior (34%) que no campo (25%) (CARNEIRO, 2005, p. 244).

Neste sentido, torna-se difícil estabelecer uma classificação para juventude sem que se ignore as suas particularidade e homogeneíze a categoria. De acordo com Wander Torres Costa os jovens não são jovens em todas as épocas e em todos os lugares, sendo a resolução dessa questão fácil de ser respondida somente se analisada do ponto de vista biológico:

Nascer, crescer e morrer faz parte do ciclo humano e na maioria das culturas esses ciclos são representados de forma evolutiva. (...) Todos os grupos humanos possuem indivíduos jovens, mesmo sabendo que alguns pesquisadores não atribuem à juventude um status diferenciado (COSTA, 2010, p. 36).

De acordo com Lutte nas sociedades indígenas, por exemplo, “os ritos de iniciação marcam de forma abrupta a passagem da infância para a vida adulta, sem o espaço temporal da adolescência, como acontece na cultura ocidental, com a “invenção” histórica da categoria juventude” (LUTTE apud COSTA, 2010, p. 36). As sociedades tradicionais, de acordo com Moragas, também estabeleciam de forma mais rigorosa “a passagem ou a transição de uma etapa para outra e definiam a idade adequada para assumir determinados papéis”, ou seja, “para entrar na adolescência, casar e trabalhar” (MORAGAS apud LIMA, 2008, p. 22). No entanto, segundo Costa, “a etapa juvenil faz parte de um processo essencial da reprodução social e, com ou sem rito de iniciação, implica em uma fase de preparação da vida adulta, apenas com prolongamentos diferenciados” (COSTA, 2010, p. 37). Na sociedade de hoje os ritos foram aos poucos perdendo sua importância “e as pressões ficaram cada vez menores ao ceder espaço para a independência pessoal” (LIMA, 2008, p. 22).

Por outro lado, conforme Pais, a juventude, “quando referida a uma fase da vida, é uma categoria socialmente construída, formulada no contexto de particulares circunstâncias

econômicas, sociais ou políticas”, por isso mesmo, sujeita a modificações ao longo do tempo. De acordo com o autor, algumas fases da vida “apenas são reconhecidas, enquanto tal, em determinados períodos históricos”, ou seja, “em períodos nos quais essas fases de vida são socialmente vistas como geradoras de problemas sociais (PAIS, 1990, p. 146/147). Desta maneira, os estudos de juventude pecam por sua homogeneização no que diz respeito ao seu condicionamento em uma faixa etária com problemas comuns dentro de um mesmo período histórico, variando a problemática com o tempo, mantendo, no entanto, a unidade para todos os que se consideram jovens. Neste sentido, conforme Castro, a juventude encontra-se delimitada e referenciada como um “período de transição para a vida adulta”:

A valorização e associação de fatores físico-biológicos a comportamentos psicológicos e sociais como chaves explicativas privilegiadas para se compreender a categoria estão na base de algumas formulações sobre juventude e se refletem em duas questões centrais: 1) a caracterização de padrões comportamentais que os jovens estão pré-dispostos a reproduzir; 2) a valorização da transitoriedade dessa identidade social (CASTRO, 2009, p. 185).

A idéia de relacionar a juventude a uma faixa etária pré-definida é, dessa forma, alvo de muitos estudos que criticam este tipo de classificação. Segundo Bourdieu, definir como jovens aqueles dentro de uma idade biológica é um dado “socialmente manipulado e manipulável”, pois os iguala em um grupo constituído, “dotado de interesses comuns”, desconsiderando a existência de várias juventudes. “As classificações por idade (...), acabam sempre por impor limites e produzir uma ordem onde cada um deve se manter, em relação à qual cada um deve se manter em seu lugar” (BOURDIEU, 1983, p. 113). Conforme Castro, a juventude, ao longo do tempo, “foi uma categoria ordenadora de organizações de representação social”, sendo utilizados critérios de idade e/ou comportamento para defini-las. Segundo a autora, a juventude se tornou, desta maneira, uma categoria passível de uma significação universal, com definições a partir de elementos “físico/psicológicos (...) e das mudanças físico/biológicas e/ou comportamentais” a que está sujeita (CASTRO, 2009, p. 184).

Por essa razão, tal como Groppo (2000), compreendemos juventude como uma categoria social que vai além da simples definição de faixa etária de transição entre a fase da adolescência e a fase adulta. Em vista disso, não definiremos o conceito, pois, por não podermos classificá-la como um grupo homogêneo e específico, acreditamos que a juventude,

tal como Bourdieu (1983) não está dada, tendo sido, na verdade, uma categoria construída socialmente que, em função disso deve ser analisada a partir de um contexto particular de formas de vida e conduta.

5.1.1 - Analisando a juventude

A partir desta compreensão, enfatizamos que as pesquisas voltadas para o estudo de juventude no Brasil, em se tratando de juventude rural, são recentes e pouco variadas, sendo o interesse dos estudiosos sobre o tema voltado, em sua maioria, para o estudo de jovens nos centros urbanos. De acordo com Castro, no final do século XX e na primeira década do século XXI houve um aumento significativo da bibliografia a respeito da juventude, principalmente juventude urbana, tendo se reproduzido a partir dos anos 1990, no Brasil, em uma diversidade de temáticas no campo das ciências sociais (CASTRO, 2009).

Entretanto, segundo a autora, a maioria dos trabalhos sobre o tema “tratam juventude como categoria auto-evidente utilizando idade e/ou comportamento como definições metodológicas” (CASTRO, 2009, p. 184). As dificuldades em se definir a categoria criam ainda uma falsa homogeneização do objeto, tendendo, segundo Castro, “a ser constantemente substantivada, adjetivada, sem que se busque a auto-percepção e a formação de identidade daqueles que são definidos como jovens” (CASTRO, 2009, p. 181).

De acordo com José Machado Pais, a sociologia da juventude atualmente, tende cada vez mais a romper com as “representações correntes” acerca dos jovens que, por ser uma categoria construída, é dada como uma “unidade social”, “um grupo dotado de interesses comuns” pertencentes a uma determinada faixa de idade. A cultura juvenil é tratada, desta maneira, de forma unitária, como se todos os jovens pertencessem ou representassem uma mesma identidade (PAIS, 1990, p. 140). Neste sentido, a maior parte da bibliografia a respeito de juventude se reduz a tratar a categoria sob dois ângulos distintos e opostos: ora é relacionada aos problemas inerentes a nossa sociedade, atrelando suas atitudes à violência e ao individualismo contemporâneos, ora evidenciada como esperança, pois é representada como o “motor” de novas atitudes e simbolizada como a mudança necessária ao mundo em que vivemos hoje.

Segundo Gonçalves, os estudos interessados na temática da juventude despontam de tempos em tempos, mas aparecem, de todo modo, contaminados sempre por essas idéias. No século XXI, a autora afirma terem sido os estudos sobre juventude privilegiados sob uma

ótica negativista, sendo os jovens classificados como individualistas e desertores responsáveis por atos de delinqüência e criminalidade urbana. A relação entre bandidagem e juventude, estabelecida pelo “funcionalismo nos anos 1920”, encontra identificação, conforme Gonçalves, “nos textos que falam de modernidade, globalização e violência” urbana, “propugnando um modelo de controle da criminalidade pautado pela atenção aos pequenos delitos e aos jovens transgressores” (GONÇALVES, 2005, p. 207/208).

Dentro deste contexto, Pais enfatiza que “histórica e socialmente a juventude tem sido encarada como uma fase de vida marcada por uma certa instabilidade associada a determinados problemas sociais”, como a falta de oportunidades de um primeiro emprego e as dificuldades de acesso à habitação. Os jovens são vistos, assim, como “desinteressados” e/ou “irresponsáveis”, fato que os colocam em detrimento da fase adulta que, entre outras responsabilidades, está ligada a essa aquisição “habitacional”, “conjugal ou familiar” e “de tipo ocupacional (trabalho fixo e remunerado)”. Em vista dessas carências, Pais salienta que os jovens podem prolongar “os laços de dependência familiar” acarretando conflitos em razão desta convivência forçada e das diferenças entre seus universos culturais. Neste sentido, a juventude é encarada como uma fase de vida problemática em que os filhos rompem com as formas tradicionais de vida de seus pais, ocasionando conflitos de valores entre as diferentes gerações (PAIS, 1990, p. 141).

No entanto, de acordo com o autor, há algumas décadas, outros problemas relacionados à juventude ganharam a dianteira, “como os da revolta, da marginalidade e da delinqüência”. Começam a surgir, assim, trabalhos sobre as juventudes universitárias e políticas dos anos 1960, com suas preocupações sociais e econômicas que insurgiam de encontro às gerações mais velhas e suas instituições ultrapassadas e conservadoras. A juventude da década de 1970, que também faz parte desta juventude problema, levanta também outras questões e surge, ao contrário dos jovens de 1960, protagonizando “problemas de emprego e de entrada na vida ativa”, transformando os estudos sobre o tema em uma análise de “categoria econômica” (PAIS, 1990, p. 143).

De acordo com Castro, a questão da delinqüência juvenil gerou preocupação e uma série de debates em vários países a partir da década de 1990, principalmente. Segundo a autora, a “associação entre jovem e delinqüência foi muito recorrente em pesquisas (...) realizadas na Alemanha”, nos EUA, onde se atrelou os debates em torno da criminalidade e no Brasil, onde a UNESCO “vem realizando pesquisas (...) que analisam a juventude a partir de enfoques que privilegiam questões como violência, cidadania e educação”. No entanto,

segundo Castro, “definições como jovens em situação de risco” são ainda relevantes para a criação de alguns programas sociais “que pretendem reintroduzir na sociedade esses excluídos” (CASTRO, 2009, p. 185).

Atualmente, na sociedade contemporânea, principalmente nos grandes centros urbanos, os estudos sobre juventude atrelam à categoria posturas ligadas ao individualismo, ao conflito e à “busca por experimentação”, conforme Gonçalves (2005, p. 207) e a outros problemas associados ao “consumo de drogas e à delinquência” juvenil, de acordo com Pais (1990, p. 143). Segundo Gonçalves, “as crises e os excessos, os conflitos e as explosões que a eles se seguem, acompanham a história da preocupação social e acadêmica com a juventude” que ao longo do século XX e no século XXI reafirmam a postura dos jovens através de seus “excessos pulsionais”.

Os excessos juvenis, tomados como impulso da desordem urbana, colocaram em movimento esforços de disciplinarização. Associadas aos comportamentos disfuncionais, as pulsões da juventude tornaram-se foco da assepsia social que queria o controle e a correção dos vícios, e nesse percurso as ciências reforçaram ao longo dos anos a percepção de que boa parte das mazelas sociais poderia ser creditada na conta da juventude e de seus anseios de diferenciação. Firmou-se no imaginário social a associação entre a juventude e as grandes questões de cada tempo: no século XXI, quando grassam as preocupações com o individualismo exarcebado e a criminalidade crescente, o jovem emerge como individualista e responsável, em grande parte, pela criminalidade urbana (GONÇALVES, 2005, p. 208).

Pais argumenta, neste sentido, que a juventude é vista por um ponto de vista homogêneo, ressaltada a partir de teorias que generalizam suas condutas e atribuem pontos de vistas específicos a uma dada faixa etária. De acordo com o autor, uma das versões apresentadas para a definição da categoria os generaliza como “problema social”, sem ao menos questionar aos próprios sujeitos destes estudos se realmente estes são os seus problemas, ignorando a heterogeneidade da cultura juvenil, evidenciada a partir de componentes estruturantes de suas condutas:

Eles são os problemas de inserção profissional, os problemas de droga, os problemas de delinquência, os problemas com a escola, os problemas com os pais, só pra focar alguns dos problemas socialmente reconhecidos como específicos dos jovens (PAIS, 1990, p. 144).

Neste sentido, a definição da juventude é, de acordo com Pais, “como qualquer mito, uma construção social que existe mais como representação social do que como realidade”

(PAIS, 1990, p. 145). Torna-se preciso, segundo o autor, considerar a juventude em sua diversidade para além de sua unidade “quando referida a uma determinada fase de vida”, ou seja, tratar os jovens a partir de seus diferentes atributos sociais, que os permitem se distinguirem uns dos outros (PAIS, 1990, p. 149). Por outro lado, para Castro, os trabalhos que apontam os jovens “como agentes privilegiados de transformação social” são igualmente universalizantes, possuindo um “olhar quase heróico da juventude”, definindo-os e adjetivando-os como “juventude vanguarda e juventude revolucionária”. Desta maneira, a autora conclui que “estas duas perspectivas são os dois lados de uma mesma moeda”:

Juventude problema ou juventude solução abordam jovem como dotado de características que definem determinados indivíduos a priori. Contudo, tomando a conceituação de Stolke (2006) os processos de exclusão daqueles identificados como jovens são complexos e envolvem a intercessão de questões de classe social, gênero, raça, etnia, sexualidade e, como veremos, o lugar aonde se vive. Ser jovem implica viver relações de poder e hierarquia social (CASTRO, 2009, p. 185).

Vale ressaltar, brevemente, por outro lado que, nos últimos tempos, os estudos de juventude têm despontando e a análise da categoria tem sido mais trabalhada envolvendo novas temáticas em se tratando de juventude urbana e até mesmo de juventude rural. Os estudos se voltam então para análises da juventude no mundo atual, no que diz respeito ao comportamento, moda, música, estilos de vida, esporte e lazer, evidenciando os grupos e as “tribos” formadas por jovens que se identificam com esses assuntos. A relação dos jovens com as novas mídias, principalmente a internet, também ganha espaço nos estudos sobre o mundo globalizado e as novas formas de sociabilidade, classificando os jovens de hoje como inovadores e formadores de uma nova geração - a geração Z.

Classificação da juventude ao longo do tempo: cinco gerações²⁵

1- Tradicionais (até 1945): É a geração que enfrentou uma grande guerra e passou pela Grande Depressão. Com os países arrasados, precisaram construir o mundo para sobreviver. São práticos, dedicados, gostam de hierarquias rígidas, ficam bastante tempo na empresa e sacrificam-se para alcançar seus objetivos.

²⁵ Fonte: Revista Galileu. Disponível em <http://glo.bo/36AolZ>

2- Baby Boomers (1946 a 1964): São os filhos do pós-guerra, que romperam padrões e lutaram pela paz. Já não conheceram o mundo destruído e, mais otimistas, puderam pensar em valores pessoais e na boa educação dos filhos. Tem relações de amor e ódio com os superiores, são focados e preferem agir em consenso com os outros.

3- Geração X (1965 a 1978): Nesse período as condições materiais do planeta permitem pensar em qualidade de vida, liberdade no trabalho e nas relações sociais. Com o desenvolvimento das tecnologias de comunicação, já podem tentar equilibrar a vida pessoal e trabalho. Mas, como enfrentam crises violentas, como a do desemprego na década de 1980, também se tornaram céticos e superprotetores.

4- Geração Y (a partir de 1979): com o mundo relativamente estável, ela cresceu em uma década de valorização intensa da infância, com internet, computador e educação mais sofisticada que as gerações anteriores. Ganharam autoestima e não se sujeitam a atividades que não fazem sentido em longo prazo. Sabem trabalhar em rede e lidam com autoridades como se eles fossem colegas de turma.

5- Geração Z (a partir dos anos 1990 e 2000): nativos digitais, a geração Z nasceu com o boom tecnológico e é familiarizada com todas as tecnologias que surgiram a partir da internet. Extremamente conectados à rede, eles vivem em um mundo virtual e utilizam diversos equipamentos ao mesmo tempo. Entre os traços comportamentais, destaca-se a responsabilidade social e a preocupação com a sustentabilidade do planeta.

A popularização da internet nos últimos tempos, assim como de várias outras mídias, como celulares, iphones, que permitem o acesso a rede a qualquer hora e lugar, abriu as portas para novos estudos acerca da juventude, no que diz respeito aos usos, impactos e transformações que estas novas tecnologias trazem para a vida dos jovens, principalmente, em sua formação e socialização (ANDRADE e ALVES, 2011; LEMOS & FILHO, 2008; CALLOU, 2000; TEIXEIRA, 2001; BELLONI, 2011). Estes novos estudos, por sua vez, trabalham também com a facilidade de acesso à informação pelos jovens nos dias de hoje, analisando de que forma esta facilidade influencia “na construção do indivíduo e na sua relação com o mundo exterior” (ANDRADE e ALVES, 2011, p. 1).

Esta temática encontra-se envolvida também com a definição dos espaços rurais e a participação da juventude rural no processo de inclusão tecnológica abrindo espaço para pesquisas que buscam ouvir o jovem rural, bem como entender como estes jovens envolvem-se neste processo, seus usos, seus benefícios, sua relação com trabalho, lazer e as facilidades proporcionadas pela chegada da internet no campo. Da mesma forma, eles buscam analisar o envolvimento da juventude com esses novos meios de comunicação que ocasionam modificações no seu modo de vida, bem como nas formas de sociabilidade e na educação rural (CALLOU, 2000). Desta maneira, podemos dizer que a geração Z encontra-se presente tanto na cidade quanto no meio rural e os jovens destes dois mundos encontram-se envolvidos dentro do mesmo processo, mesmo que de maneiras distintas e intensidades diferentes. Essas novas facilidades, no entanto, não eliminaram velhas formas de sociabilidade e a influência de velhas estruturas tradicionais na vida desses jovens rurais, proporcionadas pelo convívio entre as velhas e as novas gerações, como veremos a seguir.

5.2- Um olhar sobre a Juventude rural

Em um primeiro momento, antes de nos adentrarmos na questão levantada anteriormente a respeito da influência das tradições na vida dos jovens rurais, devemos nos preocupar com os estudos sobre a temática e, do mesmo modo, com a definição do conceito que levanta debates e novos questionamentos quando relacionado com o meio rural. Esta dificuldade amplia-se, também, pois os debates acerca da definição do que seja rural hoje entrelaça-se com a temática da juventude, apresentando novos desencadeamentos e novas preocupações com esta abordagem temática. Dito isso, antes de nos preocuparmos com os estudos acerca do jovem rural é preciso debatermos acerca do que seja o rural e, principalmente, do que seja o rural hoje, na atual sociedade em que vivemos, ou seja, uma sociedade informatizada e perpassada por novas tecnologias que invadem também este mundo rural, como mencionado anteriormente.

De acordo com Maria José Carneiro, o rural ainda hoje encontra-se definido em oposição ao mundo urbano, “associado às idéias de atraso, escassez ou de falta, o que normalmente evoca uma avaliação negativa e de inferioridade” quando comparado às grandes cidades (CARNEIRO, 2007, p. 55). Segundo Wanderley, esta significação do que seja rural é

reforçada ainda pela classificação do IBGE que delimita as áreas rurais de acordo com critérios que envolvem natureza, população e isolamento territorial:

Considerando as distinções oficialmente adotadas pelo IBGE, entre o meio urbano e o meio rural, este apresenta três características fundamentais: o hábitat disperso, a dependência em relação à sede municipal ou outra cidade próxima e a precariedade do acesso a bens e serviços socialmente necessários, inclusive o acesso a ocupações não agrícolas (WANDERLEY, 2007, p. 23).

Dentro desta perspectiva, Carneiro enfatiza que a classificação definida pelo IBGE cria outra dualidade no que diz respeito à definição de rural em oposição ao mundo urbano, igualando o meio rural ao natural e o mundo urbano à cultura, à civilização. Essa inferência, de acordo com a autora, cria a idéia de que o mundo rural, equivalente à natureza, é ausente de civilização, definindo o rural “com base em um critério de ausência de pressão antrópica”, ou seja, “como um espaço menos afetado pela artificialização dos ecossistemas em uma escala que iria do mais natural ao mais artificializado” (CARNEIRO, 2007, p. 55/56). Torna-se preciso, desta forma, segundo a autora, desconsiderar estas idéias demasiadamente simplistas e analisar o mundo rural a partir de suas particularidades, admitindo que a sobreposição do natural existe e encontra formas de vida e sociabilidade diferenciadas do mundo urbano que por isso mesmo precisam ser analisadas também em sua singularidade. Entretanto, isto não deve ser feito em oposição a ele, mas sim em complementariedade (CARNEIRO, 2005).

Dito isso, esta idéia de rural que prevalece em torno da sua oposição ao mundo urbano reflete, por sua vez, a necessidade, segundo Carneiro, “de ampliar a definição do rural para além do setor agrícola”, com base no entendimento que “este rural ampliado inclui um número cada vez mais diversificado de ocupações” o que lhe concedeu “o rótulo de novo rural”. Segundo a autora, esta nova definição “é resultado de processos recentes que tem transformado o mundo rural em um espaço cada vez mais heterogêneo e diversificado”, considerando, claro, que este fenômeno encontra-se em processo e não atende a todo o país e nem sempre significa melhoria na qualidade de vida da população rural, mas entende que a sua classificação precisa ser revista (CARNEIRO, 2005, p. 245).

Assim, tal como Wanderley,

Consideramos o meio rural como um espaço físico diferenciado, que é um lugar de vida, isto é, lugar onde se vive (particularidades do modo de vida e

referência identitária) e lugar de onde se vê e se vive o mundo (a cidadania do homem rural e sua inserção na sociedade nacional) (WANDERLEY, 2007, p. 21).

Dentro deste contexto, as pequenas cidades com até 20.000 habitantes, como Estrela do Indaiá, também aparecem como constituintes desse mundo rural e são definidas, segundo Wanderley (2007) como “cidades rurais”. Elas correspondem, de acordo com a autora, em espaços frequentemente marcados “pela particular vinculação com a natureza e pelas relações sociais de interconhecimento”, exercendo “as funções de organização, gestão e representação de sua área de influência”, constituindo, dessa forma, num dos “elos de integração do mundo rural com o sistema mais geral de cidades” (WANDERLEY, 2007, p. 22).

A este respeito, é importante não minimizar o significado destas pequenas cidades, enquanto expressão de um “ethos urbano” (Harris apud Wanderley), que precisamente, organiza, administra e integra a sociedade local, rural e urbana. Mas, por outro lado, parece evidente que estas cidades, pela sua própria dimensão, impõe limites a uma verdadeira experiência da vida urbana (WANDERLEY, 2007, p. 22).

Neste sentido, a autora mostra as dificuldades em se classificar o rural e o urbano, evidenciando que as pequenas cidades, apesar de oficialmente serem consideradas urbanas, guardam semelhança com o modo de vida rural mais tradicional formando um universo em que estas duas formas de vida se encontram e se complementam.²⁶

Da mesma forma, Carneiro evidencia que “esses pequenos municípios estariam, pois, na interseção de dois códigos de relações sociais”, por um lado, mantendo “uma sociabilidade diferenciada, marcada pelas relações de interconhecimento” assim como de vinculação com a natureza própria das áreas rurais, e por outro, pela função de intermediação exercida entre as grandes cidades e as localidades rurais, o que os definem como modo de vida específico, diferentes tanto dos grandes centros como dos pequenos recantos rurais. A partir dessa perspectiva, as cidades rurais vistas, muitas vezes, como urbanas pelos moradores das zonas rurais e como rurais pelos habitantes das grandes cidades, servem, assim, como elo entre essas

²⁶ “De acordo com o decreto-lei de 1938, ainda em vigor, toda sede de município ou de distrito é considerada cidade (categoria que se confunde com o urbano), independentemente do número de seus habitantes, condições de infra-estrutura ou serviços. Vários autores têm apontado para a fragilidade desta definição, que acaba por criar uma imagem distorcida das dimensões (extremamente reduzidas do Brasil rural, que não chegaria a abrigar 10% da população brasileira, segundo o censo demográfico de 2000” (Carneiro, 2005, p. 246).

duas localidades, possibilitando e facilitando os contatos entre as pessoas, permitindo e contribuindo para mobilidades físicas e sociais (CARNEIRO, 2007, p. 57).

5.2.1- Analisando a categoria Juventude Rural

No Brasil, os estudos relacionados à análise da categoria juventude têm deixado a desejar quando o assunto é juventude rural, apesar do crescimento e do envolvimento de especialistas na temática nos últimos anos. “Uma possível explicação” para esta ocorrência, de acordo com Castro, “pode ser o fato de aqueles identificados como juventude rural serem percebidos como uma população específica, uma minoria da população jovem do país”. De acordo com a PNAD de 2004, 4,5% dos 49 milhões de jovens entre 15 e 29 anos são jovens rurais, correspondendo a 8 milhões de pessoas, fato que, conforme Castro, evidencia que este contingente, ainda assim, é significativo (CASTRO, 2009, p. 182).²⁷

Dentro deste contexto, no que diz respeito à significação da categoria juventude rural, a adjetivação do termo não é diferente, e a repetição de estudos que trabalham as mesmas temáticas deixa a desejar quando se busca conhecer o universo do jovem rural em suas diversas dimensões. Geralmente, os estudos sobre o tema se voltam para as relações de trabalho e os embates entre campo e cidade, na percepção do jovem rural como eminente imigrante, “desinteressado pelo meio rural”, o que contribui, segundo Castro para a “invisibilidade da categoria como formadora de identidades sociais e, portanto, de demandas sociais” (CASTRO, 2009, p. 182).

De acordo com Castro, essa visão dos jovens imigrantes que deixam o campo em busca de oportunidades na cidade não é nova e há muito “faz parte da literatura clássica sobre campesinato”. Segundo a autora, a atenção dada a esta problemática teve origem no século XIX, aprofundada durante todo o século XX por autores que “tratam a questão como intrínseca ao processo de reprodução social do campesinato, e como consequência da desvalorização do campo frente à cidade”. O dilema “ficar e sair” encontra-se envolvido também pela questão da herança familiar e da sucessão, bem como do entendimento do jovem rural como uma categoria social perpassada e pressionada pelas mudanças no campo. No Brasil, Castro acentua que esta questão está ligada principalmente à saída dos jovens do sexo

²⁷ Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios, 2004.

feminino do meio rural em direção aos centros urbanos, fenômeno muito estudado, conhecido e denominado como a “masculinização dos campos” (CASTRO, 2009, p. 182/183).

Outras questões relacionadas ao jovem rural estão ligadas ao mundo do trabalho, “seja como aprendiz de agricultor, nos processos de socialização e de divisão social do trabalho no interior da unidade” pertencente à família, seja como “trabalhador fora do estabelecimento familiar”, conforme Carneiro (2005). Esta idéia encontra-se também atrelada à busca por emprego nos centros urbanos e ao abandono do jovem da agricultura familiar, sendo este categorizado como desestabilizador das relações de parentesco, e possível “destruidor” do mundo rural. No que diz respeito às práticas de sociabilidade, cultura, lazer e envolvimento religioso, no entanto, a juventude rural praticamente desaparece dos planos de estudo, que quase exclusivamente focam este envolvimento a partir do espaço urbano.

Vistas dessa maneira desde a ótica do trabalho, a “juventude rural”, categoria fluida, imprecisa, variável e extremamente heterogênea, permanece na invisibilidade quanto a sua participação nas demais esferas da vida social, dificultando, assim, a compreensão de sua complexa inserção num mundo culturalmente globalizado (DURSTON apud CARNEIRO, 2005, p. 244).

Vários autores importantes que tratam de juventude rural apontam para essa escassez de novos trabalhos que focalizem o jovem em sua diversidade, a partir de sua própria visão de mundo e com poder de decisão e participação na vida em sociedade (ABRAMO, 1997; CARNEIRO, 2007, 2005; CASTRO; 2007, 2009; SPOSITO, 2009). Estes estudos já avançaram no que diz respeito ao jovem nas políticas públicas e nas pesquisas que trabalham os sonhos e projetos de vida desta juventude rural, mas, infelizmente, continuam a desejar quando se busca estudar esta categoria quanto às suas “tribos”, às novas formas de comunicação, o seu envolvimento com a cultura e religiosidade da comunidade, bem como juventude rural e festas, levando-se em consideração as mudanças da tradição na era pós-moderna.

A descrição do jovem rural permanece, desta forma, estática, relacionada ao agricultor, ao trabalho familiar, à falta de expectativa futura, ao isolamento do mundo social, e à eterna busca por pertencer ao mundo urbano, como se a vida no campo não oferecesse meios para construção de seu próprio ser. Entretanto, não desconsideramos aqui que o meio rural, se comparado com o urbano, limita as possibilidades de formação e construção do sujeito, levando-o, muitas vezes, à saída do campo. Nossa preocupação é não generalizar esta decisão, evidenciando o que o jovem do mundo rural é para além disso e em detrimento desta escolha,

dando voz àqueles que decidem ficar, valorizando o meio rural como um espaço também de vida, sociabilidade e permanência.

Dentro deste contexto, Wanderley (2007) evidencia que para os estudos da juventude é preciso levar em consideração outros aspectos da vida em comunidade, não somente relacionados ao trabalho e à saída do campo para a cidade. De acordo com a autora, vários fatores contribuem também para a permanência destes jovens no seu local de origem, ligadas, por exemplo, às relações familiares e à vida em comunidade que marcam fortemente a vivência cotidiana dos jovens rurais. A família, segundo Wanderley, é entendida, neste sentido, “como uma comunidade afetiva (...) e uma comunidade de interesses, que incorpora a particularidade de ser uma unidade de produção, sob a direção do pai”. O compromisso com a família torna-se, deste modo, “indispensável ao funcionamento e à reprodução da unidade produtiva e se expressa, especialmente, na sua participação no sistema de atividades familiar” (WANDERLEY, 2007, p. 24).

Dentro desta perspectiva, Carneiro (2005) evidencia a necessidade de tratar a categoria juventude rural não em oposição a uma juventude urbana, como um todo homogêneo que se diferencia totalmente dos jovens que vivem nas grandes cidades. A juventude rural também deve ser entendida no plural, formada por jovens que desejam sair, por jovens que desejam ficar e por jovens rurais que assim como os urbanos, “são afetados por uma mesma ordem de problemas de uma sociedade globalizada e subdesenvolvida como a brasileira”. Eles representam uma heterogeneidade refletida na ambigüidade entre os laços de família que os incentiva a ficar e a busca por uma nova sociedade, mais moderna e urbana, “que aparece como referência pra suas elaborações de projeto para o futuro” (CARNEIRO apud CASTAÑEDA, 2011, p. 3).

Então, definir os jovens rurais encontra-se na mesma base para se definir os jovens urbanos, mas com a especificidade de terem como espaço e lugar de vida e como marca de sua situação juvenil o meio rural (WANDERLEY, 2007). Além disso, esses jovens vivenciam uma “mobilidade espacial e simbólica, entre os universos rurais e urbanos” tão importante, que esta se “expressa tanto na dinâmica cotidiana, como nas identidades e formulações de projetos de vida” (MARTINS apud CASTAÑEDA, 2011, p. 4).

Desta maneira, tal como Wanderley, acreditamos que o estudo acerca da juventude rural “supõe a compreensão de uma dupla dinâmica social: por um lado, uma dinâmica espacial que relaciona a casa (a família), a vizinhança (a comunidade local) e a cidade (o

mundo urbano-industrial)”, e por outro lado, “a vida cotidiana e as perspectivas para o futuro” que encontram-se sempre imbuídas por uma dinâmica temporal:

O passado das tradições familiares que inspira as práticas e as estratégias do presente e do encaminhamento do futuro; o presente da vida cotidiana, centrado na educação, no trabalho e na sociabilidade local e o futuro, que se expressa, especialmente, através das escolhas profissionais, das estratégias matrimoniais e de constituição patrimonial, das práticas de herança e sucessão e das estratégias de migração temporária ou definitiva. As relações sociais se constroem no presente, inspiradas nas tradições familiares e locais – o passado orienta as alternativas possíveis ao futuro das gerações jovens e à reprodução do estabelecimento familiar. Estas dinâmicas se interligam e, através delas, emerge um ator social multifacetário que pode ser portador, ao mesmo tempo, paradoxalmente, de um ideal de ruptura e continuidade do mundo rural (WANDERLEY, 2007, p. 23/24).

5.3 – A participação da Juventude nas tradições religiosas: a entrada dos novos portadores de cultura

Com a chegada do século XXI e com as inúmeras mudanças sociais estabelecidas pela inserção de novas tecnologias e formas de comunicação, avançam os questionamentos a respeito do conceito de tradição e suas funções, dentro de uma dinâmica global, rápida e multifacetada, como explicitado no capítulo 4. Novos cenários se criam, e cabe a nós, indagarmos o papel da juventude hoje neste processo de formação de uma nova era, no que diz respeito ao que é importante preservar ou descartar dentro de uma sociedade que possibilita a formação de novas identidades, liberdades e significados.

O individualismo surge, assim “como marca da sociedade contemporânea e a ele se submetem todos os protagonistas sociais”, sobretudo os jovens, “segmento etário tido como o mais vulnerável” aos seus apelos. Neste novo contexto, os estudos sobre juventude destacam a atuação dos jovens na pós-modernidade, como “potenciais questionadores da ordem e portadores da centelha da mudança social”, sendo eles os responsáveis pela formulação de novos padrões estruturais e pela quebra de tradições através da reivindicação de novas formas de conduta (OLIVEIRA, 2010, p. 1). A partir desta perspectiva o jovem apresenta-se como uma ameaça à continuidade de tradições culturais reivindicadas pelas gerações anteriores, sendo a categoria analisada neste sentido, pela perspectiva do conflito.

Perante estruturas sociais cada vez mais fluidas, os jovens sentem a sua vida marcada por crescentes inconstâncias, flutuações, descontinuidades,

reversibilidades, movimentos autênticos de vaivém: saem da casa dos pais para um dia qualquer voltarem; abandonam os estudos para retomar tempos depois; encontram um emprego e em qualquer momento se vêm sem eles; suas paixões são como vôos de borboleta, sem pouso certo; casam-se não é certo que seja pra toda vida (...). São esses movimentos oscilatórios e reversíveis que o recurso à metáfora do ioiô ajuda a expressar (PAIS apud OLIVEIRA, 2010, p. 4).

Neste sentido, o jovem apresenta-se somente como agente de mudança e muitas vezes pelo lado negativo, enfatizando a eterna disputa entre os novos e os velhos padrões culturais. Quando se fala de jovem rural, os estudos sobre o tema não são diferentes, já que, apesar de não relacionarem exatamente com a esfera da cultura, delegam à categoria a postura de imigrante, sempre em busca de uma nova vida diferente da de seus pais, rompendo com as tradições familiares que não corresponderiam às suas expectativas de futuro, dentro de uma dinâmica social que viabiliza a modificação, própria do século XXI. Diante desta perspectiva, Groppo defende que a significação da categoria juventude encontra-se relacionada com a idéia de transformação social, uma vez que entre os adultos os quadros referenciais já estão dados, enquanto que na juventude os indivíduos estão sujeitos a todos os tipos de mudança comportamental:

Na juventude (...) a vida é nova, e as forças formativas estão começando a existir e as atitudes básicas em processo de desenvolvimento podem aproveitar o poder modelador de situações novas (GROPPO apud OLIVEIRA, 2010, p. 1).

As tradições festivas religiosas, dentro deste contexto de ruptura metafísica, marco distintivo de nossa época, segundo Junior (2008), estariam fadadas à extinção e ao esquecimento a partir da necessidade de transmissão geracional dos rituais religiosos para sua continuação, sendo os jovens, nesta perspectiva, os responsáveis pelo fim dos padrões culturais estabelecidos pelas antigas gerações. De acordo com Hall, a descaracterização das manifestações populares e religiosas parece se pautar num processo irreversível no contexto da sociedade contemporânea “marcada por mudanças intensas conseqüentes dos processos em escala global, que atravessam fronteiras nacionais, integrando e conectando comunidades e organizações em novas combinações de espaço-tempo” (HALL apud GENGIBRE, 2005, p. 8). Neste sentido, o indivíduo globalizado, conforme Piccinin, sofre o processo de “reorganização da experiência, na medida em que as relações sociais fundadas no contato direto até então, passam a ser substituídas pela mediação tecnológica” (PICCININ apud GENGIBRE, 2005, p. 8).

Dentro deste contexto, as comunidades locais encontram-se sujeitas às transformações sociais causadas pelas diversas tecnologias que, mesmo em menor grau, afetam a prática de ritos e a preservação de tradições que, querendo ou não, adquirem novos atributos em vista dessas influências externas. De acordo com Campbell “o ritual perdeu sua força” e o que “antes representava uma realidade profunda, transformou-se em mera formalidade” (CAMPBELL apud GENGIBRE, 2005, p. 9). Nos dias de hoje é comum vermos pessoas freqüentando templos religiosos “como mero ato social, sem atribuir-lhe de fato uma conexão com os planos sagrados” (GENGIBRE, 2005, p. 9).

Na sociedade do esquecimento, os prazos são curtos e muitas experiências que deveriam ser retidas em nossa memória, sendo significativas para a nossa existência futura, são descartadas. Por isso é importante estar integrado com a cultura identitária local do grupo social, possibilitando uma vivência da globalização de forma crítica, conservando os signos importantes da memória social ancestral (GENGIBRE, 2005, p. 10).

Por esta razão, a juventude, agora vista pelos estudiosos como agente de mudança social, possui uma visão de mundo totalmente diferente da estabelecida pelas antigas gerações, pois, “cheios de propostas inovadoras que geram a descontinuidade”, os jovens da atualidade “quebram tradições e pressionam a substituição de antigos valores e padrões de comportamento por novos” (RUSCHEL & CASTRO apud LIMA, 2008, p. 37). Em vista disso, os jovens são representados como aventureiros e questionadores, sendo responsáveis, segundo Pais, pela “libertação velada do tradicionalismo das gerações mais velhas” (PAIS apud OLIVEIRA, 2010, p. 5). Neste sentido, segundo Hall, as identidades na sociedade contemporânea “tornam-se desvinculadas de tempos, lugares e histórias”, ou seja, formam-se através de “aspectos completamente opostos aos contextos das manifestações populares, que se dão na coletividade, se repetem ao longo de gerações e são permeados pelas mesmas histórias ancestrais” (HALL apud GENGIBRE, 2005, p. 8).

O século XX termina apontando para um futuro cuja única certeza que se tem é a da mudança. As tradicionais formas de ver o mundo foram desmontadas, e a racionalidade técnica do lugar dá outras formas de pensamento. Já não se trata mais de soluções acabadas, mas de inventar, em cada situação, novas possibilidades, em um mundo em transformação com idas e vindas, quebras e dobras, cortes e rupturas. Enfim, um tempo de grandes viradas (SOUZA apud OLIVEIRA, 2010, p. 3).

Essa visão construída acerca da juventude nos remete a pensar que as tradições correm o risco de se acabarem no esquecimento, tornando-se efêmeras, morrendo junto com os “velhos portadores de cultura”. Segundo Léa Perez, o jovem, no que diz respeito à religião e ao mundo social, sempre foi taxado como “contestador cultural e/ou militante político”, herança dos anos 1960-1970 (PEREZ, 2009, p. 99). A partir da década de 1990, essa visão se modifica, mas se liga à idéia de alienação em que, segundo Lima, há uma inversão de valores passando-se “de uma sociedade de cidadãos para uma sociedade de consumidores, em que os jovens não têm projetos de vida, apenas o anseio de possuir algo que lhes satisfaça (...)” (LIMA, 2008, p. 37). A categorização de juventude oscila ainda entre “esperança” ou “problema social”, em que os jovens ora são vistos como a salvação para o futuro, ou paradoxalmente, sem condições de alcançá-lo. Como desviantes dos padrões culturais tradicionais ou como “juventude revolucionária”, esta categoria, de uma forma ou de outra, é significada unilateralmente, sem levar em conta as múltiplas facetas que envolvem sua heterogeneidade (CASTRO, 2009, p. 184).

Por outro lado, conforme Gonçalves, esta globalização que influencia as tomadas de decisões de jovens e favorece o individualismo e o consumismo próprios no mundo de hoje, é mais intensa nos países desenvolvidos em que a presença de um Estado forte torna-se “capaz de organizar a cultura e de oferecer ao indivíduo uma referência institucional, portanto, pública”. Em países em desenvolvimento, como o Brasil, cujo espaço doméstico exerce uma grande influência nos indivíduos e possui “um forte poder de regulação social”, a família, assim como “a cadeia de relações que se estrutura em torno dela, ainda é uma forte referência da subjetividade, sobretudo entre as camadas mais pobres da população”. A partir disso a autora conclui que na sociedade brasileira são os laços de parentesco que falam da tradição cultural e, portanto, “contrapõem-se aos padrões pós-modernos (...)” (GONÇALVES, 2005, p. 209).

Neste sentido, de acordo com Oliveira:

Se por um lado os jovens são considerados potenciais questionadores da ordem e portadores da centelha da mudança social, observa-se também que estes podem, por outro lado, continuar reproduzindo situações sociais determinadas, além de perpetuar situações de dominação legitimando a ordem em muitos momentos (OLIVEIRA, 2010, p. 1).

Diante disso, pesquisar temáticas relacionadas à juventude configura-se nos dias de hoje, conforme Oliveira, em um desafio, principalmente “se levarmos em consideração que a

cultura jovem faz parte de uma rede heterogênea de elementos que compõem o signo juventude”. Na sociedade atual, os jovens nem sempre rompem com padrões culturais pré-estabelecidos e muitas vezes elaboram suas concepções e valores com base nas tradições, mas ressignificando-as à sua maneira de ver o mundo. Neste sentido, os estudos que tratam da juventude envolvida com a temática da religião por exemplo, segundo pesquisa realizada por Novaes (2004), apresentam uma outra realidade, pois, concluem que, hoje, os jovens “elaboram classificações singulares de crenças e religiosidades que, mesmo provisoriamente, lhes fornecem identidades”. Através “da referência de uma alteridade e de contextos sócio-culturais disponíveis”, a juventude atualmente se envolve em diferentes modelos religiosos, não necessariamente institucionalizados, que vão desde o “moderno e esclarecido” ao “pensamento mágico” (CARDOSO, PEREZ & OLIVEIRA, apud, PEREZ, CAMURÇA & TAVARES, 2009, p. 37).

De acordo com Perez, a cultura religiosa desenvolvida pelos jovens atualmente encontra-se ligada, em sua maioria, a uma escolha individual, sendo esta, fruto de variados interesses que, conjugados, refletem um modo pessoal de viver a fé - o que “não implica necessariamente o rompimento com os pertencimentos comunitários tradicionais”. Nesta perspectiva, os jovens estabelecem, muitas vezes, uma combinação entre a tradição familiar e seus interesses na contemporaneidade, contrariando, segundo a autora,

as clássicas teorias de secularização, segundo as quais a escolha individual apontaria para a privatização da religião, seu confinamento ao domínio do foro íntimo e, assim, levaria ao rompimento com os pertencimentos comunitários e, logo, ao desencantamento do mundo (PEREZ, 2009, p. 45).

Dentro deste contexto, Regina Novaes em artigo publicado pelo ISER em 1994, sobre a influência da religião entre a juventude universitária, intitulado *Religião e Política: sincretismos entre alunos de Ciências sociais*, dá o pontapé inicial nos estudos sobre juventude e tradições religiosas, incentivando os estudos sobre juventude a partir de novos campos temáticos. De acordo com a pesquisa 56% dos entrevistados possuíam religião e 44% se declararam sem religião, mas em detrimento dos ateus, a grande parte encontrava-se envolvida com algum tipo de crença religiosa, não necessariamente institucionalizada. Para a autora, seja com base na tradição da família ou por motivos pessoais, os jovens, mesmo hoje, se sentem envolvidos por variadas formas de vivência da fé, seja através da igreja católica, da

igreja evangélica ou das crenças em ritos e mitos mágicos e/ou tradicionais, por exemplo (NOVAES, 1994).

Por outro lado, conforme Hervieu-Léger, na sociedade atual parece haver uma “crise da transmissão religiosa” que, segundo a autora, é fruto de uma sociedade que não possui mais uma estrutura orgânica envolvida por um centro organizador. Essa crise é responsável por acentuar “os conflitos geracionais, pois revela certo inconformismo de grande parcela da juventude que não se sente a vontade para seguir os modelos familiares tradicionais de religiosidade. Ao mesmo tempo, a autora evidencia desejos de mudanças, busca por transformações, questionamentos e ansiedade que são tão comuns nesse período de vida”. No entanto, Hervieu-Léger considera que são essas transformações que as tradições culturais e religiosas sofrem ao longo do tempo, as responsáveis por sua manutenção (HERVIEU-LÉGER apud OLIVEIRA, 2010, p. 12).

Logicamente, aos se tornarem adultos, mesmo não levando à risca a tradição religiosa dos pais, os jovens terão oportunidade de estruturarem sua religiosidade com fundamento naquilo que sempre questionaram e creram. Todos os conflitos gerados durante a fase de juventude servem de base para estruturar suas decisões que se firmam em cima das experiências vivenciadas no cotidiano. E, mesmo não seguindo a risca as idéias defendidas pelos pais, suas decisões têm por base a tradição familiar (OLIVEIRA, 2010, p. 11).

A partir dessa perspectiva, de acordo com a autora, “são as mudanças que mantêm viva a continuidade da tradição, assegurando que elementos considerados importantes dentro do segmento apenas vão receber uma nova abordagem considerada mais moderna”. As manifestações culturais coletivas poderão sobreviver, desta maneira, com a entrada dos novos portadores de cultura que irão herdar a tradição, mas que inevitavelmente irão influenciá-la. Vale dizer, no entanto, “que as mudanças não podem se impor senão na medida em que elas estão integradas à representação coletiva de uma continuidade absolutamente preservada” (HERVIEU-LÉGER apud OLIVEIRA, 2010, p. 11). Dessa maneira, somente sobrevivem “os padrões culturais na medida em que persistirem as situações que lhe deram origem” (MIRANDA, 2008: 63).

(...) as tentativas de reforma religiosa se apresentam, regra geral, como ensaio de retorno a uma tradição autêntica e contra uma tradição desnaturada pelo uso que se faz dela no presente, ou ainda, como resultado de uma radicalização dessa tradição, que justifique uma renovação ou uma inovação da religião (HERVIEU-LÉGER apud OLIVEIRA, 2010, p. 18).

Assumimos, com base nestas afirmações, em primeiro lugar, que a juventude nos dias de hoje, dá ainda importância às tradições culturais e reflete isso através da adesão, mas também da renovação de alguns rituais segundo a sua maneira de ver o mundo. Conforme Mannheim, somente a entrada de novos portadores de cultura irá garantir a reprodução da sociedade. Pelo fato de a cultura não ser estática é que ela consegue se manter ao longo do tempo, sendo a aquisição de novos atributos a garantia de sua reprodução (MANNHEIM, 1993). Neste sentido, o autor defende que as sociedades dinâmicas, como as que vivemos, que querem reproduzir sua “filosofia social”, por exemplo, devem fazê-lo com base e através das futuras gerações.

Na medida em que existe o desejo de adotar uma nova orientação, isso terá de fazer-se através da juventude. As gerações mais velhas ou intermediárias podem ser capazes de prever a natureza das mudanças futuras e sua imaginação criadora pode ser empregada para formular novas políticas; mas a nova vida será vivida apenas pelas gerações mais jovens. Estas viverão os novos valores que os velhos professam somente em teoria. Sendo assim, a função da juventude é a de um agente revitalizador. Trata-se de uma espécie de reserva que se revela apenas se tal revitalização for desejada (MANNHEIM apud WELLER, 2007, p. 13).

Assumimos, em segundo lugar, que as manifestações tradicionais encontram-se fortemente preservadas em nossa sociedade, não só pela participação da juventude, mas porque o Brasil, ao contrário dos países de primeiro mundo onde a globalização e o individualismo superaram os laços de coletividade, realiza suas festas e tradições religiosas em vista de seu espaço doméstico exercer ainda forte influência sobre os indivíduos, como ressaltado por Gonçalves (2005) anteriormente. Neste sentido, contrariando as idéias de Jean Duvignaud de que as sociedades industrializadas não conheceriam a festa, nosso país, principalmente sua esfera rural, comporta festividades que contam a história de um povo, solidifica tradições e reafirma os laços entre os indivíduos. Conforme Mauss, acreditamos que as relações de reciprocidade, proporcionadas por ocasião das celebrações festivas, aderem também aos jovens que vão exercer o papel dos novos portadores de cultura, em uma sociedade em que a família ainda atua como referência de subjetividade, sendo a cadeia de relações, segundo Gonçalves, construída em torno dela (GONÇALVES, 2005).

Assim, de acordo com Foracchi:

É com os adultos que o jovem aprende a ser adulto; não é outro o significado da socialização se não o de promover a internalização dos modos de comportamento e a assimilação dos valores que governam o sistema de relações do mundo adulto (FORACCHI, 1972, p. 28).

Deste modo, a entrada de novos portadores de cultura, pela introdução de jovens nos conhecimentos das tradições festivas, é inevitável em nossa sociedade, afirmada em torno de um espaço doméstico, pois, segundo Miranda, “as elaborações culturais do ser humano estão em íntima relação com o contexto social em que vive” (MIRANDA, 2008, p. 63). Por outro lado, acreditamos que as transformações sofridas pela tradição com a mudança geracional, não ameaça sua continuidade, ao contrário, “a continuidade está assegurada em e pela mudança” (OLIVEIRA, 2010, p. 11). Desta maneira, “a formação de novos agentes sociais representa, assim, sob o ponto de vista da preservação e transmissão do patrimônio cultural, uma garantia de continuidade e de renovação” (FORACCHI, 1972, p. 22).

As manifestações religiosas do catolicismo popular, neste contexto, são o exemplo dessa dinâmica cultural, pois permitem “regras de recriação e difusão”, por serem livres de um “controle centralizado exercido por hierarquias eclesiásticas”, estando, desta maneira, menos sujeitas à censura. Vale lembrar, neste sentido, que é a qualidade sincrética e popular deste catolicismo que permite, segundo Brandão, uma acomodação menos conflitiva das diferenças e das dissidências entre as gerações, quando estas se fazem presentes. Jovens e adultos interpretam as culturas de uma determinada forma e atribuem significados às manifestações religiosas de acordo com a experiência de vida de cada um deles (GEERTZ, 2008). Os conflitos geracionais, quando existentes, apresentam-se, também, como importantes para a vida social “pois permitem a construção de identidades e ajustamentos ao grupo” (OLIVEIRA, 2010, p. 18).

Desta maneira, podemos considerar, conforme Peralva (2007), que:

uma vez dotadas de especificidade própria, as fases da vida não se tornam apenas autônomas, umas em relação às outras. Permanecem interdependentes e mesmo hierarquizadas. Tal hierarquia constrói-se sobre a base de uma tensão, intrínseca à modernidade, entre uma orientação definida pela lógica da modernização (portanto, orientação para o futuro, pela afirmação conquistadora da renovação como valor) e o fundamento normativo da ordem moderna, que afirma, ao contrário, a primazia do passado como elemento de significação do futuro. Cabe ao passado, isto é à ordem social já constituída, domesticar, sem destruir, os elementos de transformação e modernização inerentes à vida moderna (PERALVA, 2007, p. 17).

Do mesmo modo, a transmissão das tradições e da memória coletiva, relacionada ao que Isabelle Bertaux-Wiame chamou de “memória longa”, ou seja, uma memória que se concretizou durante várias gerações e que continua a ser repassada para as gerações futuras, garante a sua reprodução também em vista da influência proporcionada pela afetividade ligada a memória familiar, “que a constitui íntima e profundamente” (NAMER apud FEIXA & LECCARDI, 2010, p. 194). A tradição mantida pela memória familiar favorece, assim, os laços sociais entre seus membros, reforça a coesão do grupo e personifica “a continuidade entre as gerações; previne a exacerbação das diferenças e protege a unidade do grupo”. Neste sentido, “através da afetividade, o caráter normativo da transmissão é sustentado e as imagens de mundo nela contida são fortalecidas” (FEIXA & LECCARDI, 2010, p. 194).

Admitindo, portanto, que as tradições culturais permanecem graças aos laços de sociabilidade e às relações de interconhecimento entre os indivíduos nas diferentes gerações, característico das sociedades rurais, e rompendo com as teorias que consideram os jovens como “aquilo ou aquele que se integra mal, que resiste à ação socializadora, que se desvia em relação a um certo padrão normativo” (PERALVA, 2007, p. 18), ou mesmo, aqueles que ao contrário, os viabilizam somente como agentes sociais de mudança, essa pesquisa, levando em consideração o interesse da juventude por uma festa tradicional de cunho religioso, busca dar voz aos jovens de Estrela do Indaiá para que eles possam responder por eles mesmos quem são e porque, em meio a sua heterogeneidade e aos atrativos da sociedade moderna, escolheram a tradição do congado como forma de expressão. Mas esta resposta teremos somente no capítulo final dessa dissertação.

6- “RE-CONHECENDO” ESTRELA DO INDAIÁ

A cidade do interior, com sua cultura, com suas tradições, com sua história, com suas peculiaridades, com seus vultos queridos e seus tipos populares, é comparável a um corpo com alma, a um organismo vivo. As tradições do lugar, certos acontecimentos ligados à história local, as festividades costumeiras, mesmo alguns prédios, ou a capela, ou a igreja, tudo isso representa um mundo para aquela gente, e que o homem da capital não consegue compreender (...). Na verdade, nenhum deles tem capacidade para compreender o amor, quase que diria a paixão que liga os moradores à sua pequena comunidade. São culturas diferentes que nunca se poderão entender (BARBOSA apud SOUSA, 1985, p. 1).

A cidade de Estrela do Indaiá foi escolhida por nós como campo de estudo para este trabalho por se tratar de um local que preserva a tradição congadeira há mais de 80 anos. O congado da cidade apresenta ainda particularidades que o diferencia da maioria dos congados brasileiros como a existência de ternos sem linhagem histórica, criados pelos próprios estrelenses com características únicas ligadas à tradição da cidade, assim como a intensa participação de jovens nos ternos, o que torna essa pesquisa ainda mais importante.

Dentro deste contexto, encontra-se também nossa preocupação em registrar o congado de Estrela do Indaiá em vista da falta de trabalhos a respeito do tema, quando relacionado à cidade. Por se tratar de uma tradição mantida pela oralidade é preciso levar em consideração, também, a dinâmica do tempo presente que muitas vezes sufoca as tradições em vista das prioridades exigidas pela contemporaneidade. Para que isso não ocorra, é preciso desenvolver pesquisas que possibilitem a convivência da cultura popular, tradicional, com a modernidade. “O registro da memória em suportes tangíveis pode ser um importante aliado nesse processo, não como substituto da oralidade, mas (como) ferramenta complementar para a perpetuação a gerações seguintes” (FRAGA & LUCHETE, 2009, p. 4).

Outra questão que remete à importância desta pesquisa encontra-se ainda na possibilidade de contribuir para os debates teóricos na área, pouco aprofundados, sobre as relações intergeracionais no campo da religiosidade e dos rituais e, por outro lado, sobre os fundamentos nos quais os jovens encontram uma ancoragem com a tradição rural, diante de um contexto macro-social de rápidas transformações sociais, econômicas, comunicacionais e também religiosas.

Assim, sob uma nova perspectiva, procuramos entender o papel da juventude não apenas nos processos transformadores da cultura rural, mas também nos compassos de sua continuidade, privilegiando-se, no nosso caso específico, a esfera cultural da religiosidade e seus rituais. Neste sentido, este trabalho contribui para os estudos na área de extensão rural sob uma nova ótica, uma vez que busca perceber a importância atribuída à cidade rural pelos jovens através de um viés cultural, identificando em sua juventude outros significados para permanecer e valorizar o meio rural que não, necessariamente, as possibilidades de trabalho e conquistas profissionais.

Por último, a escolha de Estrela do Indaiá como campo de pesquisa justifica-se também em função da minha naturalidade estrelense, que incentivou ainda mais a realização desta pesquisa por conhecer a tradição congadeira e a Festa de Nossa Senhora do Rosário e saber da importância que ela tem para a cidade, assim como a falta de registros a seu respeito.

Mas, em se tratando desta escolha, podemos nos perguntar, o quão difícil é falar sobre um lugar e sobre pessoas que você já conhece, sem deixar se levar por esta aproximação. Não é o papel do pesquisador permanecer distante para não comprometer o seu trabalho, para construí-lo de forma imparcial? De certa forma, é um desafio envolver-se com uma dissertação que irá tratar de uma comunidade na qual o pesquisador encontra-se inserido, mas em um trabalho científico, acreditamos que, tal como Malinowski, tão importante como é o estranhamento para a construção científica, é a aproximação do pesquisador com o objeto para a construção do trabalho e do conhecimento antropológico (MALINOWSKI, 1978).

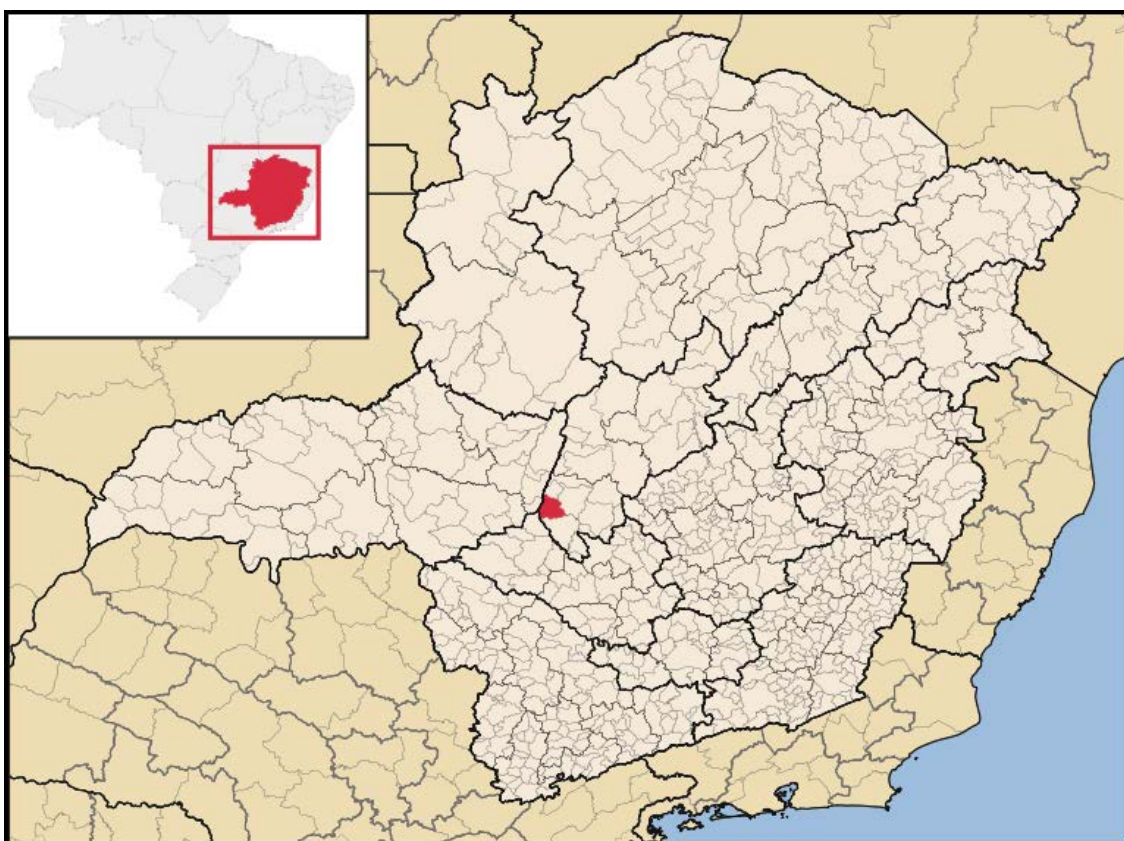
A partir desta perspectiva, percebi que Estrela do Indaiá, apesar de tão próxima de mim, realmente possibilitou este estranhamento, pois ao contrário do que pensava, havia uma parte de sua história, de seus costumes e de sua gente que não me eram tão familiares quanto gostaria. Neste sentido, aproximar-me de pessoas não tão conhecidas por mim e de sua cultura, crença e fé, me despertou um novo olhar sobre Estrela do Indaiá. Foi então que percebi que o sentimento de pertencimento, ainda presente, era em parte desconhecido, o que proporcionou o despertar do profissional necessário na busca por desvendar os mistérios do local e das pessoas sobre as quais eu iria realizar o presente estudo.

6.1- Uma típica cidade do interior...

“Estrela perdida no meio do Brasil. Cidade tranqüila, como um povo gentil. Lugar pra descanso de gente honesta. Um pouco de roça, de gado e floresta. Terra vermelha, fértil e cheirosa. Tem uma igreja no centro e a comida é gostosa. Parece que é feita pra tomar cachaça. Dá tempo pra tudo e tudo é de graça. Se estiver indo pra Minas, não esqueça, passe lá. Estrela tem luz própria e seu nome é Indaiá”.

Pedro Henrique Menezes dos Santos Passos

Para quem não conhece, Estrela do Indaiá é uma pequena cidade com um pouco mais de 3.500 habitantes, situada na região centro-oeste de Minas Gérias, também conhecida como região do alto São Francisco (mapa 1). A pequena cidade fica a 245 km da capital mineira e sendo rodeada por cidades de 1000, 10.000, 15.000 habitantes que em um raio de 150 km não ultrapassam os 60.000, sua maior fonte de abastecimento e serviços são mesmo Divinópolis há 200 km e, principalmente, Belo Horizonte há 245 km de distância.

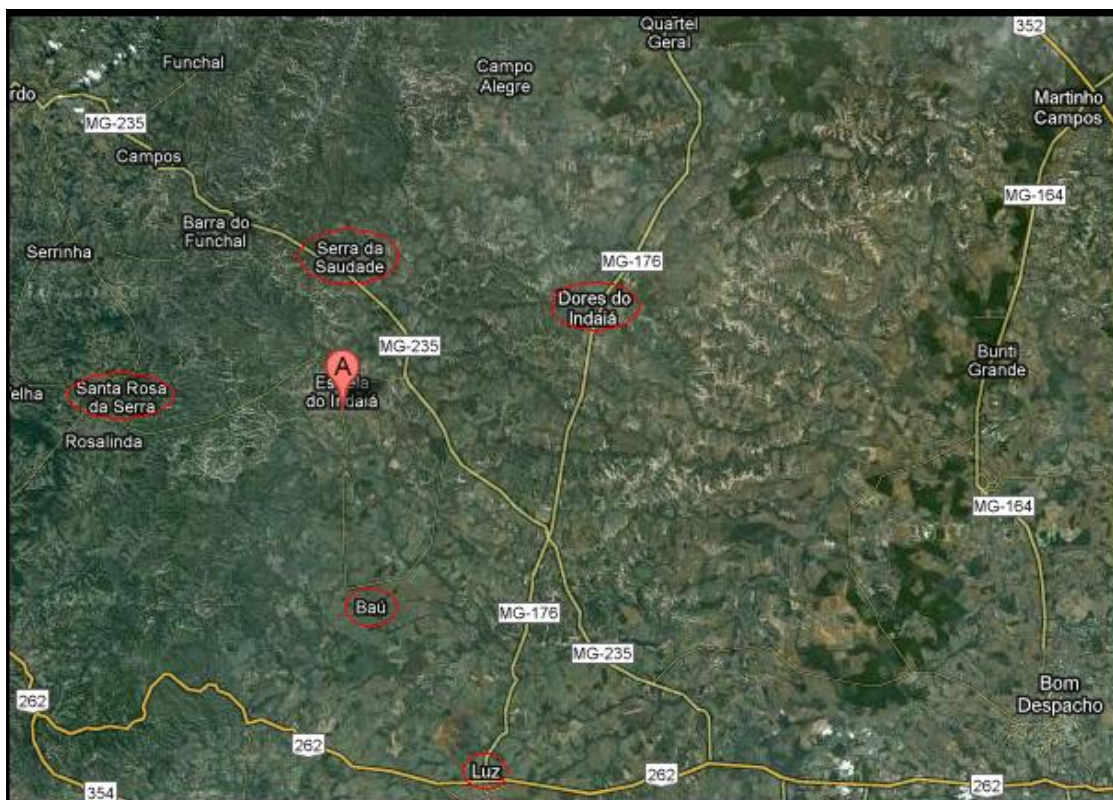


Mapa 1: Estrela do Indaiá – Centro oeste MG. Disponível em <http://maps.google.com.br>

Para se chegar à cidade rural, vindo da capital do Estado, o acesso é pela BR 262, até a cidade de Luz, seguindo pela MG 176 que levará ao município de Dolores do Indaiá. Um trevo indicando o acesso à cidade, entre Luz e Dolores, levará a Estrela do Indaiá na MG 235 após 19 km. Entretanto, a sinalização neste trevo na MG 176 é a única indicação da existência da cidade, pois, em meio ao caminho que se percorre de Belo Horizonte para Estrela do Indaiá, a sinalização quanto à sua localização é precária, sendo sua identificação não encontrada na BR 262, principal via que liga as demais localidades à pequena Estrela.

O caminho que se percorre para chegar à cidade pela rodovia MG 176 é cercado por fazendas e pastos e completamente desprovido de qualquer tipo de serviço e assistência, ligados ao abastecimento, mecânica e alimentação. A paisagem plana revela a beleza do cerrado mineiro, invadido por áreas de pastagem e plantações, destoando da imagem típica de mares de morros de Minas Gerais, rodeada pelo horizonte na imensidão natural que se perde de vista. Assim, ao fazermos este trajeto, temos a impressão que nos direcionamos ao campo, pois o fluxo de carros diminui, assim como as intervenções do homem urbano, que se encontram presentes somente na rodovia asfaltada.

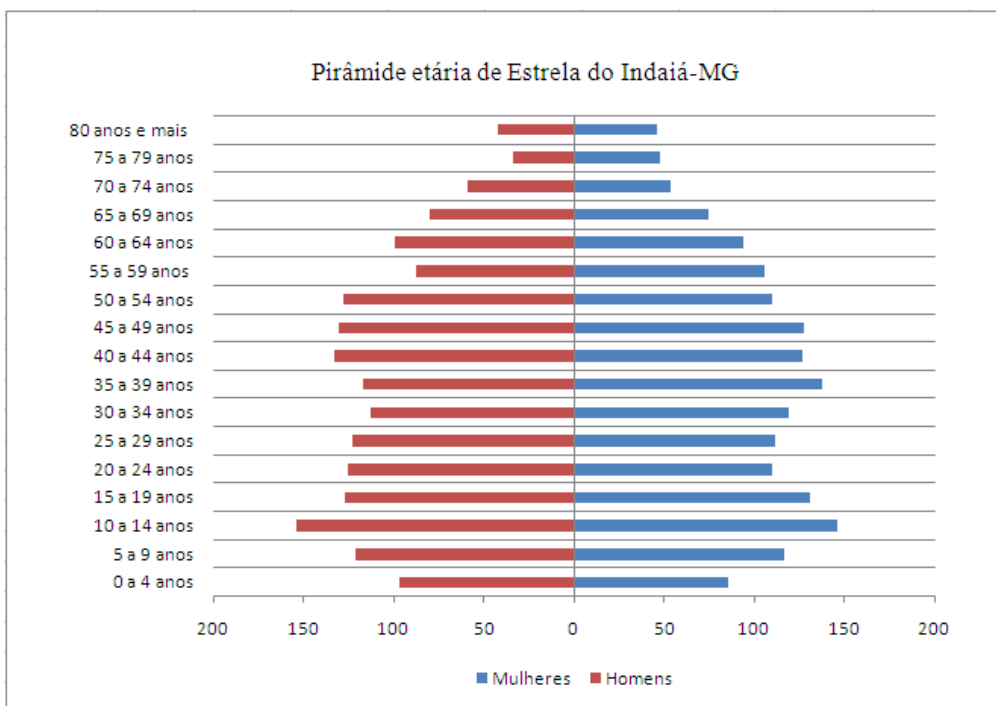
A bela paisagem, entretanto, destoa da precariedade da pavimentação rodoviária na região, que após anos sem reparos, necessita de reformas mais profundas. A própria distância e isolamento em relação aos grandes centros possibilita este descaso, por se tratar de uma rodovia de pouco fluxo que interliga cidades de pequeníssimo porte. A MG 235, no entanto, encontra-se em melhores condições de tráfego, podendo ser considerada excelente em relação às condições gerais das rodovias mineiras. O município de Estrela do Indaiá possui uma área territorial equivalente a 635,981 quilômetros quadrados, sendo seus municípios limítrofes, Santa Rosa da Serra, Dolores do Indaiá, Serra da Saudade e Luz (mapa 2, p. 113).



Mapa 2: Municípios limítrofes a Estrela do Indaiá. Disponível em <http://maps.google.com.br>

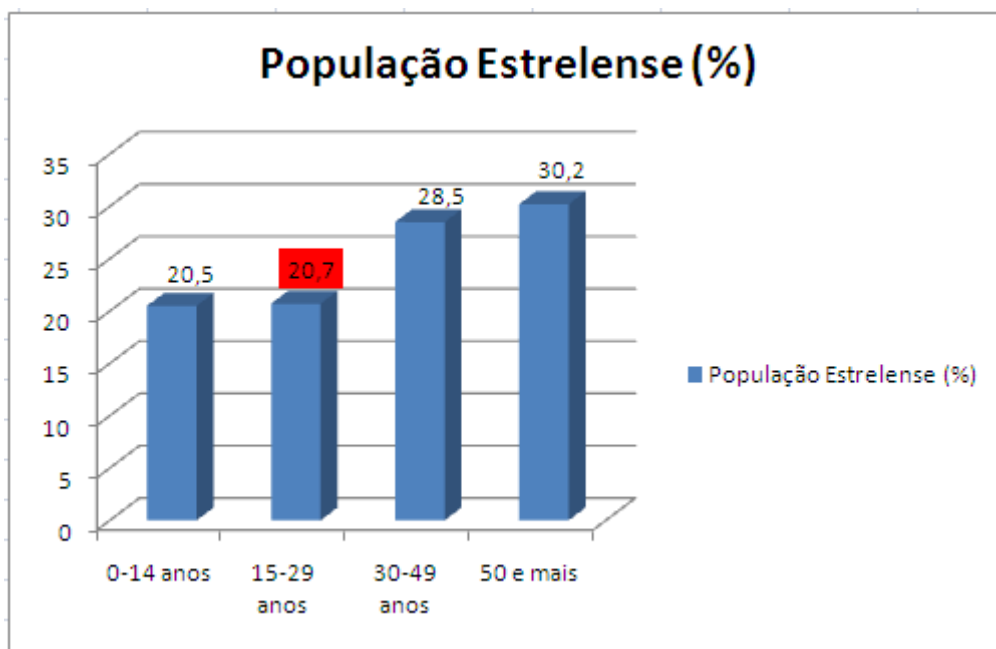
A cidade de Estrela do Indaiá encontra-se entre as menores cidades do país com 3.516 habitantes de acordo com o censo 2010. A população do município está em declínio de acordo com o censo que em 2007 registrou 3.651 habitantes na cidade. A estimativa do IBGE em 2010 valida ainda mais esta tendência não muito satisfatória em que previu a diminuição para 3.510 habitantes em Estrela do Indaiá no ano de 2011. A população estrelense encontra-se dividida em 1747 mulheres e 1769 homens, sendo o total de 728 jovens de ambos os sexos com idades entre 15 e 29 anos. Os gráficos 1 e 2 demonstram que o efetivo de jovens e a alta porcentagem de adultos acima dos 30 anos, indicam uma inversão da pirâmide e o aumento da expectativa de vida em Estrela do Indaiá comprovados pelo aumento do IDH longevidade que subiu de 0.613 em 1991 para 0.749 no ano 2000.

Gráfico 1: Pirâmide etária de Estrela do Indaiá/MG



Fonte: IBGE, 2010.

Gráfico 2: População estrelense



Fonte: IBGE, 2010.

A maior parte da população estrelense, quase 80% vive no núcleo urbano, correspondendo a 2.777 habitantes. A área rural, por consequência, abriga os outros 20% restantes, num total de 739 pessoas. De acordo com o IBGE, essas pequenas cidades de até 20.000 habitantes seriam consideradas urbanas, mas, segundo Wanderley, essa classificação gera controvérsias, uma vez que elas não conhecem uma experiência urbana propriamente dita. Neste sentido, essas pequenas cidades, de acordo com a autora, seriam consideradas rurais, exercendo o papel de intermediadoras das relações entre o rural e “o sistema de cidades propriamente dito”. Dentro deste contexto, esta intermediação seria considerada um benefício para os pequenos municípios, como Estrela do Indaiá, e suas zonas rurais, uma vez que auxilia para que estes sejam capazes de enfrentar a dupla dificuldade a que, normalmente, estão sujeitos: isolamento e precariedade social (WANDERLEY, 2009).

Em se tratando da economia da cidade, que em seus primórdios dependia basicamente de uma economia rural ligada à produção de café, podemos afirmar que houve uma diversificação e hoje a sobrevivência da população se diferencia na ocupação de variados setores e na prestação de serviços. Neste sentido, a renda das famílias no município gira em torno de ocupações no comércio, cargos públicos, trabalhos temporários e permanentes em fazendas, serviços domésticos, entre outros. A economia da cidade se faz, desta maneira, a partir da confluência destes setores, e a população vive, modestamente, em função da disponibilidade destes serviços.

Em primeiro lugar, no que diz respeito ao núcleo rural de Estrela do Indaiá, evidenciamos que ele é composto de inúmeras comunidades que possuem 791 endereços, de acordo com o censo 2010. De acordo com informações fornecidas pelos moradores da cidade, estas comunidades se dividem em 35 unidades conhecidas. São elas: Água Quente, Mata da Eufrásia, Mata dos Ruas, Leitão, Capão da Mandioca, Capão do Barro, Barreirinho, Indaiá, Vale do Caixão, Porcos, Morro do Palhano, Jorge, Milindro, Baía, Jabuticaba, Empresa, Marcela, Cocais, Córrego do Ramos, Corguinho da Estrela, Poço Dantas, Grotão, Jaíba, Boqueirão ou Buquerão como é chamada, Guariba, Palmital, Lagoa Feia, Ribeirão, Monjolinho, Morro das Pedras, Capoeirão, Capoeira do Café, Onça e Sarandí.

A quantidade de comunidades rurais existentes em Estrela do Indaiá demonstra um efetivo de pessoas que ainda hoje vivem da economia da terra. A ocupação em estabelecimentos agropecuários de acordo com o censo 2010 no município foi de 422 homens e 317 mulheres. Estes trabalham em diferentes funções, entre elas na ocupação leiteira, que produziu em 2010 10.847 litros de leite (gráfico 5); na produção vegetal, que rendeu mais de

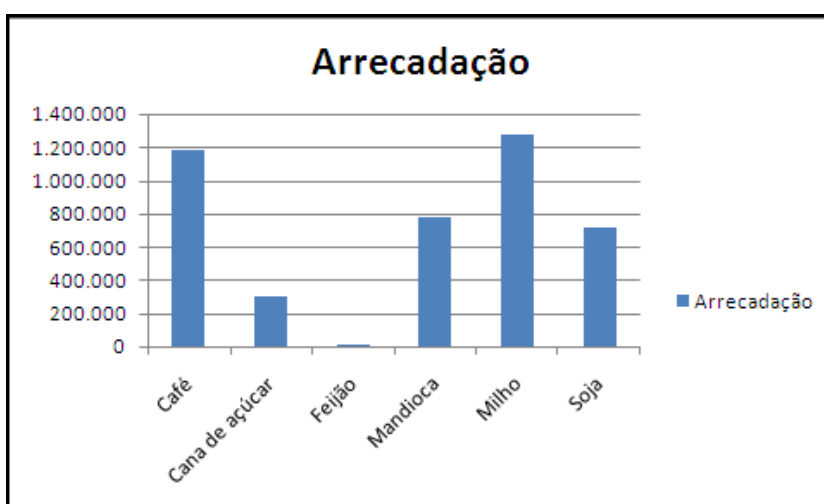
quatro milhões de reais em mais de 10.000 toneladas (gráfico 3 e 4); e na produção animal que girou em torno de 66.000 cabeças, entre bovinos, asininos, muares, galos, frangos e pintos. ²⁸ Segundo alguns moradores da cidade, há também o fluxo contínuo de trabalho temporário e permanente dos habitantes das várias comunidades na sede do município, e vice e versa.

Gráfico 3: Produção em lavouras temporárias e permanentes no município



Fonte: IBGE, 2010.

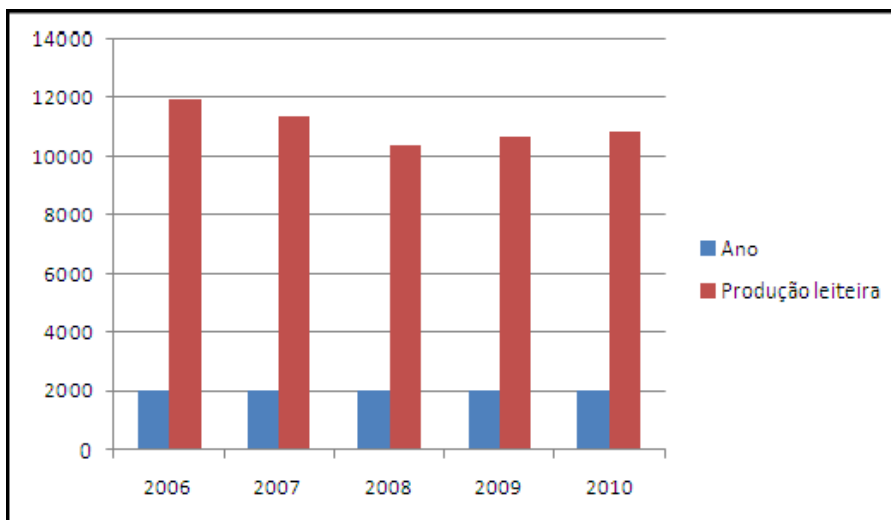
Gráfico 4: Arrecadação em reais na produção vegetal no município



Fonte: IBGE, 2010.

²⁸ Fonte: IBGE, Produção da Pecuária Leiteira Municipal 2010. Rio de Janeiro: IBGE, 2010.

Gráfico 5: Produção da pecuária leiteira municipal 2006-2010.



Fonte: IBGE, 2010.

Na área urbana, os moradores se dividem na disponibilidade de trabalho nas 83 unidades locais (escolas, hospitais, cooperativas, bares, associações, etc), na prestação de serviços privados e no comércio, principalmente. Na educação e saúde, o município e seus moradores podem contar com três estabelecimentos de ensino e duas unidades de saúde.

Em relação à educação a cidade divide seus estudantes entre três escolas que oferecem assistência infantil com maternal e pré-escolar, ensinos fundamental I e II e o ensino médio, todas de ensino público. Na educação infantil foi inaugurada em 2012 com verba do Estado de Minas Gerais e custeio municipal o Pró-infância Sementinha do Saber que atende a população com crianças de 0 a 6 anos de idade. No fundamental I atua a Escola Municipal Francisco Campos e a Escola Estadual Professor Antônio Ribeiro que conta ainda com o ensino fundamental II e o ensino médio. Para aqueles que possuem a intenção de permanecer na cidade e estudar ao mesmo tempo, a cidade oferece uma única possibilidade, o curso de graduação à distância de pedagogia pela Universidade Luterana do Brasil, a ULBRA. Para aqueles que desejam ingressar em outras profissões a prefeitura municipal oferece gratuitamente o transporte para as cidades vizinhas de Luz e Bom Despacho, o que amplia o leque de opções para os estrelenses.

Entretanto, mesmo oferecendo oportunidades para permanência na cidade, Estrela do Indaiá, como a maioria dos pequenos municípios brasileiros, não foge à regra, em se tratando da falta de recursos e oportunidades para os jovens ingressarem em determinadas carreiras. Em vista disso, o fluxo para as cidades vizinhas ou mesmo a capital, ainda é grande, pois,

conforme Kageyama, a possibilidade de contatos oferecida pelos grandes centros urbanos, “de forma fácil e freqüente” permite a realização de negociações, o ingresso em diferentes trabalhos, assim como oportunidades de compras, vendas, educação e cultura, entre outros (KAGEYAMA, 2008, p. 16).

Por outro lado, no que diz respeito à saúde, Estrela do Indaiá conta com unidades que mesmo de forma modesta, oferecem serviços básicos e indispensáveis à população. A cidade conta com um hospital municipal – Hospital Dr. Ênio Luiz de Almeida Souza - e uma unidade do Programa Saúde da Família (PSF) que oferece diversos serviços gratuitos além do serviço médico, como dentista e psicólogo. Há também um centro de fisioterapia municipal e de assistência social (CRAS) que também oferece o auxílio psicológico à comunidade. Estrela do Indaiá dispõe, além disso, da Associação de pais e amigos do excepcional (APAE) que atende crianças e adolescentes da cidade e região. O conselho particular Associação São Vicente de Paula (conhecido como Vila Vicentina) cuida de idosos e sobrevive graças à ajuda de doações e da aposentadoria de seus moradores. É importante lembrar ainda que o hospital municipal, mesmo importante, oferece serviços básicos à população em função da falta de estrutura da unidade e de investimentos em equipamentos e pessoal especializado, sendo os casos mais graves encaminhados a Divinópolis ou Belo Horizonte, confirmando a necessidade que estas pequenas cidades têm dos grandes centros urbanos, como forma de auxiliar e suprimir as suas necessidades (WANDERLEY, 2009).

Os serviços básicos oferecidos pela cidade encontram-se nas formas de bancos (Banco postal-Banco do Brasil, Bradesco, Itaú, Sincoob- banco de crédito rural), agência dos correios, cooperativa de leite, lotérica, sindicato rural, câmara de vereadores, prefeitura municipal, entre outros. A população conta ainda com atividades e cursos oferecidos gratuitamente pela prefeitura como o Telecentro que disponibiliza cursos de computação e o artesanato que ensina crianças, jovens e adultos as artes do bordado, pintura, crochê e culinária.

O lazer, no entanto, é modesto numa cidade tão pequena. A pacacidade e a tranquilidade comuns nos municípios com características rurais encontram-se também representadas pela pequena variedade de passeios e pontos de encontro e divertimento para sua população. Assim mesmo, os estrelenses contam com alguns bares, uma boate – a boate Gurgel Dance - e o Clube da Melhor Idade que realiza bailes duas vezes ao mês na cidade, o que possibilita um divertimento para a terceira idade contribuindo para a qualidade de vida da população mais velha de Estrela do Indaiá.

A Turma do Truco, associação entre amigos que promove encontros periódicos nas casas de seus membros, é um bom exemplo da iniciativa dos próprios moradores em possibilitar um lazer diferenciado dos oferecidos pela cidade. Há também uma praça de esportes (Praça de esportes Marinho Belo da Cunha), três quadras poliesportivas, lanchonetes, Rotary Clube, e o famoso Clube do Cavalo que realiza festas particulares e públicas como casamentos, festas juninas, velório do carneiro e cavalgadas. Por último, o sindicato rural, que também proporciona o lazer por ocasião dos leilões de gado na cidade onde, mesmo aqueles que não estão interessados em vender ou comprar gado, vão para o encontro com os amigos com a venda de churrasco e cerveja que transformam o evento em uma atividade social.

A avenida principal que corta a cidade – Avenida Francisco Campos – é aquela de uma típica cidade do interior, que serve de referência para as demais ruas da cidade e comporta a maior parte dos serviços oferecidos como lojas, supermercados, cooperativa, bares, o banco de crédito rural, a praça principal e a igreja matriz. É possível ver nas ruas da cidade o contato diferenciado entre seus moradores que estabelecem uns com os outros, relações marcadas pela pessoalidade. Representação perfeita dessa característica interiorana acontece na própria avenida em uma pequena praça construída por um morador de Estrela onde é possível ver inúmeros aposentados que durante todo dia jogam cartas, conversam e discutem animadamente sobre a vida na cidade e, claro, também se alteram em função dos desentendimentos proporcionados pela euforia do jogo. Esta dinâmica marcada por relações interpessoais reflete a descrição de Kageyama a respeito das cidades rurais:

Podemos considerar (...) que (...) esses contatos teriam nas localidades rurais uma natureza qualitativamente distinta, que se expressa, por exemplo, nas diversas formas de relações de vizinhança e parentesco, na solidariedade, mutirões, atividades coletivas, que dificilmente tem lugar nas grandes cidades (KAGEYAMA, 2008, p. 16).

A praça principal é também lugar de encontro entre os jovens, principalmente os jovens praticantes de malabarismos, febre na cidade, mas está, infelizmente, entre aquelas que se encontram abandonadas pelo governo municipal, onde o piso estragado e a falta de conservação da vegetação e dos bancos, a destacam na paisagem. A igreja matriz, entretanto, ao contrário de sua praça vizinha, é hoje cartão de visita da cidade, isso após anos e anos de reforma que contou com a contribuição somente dos estrelenses presentes e ausentes, sendo “reinaugurada” com uma roupagem totalmente nova renovando sua beleza e proporcionando vitalidade à cidade (figura 1, p. 120).



Figura 1: Igreja Matriz de Estrela do Indaiá. Foto: Bruno Moura

Quando se fala em festa em Estrela do Indaiá, percebe-se a ausência de um calendário festivo que proporcione o divertimento de sua população. Antigamente o número de “feriados” festivos era maior, pois a cidade contava com a Festa do Peão e a Festa de São Sebastião, além das que ainda hoje são realizadas: carnaval, moto fest e a Festa de Nossa Senhora do Rosário. Hoje em dia, é mais comum a realização de festas menores na boate Gurgel Dance, principalmente, e, houve também a decadência de outras como o carnaval, que recebia a presença de moradores das cidades vizinhas, e já não atrai tantos visitantes como antigamente, sendo, neste caso, a Festa do Rosário aquela que ainda proporciona o melhor lazer para os seus habitantes.

A vida em Estrela do Indaiá, neste sentido, é perpassada e conhecida por sua pacacidade. No dia a dia, as pessoas vivem uma rotina tranqüila, sem grandes sobressaltos, numa cidade que, apesar de modesta, oferece um conforto mínimo aos seus moradores, com a maior parte das ruas asfaltadas, coleta de esgoto, ruas limpas e serviço de água da Copasa. O IDH, que mede o índice de desenvolvimento humano das cidades, teve um aumento em

Estrela do Indaiá no ano 2000 passando de 0.634 para 0.738. Os IDH renda e educação também obtiveram aumento no município em 2000 se comparado ao ano de 1991, passando de 0.621 para 0.669 no caso da renda e de 0.688 para 0.797 no caso da educação. Faltam, entretanto, alguns serviços básicos como a pavimentação das ruas baixas da cidade, o tratamento de esgoto e eliminação das fossas, projetos que envolvam a arborização do espaço público e a conservação das áreas de cerrado, assim como a restauração e a preservação dos canteiros e praças da cidade que encontram-se, em parte, abandonados.

Assim, concluímos após breve descrição da cidade, tal como Wanderley, que Estrela do Indaiá por seu espaço limitado, pequeno número de habitantes, pacacidade e economia dependente, é uma “cidade ou município predominantemente rural”. (WANDERLEY apud COSTA, 2010, p. 17). Entretanto, apesar de apresentar características físicas e ocupacionais relacionadas ao espaço rural, a cidade encontra-se dentro de uma nova idéia de ruralidade, pois ela apresenta maior “diversidade de ocupações, serviços e atividades produtivas” assim como “maior interação com o entorno urbano”, formado por cidades de médio e grande porte (KAGEYAMA, 2008, p. 20). Assim mesmo, essas cidades rurais, como Estrela do Indaiá, diferenciam-se por preservarem “relações pessoais” de vizinhança e parentesco que “geram um forte controle social da comunidade sobre as relações entre as pessoas” (GÓMEZ apud KAGEYAMA, 2008, p. 20).

Deste modo, tal como Costa, classificamos também Estrela do Indaiá como uma cidade rural,

pois o grau de urbanização é relativamente pequeno e o “modus vivendi” da população, por mais que tenha influência do mundo urbano, ainda está muito próximo do mundo rural. Não se observam diferenças entre um habitante da área urbana e da área rural seja no modo de vestir, de compreender o mundo, de se relacionar com as pessoas. A pouca distância geográfica e a facilidade de locomoção permite essa interação (COSTA, 2010, p. 17/18).

6.2- Meu nome é Estrela do Indaiá

Foi exatamente no ano de 1.900 que os moradores de uma extensa zona rural do município de Dolores do Indaiá, tiveram de sepultar um dos seus vizinhos de nome Máximo Cardoso. As razões pelas quais não puderam levar o corpo para a sede municipal não são conhecidas, mas não padece dúvida que o enterramento se fez numa aprazível colina, nas proximidades do Morro do Palhano. A Sepultura abandonada no alto da colina há de ter comovido os moradores das proximidades, pois o fato é que um cemitério logo depois foi construído ali. Após o cemitério, uma capela consagrada a São Sebastião dava um significado mais concreto ao sentimento de solidariedade dos moradores perdidos em propriedades esparsas pelos arredores. Possível, também, que o local fosse o cruzamento forçado de vários caminhos rurais, pois ao lado da Capela alguns moradores logo se fixaram e, entre eles, até um negociante. Esta foi origem do povoado que recebeu, nos primeiros anos deste século, a denominação de “Cemitério de Estrela” (Oliveira, 2008, p. 120).

Esta citação, presente no livro *Centro-Oeste Mineiro: história e cultura*, é um dos poucos relatos sobre a história de Estrela do Indaiá, incluindo os livros *Estrela Velha* e *Estrela Nova*, escritos por José Machado de Souza, neto de Antônio de Sousa Fernandes, primeiro doador de terras que possibilitou o surgimento do arraial (figura 2, p. 123). Os livros são significativos por possibilitarem o conhecimento da construção das primeiras povoações, que apesar de esboçadas através da história da família de Antônio de Sousa, auxilia, assim mesmo, o conhecimento sobre a formação de Estrela do Indaiá, facilitando, em certo ponto, a construção deste trabalho.



Figura 2: Morro do Palhano. Estrela do Indaiá. Foto: Larissa Moura, 2012.

A história de Estrela em *Centro-Oeste Mineiro: história e cultura* foi esboçada através de um viés político e foi escrita por um memorialista local, o senhor Alvimar Augusto de Oliveira, parente distante do ilustre “personagem” que deu início ao cemitério de Estrela, o senhor Máximo Cardoso. O breve relato sobre a formação da cidade ocupa duas páginas do livro que conta a história das cidades do centro oeste mineiro, e se assemelha à história de *Estrela Nova*, uma vez que, talvez por serem parentes de seu casualístico “fundador”, as histórias parecem terem sido repassadas tanto dentro da família do autor do livro como para a família de Máximo Cardoso da mesma maneira.

No livro *Estrela Velha*, podemos encontrar a história mais antiga da região em que o autor relata a existência de escravos no século XIX, assim como a existência de engenhos e a fatura das plantações de café das fazendas locais, que “era tanta que a maior parte do produto se perdia”, em função da escassez dos meios de comunicação e a ausência de transportes que se resumiam em carros de boi “e o cargueiro, através de lombo de burro” (SOUSA, 1985, p.13). A história da cidade está, no entanto, circunscrita pelos casos da família de José Machado de Sousa, sendo a história “oficial” sobre a qual, segundo o prefácio de Waldemar de Almeida Barbosa, “não existe a menor dúvida” (BARBOSA apud SOUSA, 1986, p. 3).

De acordo com a obra, o primeiro povoador da região onde se encontra a cidade atualmente, foi Joaquim da Costa Guimarães que por volta do ano de 1765 estabeleceu-se nela juntamente com quatro irmãos que ocuparam também as terras que correspondem hoje à

cidade de Dores do Indaiá. A história mais recente de formação do arraial está ligada à filha do Sr Guimarães, Dona Maria Cândida Ribeiro, que na condição de viúva já pelos anos de 1860 casou-se novamente com Antônio de Sousa Fernandes, tornando-se proprietários da Fazenda da Estrela que já pertencia à família de Dona Maria.

O primeiro lote de terras onde se fundou e se estabeleceu o arraial Cemitério de Estrela, originou-se de uma doação por parte de Antônio Fernandes e Dona Maria Cândida ao mártir São Sebastião, quando da ocasião do falecimento de Máximo Cardoso, nas proximidades do Morro do Palhano. Segundo o memorialista Alvimar Oliveira, o senhor Máximo Cardoso foi encontrado morto, de causas naturais, quando teria ido ao morro apanhar algodão. Em se passado dias de sua morte até o encontro do corpo houve, então, a necessidade do enterro nas terras da Fazenda da Estrela, com a permissão e a doação de parte do terreno por Antônio de Souza Fernandes.

“O arraial, formado aos poucos, foi crescendo lentamente, foi se ampliando e, em 1909, verificou-se que estava ultrapassando o pequeno terreno do cemitério” (SOUSA, 1986, p. 5). Segundo Waldemar de Almeida Barbosa:

Foi precisamente em 12 de fevereiro de 1909 que João Afonso Lamounier Sobrinho redigiu o documento particular, assinado por Antônio de Souza Fernandes e, ao rogo de Maria Cândida Ribeiro, por Enéas D’Ulhoa (?) Costa, além das testemunhas, pelo qual os proprietários da Fazenda da Estrela faziam a doação, ao mártir São Sebastião, de cinco alqueires “anexos ao patrimônio já existente” (BARBOSA apud SOUSA, 1986, p. 5).²⁹

A ampliação da cidade através da doação de mais lotes de terras, como as concedidas pelo senhor Pedro de Alcântara Machado e o senhor Pedro Pereira dos Reis, assim como a chegada de mais moradores na região, possibilitou a mudança de nome da comunidade, campanha liderada por “um tal Viana”, cuja denominação Cemitério de Estrela “não lhe parecia apropriada a tão simpática e acolhedora localidade”. Ao ser elevada a vila e a distrito do município de Dores do Indaiá, de acordo com a lei nº 556, no dia 30 de agosto de 1911, o antigo arraial passou a se chamar Estrela.

²⁹ Na época era comum fazer doações para santos. Em trecho do livro Estrela Nova, José Machado de Sousa evidencia a importância do padroeiro até nos assuntos da cidade: “O curioso é que, quando o prefeito Joaquim Alves Belo, em 1952, adquiriu da Mitra Diocesana o terreno do patrimônio, houve necessidade da apresentação de documento de quitação de impostos; e a Coletoria de Estrela do Indaiá, em documento datado de 16 de janeiro de 1951, declarou que “o Mártir São Sebastião, padroeiro deste município de Estrela do Indaiá, está quite com a Fazenda Estadual”” (SOUSA, 1986, p. 5).

Na divisão administrativa de 1938 (Decreto-lei nº 148, de 17 de dezembro de 1938), aparece, pela primeira vez, em publicação oficial o topônimo “Estrela do Indaiá”. Essa denominação, criada pelo povo, passou a predominar, daí para a frente (BARBOSA apud SOUSA, 1986, p. 6).

A instalação oficial da vila e do distrito aconteceu dois anos após a elevação, em 3 de maio de 1913. Neste período, Estrela já contava com uma agência dos correios instalada em 1908, e com uma casa de ensino denominada Escola Mista. O primeiro grupo escolar, existente atualmente, foi instaurado em 1925, cuja denominação Grupo Escolar Francisco Campos se deve ao nome do secretário de educação no período de instauração, durante a vigência do governo estadual de Antônio Carlos. Em 1929 fundou-se a paróquia de São Sebastião, padroeiro da cidade. Em 1949 foi instaurada a Coletoria Estadual de Estrela do Indaiá e em 1952, já na condição de município, inaugurou-se o primeiro telégrafo. A formação do município ocorreu no dia 27 de dezembro de 1948 de acordo com a lei estadual nº 336, sendo instaurado no dia 1º de janeiro de 1949, desmembrando-se oficialmente do governo municipal de Dolores do Indaiá. À cidade foi adicionado também o território correspondente à comunidade do Baú como seu distrito, cuja condição encontra-se a mesma nos dias atuais.

Nos livros citados, a história da cidade encontra-se, ainda, perpassada por inúmeros nomes, incluindo padres, políticos e moradores, não citados aqui, que de uma forma ou de outra contribuíram para a sua origem, sua elevação à vila e depois à cidade, assim como são citadas pessoas que ajudaram Estrela do Indaiá a crescer e desenvolver os serviços que hoje fazem dela o que ela é. Nomes que, talvez, não tenham a mesma relevância para quem não pertence à cidade, mas que para os cidadãos estrelenses são muito importantes, pois remetem aos seus antepassados que vivenciaram e fizeram valer a sua história.

E como visto, a história de Estrela do Indaiá se assemelha a de muitas outras cidades do interior onde um pequeno núcleo se desenvolve em torno de uma capela em que poucas famílias se reúnem aos domingos, quando o padre da cidade vizinha pode vim rezar a missa. Os livros deixados por José Machado de Sousa contam essa história, mas é principalmente a paixão pela sua cidade que move a sua escrita, e impressiona quem os lêem. Entretanto, não me cabe aqui desmembrar cada “causo” e estória apresentados em *Estrela Velha e Estrela Nova* (Figuras 3 e 4), mas evidenciar os fundamentos que deram origem e construíram a cidade de Estrela do Indaiá que, como inúmeras outras cidades interioranas, possui

características próprias responsáveis por torná-las o que elas são e como são: pequenas cidades rurais.



Figura 3: Capa do livro *Estrela Velha* de 1985.

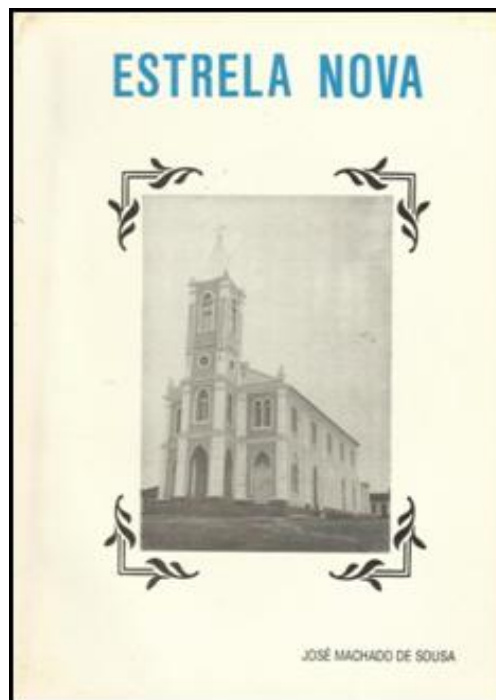


Figura 4: Capa do livro *Estrela Nova* de 1986.

6.3- Nasce uma cidade e com ela nasce uma FESTA!

Como dito anteriormente, uma das festas mais apreciadas e preservadas atualmente em Estrela do Indaiá é a festa em homenagem a Nossa Senhora do Rosário, São Benedito e Santa Efigênia que acontece há mais de 90 anos na cidade. Segundo os congadeiros mais velhos de Estrela, a história do surgimento da festa se confunde com a história do surgimento da cidade, pois foi fundada na década de 1920, quando Estrela do Indaiá era apenas uma vila e ainda distrito de Dores do Indaiá.

Infelizmente, não se sabe muito sobre o surgimento da festa, bem como das motivações que levaram a formação de alguns ternos, em vista da falta de documentação escrita que remeta a sua história. Os dados que possuímos e retratamos aqui tem por base um livreto escrito pelos capitães, suplentes e dançantes dos ternos, e o depoimento de alguns congadeiros mais velhos que, mesmo não tendo estado presentes no período de fundação da festa, ainda guardam algumas poucas estórias contadas pelos “antigos”.

Primeiramente, diante das poucas informações, o que se sabe é que a festa do rosário de Estrela do Indaiá foi a primeira festa religiosa realizada na cidade e tinha por louvor específico Nossa Senhora do Rosário, apesar do santo padroeiro da cidade ser São Sebastião. As festas em homenagem ao santo padroeiro também foram realizadas alguns anos em Estrela, mas nunca tiveram a mesma força e participação da comunidade como a festa do rosário, tendo sido extinta após alguns anos de realização.

O capitão do terno Congo Real Penacho, o senhor Geraldo Antônio da Silva, é um dos congadeiros mais velhos da cidade e um dos poucos que sabe a história do surgimento da festa em Estrela do Indaiá, bem como a dos ternos mais antigos, cuja história de formação é desconhecida por seus próprios capitães.

Em depoimento prestado, o capitão contou-nos um pouco da história da festa que foi passada dentro de sua família que ainda hoje participa do congado da cidade. Segundo Geraldo, a festa do Rosário em Estrela surgiu em função do empenho de seu avô Joaquim Simão que, devoto da santa, na década de 1910, se deslocava do distrito de Estrela para dançar na festa do Rosário em Dores do Indaiá. De acordo com Geraldo, o avô, sentindo necessidade de realizar a festa em sua comunidade, juntamente com um amigo de nome Tibúrcio e outro amigo de nome bastante conhecido na cidade, o senhor José Horácio da Silva, mais conhecido como Zé da Juventina, decidiu “*levantar*” o terno do Moçambique no arraial de Estrela, dando início, em 1920, às primeiras manifestações em homenagem a Nossa Senhora do Rosário.

A primeira festa religiosa no arraial surgiu, assim, graças ao desprendimento destes três moradores que, apesar de contarem com a presença de apenas um terno e seus poucos componentes, decidiram realizar a festa na pequena comunidade. Segundo descrição de Geraldo Antônio da Silva, os ensaios das danças e músicas eram realizados na roça naquele tempo, na casa de seu avô, sendo a festa, posteriormente, organizada pelos moradores dentro do próprio arraial.

Nos tempos iniciais de realização da festa, o arraial contava com a presença de apenas um terno, o Moçambique, que reunia poucos membros, em sua maioria negros da comunidade. Algum tempo depois, ainda no ano de 1920, foi fundado o Congo Catupé que até 1928 realizou, ao lado do Moçambique, a festa no arraial. Segundo Geraldo Antônio, a festa deixou de ser realizada durante alguns anos na comunidade, mas não soube precisar a data, acreditando ter sido ainda durante o período que havia somente dois ternos em Estrela, tendo sido reiniciada por volta de 1928, quando surgiram outros dois ternos que passaram a

compor a linhagem da congada em Estrela do Indaiá, o Congo Real Penacho e o Contra Dança.

Nas primeiras décadas em que foi realizada a festa de Nossa Senhora do Rosário, sua composição e aglomeração social destoava do que hoje ela representa na cidade. Até a década de 50 os ensaios eram realizados nas fazendas e segundo Geraldo Antônio da Silva a composição dos ternos se fazia pela presença majoritária de homens negros. Não se permitia em seus anos iniciais a presença de mulheres dançantes nos ternos e os cortes, como também são conhecidos, eram em menor número e contavam também com menos integrantes se comparados com os dias atuais. Foi realizada próxima à igreja matriz da cidade até o ano de 1989, passando a ser realizada nos arredores da igreja de Nossa Senhora do Rosário a partir de 1990, após o término de sua construção, custeada exclusivamente pela Associação de Congadeiros de Estrela do Indaiá.

Atualmente, a Festa do Rosário que se transformou na Festa de Nossa Senhora do Rosário, São Benedito e Santa Efigênia, cresceu consideravelmente, sendo constituída de nove ternos com integrantes de todas as cores, idades e de ambos os sexos, em uma mescla de tradição e modernidade, com a mistura dos ternos de linhagem com os ternos criados pelos próprios estrelenses.

Quando nos referimos ao termo - ternos de linhagem - queremos dizer que são os ternos que possuem um mito de origem ligado ao cativeiro, ou seja, ao período escravocrata no Brasil. Os congos Catupé, Penacho e Moçambique remetem o seu surgimento à época do Brasil colonial, quando negros africanos que vieram trabalhar nas lavouras de açúcar e nas minas de ouro, foram impedidos de manifestar sua cultura natal (ver capítulo 2). A aparição da Santa do Rosário próximo ao cativeiro e a sua retirada da lapa pelos integrantes do Congo Catupé e Moçambique, com a participação do Penacho, valoriza hoje a existência destes ternos na hierarquia do congado e concede um status privilegiado perante aos congadeiros - status este reafirmado pela raiz do mito.

Os ternos sem linhagem tradicional surgiram a partir da década de 1980 na cidade somando à religiosidade costumeira inovações, novos ritmos e formas de louvor, como veremos no final deste capítulo.

6.4- Os ternos de linhagem

6.4.1 - O Moçambique

O Moçambique é o terno mais importante na hierarquia do congado, não somente em Estrela do Indaiá, mas em todo o Brasil, pois sua história remete a um mito de origem comum, ligado ao cativo, em todos os lugares. O terno Moçambique é considerado o terno mais tradicional da cidade por conservar, segundo o suplente José Vicente, características consideradas legítimas, desde a sua fundação, concebendo desta forma, autenticidade ao estilo, reafirmando a raiz de sua ancestralidade. Em Estrela do Indaiá, a presença, a tradicionalidade e a legitimidade ligada ao mito de origem do terno Moçambique é tão importante, que os demais congadeiros insistem em afirmar que “*sem o Moçambique não há Festa do Rosário*”.

Segundo consta na tradição estrelense, o Moçambique foi o terno que conseguiu retirar a imagem da santa do rosário encontrada em uma gruta e levá-la para a igreja, após várias tentativas dos senhores de escravos em fazê-lo. Sua importância nos rituais do Rosário corresponde ao papel desempenhado neste mito, sendo as funções exercidas pelo terno uma consequência desta história que é, por todos os congadeiros, compartilhada. Em vista disso, o terno Moçambique é responsável nos dias de festa pelas funções mais importantes, entre elas, buscar em suas casas e levar para a igreja durante os rituais, os bordões, bordonetas, os reis, rainhas, príncipes e princesas do rosário daquele ano, transportar a bandeira do mastro e a imagem da santa nos dias de procissão e, por último, ser reduto daqueles que pagam promessas e/ou buscam uma dádiva, sendo o terno que, em função disso, aglomera mais componentes todos os anos (ver capítulo 7).

Entre as principais características do terno Moçambique encontra-se o uso da mesma vestimenta sempre branca todos os anos, o que não acontece com os demais ternos da cidade que mudam as cores das fardas, como são chamadas, ano após ano. A vestimenta do Moçambique é composta por calça, blusa, saiote e gorro ou boné branco, sendo que o saiote pode apresentar fitas de cores suaves, muitas vezes, rosa e azul, simbolizando as cores de Nossa Senhora. Ao contrário dos demais cortes da cidade o Moçambique em sua composição oficial, sem os pagadores de promessas, é formado essencialmente por membros mais velhos, que com as gungas, uma espécie de chocalhos em miniatura presos aos tornozelos, produzem um som mais suave se comparado aos batuques dos demais ternos, principalmente, dos ternos

sem linhagem. Essa manutenção de estilo acompanhado de instrumentos tradicionais como o patogongo, instrumento específico do Moçambique em várias partes do país que se assemelha a um chocalho e a gunga, formam um som mais lento que acompanha as músicas e as rezas cantadas em forma de “ladainhas”, reavivando o modo dos antigos numa reapresentação do passado nos dias atuais.

Em vista destas características, o terno Moçambique é considerado o mais importante da cidade. Sendo respeitado em função de seu mito de origem e de sua antiguidade, é o terno que possui a força sagrada para o acompanhamento daqueles que querem agradecer ou pedir em nome de Nossa Senhora do Rosário, por isso, segundo seu suplente Zé Vicente, a vestimenta é sempre branca. O Moçambique (figuras 5 e 6), em função desta tradicionalidade passada aos capitães ao longo do tempo, apresenta características que não permitem incorporações novas, sendo reflexo da história da festa e conseqüentemente de Estrela do Indaiá nos mais de 90 anos de sua existência.



Figura 5: Moçambique. Foto: Glauce Moura, 2008.



Figura 6: Moçambique. Foto: Larissa Moura, 2011

6.4.2- O Congo Catupé

Em Estrela do Indaiá, o segundo terno na hierarquia do congado que também faz parte da representação congadeira a respeito da tradição, é o Congo Catupé (figura 7, p. 132) que exerceu papel importante na história da cidade e compartilha o mito de origem acreditado pelo terno Moçambique.³⁰ A importância atribuída ao Congo Catupé ao longo dos anos está ligada à função exercida por ele quando do acontecimento do mito, pois acredita-se que foi em função de sua presença na gruta que o Moçambique conseguiu retirar a imagem da santa e levá-la para a igreja católica. De acordo com o mito, o Congo Catupé no momento de retirada da imagem, saiu do local, onde ela foi encontrada, de fasto, ou seja, sem dar as costas para a santa, o que, segundo os congadeiros de Estrela do Indaiá, possibilitou o milagre. O Congo Catupé, em vista deste mito possui, entre outras funções, a obrigação de zelar pelo respeito à tradição dentro da festa, o que não foi eliminado pela presença de um capitão jovem na chefia do terno.

Tradicionalmente, segundo o capitão Tiago, o Congo Catupé é chamado popularmente na cidade de puxa-coroa, pois é responsável por fazer a guia das coroas durante a procissão, além de, juntamente com o Moçambique, buscar em suas casas reis, rainhas, bordão, bordoneta, juíza da bandeira, dentre outros. Durante a procissão, o terno reinterpreta o mito de origem, reforçando a tradição do congado, andando de “fasto” durante o caminho no transporte da imagem de Santa Efigênia.

A vestimenta do terno é camisa, calça e saiote, além de chapéu ou capacete que, segundo os congadeiros, representa a coroa de Nossa Senhora do Rosário. Apesar de fazer batidas mais pesadas se comparado ao Moçambique, o Catupé também apresenta um som mais leve e o canto dos dançadores, num ritmo mais agudo e em forma de ladainha, relembram a história do mito com letras que consagram a fé em Nossa Senhora do Rosário, Santa Efigênia e São Benedito. Nos ritmos da sanfona, caixa, tamborins, violão e cavaquinho, o Catupé pede proteção enquanto seu capitão pede vivas aos santos de devoção, representando ao lado do Moçambique a linha histórica do congado na tradição da cidade.

³⁰ Segundo Patrícia Costa, originalmente o catupé ou catopé, caracteriza-se pelo fato dos antigos dançarem agachados, daí a denominação vir da expressão quatropés. Em Estrela do Indaiá não encontrei o significado para o nome do terno (COSTA, 2006).



Figura 7: Congo Catupé. Foto: Larissa Moura, 2011.

6.4.3- O Congo Real Penacho

*“Meus companheiros me ajuda a cercar”
(Canção de Combate-Congo Real Penacho).*

O Congo Real Penacho (figura 8, p. 135) é entre os ternos de linhagem aquele que possui um estilo mais agitado, ligado a uma performance de dança e música mais vibrante se comparado com o Moçambique e o Congo Catupé. O mito de origem ligado ao terno lhe proporcionou características guerreiras que são rerepresentadas através de coreografias que dramatizam confrontos cuidadosamente elaborados pelo terno. E é através deles que o Congo Real Penacho reafirma sua fonte original.

De acordo com o mito que coloca o referido terno na escala da hierarquia dos ternos em terceiro lugar, quando da retirada da imagem de Nossa Senhora do Rosário da gruta, o Congo Real Penacho com suas armas em punho representadas por espadas e facões, teriam feito a segurança da imagem durante o trajeto para a igreja, sendo, em função disso, considerados hoje, como o pé da coroa. Atualmente, os dançantes do Congo Real Penacho são

chamados de soldados de Nossa Senhora e são responsáveis pela segurança da imagem, assim como dos demais congadeiros. Eles realizam uma coreografia que simula um combate (figuras 9, 10 e 11, p. 135/136) que, segundo Geraldo Antônio da Silva, possui dois significados complementares, a luta entre os batizados e os pagãos e a afirmação da abolição da escravatura no embate entre o rei e os escravos. Para o capitão Geraldo, o Penacho realiza o combate por ser uma “*demonstração sobre as coisas antigas*”:

*“Tinha os batizados e os pagãos. E os pagãos não queriam aceitar que os batizados tinham poder, eles não acreditavam que eles tinham o poder de Deus. Ai, teve uma guerra de espada. Se os pagãos vencessem era porque não tinha mesmo o poder. Daí quem está com a espada, os batizados, vence o combate” (Entrevista com o senhor Geraldo Antônio da Silva, pesquisa de campo, março de 2012).*³¹

*“O combate que nós fazemos é sobre a libertação dos escravos. A princesa decretou a lei e teve uns reis que não aceitaram, ai... ia virar guerra porque ela não voltou com a palavra dela não. Ela ficou do lado dos negros. Ai ela foi e falou ... “pra vocês não continuarem sofrendo, vocês vão ter que lutar por isso. Daí eles reuniram-se aos montes, índios ... nosso terno faz parte de índio pelo fato deles reunirem os índios com as penas, com os pretos, pra não deixar o rei destruindo tudo, porque eles estavam invadindo, tomando tudo. Ai os pretos reuniram e fizeram um terno pra ir cantar pro rei a música da princesa, do 13 de maio, cantando em marcha pro rei entender ... porque se fosse pra ele não cumprir a palavra da princesa eles iam ter que brigar. Daí o combate é representação da luta entre o rei e os escravos. Tanto que na festa, já tem um tempo que não tem, na representação tem um vestido de rei e uma moça vestida de princesa. Daí o terno canta pra princesa e ela pega o refe do rei e passa pro escravo que é o capitão do terno. Ai o capitão foi e falou: “agora eu tenho a arma do rei”. E acabou a escravidão” (Entrevista com Senhor Geraldo Antônio da Silva, pesquisa de campo, março de 2012).*³²

A representação do combate realizada pelo Congo Real Penacho é uma das formas mais emblemáticas de reafirmar a raiz escravocrata da tradição, no que diz respeito às manifestações ritualísticas da festa. Ele representa a resistência do povo africano através da atualização da luta por liberdade dos povos antigos frente aos maus tratos e desmandos da monarquia no Brasil. A reafirmação da cultura dos antigos se faz pela vitória dos escravos diante da conquista da abolição e da valorização dos índios, através do capacete de penas e dos saiotes, que representam sua participação na luta contra o poder do rei.

³¹ Esse combate é realizado nas ruas da cidade e nas casas dos festeiros durante o dia.

³² O refe é uma vara de madeira que simboliza uma arma usada pelo capitão, a dos dançantes é chamada de bengala. Este é o combate realizado a noite pelo terno durante a apresentação no local da festa.

Dentro deste contexto, o terno também se diferencia dos demais pelo uso deste capacete de penas que acompanha a vestimenta típica da maioria dos ternos: calça, camisa de manga longa e saiote. Os integrantes do terno também usam em suas apresentações uma vara de madeira chamada bengala que serve pra dramatizar o combate e realizar passos de danças. O terno diferencia-se também, no que diz respeito às coreografias, um pouco mais complexas se comparadas aos demais cortes da cidade, com pulos e movimentos mais rápidos que revelam compassos mais agitados. O movimento das bengalas proporciona novos passos criando uma estrutura coreográfica que remonta à identidade guerreira do terno.

Outra característica interessante adotada pelo terno aconteceu em 1982 quando o capitão Geraldo Antônio, em decorrência do grande número de crianças no terno e diante da reclamação de alguns dançantes que afirmavam que as crianças não conseguiam acompanhar o desempenho dos demais, criou o terno Penachinho, onde os meninos, vestidos da mesma forma que os adultos, podiam realizar passos de dança mais simples e, desta forma, participarem melhor das festividades. Entretanto, em vista da diminuição de crianças para compor o terno, há alguns anos elas foram novamente incorporadas ao Penacho, com a inserção de um capitão mais jovem que ajuda no cuidado com os pequenos. Nos dias de hoje o terno, que era majoritariamente masculino, recebe também a presença de dançantes mulheres que, ainda em menor número, se diferenciam dos homens pelo uso de um cocar, compondo a representação das índias brasileiras.

Assim, juntamente com o Moçambique e o Congo Catupé, o Penacho faz parte da linha do congado tradicional da cidade, ocupando o papel de soldado protetor dos congadeiros e dos santos de devoção. Eles são considerados os guerreiros do rosário, sendo reconhecidos principalmente pela alegria e animação, revelando-se, entre os ternos de linhagem, como um dos mais populares de Estrela do Indaiá. O Congo Real Penacho é também indiscutivelmente um dos ternos mais tradicionais de Estrela em função da presença de um mesmo capitão na chefia há mais de 30 anos, mesmo que ele não seja o mais velho na idade em relação a alguns outros. Este fator proporciona ao grupo a autenticidade de um terno que possui uma longa tradição, transmitida de pai para filho, como veremos no próximo capítulo.



Figura 8: Congo R. Penacho. Foto: Larissa Moura, 2008.



Figura 9: Penacho. Combate. Foto: Larissa Moura, 2011.



Figura 10: Penacho. Combate. Foto: Larissa Moura, 2011.



Figura 11: Penacho. Combate. Foto: Larissa Moura, 2011.

6.4.4- Contra Dança: o terno das daminhas

Entre os ternos mais antigos que compõem a linha tradicional do congado de Estrela do Indaiá encontra-se o congo Contra Dança ou, como é mais conhecido, o Terno das Daminhas, de estilo bem diferente e características peculiares, comparados aos demais ternos da cidade. Originado na década de 1920, este terno, apesar de fazer parte da linhagem tradicional, não possui um mito de origem ligado ao cativeiro, sendo, portanto, o quarto na hierarquia dos congos por ser tratar de um dos cortes mais antigos de Estrela do Indaiá.

O Terno das Daminhas tem por reconhecimento popular este nome por possuir em sua composição a presença de meninos vestidos de meninas (figura 12, p. 138), ou seja, as damas, enquanto os garotos mais velhos se vestem de cavalheiros, para a formação de uma grande quadrilha. Os meninos vestem vestidos e perucas de trança enquanto os homens vestem camisa, calça, saiote e chapéu. O intuito é formar casais para compor a coreografia do terno que se faz pela reprodução de uma dança típica de quadrilha acompanhada pelo passo característico do terno, definido pelo capitão como “*uma atração especial*” - o trança fitas (figuras 13, 14 e 15, p. 139):

*“Um poste de quase três metros de altura com fitas coloridas amarradas no topo, onde cavalheiros e daminhas, dançando, trançam e destrançam”
(Entrevista com o capitão Edicarlos Aparecido Costa, pesquisa de campo, janeiro de 2012)*

A vestimenta deste terno se diferencia essencialmente pela adoção do chapéu branco pelos homens e em função da presença de meninos vestidos de meninas. Segundo o capitão do Penacho, o senhor Geraldo Antônio, a presença dos meninos vestidos de meninas se fez, em um primeiro momento, porque as mulheres não podiam participar do congado. Com o passar dos anos, a presença das daminhas se tornou uma característica típica do terno e em vista disso não se alterou com a permissão das mulheres em participar dos cortes. De acordo com o capitão, não é difícil encontrar meninos que aceitem se vestir de meninas, sendo os mais sapecas que aceitam e gostam dessa função que para eles possui mais um significado lúdico, pois o “fantasiar-se” de menina se reveste de uma divertida brincadeira. Os instrumentos usados por eles são sanfona, caixa e pandeiro.

O terno Contra Dança, mesmo fazendo parte da linha oficial do congado em Estrela, não remete à história dos escravos, mas assim como os demais, tem por função louvar Nossa Senhora do Rosário, São Benedito e Santa Efigênia. O dançar de quadrilha não foi para nós

explicado em termos históricos, sendo este terno por nós desconhecido em outros locais que possam esclarecer a adoção de tal estilo. Aceitamos, deste modo, que a história de sua formação esteja ligada a história da cidade, mas em função de sua longevidade, esta pode ter se perdido ao longo do tempo. Assim mesmo, a beleza, a alegria da quadrilha e a graça dos meninos vestidos de daminhas, particularidades que sobreviveram ao tempo, permitem, a todo momento, o reconhecimento da importância do terno Contra Dança para o congado de Estrela do Indaiá, apresentando-se, da mesma forma que os demais, como um reflexo de uma tradição mantida pelos descendentes de sua história. Neste sentido, da mesma forma que o Penacho, sua tradicionalidade encontra-se também garantida em função da mudança geracional que mantém na chefia do terno, há muitos anos, a mesma família, como veremos no capítulo 7.



Figura 12: Contra Dança, meninos vestidos de daminhas. Foto: Larissa Moura, 2011.



Figura 13: Contra Dança.
Foto: Larissa Moura, 2011.



Figura 14: O trança fitas.
Foto: Larissa Moura, 2012.



Figura 15: Dançando quadrilha.
Foto: Larissa Moura, 2012.

6.5- Os ternos modernos

Os rituais do Rosário ligados ao Reinado de Nossa Senhora, São Benedito e Santa Efigênia constituem-se numa das mais importantes demonstrações de religiosidade presentes em Estrela do Indaiá, sendo os ternos de congado a expressão primeira deste louvor. Em Estrela do Indaiá, os ternos Moçambique, Catupé, Penacho e Contra Dança, representam a tradicionalidade do congado na cidade, sendo o nascimento dos cortes modernos, uma nova forma de vivenciar e celebrar a fé.

A formação de ternos sem linhagem histórica teve início nos anos 1980, com o surgimento de cinco novos ternos até o ano de 2007. As novas formações com a apresentação de novas características transmitiram à Festa de Nossa Senhora do Rosário um estilo festivo mais animado que, mesmo marcado pela religiosidade, adquiriu um ar mais “*enfeitado*” e “*barulhento*”. O ritmo que passou a marcar a Festa do Rosário em Estrela ganhou novos instrumentos, novos sons e novas cores, revelando à cidade uma nova forma de viver a religião, marcada pela devoção, mas principalmente, pela euforia e a alegria vibrante de seus novos ternos.

Na região central de Minas Gerais é comum a presença destes ternos modernos que aderem características novas à tradição congadeira de várias cidades, representando, no caso de Estrela do Indaiá, a ampliação da festa do Rosário, o aumento no número de congadeiros, e a representação da fé em Nossa Senhora através de ritmos mais contemporâneos. O surgimento destes novos ternos, por sua vez, não tomou o lugar dos ternos tradicionais, mas, ao contrário, serviu para reforçar a tradição religiosa na cidade, proporcionando a quem gosta da festa, um espetáculo novo, marcado pela presença de inúmeros jovens.

A primeira iniciativa de formação de um novo corte de congado em Estrela do Indaiá aconteceu em 1986 quando surgiu o chamado Congo Sereno (figura 16, p. 141), tendo como primeiro capitão o senhor José Hamilton de Faria. Foi o primeiro terno a introduzir um estilo musical mais forte, com uma bateria mais completa com instrumentos variados e uma batida que lembra, em certo ponto, uma escola de samba. Com o surgimento do Congo Sereno, teve início em Estrela do Indaiá um congado mais dinâmico com a participação de um grande número de jovens, com uma mistura de ritmos que fizeram do louvor a Nossa Senhora do Rosário, uma grande festa. Nos dias atuais, após a passagem de muitos capitães, o terno é chefiado por dois irmãos, o capitão Marcos Antônio Campos e o suplente Edmar Ferreira

Campos, além do capitão Edson Luis Oliveira e os suplentes Leandro Antunes Evangelista e Vinícius Rodrigues Sousa Lopes.



Figura 16: Congo Sereno. Foto: Larissa Moura, 2011.

Dois anos depois, em 1988, a festa do rosário de Estrela do Indaiá se renova mais uma vez através da fundação do primeiro terno feminino na cidade - o Congo Pena Verde (figura 17, p. 142). O terno foi fundado graças à iniciativa de Maria Helena Pereira, irmã do capitão do terno Congo Real Penacho, o senhor Geraldo Antônio da Silva. De acordo com o capitão, sua irmã fundou o terno em função da inspiração familiar, já que a tradição congadeira, dentro da família do senhor Geraldo é muito forte. Em vista disso, o nome do terno, Pena Verde, teria sido inspirado, segundo a capitã atual Claudilaine Silva Rocha, no nome do terno do irmão de Maria Helena, o Penacho, em função também de ser um terno tradicional e “*bem conhecido na festa*”.

De acordo com a atual capitã do Congo Pena Verde, o terno passou alguns anos sem dançar na festa, em função da mudança de sua fundadora para outra cidade. No entanto, o terno foi reiniciado em 1997 e novamente no ano 2000 pela família de Claudilaine, através da

irmã Claudenice Maria da Silva Rocha Costa, passando a pertencer ao clã da família Silva, mantendo-se, assim, até os dias atuais.



Figura 17: Congo Pena Verde. Foto: Larissa Moura, 2011

Também em 1988, surge outro terno feminino, o terno Estrela de Ouro (figura 18, p. 143), formado basicamente por mulheres, com a presença de homens somente na bateria. Durante a década de 1990, no entanto, com a entrada de José Ailton de Araújo como capitão do Estrela de Ouro, o terno passou a ser misto com a permissão da entrada de homens na ala como dançantes e na sucessão do comando do terno. Em 1998, com Ana Paula de Alcântara, o terno voltou ao antigo estilo, com apenas mulheres na ala e na chefia, permanecendo, desta maneira, até os dias de hoje. Desde 2003, o terno encontra-se sob a chefia de Gislaine Aparecida Marques que hoje conta com o auxílio de Sarah Fernanda Aparecida e Paulo Sérgio da Silva como 2º e 3º capitães e os suplentes Jéssica Aparecida Silva Santos, Karine Grazielle e Raiane Aparecida, reafirmando a presença das mulheres no congado de Estrela do Indaiá, fato que ainda hoje o diferencia de muitos outros no país.



Figura 18: Estrela de Ouro. Foto: Larissa Moura, 2011

Outro terno feminino teve origem em 1990, o congo Gaita Dourada, criado com o fundamento único de louvar Nossa Senhora do Rosário. Ele ficou parado durante alguns anos e foi reiniciado em 2004 por Silvânia Eustáquio. Não obtivemos muitas informações a respeito deste terno, pois desde de o ano 2010, último ano em que dançou, ele está parado.

Nos últimos anos surgiram outros dois ternos para compor a festa do Rosário em Estrela - o Congo Marujo, no ano de 2004 (figura 19, p. 144) e o terno Caixinha de Bombacho, em 2007 (figura 20, p. 144). Estes dois ternos surgiram em função de dissidências internas dentro dos ternos que seus capitães atuavam como dançantes, na busca pela formação de um novo estilo à maneira de seus fundadores. Entretanto, em relação aos demais ternos modernos, as diferenças são poucas em vista do padrão do estilo de bateria e da base das vestimentas comum até mesmo aos ternos de linhagem. O Congo Marujo manteve o mesmo estilo das fardas dos demais ternos: calça, camisa, lenço e chapéu abrindo mão do saiote, presente nos ternos de linhagem, acrescentando um lenço amarrado ao pescoço. O terno Caixinha de Bombacho se diferencia dos demais quanto à vestimenta tipicamente gaúcha,

idéia de seu criador e capitão o senhor Amarildo Martins Cardoso que, juntamente com o suplente João Tadeu, quis acrescentar uma característica nova ao congado da cidade.



Figura 19: Congo Marujo.
Foto: Larissa Moura, 2011



Figura 20: Caixinha de Bombacho.
Foto: Larissa Moura, 2011

Os ternos modernos, neste sentido, são parecidos entre si, pois apresentam um estilo musical mais agitado, marcado pelo ritmo mais forte de uma bateria mais vibrante. O estilo de dançar preserva características antigas, com passos iguais ou ao modo dos ternos mais velhos, mas apresenta também características novas, com saltos e passos de samba, como no caso dos ternos femininos. Além de adequações ao modo dos antigos dançarem, nota-se a mudança na estrutura interna do congado com a grande participação de jovens se comparados aos ternos Moçambique e ao Catupé.

“A presença feminina em situações de liderança e organizações do Reinado” também é uma adequação recente (SOARES & LOPES, 2008, p. 1). Na organização dos festejos do Rosário na cidade a figura da mulher sempre esteve presente, porém, ocupando espaços diferenciados dos homens. A participação das mulheres é, deste modo, uma inovação trazida por estes novos ternos, ocupando lugares antes predominantemente masculinos, como o toque dos pandeiros, a canção de músicas e na chefia dos ternos. Em Estrela do Indaiá, a

participação das mulheres surgiu como uma novidade dentro de uma tradição marcada pela figura do homem durante mais de 50 anos.

Segundo Andréa Roberto, ainda hoje, a maior parte dos congados brasileiros delega funções às mulheres relacionadas “ao espaço da cozinha”, fato que, de acordo com a autora, “se constitui em um prolongamento do seu papel no espaço cotidiano” (ROBERTO apud SOARES & LOPES, 2008, p. 1). Atualmente em Estrela do Indaiá, elas participam de praticamente todos os ternos, demonstrando que fazem parte da tradição congadeira, mesmo que antes fosse lhes negada esta possibilidade. Assim, mesmo com as inovações introduzidas pelos novos ternos, como a participação das mulheres, por exemplo, a festa encontra-se investida pela tradição que, apesar de ter sido construída pelos ternos antigos, é mantida nos dias de hoje também pela presença dos ternos modernos.

Desta maneira, mesmo que cada grupo expresse seu estilo de uma forma diferente, todos eles encontram-se orientados pela mesma tradição. No fim, ela é compartilhada por todos. Mesmo sem um mito de origem que ligue sua história de formação ao tempo do cativo, os ternos modernos se afirmam pela fé em Nossa Senhora do Rosário e pelo compartilhamento de uma mesma origem negra do estilo congo. Apesar de os ternos modernos não fazerem parte da linhagem do congado em Estrela do Indaiá, eles não são desrespeitados, porém também não podem exercer certas funções delegadas aos ternos de tradição, sendo vistos pelos capitães dos ternos tradicionais apenas como “*enfeites da festa*”. Mas estas questões relacionadas à presença, à participação e às funções exercidas na Festa do Rosário de Estrela do Indaiá serão discutidas no próximo capítulo.

7- FESTA DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO, SÃO BENEDITO E SNATA EFIGÊNIA: A TRADIÇÃO PRESERVADA PELOS FILHOS DO ROSÁRIO DE ESTRELA DO INDAIÁ

O primeiro contato estabelecido com o objeto desta pesquisa ocorreu na abertura dos festejos da Festa de Nossa Senhora do Rosário, no dia 13 de maio de 2011, dia em que se comemora a abolição dos escravos, o que torna a data simbólica para o início dos rituais. Já neste momento, durante a observação participante, o estranhamento veio à tona, quando precisei documentar a primeira missa e as primeiras danças em homenagem aos santos de devoção dos congadeiros, uma vez que sempre participava da festa do lado de fora, sem o envolvimento com os rituais religiosos e sem o contato com os seus participantes. Assim mesmo, me deparei com um cenário por mim conhecido, em frente à pequena capela de Nossa Senhora do Rosário (local de realização das festividades), onde crianças, jovens, adultos e idosos, de todas as classes e cores, entre uns e outros alguns rostos familiares, dançavam e cantavam os primeiros versos da festa de 2011.

Apesar de não estarem fardados e enfeitados, diferencial que os destacam nos dias de festa em meio aos fiéis, pude notar que a alegria e o entusiasmo da população e principalmente dos ternos com a realização da festividade, já se encontrava presente. Mesmo em se tratando de um cenário familiar, uma nova forma de ver e participar dos rituais se abriu para que esta pesquisa fosse construída, a partir da entrada no universo congadeiro e na observação de suas manifestações de maneira mais profunda, o que permitiu a visualização de sua emoção, de sua fé e de seu tradicionalismo que por mim eram, até aquele momento, totalmente desconhecidos. A pesquisa de campo, por sua vez, proporcionou uma excelente vivência junto aos meus conterrâneos congadeiros, que eram “desconhecidos” até então ou lembrados apenas por nome e/ou referenciados por suas famílias. Foi uma experiência que, portanto, me deu a oportunidade de conhecer um pouco da história da minha cidade, da história de sua gente, o que me permitiu contá-la, de uma forma nova, escrita e “falada”, para que não se perdesse ao longo do tempo.

A euforia por participar com este novo olhar da festa do rosário de Estrela do Indaiá era, desta forma, imensa, desde a escolha do campo, uma vez que sempre me incomodou o fato da ausência de estudos e trabalhos científicos sobre a festa na cidade, por ser tratar de

uma tradição que conta com a participação de inúmeros ternos e que se encontra preservada pela grande quantidade de jovens entre seus membros, o que adere a ela um significado simbólico que valida a importância da preservação, da tradição e da continuidade. Acompanhar os festejos e documentá-los mostrou-se, para mim, como uma forma de auxiliar na salvaguarda da tradição congadeira na cidade e contribuir para o conhecimento acadêmico deste festejo que a cada ano se mostra mais bonito e entusiasmado, incentivando, assim, os estudos e as pesquisas sobre o congado de Estrela, assim como de outros recantos rurais, a partir de novos ângulos.

Por outro lado, como não poderia deixar de ser, houve algumas dificuldades em se documentar a festa, em função do tamanho do festejo e pela quantidade de rituais acontecendo em diferentes lugares ao mesmo tempo, o que nos obrigou a fazer escolhas, já que era impossível acompanhar todos os ternos. Para tanto, contei com a colaboração de algumas pessoas que ajudaram nas filmagens, na tiragem de fotos e na manutenção e carregamento dos materiais necessários para a realização da documentação, o que melhorou as condições da pesquisa e facilitaram o trabalho.

No entanto, para maior entendimento desta dinâmica, torna-se necessário, primeiramente, descrever a organização festiva para que possam entender a configuração do festejo do Rosário de Estrela e a necessidade de termos feito escolhas.

7.1- Acompanhando a festa...

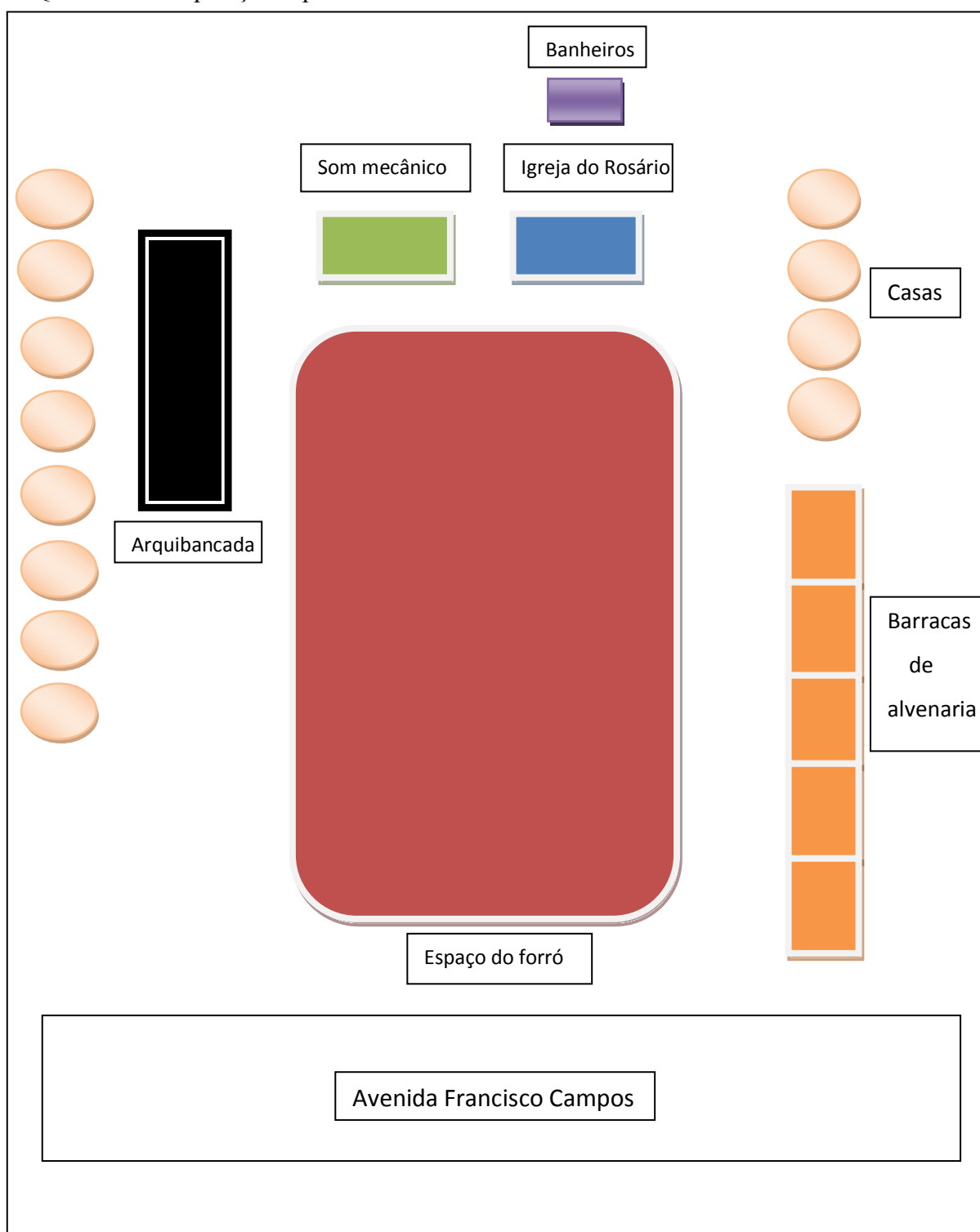
“A pessoa sente fé até na gente que está com aquela farda”.
(Geraldo Antônio da Silva, pesquisa de campo, 2012)

A festa de Nossa Senhora do Rosário acontece todos os anos em Estrela do Indaiá no fim de semana próximo ao dia 15 de agosto, dia de comemoração da santa na cidade e feriado municipal. Seu cronograma de atividades se divide em quatro dias festivos, com início na quinta-feira e término no domingo, organizadas e mantidas segundo regulamento feito pela Associação da Congada de Nossa Senhora do Rosário da Paróquia de São Sebastião de Estrela do Indaiá.

A festa do Rosário na cidade é composta de duas partes, sendo uma de conteúdo religioso e a outra de conteúdo profano. As atividades se dividem em um espaço aberto, em frente à Igreja do Rosário, numa constituição sagrada através da apresentação dos ternos e da missa no começo da noite, e profana com a montagem de barraquinhas e o forró que diverte

os visitantes após a realização dos rituais (figura 21, p. 149). O quadro abaixo revela a composição espacial da Festa de Nossa Senhora do Rosário.

Quadro 2: Composição espacial da Festa de Nossa Senhora do Rosário.



Fonte: Elaborada pela autora. Pesquisa de campo, 2011.



Figura 21: Local onde é realizada a Festa do Rosário. Foto: Larissa Moura, 2011

Como dito no capítulo 3 dessa dissertação, o congado é uma manifestação artística e religiosa, vinculada ao louvor dos santos protetores dos escravos: São Benedito, Santa Efigênia e Nossa Senhora do Rosário. No entanto, conforme Costa (2006), “foi a aparição de Nossa Senhora do Rosário que instaurou e estruturou as comemorações atualmente marcadas pela participação dos ternos”, sendo este evento mítico, “situado no tempo do cativeiro, que orienta a organização das festas, ditando os aspectos necessários à atualização da raiz e à manutenção de seus significados primordiais”. A partir de então, instaurou-se a realização de um reinado que em todo o país é responsável pela conformação da festa de Nossa Senhora do Rosário como um todo (COSTA, 2006, p. 58). Neste sentido, os festejos do Rosário em Estrela do Indaiá se estruturam, portanto, pelo encontro de seus ternos que, por ocasião do evento, atualiza os mitos de origem ligados às histórias dos congos de linha oficial, como ressaltado no capítulo anterior.

De maneira geral, o reinado é formado pelas seguintes hierarquias: rei e rainha perpétua, reis e rainhas temporários, príncipes, princesas, bordão, bordoneta, princesa da varinha de prata, além da juíza da bandeira, todos com funções específicas a cada posição

durante o festejo. Os reis perpétuos, como o próprio nome já diz, ocupam posições vitalícias na festa enquanto que as demais, em Estrela do Indaiá, são substituídas todos os anos, obedecendo a uma lista de espera organizada pela Associação de Congadeiros, com as pessoas interessadas. Estas pessoas são, por sua vez, responsáveis pela organização do festejo, no que diz respeito à comida distribuída na festa e são conhecidos como festeiros, realizando tais atividades em função de uma promessa ou de graças recebidas. No entanto, essas posições e papéis dentro do congado podem variar de cidade para cidade, “estruturando as funções de seus reis e rainhas segundo as necessidades particulares do lugar” (COSTA, 2006, p. 58).

O reinado, durante os dias de festa, encontra-se imiscuído aos momentos rituais do evento que, em Estrela, variam conforme o dia. No primeiro dia de festa, na quinta-feira à tarde, começam as primeiras manifestações dos rituais de congado com a Cavalhada, que se trata de um encontro de cavaleiros, congadeiros e não congadeiros que em seus cavalos enfeitados, brincam de derrubar cestas de balas de um arco de bambu com uma espécie de vara de madeira, similar às usadas nos campeonatos de justas medievais (uma espécie de lutas entre cavaleiros com título de nobreza). Historicamente falando, de acordo com Priore, as cavalcadas ou cavalarias como também são conhecidas, são reminiscências destas justas, “a que vieram somar-se a celebração dramatizada das lutas entre cristãos e mouros, com embaixadas, desafios e raptos de princesas constituindo exercícios de destreza militar na forma de jogos e divertimentos” (figuras 22 e 23, p. 151). Esta brincadeira de derrubar as cestas em Estrela é também herança do “jogo das argolinhas que aparece entre os desafios dos cavaleiros, praticado na colônia desde o século XVI” (PRIORE, 2000, p. 60).

Pendendo de um arco ou poste enfeitado – é Câmara Cascudo quem conta – normalmente executado nestas ocasiões, colocavam-se aros metálicos suspensos a um cordel esticado que os cavaleiros a galope deviam tentar tirar com a ponta da lança. Era costume oferecê-las as damas que retribuía amarrando fitas à lança do contendor, mas na colônia oferecia-se aos membros do Senado da Câmara ou ao Capitão-Mor da vila (CARDIM apud PRIORE, 2000, p. 60).



Figura 22: Cavalcada. Cavaleiros se preparam para cavalcada. Foto: Larissa Moura, 2011.



Figura 23: Cavalcada. Foto: Larissa Moura, 2011.

Após a euforia das derrubadas de cestas que animam principalmente as crianças que invadem o local da cavalhada para pegar as balas, acontece a primeira missa e as primeiras apresentações das guardas de congado, ainda sem farda, complementando o momento mais importante da festa, o levantamento do mastro. Este ritual abre oficialmente os cultos em homenagem aos santos de devoção daquele ano, que todo enfeitado pelo bordão e bordoneta, serve aos fiéis que colocam pedidos no local em que vai ser erguido para a busca de graças, mas pode servir também para a concretização de maus agouros caso um fiel mal intencionado consiga colocar ali o seu pedido. Por sua vez, para que isso não ocorra, alguns componentes da associação vigiam o local do erguimento do mastro, resguardando a integridade deste ritual para a concretização de apenas bons pedidos (figura 24, p. 153).

No Brasil, o ritual de soerguimento do mastro tem sua origem ligada à Europa do Antigo Regime e “marcava, sobretudo, as comemorações de São João, Santo Antônio e São Pedro”. De acordo com Priore, “outras tradições caras à cultura popular faziam-se igualmente presentes nesse momento”, como a busca por honras votivas e súplicas, a prática de cultos ligados à natureza e o entretenimento lúdico, “servindo como pau de sebo para as brincadeiras que se seguiam às cerimônias oficiais na praça em que estava plantado” (PRIORE, 2000, p. 34). Na Bahia do século XVIII um mastro foi levantado “por ocasião das celebrações oferecidas pelo natalício do primogênito do Conde de Vila Verde e em Pernambuco, na mesma época, foi a vez “dos pardos da Irmandade de Nossa Senhora do Livramento festejar São Gonçalo com uma festa na qual o soerguimento do mastro foi também um momento solene” (PRIORE, 2000, p. 33).

Em Estrela do Indaiá, o levantamento do mastro simboliza o ritual mais importante da festa, pois é ele, com a bandeira de Nossa Senhora, que possui a função mágica de proteção dos congadeiros, realização de pedidos e concretização de votos feitos. Os fiéis acreditam tanto neste poder que todos querem tocá-lo, retirar um pedaço de fita que o enfeita para guardar em proteção, celebrar o reinado de Nossa Senhora do Rosário, fazer promessas e cumprir graças. Trata-se de um ritual belíssimo em que pude presenciar os diversos ternos dançando e cantando em volta do mastro, enquanto que uma chuva de fogos cobria o céu da cidade, abrindo oficialmente os festejos do rosário de 2011.



Figura 24: Congadeiros no momento do soerguimento do mastro. Bandeiras e refes levantados em louvor aos santos de proteção. Foto: Larissa Moura, 2011.

Após a realização destes primeiros rituais, a missa, o erguimento do mastro e a apresentação das guardas de congado, tem início a festa profana com as barracuinhas que vendem comida e bebida aos seus participantes e com o forró que alegra a todos, ou melhor, a quase todos que gostam das duas ou de apenas essa parte do festejo. No último ano, essa combinação causou problemas entre os barraqueiros que alugam da Associação de Congadeiros as barracas de alvenaria, e o padre da cidade que queria acabar com a parte não religiosa da festa. Entretanto, apesar das ameaças em deixar os festejos por parte do padre, os barraqueiros conseguiram um acordo para a continuação do forró e das barracas, fato que ainda causa certa inquietação quando o assunto é a festa do rosário de 2012.³³

Na sexta feira as atividades dos ternos começam logo cedo com o café da manhã na casa dos festeiros. Os ternos se encontram na Igreja do Rosário para o sorteio realizado pela diretoria da festa, das casas em que farão as refeições daquele dia e dali se direcionam para as

³³ De acordo com Mary Del Priore (2000), as festas religiosas e profanas desde o período colonial “de fato, caminham juntas”. De acordo com Mello Moraes (apud PRIORE, 2000) “a música sacra das festas religiosas misturava-se normalmente com ritmos populares portugueses e espanhóis, numa mostra de que os territórios entre o sacro e o profano, o popular e o erudito não estavam estabelecidos”. De acordo com José Ferreira Carrato (apud PRIORE, 2000), “tais divertimentos se deixaram lentamente incorporar por um poderoso sincretismo das raças em fusão no período colonial” (PRIORE, 2000, p. 19).

residências sorteadas. São três refeições oferecidas por dia, café da manhã, almoço e café da tarde, e cada casa recebe de dois a três ternos por refeição, sendo que cada casa é responsável por uma das três. Durante o percurso entre as residências, eles andam pela cidade dançando e cantando, parando na frente das casas dos festeiros para homenageá-los, realizando coreografias, abençoando com a bandeira de Nossa Senhora a todos por que passam. Os festeiros, por sua vez, em cada refeição e a cada dia de festa, dedicam a fartura do alimento oferecido a um dos santos de devoção sendo a sexta-feira dedicada a São Benedito; o sábado a Santa Efigênia e o domingo a Nossa Senhora do Rosário que é considerada, dentro do congado de Estrela, a coroa maior (figura 25).



Figura 25: Congo Pena Verde reza e agradece a refeição oferecida pelo festeiro Leonardo Tobias, ao centro.
Foto: Larissa Moura, 2011.



Figura 26: Congadeiros do Catupé agradecem a refeição oferecida pela festeira Maria Daluz, (de costas com a bandeira). Foto: Larissa Moura, 2011

No sábado, os rituais se repetem; de dia os congadeiros fazem as refeições nas casas dos festeiros daquele ano (figura 26) e de noite se apresentam em frente a igreja do Rosário, em que cada terno possui coreografias e músicas próprias que podem variar no decorrer da festa. Todos os dias também, antes da apresentação dos ternos, ocorre a missa do Rosário no palco montado em frente a igreja para que mais pessoas possam acompanhar as bênçãos do padre (figura 27, p. 156). Logo após a missa acontece o forró e a liberação das barraquinhas para o entretenimento de congadeiros, não congadeiros, festeiros e visitantes. No entanto, é importante lembrar que aos congadeiros é aconselhável, por parte dos capitães e da associação, a ingestão de bebida alcoólica somente após os rituais do Rosário, de preferência, após a retirada da farda, o que simboliza o respeito e o compromisso por parte deles com a tradição.³⁴

³⁴ De acordo com Botelho, “as procissões faziam parte das comemorações das irmandades. Desde a Idade Média, em Portugal, como em outras partes da Europa, as festas em homenagem aos santos católicos desdobravam-se em procissões, missas, cânticos e músicas. Algumas procissões com representações teatrais e atores de folias seguiam o cortejo festivo” (BOTELHO, 2009, p. 118).



Figura 27: Missa no palco montado para a festa. Foto: Larissa Moura, 2011.

No domingo, ocorre o encerramento da festa com a participação de ternos de congados visitantes das cidades próximas que se unem aos ternos de Estrela do Indaiá na homenagem aos santos de devoção. Na parte da manhã, os ternos se reúnem na Igreja do Rosário para a retirada das imagens dos santos de devoção para a Igreja Matriz, onde se reúnem e partem para as últimas visitas aos festeiros de 2011. Após as visitas às casas dos festeiros, todos os ternos se reúnem na Igreja Matriz da cidade, novamente, enquanto os congos de linhagem buscam os festeiros daquele ano em suas casas para que todos se reúnam para a procissão (figura 28 a 44). Os ternos Moçambique, Catupé e Penacho são, por sua vez, responsáveis pelas guias das imagens dos santos, Nossa Senhora do Rosário, Santa Efigênia e São Benedito durante o cortejo. Após a passagem pela Igreja Matriz, os ternos se direcionam para a Igreja do Rosário conduzindo as coroas e os festeiros para a finalização dos rituais. Durante a última missa, ocorre a entrega das coroas para os festeiros do ano seguinte, as apresentações das

guardas de congado e o descimento do mastro, momento solene que simboliza oficialmente o encerramento da festa do rosário de Estrela do Indaiá daquele ano.³⁵



Figura 28: Congadeiros e fiéis reunidos próximo a Igreja Matriz para a procissão de encerramento. Foto: Larissa Moura, 2011.



Figura 29: Congo Moçambique. Procissão. Foto: Larissa Moura, 2011.

³⁵ As procissões faziam parte das comemorações das irmandades. Desde a Idade Média, em Portugal, como em outras partes da Europa, as festas em homenagem aos santos católicos desdobravam-se em procissões, missas, cânticos e músicas. Algumas procissões com representações teatrais e atores de folias seguiam o cortejo festivo (BOTELHO, 2009: 118).



Figura 30: Congo Real Penacho. Procissão. Foto: Larissa Moura, 2011.



Figura 31: Estrela de Ouro. Procissão. Foto: Larissa Moura, 2011.



Figura 32: Caixinha de Bombacho. Procissão. Foto: Larissa Moura, 2011.



Figura 33: Congo Catupé.
Procissão. Foto: Larissa Moura,
2011.



Figura 34: Terno visitante.
Procissão. Foto: Larissa Moura,
2011.



Figura 35: Terno visitante.
Procissão. Foto: Larissa Moura,
2011.



Figura 36: Congo Marujo.
Procissão. Foto: Larissa Moura,
2011.



Figura 37: Congo Pena Verde.
Procissão. Foto: Larissa Moura,
2011.



Figura 38: Contra Dança.
Procissão. Foto: Larissa Moura,
2011.



Figura 39: Congo Sereno.
Procissão. Foto: Larissa Moura,
2011.



Figura 40: Congo Real
Penacho. Procissão.
Foto: Larissa Moura, 2011.



Figura 41: Catupé. Procissão.
Foto: Larissa Moura, 2011.



Figura 42: Congo Penacho e Moçambique conduzem as imagens de São Benedito e Nossa Senhora do Rosário. Procissão. Foto: Larissa Moura, 2011.



Figura 43: Catupé conduz a imagem de Santa Efigênia. Procissão. Foto: Larissa Moura, 2011.



Figura 44: Fiel toca a imagem da santa na Igreja do Rosário. Foto: Larissa Moura, 2011.

7.2- As funções na festa

Os festejos do Rosário de Estrela do Indaiá são organizados por pessoas que exercem determinados cargos e funções para que tudo possa ser realizado da melhor forma possível. Os cargos se dividem em administrativos e de comando exercidos pelos capitães, suplentes, dançantes, presidente, tesoureiro, capitão-mor, padre, dentre outros, além daqueles que são fundamentados pela história e possuem uma credibilidade proporcionada pela interpretação de personagens míticos, como no caso dos reis e rainhas, príncipes e princesas. Outros cargos e funções são ainda exercidos pela juíza da bandeira, bordão e bordoneta, e pela princesa da varinha de prata.

A Associação da Congada de Nossa Senhora do Rosário de Estrela do Indaiá é responsável por delimitar essas funções e garantir o cumprimento delas por parte de seus membros. Ela é formada por uma comissão constituída de membros associados, membros simpatizantes e beneméritos que compõem os conselhos diretor e fiscal, a coordenadoria e a comissão de apoio, cada qual responsável por uma determinada função:

1. O conselho diretor, constituído de presidente, secretário, tesoureiro, assistente religioso com os respectivos suplentes, e vice-presidente, é responsável pelas funções administrativas e diretivas da associação.
2. O conselho fiscal, constituído de três sócios efetivos e três suplentes, é responsável por fiscalizar e assessorar a diretoria no exercício da administração.
3. A coordenadoria, constituída de sócios e/ou beneméritos, é responsável pela coordenação nas áreas religiosas, culturais e sociais.
4. A comissão de apoio, constituída de membros beneméritos, voluntária e gratuitamente assessora a diretoria prestando serviços à associação e à comunidade.

No que diz respeito às funções dentro dos ternos, os capitães são os mais importantes, pois são eles que organizam o terno e zelam para o cumprimento da tradição entre os dançantes. Eles devem manter a ordem, zelar pela união, pela disciplina e, principalmente, pelo respeito religioso dentro do grupo e exigir que as regras firmadas pela Associação sejam cumpridas, da mesma forma em que podem punir um dançante que não esteja agindo de acordo com as suas atribuições. Para tanto, o capitão conta com o auxílio do suplente que no

decorrer da festa acompanha e fiscaliza o seu terno no cumprimento das normas e regulamentos pré-estabelecidos.

Ser capitão não é só um status, é uma responsabilidade imensa que as vezes você tem que esquecer que é filha, esposa, irmã, patrão ou empregado e largar o que estiver fazendo para exercer esta função, porque ser capitão não acaba no domingo da festa quando se desce o mastro, é o ano todo, esteja dormindo ou acordado. Logo, quem estiver disposto a isso e a defender o Rosário de Maria, pode ser capitão (Entrevista, Claudilaine Silva Rocha, pesquisa de campo, janeiro de 2012).

Junto com o capitão, nós suplentes coordenamos o corte, ajudamos a organizar os ensaios endireitando para fazer uma boa demonstração a Nossa Mãe, além disso, ajudamos a incumbir as tradições, normas da festa, zelando a bandeira e a fé em Nossa Senhora (Entrevista Jeissiana de Oliveira Silva, pesquisa de campo, janeiro de 2012).³⁶

À rainha perpétua, figura central nas comemorações do congado, cabe a função de zelar e ajudar na construção da festa, podendo ser esta ajuda, algumas vezes, de cunho material (figura 45, p. 165). Esta maior centralidade na festa, por sua vez, se deve ao fato, segundo Patrícia Costa, de a rainha representar Nossa Senhora. De acordo com a autora, a rainha perpétua, assim como a santa, “é mãe e em momentos rituais deve acolher os congadeiros e os festeiros”, caso seja necessário suprir a ausência de alguma refeição, por exemplo. Dessa maneira, ela contribui para a união de todos os congadeiros, sócios e demais membros da festa, em torno das obrigações e objetivos comuns referenciados pela associação (COSTA, 2006).

Aos festeiros, reis, rainhas, príncipes e princesas (membros beneméritos da associação) (figura 46, 47, 48 e 49, p.165/166) cabem oferecer as refeições aos ternos e visitantes durante os dias da festa, podendo sê-lo feito mediante pedido, sujeito a lista de espera, realizado no ano anterior. De acordo com a presidente da Associação, a senhora Ágata Maria, os pedidos são aceitos mediante o número de vagas para a festa do próximo ano.

A gente não agenda festeiro mais pra mais de um ano. Porque antigamente o pessoal agendava e o quê que acontecia, os outros não tinham oportunidade, porque, por exemplo, você dava seu nome, colocava seu nome no caderno e tornava a colocar pro outro ano. E aconteceu um fato, a cunhada do capitão Geraldo Antônio morreu sem pagar uma promessa devido a isso, porque todo ano que ela tentava já estava cheio. Então o que

³⁶ Corte é outro nome dado em Estrela do Indaiá para os ternos de congado.

o padre fez, pra dar oportunidade pra todo mundo, ele fez isso. Então você vai pra fila como qualquer um, vai lá e dá seu nome (Entrevista Ágata Maria de Oliveira Silva, pesquisa de campo, dezembro de 2011).



Figura 45: Reis Perpétuos. Foto: Larissa Moura, 2011.



Figura 46: princesas de 2011. Foto: Larissa Moura, 2011.



Figura 47: Rei e rainha de 2011. Foto: Larissa Moura, 2011.



Figura 48: Reis de 2011. Foto: Larissa Moura, 2011.



Figura 49: Rainha de 2011. Foto: Larissa Moura, 2011.

7.3- “Esta festa, tão milagrosa, reúne para celebrar a união e a amizade de toda uma família que é a congada!!”

Esta fala é de uma de nossas entrevistadas, a capitã Claudilaine Silva Rocha, do terno Congo Pena Verde. Ela é bem emblemática para começarmos aqui a esboçar os resultados da pesquisa de campo, no que diz respeito às entrevistas que buscaram responder as seguintes questões:

1. Quais os significados atribuídos pelos jovens congadeiros à Festa de Nossa Senhora do Rosário, à religião e à tradição?
2. Por quais motivos os jovens integram-se à tradição congadeira e assumem o compromisso de chefiar os congos?
3. Qual a importância destes jovens para a manutenção do congado de Estrela do Indaiá?
4. Como se estabelece o processo de negociação intergeracional que decide sobre a manutenção da tradição ou sua inovação?
5. Quais os significados atribuídos pelos jovens não congadeiros à Festa de Nossa Senhora do Rosário, à religião e à tradição?

Os questionários apresentados aos congadeiros tiveram por base responder a problemática proposta por essa pesquisa e levaram em consideração a tradição, o processo de transmissão dos rituais e o significado da festa de Nossa Senhora do Rosário para jovens e velhos, entendendo a importância do papel que a juventude exerce na preservação desta tradição. Foram entrevistados os capitães mais velhos - exceto o capitão do Congo Marujo que não foi encontrado para a realização da pesquisa, os suplentes jovens que estão sendo treinados para substituí-los – exceto o suplente Gilton não encontrado para a realização da pesquisa, assim como os capitães jovens que já exercem a função. O terno Gaita Dourada não entrou nesta pesquisa por não ter participado da festa em 2011. Os entrevistados formaram quatro grupos diferentes, sendo todos de ambos os sexos, e os jovens na faixa etária dos 14 aos 33 anos. Foram construídos três questionários para oito ternos, num total de treze pessoas. Um outro questionário foi construído para entrevistar sete jovens não congadeiros, com idades entre 15 e 29 anos, naturais de Estrela do Indaiá, mas não necessariamente residentes. Foram aplicados quatro questionários direcionados para cada um dos grupos de entrevistados, sendo

o primeiro grupo formado pelos capitães mais velhos de cada terno em um total de três pessoas, o segundo grupo formado pelos jovens suplentes de cada terno em um total de cinco pessoas, o terceiro grupo formado pelos jovens que já exercem a função de capitão nos ternos em um total também de cinco pessoas e o quarto questionário, voltado para o grupo de não congadeiros formado por sete pessoas.

As perguntas, por sua vez, foram divididas em blocos para melhor acompanhamento dos resultados. Deste modo, apresentaremos os resultados de acordo com os blocos temáticos que foram baseados no mesmo princípio nos três questionários.

No primeiro bloco as questões foram iguais para todos os entrevistados e se referiam ao tempo de congado, a idade em que começaram, e o porquê de ainda continuarem participando nos dias de hoje.

No segundo bloco haviam questões que possuíam o mesmo sentido relacionadas às funções exercidas no terno durante o tempo de participação e o porquê do comprometimento com as funções de capitão e suplente.

No bloco três foram relacionados questionamentos diferentes, porém com os mesmos sentidos e objetivos para cada um dos grupos como acerca das possíveis inovações introduzidas no caso dos capitães jovens, o processo de ensinamento de suplentes pelos capitães jovens e velhos e de que forma os suplentes lidam com estes ensinamentos, questões que trataram da aceitação da tradição e de possíveis inovações por parte dos mais jovens e velhos, respectivamente, o significado da tradição pra todos eles, assim como a participação de jovens no congado e a importância atribuída a eles por jovens e velhos congadeiros.

No quarto bloco as questões, iguais para todos, se referiam ao significado do congado, da religião e da Festa de Nossa Senhora do Rosário na vida dos entrevistados, bem como a responsabilidade de todos em realizar a festa.

Finalmente, o quinto bloco procurou relacionar perguntas sobre os ternos e suas histórias, e perguntas sobre o relacionamento entre os ternos novos e os tradicionais, a questão da herança familiar e a participação de parentes no congado.

Para a análise, intercalaremos os três questionários nas perguntas sendo algumas iguais a todos eles e outras diferentes, para que seja mais fácil compararmos os resultados. Para a apresentação dos resultados sobre os jovens e os velhos congadeiros de Estrela do Indaiá vamos, primeiramente, caracterizá-los:

Quadro 3: Caracterização dos entrevistados.

Nome	Idade	Sexo	Escolaridade	Função
Edicarlos	24	M	Médio completo	Capitão Contra Dança
Anderson	18	M	Médio completo	Suplente Marujo
Jeissiana	20	F	Superior incompleto	Suplente Congo Pena Verde
Karine	17	F	Médio incompleto	Suplente Estrela de Ouro
Tiago	25	M	Superior completo	Capitão Congo Catupé
Gislaine	23	F	Médio completo	Capitã Estrela de Ouro
Claudilaine	28	F	Pós-graduação	Capitã Congo Pena Verde
Marcos	33	M	Fundamental completo	Capitão Congo Sereno
Edmar	26	M	Médio completo	Suplente Congo Sereno
Stanley	14	M	Fundamental	Suplente Contra Dança
Geraldo	61	M	Fundamental I completo	Capitão Congo Real Penacho
José Vicente	60	M	Fundamental I completo	Suplente Moçambique
Amarildo	45	M	Médio completo	Capitão Caixinha de Bombacho

Fonte: Entrevistas, 2012.

De acordo com o quadro acima, constatamos que a presença em liderança no congado é majoritariamente masculina, mas, por ser uma tradição que em muitos lugares ainda não se concebe a participação das mulheres nos ternos, constatamos que a presença feminina no congado em Estrela do Indaiá é relevante, principalmente, porque nos dias de hoje elas podem participar de todos os ternos. A escolaridade é variável, sendo que alguns deles completaram a

faculdade ou estão cursando, e possuem o segundo grau completo. Todos os capitães jovens encontram-se com idade acima dos vinte anos, e Marcos, que apesar de ter 33 anos de idade e não corresponder a determinação brasileira de juventude que vai de 15 aos 29 anos, é considerado jovem em Estrela no exercício desta função. O suplente José Vicente foi considerado nesta pesquisa por exercer todas as funções atribuídas ao capitão do terno que por morar em outra cidade aparece em Estrela somente por ocasião da Festa do Rosário.

7.3.1- Eu participo do congado por quê?

O primeiro bloco nos revelou as motivações que levaram os entrevistados a participarem do congado da cidade e a permanecerem ao longo do tempo, e demonstrou como a tradição, a família, mas, principalmente, a fé, atuam na permanência dos jovens nos rituais de congado, assim como a questão da perpetuação, principalmente, atua na permanência dos mais velhos. A maioria deles começou no congado ainda criança com idades que variaram de 3 a 11 anos de idade para os jovens em que todos, entre 20 e 33 anos, encontram-se na tradição há mais de 17 anos. Para os mais velhos, a idade de entrada no congado variou mais, de 6 a 19 anos e todos possuem mais de 17 anos de tradição.

Quadro 4: Tempo no congado.

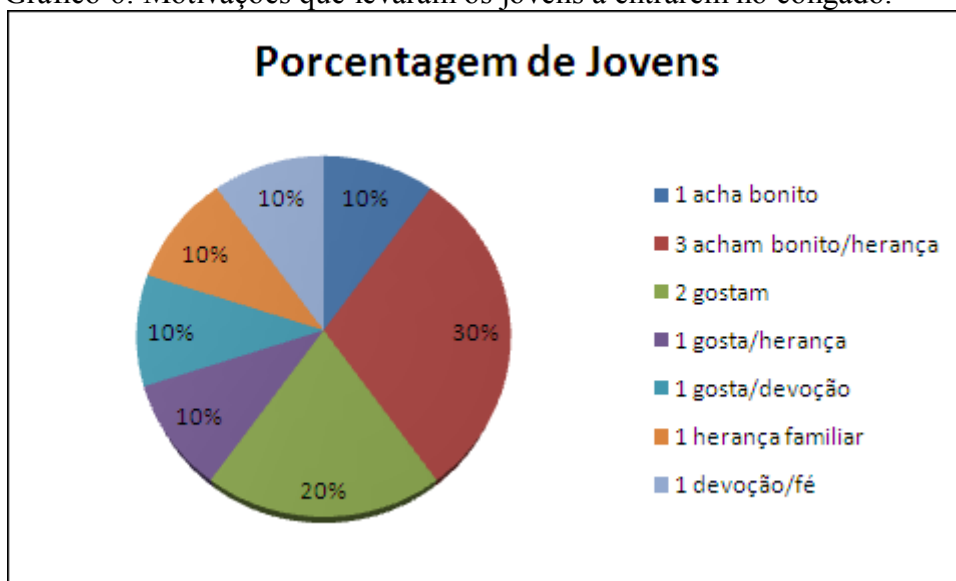
Nome	Idade de entrada no congado	Tempo de permanência
Edicarlos, 24 anos	7 anos	17 anos
Jeissiana, 20 anos	3 anos	17 anos
Anderson, 18 anos	11 anos	8 anos
Karine, 17 anos	6 anos	11 anos
Tiago, 25 anos	5 anos	20 anos
Gislaine, 23 anos	5 anos	18 anos
Claudilaine, 28 anos	8 anos	20 anos
Marcos, 33 anos	7 anos	26 anos
Edmar, 26 anos	3 anos	23 anos
Stanley, 14 anos	5 anos	9 anos
Geraldo, 61 anos	6 anos	55 anos

José Vicente, 60 anos	17 anos	43 anos
Amarildo, 45 anos	19 anos	26 anos

Fonte: Entrevistas, 2012.

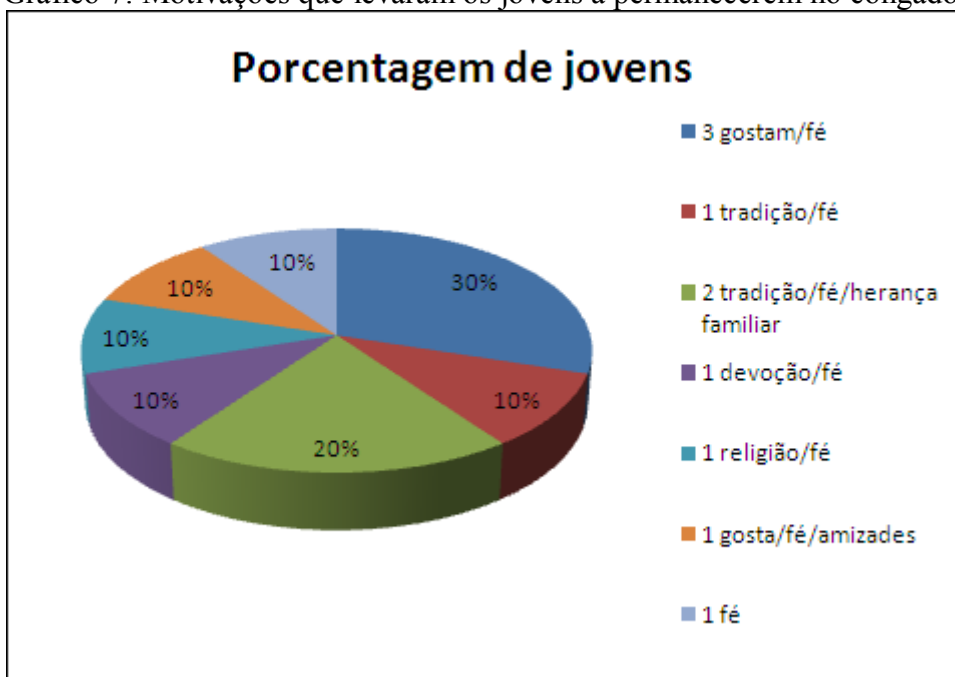
Quando os jovens foram perguntados a respeito da motivação que os levaram a entrar no congado, dois deles responderam acharem bonito, três por acharem bonito e por ser uma herança de família, um respondeu porque gosta do congado, dois responderam gostarem e por ser herança de família, um respondeu ter entrado por gostar e por devoção a Nossa Senhora do Rosário, um por herança familiar e outro por devoção e fé. Em relação à permanência todos responderam ser por fé, além de tradição, devoção a Nossa Senhora do Rosário e herança familiar. Os gráficos a seguir mostram esses resultados:

Gráfico 6: Motivações que levaram os jovens a entrarem no congado.



Fonte: Entrevistas, pesquisa de campo, 2012.

Gráfico 7: Motivações que levaram os jovens a permanecerem no congado.



Fonte: Entrevistas, pesquisa de campo, 2012.

O gráfico 6 demonstra que a maioria dos jovens entraram no congado por gostarem e acharem bonito, mas também por ser uma herança familiar. A questão da permanência nos revelou um novo quadro (Gráfico 7), em que as motivações se voltaram mais para outros fundamentos como a fé que todos os entrevistados citaram, a tradição citada por três, e a herança familiar, que continua exercendo forte influência, também citada por três entrevistados. Abaixo os depoimentos de alguns dos jovens demonstram a importância destas três motivações para a sua entrada e permanência no congado da cidade.

No primeiro momento eu achava bonito ver meu pai José da Rocha dançando no Catupé com as roupas enfeitadas, mas era muito nova, não entendia direito o porquê daquilo tudo. Fui crescendo e minha mãe foi me ensinando o que era aquela festa e sua importância. Via a empolgação das minhas tias e tios que vinham de longe só por causa da festa e fui entendendo tudo. Depois, a minha irmã Claudenice Maria da Silva Rocha Costa e minha prima Juliana Silva Mendes Teixeira que morava e mora em Divinópolis começaram a dançar também no Pena Verde. Eu ficava observando as duas dançarem e comecei a gostar mais ainda. Elas dançavam tão bonito que eu queria dançar também. Somente eu e minha outra prima Andressa Jaqueline Silva Mendes de Lacerda, irmã de Juliana, não podíamos dançar porque éramos muito pequenas. Nós falamos tanto, choramos tanto, que no outro ano lá fomos nós dançarmos na festa. E estamos até hoje (Entrevista Claudilaine Silva Rocha, 28 anos, pesquisa de campo, janeiro de 2012).

Com o passar do tempo fui entendendo a grande importância da Festa de Nossa Senhora do Rosário, São Benedito e Santa Efigênia. O quão fino, grande e generoso é o Rosário de Maria. Fui entender que o meu interesse pela festa, ainda desconhecido tinha uma razão, pois o pai da minha mãe, José Horácio da Silva, Zé da Juventina, foi um dos fundadores do terno Moçambique de Estrela do Indaiá e o pai de meu pai também dançava no terno Moçambique, ou seja, meus dois avôs. Então, a razão da empolgação das minhas tias e tios, dos dois lados da família, para vir na Festa do Rosário. E a alegria e emoção de todos quando um terno passava na rua e corriam pra vê-lo. E, hoje em dia, isso não é diferente, a família Silva cresceu sim e a fé e a devoção também. Cada um a seu modo, uns mais demonstrativos e outro menos, mas, no seu íntimo coração com o mesmo ardor de fé e agradecimento pelas graças recebidas e bênçãos derramadas (Entrevista Claudilaine, 28 anos, pesquisa de campo, janeiro de 2012).

Pelo fato de pertencer as minhas raízes, aos meus antepassados, por passar de geração em geração e não só por gostar muito da festa, mas também pela fé em Nossa Senhora do Rosário (Entrevista Jeissiana de Oliveira Silva, 20 anos pesquisa de campo, janeiro de 2012).

Pela fé, pelo compromisso que tenho com Nossa Senhora do Rosário em estar louvando e cantando junto com minha guarda até não ter mais forças e condições de continuar. Pelas graças recebidas, por estar sempre contribuindo com minhas conquistas e realizações, por fazer parte da minha história e por seguir de geração em geração sem quebrar o elo (Entrevista Jeissiana, 20 anos, pesquisa de campo, janeiro de 2012).

Porque é uma forma de manifestação religiosa, assim como assistir as missas e acompanhar as novenas (Entrevista Karine Grazielle de Oliveira, 17 anos, pesquisa de campo, janeiro de 2012).

Porque é tradição. É uma satisfação enorme poder estar louvando Nossa Senhora do Rosário, São Benedito e Santa Efigênia através da dança e da música, entre as demais manifestações religiosas (Entrevista Karine, 17 anos, pesquisa de campo, janeiro de 2012).

Percebe-se na fala destes entrevistados a importância da herança familiar e do comprometimento que esta herança traz para eles em relação à tradição. Todos os jovens demonstraram-se responsáveis pela continuação do congado, por ser algo que, além de eles gostarem, requer um compromisso maior, com a família, com a permanência da tradição e também com a santa, pois para eles, esta manifestação representa um compromisso religioso que deve ser passado de geração em geração: “*entrei no congado porque gosto, porque tenho o dom, está no sangue. Estou tentando seguir a tradição*” (Entrevista Gislaíne Aparecida Marques, pesquisa de campo, 2012).

Em relação aos velhos congadeiros, quanto às motivações para a entrada no congado, todos responderam gostar e ter interesse em participar da festa, sendo que um deles, o capitão

Geraldo, por ter entrado tão novo, respondeu que a motivação estava ligada ao pai e ao avô que já participavam da festa.

Quando eu comecei a entender comecei acompanhar os congos, mas minha mãe não me deixava dançar em qualquer um porque tinha feito promessa de eu dançar no Moçambique. Eu dancei não tinha completado 7 anos e no outro ano eu já fui pro Penacho e to lá até hoje. Completou 54 anos que eu danço no terno do penacho. E ai vem desse tipo ai, e é a família nossa que comanda o terno do penacho, tem o contra-dança (chefiado pelo sobrinho de Geraldo). O terno do Moçambique era do meu avô, o congo Catupé era do sobrinho dele. E ai nos vamos, a família que vai fazendo a festa. Surgiu esses ternos das mulheres né, começou com a minha irmã e uma cunhada. Daí elas foram embora, mudaram daqui, mas os ternos continuaram. Tem uma sobrinha que toca em um dos ternos também (Entrevista Geraldo Antônio Silva, 61 anos, pesquisa de campo, março de 2012).

Quando questionados a respeito da permanência ainda nos dias de hoje, os velhos congadeiros foram unânimes ao responderem que é para não acabar o congado:

Pra não deixar acabar. Porque se não for entrar pra ajudar, acaba. Se deixar, acaba. Então eu permaneci no congado pra que o congado continue, siga em frente (Entrevista José Vicente, 60 anos, pesquisa de campo, março de 2012).

É pra não deixar acabar. Porque esses meninos que estão hoje, ainda estavam muito sem experiência. Ai a gente vai passando e explicando pra eles mais o que eles tem que fazer e porque. Porque chega na casa de um rei as vezes eles pedem pra ter um combate, coisa assim e a pessoa tem que saber como faz e hoje eu vou mais por conta de explicar (Entrevista Geraldo, 61 anos, pesquisa de campo, março de 2012).

A continuação só é possível pelo gostar mesmo né. Eu estou no congado por causa da festa, da religião e da dança. Eu vim de influência mais do meu pai né, porque meu pai toda vida dançou. É de família, por isso a gente precisa continuar, pra passar pra frente (Entrevista Amarildo Martins Cardoso, 45 anos, pesquisa de campo, fevereiro de 2012).

Podemos perceber na fala dos entrevistados a importância dada à família e a continuação de seu papel como líder do terno para que a congada não acabe. Os capitães e o suplente José Vicente, a todo momento, enfatizaram a importância de sua figura dentro do terno para a manutenção de sua estrutura e funcionamento, no exercício também de mentor dos jovens para que eles possam continuar a tradição. De acordo com o capitão Geraldo, é preciso preparar um jovem desde cedo para que possa substituir o capitão em caso de um

problema de última hora. Neste sentido, na maioria dos ternos, o ensinamento de um suplente recai sobre um membro mais jovem.

Tem até o Nego meu filho que com idade de quatro anos eu fardei ele, foi quando surgiu o penachinho. Agora até eu já coloquei o Gilton que é meu sobrinho pra ficar, que a gente já vai ficando de idade né, ele já está treinado. Um dia em falta da gente... Ele e o Nego meu filho são agora os donos do terno. Pro Gilton eu já arrumei os papéis que a partir desse ano ele já vai ser capitão (Entrevista Geraldo, 61 anos, pesquisa de campo, março de 2012).

Nas questões relacionadas ao porquê da nomeação de capitão e suplente dos ternos, a questão da responsabilidade e capacidade foram unânimes entre os entrevistados jovens e a mais citada entre os velhos congadeiros:

O antigo capitão do terno desistiu e me achou com capacidade para assumir o terno e me atribuiu a responsabilidade de ser o novo capitão (Entrevista Edicarlos Aparecido da Costa, 24 anos, pesquisa de campo, janeiro de 2012).

Por ter talento, capacidade e responsabilidade (Entrevista Karine, 17 anos, pesquisa de campo, janeiro de 2012).

Por minha responsabilidade e por ser o jovem de mais tempo no terno (Entrevista Tiago Stalony Veloso Martins, 25 anos, pesquisa de campo, janeiro de 2012).

Pela confiança, lealdade e responsabilidade que transmitia e transmito a minha capitã (Entrevista Jeissiana, 20 anos, pesquisa de campo, janeiro de 2012).

Fui nomeado pelo meu desempenho nos anos anteriores e por saber fazer todas as funções dentro do terno. Foi o maior prazer ser nomeado suplente (Entrevista Anderson, 18 anos, pesquisa de campo, janeiro de 2012).

Dancei de dançador de ala até enquanto os velhos estavam dando conta da chefia de capitão. Nisso, eles já não deram conta mais, outros morreram. Então eles pegaram aqueles que já tinham mais experiência, com mais responsabilidade, e passaram pra mim e eu dei conta de tocar o terno, eu aceitei pra continuar tocando do jeito deles (Entrevista Geraldo, 61 anos, pesquisa de campo, março de 2012).

Porque gosto, sempre gostei, e pra poder continuar, já que o pessoal estava ficando mais velho. Ai eu peguei pra ajudar, eu tinha responsabilidade suficiente, por isso (Entrevista José Vicente, 60 anos, pesquisa de campo, março de 2012).

De acordo com os jovens e também com os velhos, a responsabilidade é um dos quesitos mais importantes para se assumir uma posição de liderança dentro da hierarquia do grupo. Tanto o dançante que vira suplente, como o suplente que vira capitão, passam por um processo de aprendizagem prático, em que eles acompanham os passos de seus tutores para que possam substituí-lo, caso seja necessário. Este tempo de preparação, de acordo com os congadeiros, não é delimitado, pode ocorrer de um determinado suplente passar a vida toda nesta posição, caso seu capitão não deixe o cargo. As substituições, no entanto, não acontecem somente em caso de óbito, mas por problemas de saúde ou por qualquer outro motivo que venha determinar a saída de algum deles, por isso a necessidade de se colocar alguém de responsabilidade na posição. Percebe-se também que, no caso dos congadeiros mais velhos, assumir a posição de capitão está ligada à continuidade da tradição e à perspectiva de passar adiante os rituais aprendidos por eles. Escolher um jovem para substituí-lo liga-se, portanto, à idéia de capacidade para que os fundamentos tradicionais não se percam com as substituições. Esta idéia foi respaldada pela resposta afirmativa de todos os jovens ao serem perguntados se possuíam a vontade de assumir a posição de capitão um dia, demonstrando interesse de permanecer no congado, reafirmando o poder da tradição entre eles. Desta maneira, as posições de liderança encontram-se ligadas à responsabilidade também para a continuação do terno para as futuras gerações.

Os que começam criança, dançando, já crescem com experiência. Ali você conhece e sabe qual deles dá conta de fazer a parte de capitão e suplente. Tanto é que tem os meninos que já desde pequeno nós vestimos um de capitão e o outro de suplente, para eles crescerem sabendo, quais são as obrigações que eles têm que fazer como corrigir aquele que está fazendo “arte”. Ai já cresce com essa experiência. O conhecimento é mais na prática. Sem ser no dia da festa, o que a gente faz: acabou a festa a gente marca reunião pro outro dia para contar pra eles o que eles erraram, qual a falha que eles tiveram. No outro ano quando ele for dançar ele já sabe, a gente já não chama a atenção dele no dia da festa. Quando é assim, a turma que está reunida exige para ter mais ensaio, para gente ensinar para no dia da festa eles estarem treinados e não acontecer mais falhas (Entrevista Geraldo, 61 anos, pesquisa de campo, março de 2012).

Para os capitães mais jovens foi acrescentada uma pergunta que relacionou a questão da liderança e a juventude, em que buscou-se responder a seguinte questão: É difícil manter o controle do terno por você ser um capitão jovem?

Graças a Deus eu não tenho problema, os congadeiros me respeitam (Entrevista Gislaine, 23 anos, pesquisa de campo, janeiro de 2012).

Falar que é fácil, não é, pois no terno convivemos com todas as faixas etárias desde crianças a adultos, cada um com uma personalidade diferente. Uns são mais expressivos, outros menos, uns mais geniosos, outros mais tranqüilos. Tem uns que querem opinar, outros preferem a opinião da maioria. Uns dançantes são pontuais, outros nem tanto. Tem os responsáveis e tem os que não preocupam tanto, são mais sossegados. Mas, creio que isso é um fato que acontece em qualquer terno independente se o capitão é jovem ou não. O que devo saber é lidar com toda essa mistura de pensamento e personalidade tão distintas umas das outras. Canalizando em um só pensamento louvar Nossa Senhora do Rosário (Entrevista Claudilaine, 28 anos, pesquisa de campo, janeiro de 2012).

No meu caso, mesmo estando entre congadeiros mais velhos, não. Todos me respeitam (Entrevista Tiago, 25 anos, pesquisa de campo, janeiro de 2012).

Sim. É difícil, porque as pessoas que dançam não entendem que ali no terno, durante o processo de trabalho em função da festa, mesmo eu sendo jovem, eu sou o capitão, não importa a minha idade perante os demais. O terno está em minha responsabilidade, então, na maioria das vezes os meus dançantes são todos, em média, da minha idade. Por isso eles misturam as coisas com amizade (Entrevista Edicarlos, 24 anos, pesquisa de campo, janeiro de 2012).

Sim, em função da responsabilidade que é muito grande (Entrevista Marcos, 33 anos, pesquisa de campo, março de 2012).

Percebe-se que as respostas para esta questão ficaram divididas: três congadeiros responderam não e dois responderam que sim, no que diz respeito às dificuldades em se chefiar um terno sendo jovem. No entanto, apenas um atribuiu a questão do conflito entre seus dançantes em função da indisciplina causada pela idade do capitão, fato esse explicado pelas idades em comum, e não pelo fato da diferença de idade entre velhos e jovens congadeiros. O capitão Tiago, que coordena o Catupé, terno majoritariamente composto de membros mais velhos, afirmou não haver desentendimentos em função de sua idade, o que mostra que, apesar de jovens, os capitães possuem o respeito dos demais congadeiros, sendo as dificuldades atribuídas à questão da responsabilidade e do convívio com outros jovens.

Dito isso, a parte final do bloco dois apresentou uma última questão ligada ao compromisso dos capitães com o terno e com o congado, tendo sido as respostas unânimes ao responderem que o compromisso deles é total, e que pretendem permanecer na função de capitão até “até quando Deus quiser” (Entrevista Edicarlos, 24 anos, pesquisa de campo, janeiro de 2012).

7.3.2- A transmissão da tradição e a participação da juventude

No bloco três, sobre o processo de ensinamento por parte de suplentes e capitães, buscou se entender de que forma os jovens congadeiros assimilam este aprendizado, no que diz respeito à tradição e às inovações permitidas dentro dos ternos.

Quando perguntados aos suplentes se eles aceitam a tradição ou querem fazer mudanças, as respostas foram unânimes; todos afirmaram aceitarem a tradição e não quererem fazer mudanças. Do mesmo modo, quando perguntados aos capitães se os suplentes podem fazer adaptações e de que forma eles agem diante da tradição, a resposta também foi unânime ao afirmarem que todos respeitam a tradição e somente com o consentimento do capitão e de todos do terno pode haver inovações:

Eu não tenho interesse em mudar, a tradição é esta. Eu também ainda não tenho muita experiência, então não quero mudar nada (Entrevista Stanley, 14 anos, pesquisa de campo, janeiro de 2012).

Eu aceito os ensinamentos, mas, minha capitã deixa em aberto caso surjam exceções para fazer inovações. Mas estas inovações não podem fazer com que se mude a tradição (Entrevista Karine, 17 anos, pesquisa de campo, janeiro de 2012).

É importante respeitar a tradição do terno, eu posso sugerir adaptações, mas não faço porque é a tradição do terno (Entrevista Edmar, 26 anos, pesquisa de campo, janeiro de 2012).

São permitidas adaptações, desde que não fuja da religião e da tradição (Entrevista Gislaine, 23 anos, pesquisa de campo, janeiro de 2012).

De acordo com os meus conhecimentos, as adaptações são típicas a cada terno e congadeiros, desde que não se perca a peça fundamental na qual o congado se reúne, que é a devoção, a tradição e a fé (Entrevista Claudilaine, 28 anos, pesquisa de campo, janeiro de 2012).

Eu os aceito, pois esse ensinamento é coisa séria e passado durante muitas gerações e qualquer mudança que não mude a história, nem o jeito de serem feitas, é bem vinda (Entrevista Anderson, 18 anos, pesquisa de campo, janeiro de 2012).

Se tem alguém querendo acrescentar alguma coisa, o capitão sozinho não pode aceitar, aí entre a turma toda tem que conversar, porque se um tem uma idéia que não dá certo, todo mundo conversa e aí até o que tava querendo vai ver que não compensa mesmo fazer a mudança. Para mudar alguma coisa a gente conversa entre todo mundo, a turma toda decide. Os jovens não querem mudar, igual já aconteceu de eu fazer uma coisa da minha cabeça lá no terno, e eles acompanharem, mas depois eles cobram de mim. Cobram que eu fiz coisa que não é do terno. Eles fizeram pra não ficar

feito pro terno, mas que não precisa fazer aquilo mais não (Entrevista Geraldo, 60 anos, pesquisa de campo, março de 2012).

É possível perceber nas respostas dos entrevistados que tanto os jovens, quanto os velhos congadeiros, preocupam-se em manter a tradição, apesar de estarem abertos a determinadas mudanças. No entanto, todos enfatizaram que os ternos não precisam de adaptações, pois a tradição é que rege o fundamento das danças e dos rituais que precisam manter-se, para não perder o sentido. Mesmo entre os ternos novos, não tradicionais de acordo com as linhas oficiais, eles consideram a tradição como algo intrínseco ao terno, não necessariamente ligada a um mito de origem, mas ligada à fé e à devoção aos santos da festa. De acordo com eles, a tradição está no cumprimento dos rituais da festa e do “*não esquecimento das tradições do congado em geral*”. “*Todos nós, seja como for, estamos aqui com um único propósito que é Nossa Senhora do Rosário*” (Entrevista Claudilaine, 28 anos, pesquisa de campo, 2012).

Neste sentido, o quadro abaixo revela o significado da tradição para todos os congadeiros:

Quadro 5: Significado da Tradição para os congadeiros.

Edicarlos, 24 anos	<i>Ela é como se fosse uma lei que deve ser cumprida. Que precisa sempre ser exercida da maneira correta, sem alteração.</i>
Anderson, 18 anos	<i>Eu acho que se não fosse a tradição a festa não existiria. Ela tem o papel fundamental para inspiração das novas gerações e incentiva a participação de novas pessoas a cada ano.</i>
Jeissiana, 20 anos	<i>Tradição é algo passado de pai pra filho. É a preservação de nossas raízes.</i>
Karine, 17 anos	<i>Tradição significa permanecer do mesmo jeito. Ela é a base de tudo.</i>
Tiago, 25 anos	<i>A tradição é responsável por não deixar o congado acabar. Nós nos sentimos na obrigação de continuar o que os nossos avós e pais começaram.</i>
Gislaine, 23 anos	<i>Tradição pra mim é algo que é passado de geração em geração. O papel dela é ser lembrada a cada ano.</i>
Claudilaine, 28 anos	<i>Tradição significa começo. É a passagem de uma cultura que vem de geração em geração. Como saberíamos o que aconteceu em 1988 e com o nosso querido Congo Pena Verde se não fosse a tradição, esta passagem de gerações. Como se dançava, cantava, vestia e a forma diferenciada de louvor.</i>

Marcos, 33 anos	<i>Se não fosse a tradição tudo iria se inovar e assim poderia ficar pior.</i>
Edmar, 26 anos	<i>É algo que os antigos nos ensinaram e que devemos seguir do jeito que tem que ser.</i>
Stanley, 14 anos	<i>A tradição está relacionada às coisas antigas que devem ser preservadas.</i>
Geraldo, 61 anos	<i>A tradição é algo que se mantém. Todas as vezes, de ano em ano, a gente dança fazendo a história da nossa senhora lá na lapa. A gente faz as coisas pensando na data que aconteceu essa história. A tradição que foi, a gente sempre faz, acompanhando as partes que a gente já nasceu e cresceu conhecendo. A tradição é importante porque não mudou o que fazemos em agradecimento a mãe da gente.</i>
José Vicente, 60 anos	<i>O congado é tradição. A tradição é muito importante, todo mundo gosta da festa e do congado como eles são. Tradição pra mim é a festa do jeito que ela é, é gostar dela deste jeito. Entrar no terno, todo mundo junto.</i>
Amarildo, 45 anos	<i>Muitos trabalham em função da tradição, alguns querem sair fora. Pra mim, a tradição dentro da congada, é aquela que vem dos antigos, que ai não pode sair fora. Então eu acho o seguinte, a pessoa que está disposta a mexer na congada, ela tem que chegar e procurar saber primeiro a tradição da festa.</i>

Fonte: Entrevistas, 2012.

Quadro 6: Significado da inovação para os jovens congadeiros.

Edicarlos, 24 anos	<i>Pode ser usada desde que seja para abrilhantar a festa.</i>
Anderson, 18 anos	<i>Toda inovação é bem vinda desde que não prejudique nada, nem ninguém e não mude o foco do terno e da festa.</i>
Jeissiana, 20 anos	<i>A inovação é importante se for expressada na forma da religiosidade. As inovações estão mais presentes na organização dos festejos.</i>
karine, 17 anos	<i>Para mim inovação é trazer para o terno pessoas mais jovens, fazendo com que a tradição continue.</i>
Tiago, 25 anos	<i>Ela é importante desde que venha como respeito ao tradicional, para não se correr o risco dela se perder com o tempo.</i>
Gislaine, 23 anos	<i>A inovação é a descoberta de novas coisas para o congado, mas o papel dela é limitado em função da tradição.</i>
Claudilaine, 28 anos	<i>No tempo em que vivemos hoje é importante fazermos algumas inovações para que possamos acompanhar o mundo. Mas vale a pena lembrar que fazer inovações e adaptações não significa esquecer a tradição do congado. Significa melhorar aquilo que já é bom sem perder a essência.</i>
Marcos, 33 anos	<i>Acho que inovar na tradição não seria a melhor coisa a fazer, mas sim</i>

	<i>manter os costumes antigos.</i>
Edmar, 26 anos	<i>A inovação é importante se inovarmos sem nunca sair da tradição.</i>
Stanley, 14 anos	<i>A inovação é boa se for para melhorar o que já existe, para dar continuidade.</i>
Geraldo, 61 anos	<i>É preferível manter do jeito que é pra não aumentar mais coisas e trabalho né. A gente quase não tem mudança não, todo ano ta repetindo. Mas é mais pra não ficar aumentando historinha demais que a gente não conhece, que às vezes não tem nada a ver. Porque inventar de cabeça, depois uma pessoa pergunta pra gente e a gente não sabe explicar. Em relação às músicas do terno, tem muitos que não sabem cantar aquelas músicas. E eu arrumei uma música que todos sabem cantar para agradar todos os dançantes, porque aqueles que não são acostumados a cantar com a turma toda, canta, como um grupo.</i>
José Vicente, 60 anos	<i>Não pode fazer mudanças no Moçambique, porque ele é o terno original, então nele não pode haver mudança nenhuma. Eu tenho que tocá-lo do jeito que passaram pra mim. A única coisa que vai mudar é que agora no meu terno, por exemplo, estou arrumando umas moças pra ajudar, até conversei com elas, pra gente ensaiar, fazer tudo direitinho. Porque o terno tem muita gente, mas tem pouca gente pra ajudar a cantar. Pra festa desse ano, vai ter mulher no terno igual os outros ternos.</i>
Amarildo, 45 anos	<i>A inovação pra mim é procurar sempre melhorar. Mas, por causa da tradição é complicado. Às vezes aparece alguém com a mente mais nova pra inovar umas coisas diferentes, só que tem alguns que não aceitam. Porque a congada não faz parte só de uma pessoa, ela é formada de muitos membros. Então pra ter uma inovação na festa a decisão tem que passar por todo mundo.</i>

Fonte: Entrevistas, 2012.

Levando em consideração as respostas anteriores relacionadas à questão das mudanças dentro do congado e o quadro 6 a respeito da inovação, percebe-se que ao compará-las com o significado da tradição este se manteve, em que tanto os jovens congadeiros, como os velhos, enfatizaram a sua importância, apregoando ao seu significado a idéia de um tempo passado, a um conhecimento antigo que deve ser mantido em favor da manutenção do próprio congado. A tradição, relacionada aos rituais aprendidos no passado, transmitido de geração em geração, é, segundo eles, a responsável pela manutenção da festa e, assim, não pode sofrer grandes transformações para não descaracterizá-la. Relacionada às coisas antigas, a tradição é, pois, conforme o capitão mais velho do congado, o senhor Geraldo, “*algo que se mantém*”, e os rituais “*devem ser preservados*”, de acordo com Stanley, o suplente mais novo entrevistado. A inovação, neste sentido, tem lugar limitado dentro da tradição e deve ser feita em respeito a ela e somente com o intuito de melhorar a festa do Rosário quando e se for necessário.

Ainda no bloco três, outras questões foram levantadas no questionário direcionado aos membros mais velhos do congado, a respeito da participação do jovem na tradição, o valor atribuído a eles, assim como a importância do suplente no terno. Nos dos jovens foram questionadas a relação entre jovens e velhos e de que forma os velhos congadeiros vêm a participação da juventude no congado. Nas respostas dos mais velhos, dos três entrevistados, apenas um relatou ser difícil o comprometimento dos jovens com a tradição:

No meu terno, os jovens, pra mim, têm participação especial. Porque desde que eu comecei a mexer como capitão neste terno, eu corro atrás de jovens, por causa da tradição né. É tradição de festa, e a tradição não pode acabar, por isso que eu procuro mais é correr atrás dos jovens. Só que hoje é muito difícil, é complicado demais. Mas eu ainda dou preferência para os jovens. O jovem hoje, você sabe né, no mundo de hoje o jovem é tudo. Pessoa jovem tem facilidade pra tudo em quanto há, pra aprender qualquer coisa. Então, por exemplo, um jovem no terno, que queira aprender, por exemplo, no futuro ele pode ser o capitão do terno. Por isso que eu dou muito valor nos jovens, sabe como, eu corro muito atrás dos jovens. Mas hoje é difícil. Inclusive, meu menino mesmo começou, dançou dois anos só. E eu ia colocar ele como suplente e falei com ele, “mais na frente você pode ser o capitão”. Pode ser nós dois, ou às vezes, a gente não sabe o que pode acontecer com a gente, então... Mas ele desistiu de uma hora pra outra, acabou, saiu fora e não quis mais mexer de jeito nenhum (Entrevista Amarildo, 45 anos pesquisa de campo, fevereiro de 2012).

Eu dou muita razão pra eles pra poder segurá-los e faço umas coisas pra agradá-los pra gente manter aquela quantidade de jovens que a cada ano só aumenta. Ai faz um prestígio pra eles, que agrada a eles. É importante ter os jovens pra continuar. Hoje tem música demais em som, na televisão, e poucos aprendem a cantar, pois só assistem. Já no terno a gente ensina a música para os jovens e acha qual o lugar da voz dele pra ele poder cantar. E eles ficam satisfeitos em fazer aquilo, mesmo que não estejam cantando igual a um mais antigo, mas ele vai aprender e assim nunca vai faltar cantador de ala (Entrevista Geraldo, 61 anos, pesquisa de campo, março de 2012).

A participação dos jovens é muito boa pra ajudar o terno. Porque se não for eles entrarem pra ajudar, ai o congado acaba, porque os velhos vão acabando. O jovem tem mesmo que entrar, a participação dele é muito importante pra nós (Entrevista José Vicente, 60 anos, pesquisa de campo, março de 2012).

Com relação aos suplentes, o capitão Geraldo exemplificou a importância deles para a continuidade da tradição:

Pra nunca acabar e o que eu passo pra eles eu falo que quando eles souberem não é para querer ser mais do que o outro não, e ensinar o que ele sabe por que aí só vai continuando do mesmo jeito, com as mesmas músicas, ensinar pra eles tudo que ele souber, para não diferenciar a tradição de um ano para o outro e de um capitão pro outro. Então tem que continuar no que é. Porque a gente pegou e vai passando pra eles passarem pros outros. O suplente é importante pra continuar do mesmo jeito, no mesmo ritmo (Entrevista Geraldo, 61 anos, pesquisa de campo, março de 2012).

Nos questionários dos jovens, quando perguntados se a relação entre eles e os velhos congadeiros é conflituosa, a maioria, nove jovens, relatou não haver conflitos, e apenas um revelou haver algum conflito quando se fala em mudanças:

Quando surge alguma mudança, a maioria dos congadeiros mais velhos não aceitam, pois querem manter viva a tradição. As vezes não aceitam um arranjo diferente sugerido pelos jovens para abrilhantar a festa. Daí surgem alguns conflitos entre as duas gerações, mas não há brigas sérias (Entrevista Edicarlos, 24 anos, pesquisa de campo, janeiro de 2012).

Não vejo conflito entre as gerações. Pra mim a relação é pacífica (Entrevista Karine, 17 anos, pesquisa de campo, janeiro de 2012).

A meu ver, antigamente havia certo receio dos velhos congadeiros, pois pensavam que os jovens não sabiam da responsabilidade de ser um congadeiro e não levavam nada a sério. Mas, com o passar do tempo, eles viram que isso não era verdade, pois ser congadeiro é uma escolha pessoal. Logo que, quem é congadeiro está ali porque ama aquilo que está propondo a fazer. Hoje, com esta maturidade de consciência entre as gerações, elas andam em perfeita harmonia, em que um aprende um pouco a cada dia com o outro (Entrevista Claudilaine, 28 anos, pesquisa de campo, janeiro de 2012).

A relação é muito boa. Os congadeiros mais velhos incentivam os mais novos. Pra mim, não há conflito entre as gerações (Entrevista Stanley, pesquisa de campo, 2012).

Cada geração é diferente. O ritmo dos mais velhos é mais lento. Os jovens têm mais “pressão” pra cantar, tocar instrumentos. Os experientes são positivos em relação aos jovens. Não vejo conflito entre as gerações (Entrevista Marcos, 33 anos, pesquisa de campo, março de 2012).

Não há conflitos, pois nós, jovens, respeitamos as tradições das gerações passadas (Entrevista Anderson, 18 anos, pesquisa de campo, janeiro de 2012).

A relação é muito boa entre as gerações. Graças a Deus não há conflitos (Entrevista Gislaine, 23 anos, pesquisa de campo, janeiro de 2012).

Para fins comparativos, perguntamos aos jovens como os velhos congadeiros vêem a participação deles no congado da cidade. Para tanto obtivemos as seguintes respostas:

Eles acham importante, é um aprendizado para nós. É uma forma de perpetuar a tradição (Entrevista Edicarlos, 24 anos, pesquisa de campo, janeiro de 2012).

Os velhos congadeiros vêem a participação dos jovens com muito orgulho porque, afinal, os jovens são os mais interessados e respeitam mais as normas do nosso congado (Entrevista Gislaine, 23 anos, pesquisa de campo, janeiro de 2012).

Eles vêem como perpetuação (Entrevista Karine, 17 anos, pesquisa de campo, janeiro de 2012).

Uma forma de fé e respeito (Entrevista Edmar, 26 anos, pesquisa de campo, janeiro de 2012).

Eles gostam, pois é a única chance da tradição não morrer (Entrevista Anderson, 18 anos, pesquisa de campo, janeiro de 2012).

Hoje há uma harmonização de gerações, pois estes novos congadeiros que estão vindo serão a garantia de perpetuação da tradição no passar dos tempos, como foi feita para que chegássemos hoje aqui para escrever esta história (Entrevista Claudilaine, 28 anos, pesquisa de campo, janeiro de 2012).

Eles vêem a nossa participação de forma muito boa, pois somos a continuidade da tradição (Entrevista Tiago, 25 anos, pesquisa de campo, janeiro de 2012).

Comparando as respostas dos capitães mais velhos e dos jovens nas três perguntas anteriores pudemos constatar que elas se complementam e não se contradizem. De fato, os antigos consideram importante a presença de jovens na tradição para que ela não acabe, do mesmo modo que a juventude congadeira acredita neste seu papel e defende a harmonia entre as gerações, pois eles sabem também que os velhos congadeiros lhes dão respaldo dentro da tradição. A presença do suplente se mostrou também de suma importância para a continuidade da tradição em que todos os capitães afirmaram a necessidade do acompanhamento dele na prática para o conhecimento dos rituais. Apesar de um dos capitães mais velhos relatar a dificuldade em se encontrar jovens para participar do congado, não foi por nós constatado esta

ausência, já que todos os ternos possuem jovens em sua composição, quase todos os capitães e suplentes são jovens e existem ternos predominantemente formados por eles em Estrela do Indaiá. Ambos sabem da importância da presença jovem dentro dos ternos para a perpetuação da tradição às gerações futuras e ambos acreditam na seriedade deste seguimento para assumir tal papel. Podemos afirmar, com base em todas as respostas conseguidas até aqui, que tanto velhos como jovens congadeiros sabem do valor da tradição e da importância de sua continuidade. Esta importância dada pelo valor do conhecimento dos antigos encontra-se imiscuída também pelo valor do congado como religião e fé em Nossa Senhora do Rosário.

7.3.3- Congado, religião e fé

No bloco quatro foram levantadas questões a respeito do significado do congado, da Festa do Rosário, da religião e a responsabilidade atribuída aos congadeiros por ocasião da festa. Para começar, apresentaremos os significados do congado para cada um dos entrevistados.

Quadro 7: Significado do congado para os congadeiros.

Edicarlos, 24 anos	<i>É a fé, alegria e satisfação em fazer o que gosta. É louvar Nossa Senhora.</i>
Anderson, 18 anos	<i>O congado pra mim é a religião e a manifestação dos povos antigos em uma mistura de cultura brasileira e africana.</i>
Claudilaine, 28 anos	<i>O congado é uma manifestação cultural e religiosa de origem africana que resistiu ao tempo e as suas freqüentes proibições na escravidão. Ela representa a devoção destes povos tão sofridos em uma santa que os livrava das dores e perseguições do dia a dia da senzala. Muitas vezes, em meio a tantas maldades, só se tinha a fé para ampará-los na dura lida da vida, sendo uma lição de força, fé e união.</i>
Jeissiana, 20 anos	<i>É a preservação da nossa cultura e é através dela que registramos nossa história.</i>
Karine, 17 anos	<i>Congado é uma forma de manifestação religiosa.</i>
Gislaine, 23 anos	<i>Congado pra mim é somente fé.</i>
Marcos, 33 anos	<i>É o agrupamento de pessoas religiosas relembrando os escravos negros saudando seus santos protetores da época da escravidão.</i>

anos		
Edmar, 26 anos		<i>O congado é os dançantes festejando com suas danças e cantos a Festa de Nossa Senhora do Rosário, com devoção e fé.</i>
Tiago, 25 anos		<i>É sinal de amor e fé a Deus e a sua mãe.</i>
Stanley, 14 anos		<i>A congada pra mim é tudo. É fé, é a dança, é alegria, é muito bom.</i>
Geraldo, 61 anos		<i>O congado pra mim representa uma parte forte da igreja porque tem muitos dançantes e muita gente que mora fora, chega aquela época da festa, a gente vai vê-los todos na igreja acrescentando nas partes da missa. A gente assiste ai uma missa com 200 pessoas e achava que era demais, mas a gente assiste ela na festa com mais de 1000 pessoas que fazem parte da celebração da missa campal, a gente fica satisfeito de estar na igreja com tanta gente. Eu acho que o congado é uma grande festa por causa da quantidade de gente que vem pra assistir e do tanto de pedido e de voto que as pessoas pagam nessa época. No dia da festa a pessoa que fez um voto de andar ao redor da igreja com a bandeira, a gente vai e ajuda ele a cumprir a obrigação. A gente pode até ter alguma coisa pra fazer, mas se a pessoa chega e pede um voto, parece que a gente ta ajudando a pessoa cumprir aquele voto. A pessoa sente fé até na gente que ta com aquela farda.</i>
José Vicente, 60 anos		<i>O congado pra mim é tradição. Ele é muito importante em minha vida porque ele é abençoado por Nossa Senhora.</i>
Amarildo, 45 anos		<i>A congada pra mim é uma tradição antiga. Como vem dos antigos a gente procura estar sempre dentro daquela norma. A congada hoje, em Estrela, esta sendo uma das maiores festas, por isso ai, por todo mundo estar seguindo aquela tradição antiga. Então a congada pra mim é isso ai, uma tradição que vem de muitos anos.</i>

Fonte: Entrevistas, 2012.

Em seguida foi perguntado aos congadeiros qual a importância do congado e o significado da Festa do Rosário na vida de cada um. Abaixo, as respostas:

Quadro 8: Significado da festa para jovens e velhos congadeiros.

Edicarlos, 24 anos		<i>Os dois são muito importantes pra cidade. Pra mim a festa é muito importante, ela simboliza a fé em Nossa Senhora, ela é tão importante pra cidade como pra nossa vida.</i>
Anderson, 18 anos		<i>Significa a cultura, a fé e a tradição que vem passada de geração em geração. A Festa do Rosário é uma manifestação cultural representada em canto e dança por todos os ternos.</i>
Claudilaine, 28 anos		<i>O congado é além de tudo como um rosário em que cada terno, cada capitão, cada suplente, cada fiscal, os dançantes, cada componente da comissão da festa, os festeiros, as famílias dos congadeiros, todos fazem</i>

		<i>parte das contas do rosário de Maria. A Festa de Nossa Senhora do Rosário reúne congadeiros de diversos lugares, devotos, amigos que se encontram, famílias que emocionadas se reúnem, em um só pensamento: louvar Nossa Senhora, promovendo a união em um intuito maior que é a fé em uma mãe que nunca nos abandona, agradecendo nem que seja por um momento, tudo aquilo que ganhamos sempre.</i>
Jeissiana,	20 anos	<i>A festa tem como objetivo fazer com que nós congadeiros e demais participantes aprendamos o que não sabemos. Envolve aspectos religiosos e culturais. Ela faz com que através da harmonia e da alegria, tudo seja possível com boa vontade. Precisamos que as pessoas tenham mais fé, união e amor ao próximo. É esse o real significado da festa, principalmente pra mim.</i>
Karine,	17 anos	<i>A festa possui o significado de devoção. Representa a tradição em que reúne seguidores, cristão, devotos e pessoas de fé.</i>
Gislaine,	23 anos	<i>Congado é um ritual dos negros. Já a festa de Nossa Senhora do Rosário é um agradecimento que nós fazemos a ela, por tanta graça, por tanta alegria.</i>
Marcos,	33 anos	<i>A festa representa a tradição, vem do costume. É a melhor festa da cidade, onde vejo amigos, familiares. Ela também gera renda pra cidade.</i>
Edmar,	26 anos	<i>Ela é uma forma de fé e respeito. É uma forma de festejar para Nossa Senhora do Rosário através da dança, do canto, seguindo uma tradição de muitos anos.</i>
Tiago,	25 anos	<i>Pra mim a festa e o congado é uma maneira de se rezar através da música, cantando para Nossa Senhora, mãe de Deus e também nossa.</i>
Stanley,	14 anos	<i>Alegria e fé.</i>
Geraldo,	61 anos	<i>Eu acho a festa uma coisa muito importante, porque é tanta gente que faz um voto de dançar pra Deus ajudar a sarar, a resolver um problema, porque alcançou uma graça. A importância que ela tem é por causa dessas pessoas que acreditam, que contam pra gente que fez um pedido e alcançou e vai dançar no terno por causa disso. Eu acho isso importante por que a pessoa faz com aquela fé em Nossa Senhora, em Deus, e acha que tem uma força no fardamento de um determinado terno. A gente faz a festa porque gosta, mas dançamos com fé, eu danço com fé, fazendo pedido pra Nossa Senhora proteger a todos, tanto do meu terno, quanto os outros, porque eu quero o bem pra todos os ternos.</i>
José Vicente,	60 anos	<i>A festa é importante por causa da tradição. Ela significa a crença em Nossa Senhora do Rosário, São Benedito e Santa Efigênia.</i>
Amarildo,	45 anos	<i>Pra mim, tudo que faz parte de um santo, a congada e a festa, são muito importantes. Porque a congada sem a Nossa Senhora não é congada. Então os dois juntos formaram uma festa muito importante, né. Ela simboliza a religião.</i>

Fonte: Entrevistas, 201

Para o significado da religião na vida dos congadeiros foram dadas as seguintes respostas:

Quadro 9: Significado da religião na vida dos congadeiros.

Edicarlos, 24 anos	<i>Ela é a base para uma vida feliz.</i>
Anderson, 18 anos	<i>A religião em minha vida representa o encontro com Deus neste mundo onde nos é oferecido tantas insanidades. A igreja na sua responsabilidade representa um pedacinho do céu na terra.</i>
Claudilaine, 28 anos	<i>A religião na vida do ser humano é como uma bússula, um norteador de direções para onde se deve seguir. Em minha família, a religião sempre esteve muito presente, pois desde criança aprendi que não estamos sozinhos, tem sempre alguém cuidando de nós mesmo que seja invisível aos olhos. Tive várias demonstrações deste cuidado ao longo de minha vida. Por isso, pra mim, a religião, seja ela qual for, é uma das ferramentas para se formar um cidadão digno e responsável para com seus atos.</i>
Jeissiana, 20 anos	<i>A religião em minha vida é um sentimento natural, uma adoração, é a reverência ao criador, ao ser supremo, desconhecido. Ela tem o papel de disseminar a fé. A religião é um sentimento divino que nos prendem ao nosso Pai.</i>
Karine, 17 anos	<i>A religião possui papel fundamental em minha vida, porque Deus é a base de tudo.</i>
Gislaine, 23 anos	<i>A religião pra mim está acima de tudo.</i>
Marcos, 33 anos	<i>A religião é muito importante pra mim. Sem ela não haveria o que adorar. Seria um branco na minha vida.</i>
Edmar, 26 anos	<i>A religião é muito importante em minha vida, pois acredito que sempre temos que ter Deus em nossas vidas.</i>
Tiago, 25 anos	<i>A religião é fundamental em minha vida. Ela é a base para que tudo aconteça.</i>
Stanley, 14 anos	<i>É uma forma de me aproximar de Deus.</i>
Geraldo, 61 anos	<i>Eu acho que a gente tem que manter a religião em nossa vida, de acordo com que a gente sempre foi. Eu acho ela importante demais porque tem tantas outras leis, tantas outras igrejas, mas eu vejo importância da nossa igreja por causa do ritmo e da festa. Eu não acho outra religião igual.</i>
José Vicente, 60 anos	<i>A religião é muito importante, ela é tudo. Todo mundo que dança no terno dança em nome de Nossa Senhora. Eu sou devoto de Nossa Senhora do Rosário.</i>

Amarildo, 45 anos	<i>A religião pra mim, vou te falar a verdade, antigamente não era importante, mas hoje, pra mim, ela vem em primeiro lugar. Hoje, a pessoa que não tem uma religião vive em torno de quê, pra quê. Então hoje eu sou uma pessoa muito religiosa, vou à missa todo domingo, não falho, inclusive estou dentro da festa do Rosário. Uma pessoa que não tem religião, pra ela, se torna tudo mais difícil. Uma pessoa religiosa que segue, que vai à missa todo domingo, Deus está em primeiro lugar. Pra mim Deus vem em primeiro lugar, religião em primeiro lugar.</i>
-------------------	---

Fonte: Entrevistas, 2012.

As respostas dadas as três perguntas evidenciadas anteriormente refletem, em conjunto, de forma mais nítida, o perfil dos congadeiros de Estrela do Indaiá. Em suas respostas, parecidas umas com as outras, no que diz respeito ao conteúdo simbólico delas, foi possível identificar o que realmente os movem a participar e a permanecer na festa do Rosário. Apesar das diferenças de idade entre jovens e velhos congadeiros, os significados atribuídos não refletem para nós esta diferença, pois todos se igualam quando se fala em congado, festa e religião. Desta maneira, as identificações tornam-se desnecessárias, uma vez que os três quesitos analisados são igualmente considerados importantes na vida de todos os congadeiros.

Desta forma, as respostas para as três perguntas se complementam, todas estão envolvidas pela importância dada à fé, à tradição, e à devoção a Nossa Senhora do Rosário. A resposta para “o que é o congado pra você”, oscilou entre estes três sentidos acompanhados ainda pela questão da dança, do canto e da alegria que aderiram ao conceito à questão do movimento, do ritmo, da música, que diferencia o congado de outras manifestações religiosas. A festa também foi envolvida pelos significados de fé em Nossa Senhora e pela tradição, tendo sido seus sentidos imbuídos por um caráter religioso maior que a definição do próprio congado que ficou envolvido pela preservação da cultura, pelo simbolismo histórico e pelo conhecimento antigo.

O quadro 9 nos revelou, por último, que a religião tem lugar especial tanto na vida dos velhos congadeiros como na dos jovens. Expressões como: “muito importante”, “fundamental em minha vida”, “acima de tudo” e “vem em primeiro lugar”, acompanharam todas as respostas dadas, sendo que estas também foram envolvidas pela questão da fé em Deus, mostrando-se essencial para todos, como forma de orientação, suporte e sentido para uma vida verdadeiramente feliz.

Com base nisso, foi perguntado também qual a importância e o papel atribuído por eles à parte não religiosa da festa, assim como o significado dela para os congadeiros. As respostas refletiram ainda mais a importância da religião na vida deles.

Na minha opinião ela não é necessária. Não é obrigatório o forró, as barracas. Elas não são fundamentais na nossa festa, não faz parte do congado. Sinceramente não significa nada a festa não religiosa, nem pra mim, nem pra minha guarda e, principalmente, para o congado (Entrevista Jeissiana, 20 anos, pesquisa de campo, janeiro de 2012).

A parte não religiosa é tão fundamental quanto a religiosa porque para que se aconteça qualquer evento é necessário organização. A comissão organizadora da festa tem um papel muito importante, pois, para que se haja uma sequência, para que cada vez a festa se torne mais bonita e valorizada, é necessário organizar. Se não tivesse esta parte da festa todos fariam a mesma coisa e não sairíamos do lugar. Temos que procurar sempre contribuição para que a festa cresça cada vez mais. Cada um fazendo seu papel bem feito, desde os ternos à comissão organizadora, teremos muitas histórias boas para contar para nossos netos e sempre poderemos mostrar para eles, nos dias de festa, a história como algo concreto (Entrevista Claudilaine, 28 anos, pesquisa de campo, janeiro de 2012).

Na festa, pra mim, não tem que existir o papel não religioso. Tudo que faço tem um motivo, um significado, uma razão e muita fé para que tudo aconteça. Falando de festa do Rosário pra mim, não existe outro papel fora da religião (Entrevista Gislaine, 23 anos, pesquisa de campo, janeiro de 2012).

Cada um pode pensar o que quiser, que ela não é importante. Mas pra mim, a parte não religiosa da festa é importante e já faz parte da tradição (Entrevista Edmar, 26 anos, pesquisa de campo, janeiro de 2012).

Ela é um grande divertimento para o povo estrelense e gera muito dinheiro, pois, com a festa, a cidade fica repleta de turistas (Entrevista Anderson, 18 anos, pesquisa de campo, janeiro de 2012).

Acho que ela é importante porque o divertimento faz parte também (Entrevista Edicarlos, 24 anos, pesquisa de campo, janeiro de 2012).

Eu não atribuo função nenhuma a parte não religiosa da festa. Pra mim a festa é devoção e, acima de tudo, fé (Entrevista Karine, 17 anos, pesquisa de campo, janeiro de 2012).

Não atribuo papel nenhum, pois a festa é religiosa. O importante é conservar a tradição dos congadeiros antigos e manter a cultura da cidade (Entrevista Tiago, 25 anos, pesquisa de campo, janeiro de 2012).

Eu acho importante porque, durante o tempo em que se está tendo a festa, as barraquinhas estão sempre fechadas. Agora, à noite, tem o som, mas é depois que entrega as obrigações dos ternos, que eles fazem as representações. Tanto que fica as representações até quase de madrugada, o

povo está todo assistindo. Depois que termina cada um pode ir pra barraca, quem quer né, porque tem muita gente que vai embora pra casa dormir. Ter barraca é bom, quem quiser beber bebe, mas, graças a Deus, nunca aconteceu nada de errado por causa de barraca. A festa com esse mundo de gente nunca teve ninguém ferido em muitos anos e por ser religiosa não tem desavença nenhuma. Não tem nada a ver que não pode ter som na festa, que não pode ter barraca, porque isso não prejudica nada a gente, nosso terno hora nenhuma. Dançador jovem acontece de depois que ele entrega o terno, vai em casa, toma banho e volta pra festa, mas no outro dia de manhã ele está lá cumprindo as obrigações dele com o terno (Entrevista Geraldo, 61 anos, pesquisa de campo, março de 2012).

O forró não é importante pra festa. Aquele forró e aquelas barraquinhas não estão dentro da festa do rosário. Na minha opinião, pra mim, ela é outra coisa, outra festa. Mas eu acho que o forró não atrapalha a festa religiosa. Depois que passa a festa, que passa tudo, que tem as apresentações, aí que vai ter o forró, então não atrapalha não, quem quiser ir vai (Entrevista José Vicente, 60 anos, pesquisa de campo, março de 2012).

Eu vou te falar a verdade, pra mim, que sou o capitão do terno, pra mim a festa é só a parte religiosa. Estas partes que incluem forró, barraca, eu sou uma pessoa que não bebo e não fumo, pra mim isso daí não tem significação nenhuma. Mas, pra festa em si já é diferente, cada caso é um caso. Eu, por exemplo, não bebo, não fumo, mas algumas pessoas só vão na festa por causa do forró e das barracas e não vão pra parte religiosa. Mas como eu não vou ser assim, também não fica bem, eu sou o capitão de terno, to dentro da festa, como que eu não vou gostar da parte religiosa. Então pra mim, o que significa dentro da festa é a parte religiosa. Pra mim, esta outra parte é uma coisa supérflua. Para festa religiosa, se não tiver o forró, tem a festa do mesmo jeito (Entrevista Amarildo, 45 anos, pesquisa de campo, fevereiro de 2012).

Dos treze congadeiros, apenas cinco afirmaram ser a parte não religiosa da festa importante, sendo que apenas dois enfatizaram a questão do divertimento, e um atribui uma importância turística da festa para a cidade, refletindo de fato, que para os congadeiros, participar da parte religiosa é o bastante, apesar de não se oporem à realização do forró e ao funcionamento das barracas. Estas respostas, por sua vez, complementam as respostas dadas em relação ao significado da festa do Rosário, em que nenhum deles ressaltou a questão do lazer como papel da festividade em suas vidas. É importante notar que os congadeiros mais velhos, apesar de não freqüentarem a festa não religiosa, não são contra a sua realização, inclusive, o mais velho deles pensa que ela é importante, não se opondo aos congadeiros que desejam participar dela. Entre os jovens, apenas três citaram sua importância, refletindo uma imagem dos jovens de forma mais tradicional que o esperado para as pessoas nessa faixa de

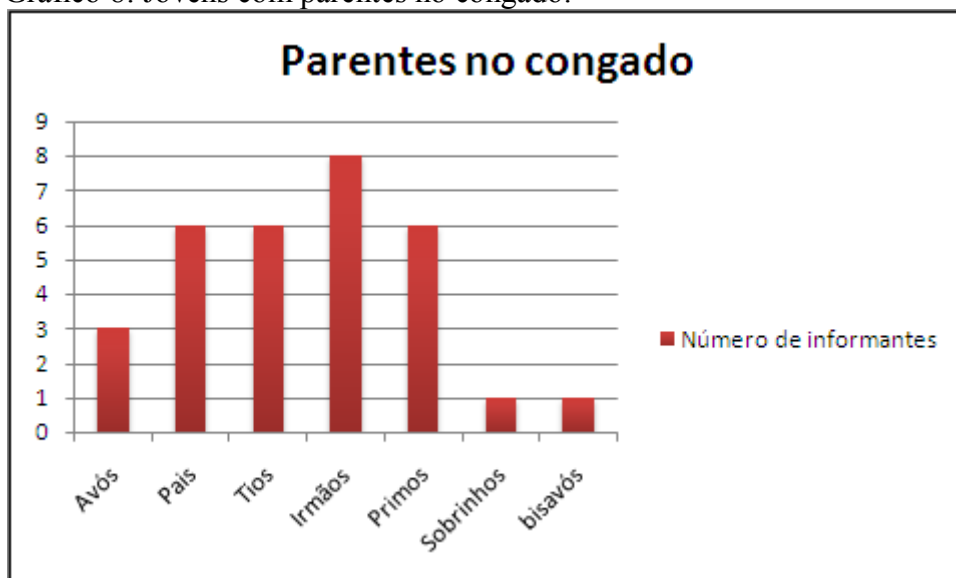
idade, reafirmando a importância da religião e da separação entre contextos sagrados e profanos em suas vidas.

7.3.4- Heranças familiares

No bloco cinco foram relacionadas questões ligadas à participação e às influências familiares na escolha e no seguimento com os rituais de congado por parte dos jovens. Dentre os entrevistados, apenas um, o capitão Tiago, afirmou não ter parentes no congado de Estrela, tendo sido influenciado apenas pelos amigos.

O gráfico abaixo descreve os resultados:

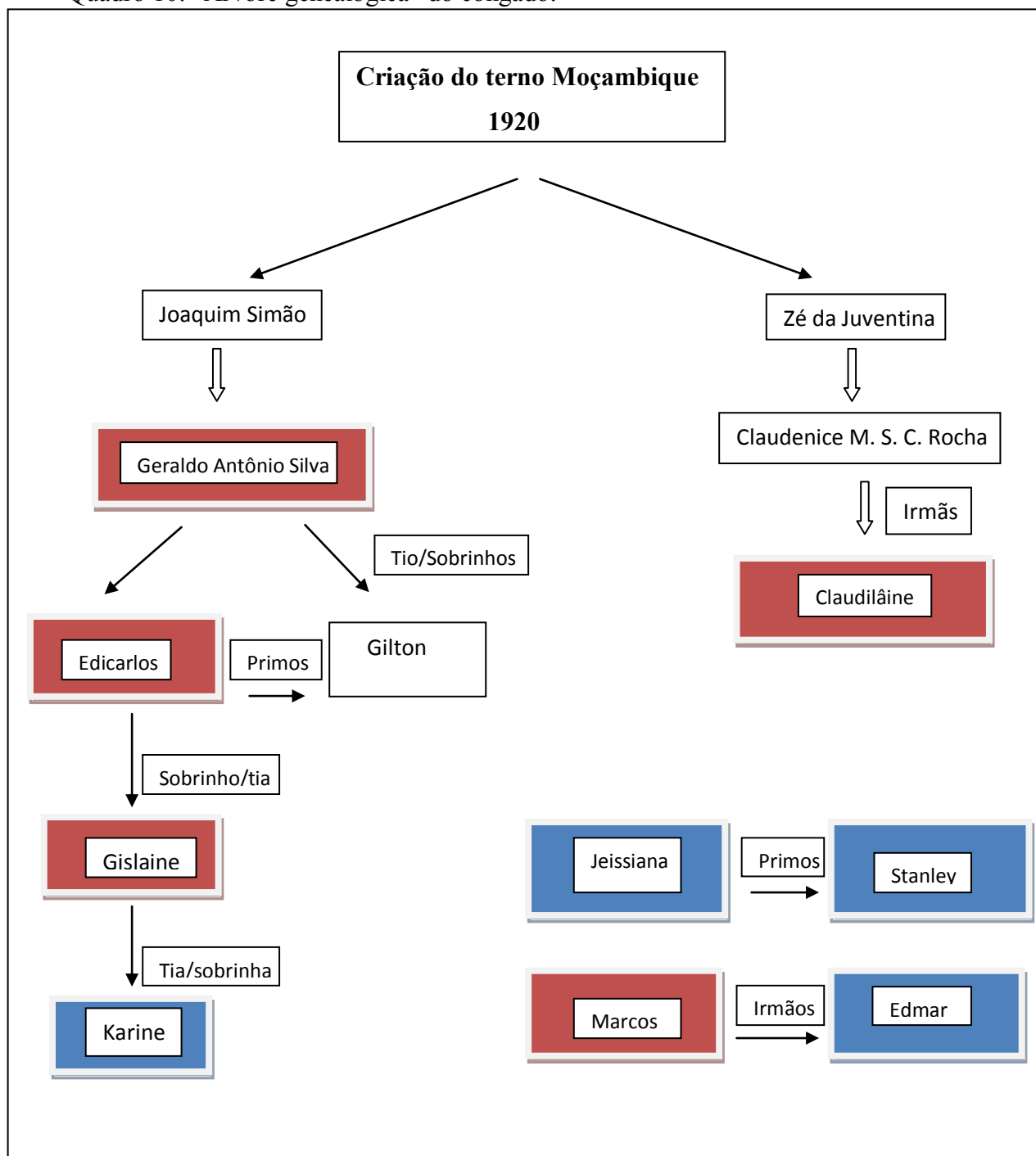
Gráfico 8: Jovens com parentes no congado.



Fonte: Entrevistas, 2012.

Todos os jovens responderam terem sido influenciados direta ou indiretamente pela participação dos parentes no congado. Foi constatado também que entre alguns deles existe esta relação de parentesco descrita no gráfico. Abaixo, traçamos uma “árvore genealógica” do congado em que fizemos a ligação entre os congadeiros por grau de parentesco. Utilizamos como exemplo o terno Moçambique criado em 1920 por Joaquim Simão e Zé da Juventina e que se perpetua até a atualidade no seio dessas duas famílias (figura, 50 e 51, p. 209). As setas, no entanto, não indicam que os fundamentos foram necessariamente passados de um para o outro. Em vermelho encontram-se os capitães e em azul os suplentes entrevistados

Quadro 10: “Árvore genealógica” do congado.



Fonte: Entrevistas, 2012.

Abaixo os depoimentos dos jovens sobre as influências familiares:

Eu já gostava da festa e me senti influenciado por meu primo Jeisson (irmão de Jeissiane) a entrar no Contra Dança com ele. Eu via ele dançando e gostei, então entrei (Entrevista Stanley, pesquisa de campo, 2012).

Sim, me senti influenciada pelos meus pais, tios e primos que participam da festa. Esta influência é porque a festa vem de tradição, passada de avô para netos e de pais para filhos (Entrevista Jeissiana, pesquisa de campo, 2012).

Não fui influenciada diretamente por nenhum parente. Senti-me, contagiada pelo clima de alegria e fé que contagia a todos da minha família, desde os que dançam ou já dançaram, até os que nunca dançaram. Mas, quando eu cheguei a tomar conhecimento de todo o passado congo de minha família, já participava ativamente do congado (Entrevista Claudilaine, pesquisa de campo, 2012).

Fui influenciado pelo meu pai Antônio Piriá, pelos meus irmãos Taquinho e Reginaldo. Eu via eles dançando e gostava. Quando me chamaram para participar eu aceitei (Entrevista Marcos, pesquisa de campo, 2012).

Eu me sinto influenciado por todos os meus parentes que passaram pela congada. Eu me sinto influenciado por eles porque me sinto na obrigação de continuar o que os meus entes um dia lutaram para abrilhantar a nossa congada. Então eu quero continuar de onde eles pararam (Entrevista Edicarlos, pesquisa de campo, 2012).

Fui influenciada pela minha família, pela fé, e pela presença de cada um deles no congado (Entrevista Karine, pesquisa de campo, 2012).

Claro que sim, me senti influenciada por todos os meus parentes e também por gostar do que hoje eu faço no congado. eu percebi que já estava chegando a minha hora, o momento de me revelar como congadeira de sangue e de fé (Entrevista Gislaine, pesquisa de campo, 2012).

O quadro 10 e os depoimentos acima revelaram como a família exerce influência na vida destes jovens, pois todos, de uma forma ou de outra, foram motivados a participar do congado. Este fato viabiliza ainda mais o poder da tradição entre eles, uma vez que, quando perguntados a respeito dela, foram enaltecidos significados como preservação e valores antigos. Estes sentidos, por sua vez, são fundamentados pela participação de parentes no congado, revelando que a tradição encontra-se envolvida pelas relações familiares (figura 52, 53, 54 e 55 p. 210). Foram citados também inúmeros parentes dos congadeiros que fazem parte da tradição como dançantes e cantadores de ala, como caixeiros, sanfoneiros, capitães e suplentes, ou como membros da comissão organizadora e da Associação da Congada,

enfatizando ainda mais o poder da tradição dentro das famílias congadeiras. Neste sentido, ao serem influenciados pela família, estes jovens se sentem no dever de continuar a tradição, que transmitida pelos antigos ao longo do tempo, permaneceu ainda viva através da participação deles por diferentes gerações. Dessa forma, podemos concluir que a tradição encontra-se envolvida por laços pessoais de família que irão compor no final “*toda uma família que é a congada*”. (Entrevista, Claudilaine, 28 anos, pesquisa de campo, janeiro de 2012).

7.3.5 – Ternos modernos x ternos tradicionais

Este bloco de questões foi direcionado aos capitães do congado que fazem parte dos ternos novos, que não são considerados tradicionais. Buscou-se identificar a história de surgimento destes ternos, assim como a relação destes com os ternos tradicionais, enfocando a perspectiva do conflito, para tentar compreender porque eles optaram por dançar em um terno sem linha histórica. As histórias de formação quase não puderam ser identificadas, já que nenhum deles, exceto o capitão Amarildo, foram fundadores dos ternos. A primeira pergunta foi relacionada às funções exercidas pelo terno, cujas respostas encontram-se no capítulo 6. A segunda pergunta, que também foi feita para os capitães dos ternos de linha, procurou entender como os ternos tradicionais vêem os ternos modernos. Abaixo o depoimento dos capitães:

Acredito que eles nos vejam como um terno que canta e dança louvando Nossa Senhora do Rosário, São Benedito e Santa Efigênia. Que batendo forte nossos instrumentos e cantando alto com nossa voz, homenageia a mãe Maria. Sendo todos nós filhos de uma mesma mãe, tendo o mesmo sangue mariano nas veias (Entrevista, Claudilaine, 28 anos, pesquisa de campo, janeiro de 2012).

Eu acho que eles vêem de forma especial, em que nas reuniões com os reis e rainhas o Congo Sereno canta, dança para eles (Entrevista, Marcos, 33 anos, pesquisa de campo, março de 2012).

Eles acreditam que a juventude também tem fé. Para quem os ternos tradicionais dançam e cantam, nós também fazemos, nós também louvamos (Entrevista, Gislaine, 23 anos, pesquisa de campo, janeiro de 2012).

Nós sempre fomos bem vistos, desde que foi fundado nunca tivemos nenhum tipo de problema. Tanto é que na falta de um terno de linha pra puxar uma coroa nosso terno que vai, porque tem que saber cantar pra tirar um rei de dentro de casa e nosso terno sabe cantar (Entrevista, Amarildo, 45 anos, pesquisa de campo, fevereiro de 2012).

Eu achei bom terem feito estes ternos de mulher porque tinha muitas que tinham vontade de dançar. Inclusive até no nosso terno hoje em dia tem mulheres porque antigamente elas tinham vontade e não dançavam. Ai surgiram estes ternos de bateria e as mulheres começaram a dançar e a dançar bem, e o povo começou a gostar. Agora tem muitas mulheres no congado, as que pedem a gente deixa dançar no terno do Penacho também, cantar. De modo que estes ternos aumentaram a participação na festa, o que é muito bom. Não tem conflito não e a gente ainda corrige eles. Se eles estiverem fazendo coisa a mais, porque entre os ternos de mulher estava havendo conflitos, ai em reunião a gente falou que se fosse pra ter estes ternos, os ternos antigos tinham o direito de corrigi-los. Se fosse pra fazer bagunça e arrumar briga e encrenca tinha que acabar com os ternos. Agora concertou, elas estão até juntas umas das outras. Os ternos novos não são de ritmo folclórico não, é um ritmo de dança diferente. Mas a gente deixa assim mesmo e a gente continua os da gente pra manter a tradição folclórica mesmo, com pouco instrumento. Agora, os ternos deles fazem muito barulho, com a bateria, são ternos diferentes né. Mas o povo gosta e a gente não pede pra tirar não. A função destes ternos mais novos é de fazer visita nas casas dos festeiros. Porque pra conduzir os festeiros e as imagens na procissão tem que ter as músicas da tradição e eles não tem. As músicas deles cantam falando de Nossa Senhora, mas não são do ritmo de congo mesmo. Eles reforçam a festa, mas, mais como um enfeite (Entrevista, Geraldo, 61 anos, pesquisa de campo, março de 2012).

Estes ternos mais novos são mais enfeite de festa. Agora, os ternos antigos são mais importantes por causa da história, por causa do folclore. Mas eles são importantes também por que deixam a festa mais bonita, mais animada, a festa fica mais cheia, mais gente vem visitar, porque as pessoas gostam de ver os ternos. Ajuda no comércio também (Entrevista, José Vicente, 60 anos, pesquisa de campo, março de 2012).

Podemos perceber, de acordo com os depoimentos de nossos entrevistados, que a visão entre os capitães dos ternos novos e dos ternos tradicionais são um pouco diferentes. Os ternos modernos acreditam que os ternos tradicionais os vêem de forma importante, o que é verdade, entretanto, nenhum deles mencionou o fato de serem considerados enfeites de festa. Os ternos tradicionais acreditam que a participação dos ternos modernos deixa a festa mais bonita e mais animada em função do ritmo mais agitado proporcionado pelas baterias, estilo escola de samba. No entanto, não atribuíram nenhum significado religioso a estes ternos, entendendo que os ternos tradicionais exercem as funções mais importantes dentro do congado, pois são eles que mantêm os fundamentos folclóricos de tradição. A questão da hierarquia ficou evidente, mas nenhum dos ternos novos foi visto com desrespeito, afirmando, no caso, somente a importância dos ternos de linha para manter a tradição viva, com seu ritmo mais lento e com suas músicas que contam as histórias do mito.

As duas últimas perguntas, direcionadas aos capitães dos ternos novos, procuraram entender porque eles resolveram entrar nos ternos modernos ao invés dos ternos tradicionais, e se houve algum conflito de interesse entre eles. As respostas para primeira pergunta tiveram por base as mesmas características; todos escolheram estes ternos por se identificarem, por gostarem do ritmo, independente se fosse ou não de tradição, mesmo porque, a maioria deles entrou para o congado ainda criança. Às mulheres, antigamente, só era permitida a participação nos ternos femininos, outro fato que explica essa escolha, ou falta de escolha (figura 56 e 57, p. 211). Por serem jovens e por não terem participado de ternos tradicionais, a idéia do conflito foi descartada, tendo sido a questão da identificação, do fato de terem entrado crianças e da limitação feminina nos ternos, plausíveis para a justificação. O único fundador do terno moderno, o capitão Amarildo, veio também de outro terno moderno, o Congo Sereno, reafirmando que não houve conflito entre ele e os ternos de linhagem, tendo sido a dissidência, segundo ele, fruto da vontade de fazer um terno novo, ao seu modo e ao modo dos outros três fundadores.

7.4- “A festa é sem dúvida o ápice da devoção e fica na memória de todos os participantes e da cidade”

Esta frase é de um dos sete entrevistados não congadeiros, aos quais foram direcionadas vinte questões abertas sobre o congado, religião, sobre tradição, e a participação deles na festa do rosário. As principais perguntas realizadas para os congadeiros, no que diz respeito a estas temáticas, foram também passadas a esses jovens com o intuito de compararmos a importância dada ao congado da cidade, seus significados, e os significados da festa do Rosário e da religião para cada um deles, e entre eles. No entanto, antes de começarmos, torna-se necessário, primeiramente caracterizá-los:

Quadro 11: Caracterização dos jovens não congadeiros.

Nome	Idade	Sexo	Escolaridade
Renata Caroline	29	F	Pós-graduação
Rosana Aparecida	25	F	Superior incompleto
Kaisa	26	F	Pós-graduação
Mara	27	F	Pós-graduação

Tiago	29	M	Superior completo
José Augusto	27	M	Superior completo
Michel	25	M	Médio Técnico completo

Fonte: Entrevistas, 2012.

A primeira pergunta realizada procurou saber o que a juventude não congadeira de Estrela do Indaiá pensa sobre a Festa de Nossa Senhora do Rosário, São Benedito e Santa Efigênia. Em todas as respostas a festa foi vista como importante em vários aspectos, do ponto de vista mercadológico por gerar renda para o comércio da cidade em função da presença de visitantes da região, por promover a união de amigos e familiares, mas principalmente, por se tratar de uma tradição cultural rica que deve ser preservada ano após ano:

Importante como manifestação cultural regional de um povo católico, predominantemente negro, que se mobiliza em torno do culto a uma divindade afro-brasileira. O folclore brasileiro é reconhecido mundialmente nas suas diversas vertentes devendo, portanto, ser foco de responsabilidade social, pois garante o exercício da cidadania, educação e lazer aos praticantes, assim como a Festa de Nossa Senhora do Rosário que, ademais, promove o turismo e renda para a região (Entrevista, José Augusto Alves Barbosa, 27 anos, pesquisa de campo, março de 2012).

É uma festa tradicional, onde praticamos a fé, demonstramos nossa devoção e nos emocionamos com a entrega e dedicação dos congadeiros. É uma oportunidade de mostrar nossas origens e encantar os visitantes (Entrevista, Rosana Aparecida Rodrigues Cardoso, 25 anos pesquisa de campo, março de 2012).

É uma ótima festa que move cultura, folclore, muita paz e alegria na cidade, reúne pessoas de vários lugares da região bem como, Divinópolis, Nova Serrana, Luz, Dores do Indaiá e outras mais. A festa traz pra todos que a freqüentam um ótimo ambiente apresentações dos ternos, sendo eles compostos de fardas (roupas) iguais para cada grupo e cada um com o estilo diferente de acordo com a tradição de cada nome do terno (Grupo) (Entrevista, Michel de Faria Minucci, 25 anos, pesquisa de campo, março de 2012).

Tudo de bom, onde reencontramos amigos antigos e reunimos a família. Além de ser uma festa linda, rica culturalmente (Entrevista, Renata Caroline Bráulio, 29 anos, pesquisa de campo, março de 2012).

É uma festa cultural e religiosa que movimenta todas as classes sociais do Município, traz de um folclore que envolve os ternos, ou pelotões, de congadeiros (soldados) que defendiam Nossa Senhora do Rosário e lutavam pela libertação dos escravos africanos. Crianças, idosos e adultos

participam de todas as fases fazendo com que essa tradição passe de pai para filho não deixando essa festa cultural acabar (Entrevista, Tiago Fonseca, 29 anos, pesquisa de campo, março de 2012).

A festa do Rosário de Estrela do Indaiá é uma das festas mais tradicionais da cidade, unindo os cidadãos estrelenses para uma confraternização em prol da comemoração da santa padroeira da cidade. Dessa forma, a festa do Rosário é uma festa que sempre foi respeitada por toda a região (Entrevista, Mara Aparecida Álvares, 27 anos, pesquisa de campo, março de 2012).

A festa de N. Sra do Rosário é uma tradição da cidade, e da região. Acredito que esta festa não tem caráter apenas religioso, é também uma data em que os moradores, antigos moradores e pessoas que conhecem e gostam de Estrela aproveitam para se encontrarem. Todos, sem exclusão de classe social, idade e sexo, esperam e vivenciam a Festa de Nossa Senhora do Rosário com a mesma intensidade (Entrevista, Kaisa Helena Rodrigues, 26 anos, pesquisa de campo, março de 2012).

É interessante observar que apenas uma entrevistada ressaltou o aspecto da fé e da devoção aos santos, além da origem estrelense ligada à tradição antiga da festa, como importantes para ela. Os demais se referiram a aspectos mais práticos como a preservação da cultura, a beleza, o folclore, e a renda proporcionada à cidade por ocasião do evento festivo. Entretanto, em todas as respostas pudemos perceber que os entrevistados valorizam o congado como cultura da cidade e consideram importante preservá-la também em função de seu caráter tradicional.

As duas perguntas seguintes procuraram saber se os entrevistados tinham conhecimento acerca do que é o congado e o seu significado. O quadro abaixo nos traz as respostas:

Quadro 12: Significado do congado para jovens não congadeiros.

Renata, anos	29	<i>Congado é uma manifestação popular de negros vinda do período colonial. É a festa de louvor em Nossa Senhora do Rosário.</i>
Rosana, anos	25	<i>É uma manifestação folclórica, afro-descendente e religiosa quando os devotos de Nossa Senhora do Rosário se organizaram para celebrar o seu dia, homenageando-a, coroando-a e agradecendo-a pelas graças alcançadas. Assim como manifestações de louvor a São Benedito e à Santa Efigênia. Ele simboliza devoção, fé e celebração.</i>
Kaisa, anos	26	<i>Festa popular de origem religiosa.</i>
Mara, anos	27	<i>Uma festa cultural e religiosa de origem africana que acontece em algumas regiões do país.</i>

anos		
Tiago, anos	29	<i>É uma manifestação cultural e religiosa de influência africana que existe em muitas regiões do Brasil principalmente no Estado de Minas Gerais. Para mim, o congado hoje significa uma mistura de folclore e religião que é celebrado com muita festa. E que também traz a união de famílias que se reúnem num oferecimento de lanches e almoços para os festeiros, em uma espécie de comemoração para os reis, rainhas, príncipes e princesas.</i>
José Augusto, anos	27	<i>O congado é uma representação artística dos “soldados” que garantiam a proteção a nossa senhora do rosário. Faz parte da minha vida desde minha infância em a representação dos personagens instigava minha curiosidade e imaginário de criança. Hoje me interesse pela cultura que representa, e atribuo seu significado a um culto religioso afro-brasileiro em torno de uma imagem católica que representa proteção e fé ao povo, principalmente negro.</i>
Michel, anos	25	<i>É uma cultura e uma comemoração a Nossa senhora do Rosário e aos outros dois santos que fizeram parte da história do congado, reunindo e trazendo a cultura africana em partes para nosso meio. Ela representa uma união de culturas diferentes, que unidas formam uma grande harmonia entre povos.</i>

Fonte: Entrevistas, 2012.

Percebe-se no depoimento dos entrevistados que eles apresentaram significados históricos para o congado, sendo que somente a mesma entrevistada que atribuiu uma importância religiosa da festa para ela, também conferiu um sentido de fé e devoção ao congado, enquanto que, entre os congadeiros, em sua maioria, foram atribuídas significações relacionadas à fé, à tradição e à devoção a Nossa Senhora do Rosário. Podemos deduzir que este resultado se deve ao fato da ligação maior dos jovens congadeiros com a religião e com a tradição desde pequenos, junto com a família e amigos que participam dela, visto que foram influenciados pelo convívio com parentes e outras pessoas que já faziam parte do congado da cidade. É interessante observar, no entanto, que os jovens não congadeiros, mesmo não participando de fato do congado, conhecem, nem que seja de forma geral, a origem e o significado histórico dessa manifestação, o que viabiliza a questão da importância dada por eles à manifestação popular como legado cultural.

Dito isso, em seguida, buscou-se saber se esses jovens, de alguma forma, participavam da parte religiosa da festa, assim como a importância atribuída por eles a ela. Foram dadas as seguintes respostas:

Não. Eu admiro e respeito, porém não sou devoto e priorizo outras atividades durante a festa. Mas acho as partes religiosas importantes. Elas

são responsáveis pela disponibilização, organização e decoração das acomodações da festa referentes à igreja católica. Promovem os cultos religiosos e celebram o encerramento das festividades com uma procissão onde são homenageadas as divindades. A participação da igreja é de extrema importância, afinal a festa trata-se de uma manifestação católica, onde a fé dos cristãos fica mais aflorada e fortalecida com os rituais religiosos (Entrevista, José Augusto, 27 anos, pesquisa de campo, março de 2012).

Às vezes sim, participo da procissão que ocorre no último dia da festa sempre realizada em um domingo. Porque acho que temos que manter essa cultura, crer e participar. Meu papel na parte religiosa não é tão grande, não frequento sempre as missas que ocorre, mas às vezes participo da procissão, e isso é importante para que as pessoas que talvez não tenham a vontade ou prazer de sentir a emoção de estar em uma procissão tão bonita cheia de ternos (grupos), ser um devoto, aquilo que traz paz à própria cidade, traz lazer, traz alegria. Mostrando que estamos lá, as pessoas vêem que realmente é importante estar ali junto e participando (Entrevista, Michel, 25 anos, pesquisa de campo, março de 2012).

Sim, porque acredito em N. senhora do Rosário. A fé que os participantes têm em Nossa Senhora do Rosário é linda e inspira a todos. Acredito que a referência religiosa é motivadora e inspiradora (Entrevista, Renata, 29 anos pesquisa de campo, 2012).

Sim. Costumo participar das missas de abertura e encerramento. Apesar de não terem sido as mais procuradas pelas pessoas que participam da festa, acredito que as partes religiosas deveriam ser as mais importantes e valorizadas (Entrevista, Kaisa, 26 anos, pesquisa de campo, março de 2012).

Sim, pois sou devota de Nossa Senhora e acredito que participando da parte religiosa, estou agradecendo pelas bênçãos recebidas. A parte religiosa é o centro da festa, onde se paga as promessas feitas pelos devotos e demonstra-se a fé, contando e cantando a história do congado, com participação de reis e rainhas, príncipes e princesas (Entrevista, Rosana, 25 anos, pesquisa de campo, março de 2012).

Participo sempre pelo menos um dia da festa do Rosário, pois acho muito importante esse contato com a cultura da minha cidade, homenageando a nossa padroeira da cidade. A parte religiosa da festa nos coloca mais próximos espiritualmente da nossa padroeira, nos trazendo mais para junto da igreja (Entrevista, Mara, 27 anos, pesquisa de campo, março de 2012).

Muito pouco, e até tenho vergonha de relatar. Fico muito envolvido na festa, nos amigos e na bebedeira (Entrevista, Tiago, 29 anos, pesquisa de campo, março de 2012).

Dos sete entrevistados, apenas dois relataram não participar da parte religiosa da festa e, entre os que afirmaram participar percebe-se, no entanto, que essa participação é efêmera, durante um ou outro ritual. Mesmo não sendo ativos na parte religiosa, todos eles a valorizam

por entenderem o significado histórico e a função cultural da tradição do congado. Por outro lado, quando perguntados a respeito da parte não religiosa da festa, ao contrário dos congadeiros, a resposta foi unânime: todos apreciam e atribuem a ela uma importância mercadológica, viabilizando sua função como renda para cidade, além do divertimento, e do encontro com amigos e familiares.

Quadro 13: Importância da parte não religiosa da festa do Rosário para os jovens não congadeiros.

Renata, 29 anos	<i>Ela auxilia na preservação da festa. Mobiliza a cidade, traz um sentimento de alegria contagiante e movimenta a economia local.</i>
Rosana, 25 anos	<i>Sendo uma festa tradicional na cidade, é muito importante para o turismo, pois recebe muitos visitantes durante a festa. É uma oportunidade de lazer aos moradores e para quem vai conhecê-la.</i>
Kaisa, 26 anos	<i>A parte não religiosa da festa é o momento em que as pessoas se reúnem, oportunidade de quem não mora mais na cidade encontrar com a família e os amigos.</i>
Mara, 27 anos	<i>É a parte de divertimento, onde encontramos amigos e familiares. Além disso, ela gera renda para a cidade.</i>
Tiago, 29 anos	<i>Acho que de grande importância, pois como disse, é uma festa que interfere positivamente em todos os setores da economia do município, e eu contribuo diretamente no comércio de bebidas e alimentação (supermercado, açougue e bares).</i>
José Augusto, 27 anos	<i>A festa é sem dúvida o ápice da devoção e fica na memória de todos os participantes e da cidade. A parte não religiosa, quando bem intencionada e motivada em participar da festa e interagir socialmente com a comunidade traz grandes benefícios, pois proporcionam alegria e animação à festa, ademais traz recursos financeiros e outros para a cidade.</i>
Michel, 25 anos	<i>A parte não religiosa é a parte da farrá, movimentação, interação com os amigos, vêem muitas pessoas de fora, eu me encontro sempre na festa durante as apresentações e após as apresentações, quando se inicia o som da festa, sendo isso muito importante, pois não só o folclore, mas também a interação das pessoas depois da parte folclórica, novas amizades, um ambiente agradável, barracas com bebidas, comidas que automaticamente giram uma renda e aumentando a sustentabilidade de nossa cidade que não é pequena nem tão grande, mas que é um ótimo lugar pra se viver.</i>

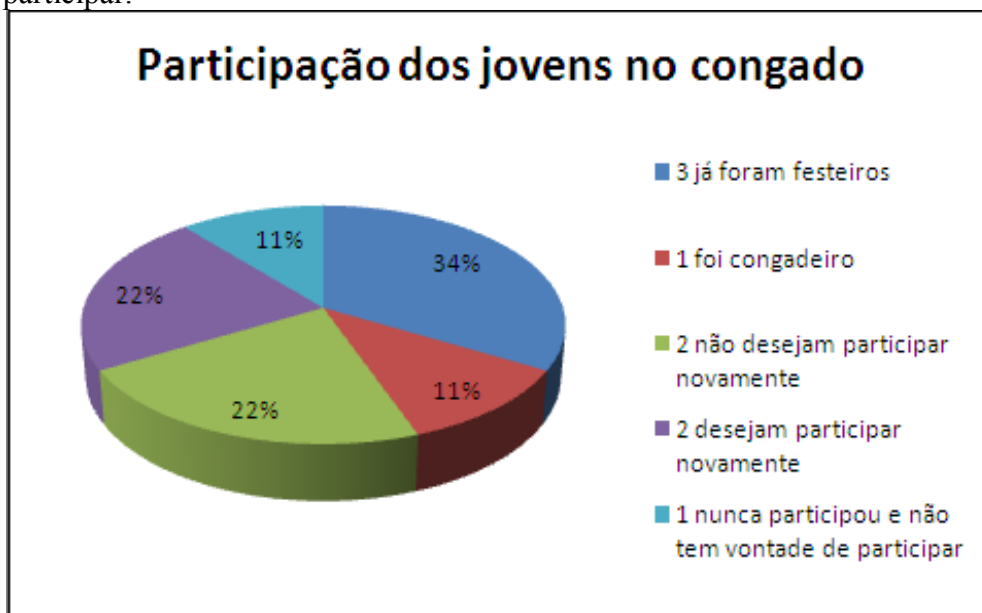
Fonte: Entrevistas, 2012.

Percebe-se na fala dos entrevistados que eles encontram vários significados para a parte não religiosa da festa. É interessante observar como estes significados não foram levados em consideração por parte dos jovens congadeiros, em que alguns enfatizaram sua

importância, mas não do ponto de vista do interesse da cidade em geral, como o turismo e a geração de renda. O divertimento foi utilizado somente por um congadeiro, e todos, de acordo com as respostas, parecem não participar do forró e das barraquinhas. É como se a opção pela religião excluísse o lazer na festa religiosa e vice-versa. Todos os jovens, apesar das idades parecidas, vivenciam mundos diferentes e dão prioridades diferentes durante a realização da Festa de Nossa Senhora do Rosário.

As perguntas dez e onze procuraram investigar quantos dos jovens já haviam participado do congado e quantos tinham interesse em participar. O gráfico abaixo nos fornece as respostas:

Gráfico 9: Porcentagem de jovens não congadeiros que já participaram e desejam ou não participar.



Fonte: Entrevistas, 2012.

Dos sete jovens entrevistados, quatro já participaram da festa, três como festeiros e um como congadeiro. Dos quatro que participaram, apenas dois demonstraram interesse em participar novamente e para homenagear Nossa Senhora do Rosário. Dois outros jovens que nunca participaram têm vontade, pois são devotos de Nossa Senhora. Apenas um que nunca fez parte, respondeu não ter vontade de ser festeiro, nem congadeiro, pois, apesar de admirar a festa, não é devoto de nenhum santo.

Neste sentido, o quadro baixo nos apresenta o significado da religião na vida dos jovens não congadeiros:

Quadro 14: Significado da religião para os jovens não congadeiros.

Renata, anos	29	<i>Tenho a minha própria convicção, apesar de ser católica.</i>
Rosana, anos	25	<i>É a força que me faz acreditar em dias melhores, que me faz seguir em frente, superando as tristezas do caminho e tentando me tornar uma pessoa melhor.</i>
Mara, anos	27	<i>Sou católica, e a religião me traz para junto de Deus, me fazendo acreditar em princípios simples de viver, como amar ao próximo.</i>
Kaisa, anos	25	<i>Não sei</i>
José Augusto, anos	27	<i>Exercício da fé que independente da sua natureza ou da sua motivação, promove de forma subconsciente mudanças de comportamento em minha vida.</i>
Tiago, anos	29	<i>Sou Católico, mas não tenho sido um católico praticante.</i>
Michel, anos	25	<i>A religião traz pra mim tudo que eu procuro, ela me sustenta em meus desejos, vontades, alegria, saúde. A religião é tudo e quem tem uma religião é devoto daquilo que acredita. Deus, temos só um, religião temos várias, mas colocando em uma mesa somos todos devotos, cremos e aceitamos o que nos é concebido sendo bom ou ruim. Na vida nada é perfeito ninguém é perfeito, sem a religião, sem as preces e ter fé naquilo que acreditamos, nos tornamos pessoas monótonas e sem objetivo.</i>

Fonte: Entrevistas, 2012.

Percebe-se no depoimento dos entrevistados que a religião é vista de forma totalmente diferente entre os jovens congadeiros e os não congadeiros. Enquanto os primeiros colocaram a religião como um aspecto muito importante da vida deles, enfatizada por palavras como “*fundamental*”, e expressões como, “*vem em primeiro lugar*”, (figura 58, p. 211) nos últimos a religião aparece mais como uma força interior e uma fé generalizada independentemente da prática de rituais coletivos. Ela atua como princípio norteador, mas não é necessariamente perpassada pela prática católica. Além disso, uma das entrevistadas afirmou não saber o significado da religião em sua vida e outra acredita na crença em suas próprias convicções, enquanto que um terceiro afirmou não ser católico praticante. Apenas uma entrevistada demonstrou ser católica na prática, sendo que a religião atua em determinados aspectos de sua vida.

No que diz respeito à tradição e à inovação, alguns questionamentos foram realizados com estes jovens em que se procurou responder as seguintes perguntas: O congado é considerado uma tradição popular, o que é tradição pra você? Você acha que as tradições são importantes? Por quê? Inovação: o que é, e qual o papel que ela exerce dentro das tradições, e na tradição congadeira, especificamente? Como você vê a tradição congadeira na sociedade em que vivemos hoje? Os quadros 15 e 16 apresentam os resultados:

Quadro 15: Significado e importância da tradição para os jovens não congadeiros.

Nomes	O que é tradição pra você	Você acha que as tradições são importantes?
Renata, 29 anos	<i>É uma maneira de ser, vestir, comportar, que é passada de pai para filho persistindo nas diferentes gerações.</i>	<i>Sim. Se existe tradição em uma comunidade, significa que existem valores dentro dela.</i>
Rosana, 25 anos	<i>É a transmissão de valores, crenças, religião e cultura de geração e geração.</i>	<i>Sim, para preservar e manter viva a cultura de um povo.</i>
Kaisa, 26 anos	<i>Tradição é algo que é passado de geração para geração como um costume.</i>	<i>Sim, porque as tradições podem identificar a forma de viver de um povo, traz respeito aos costumes. Pode nos fazer entender o passado e a história.</i>
Mara, 27 anos	<i>Tradição é algo que consegue unir vários grupos de pessoas para participar daquilo.</i>	<i>Sim, pois mantém vivo em nós tradições que com o tempo poderiam ser esquecidas e perder o seu valor.</i>
Tiago, 29 anos	<i>Significa a prática reiterada de costumes de um povo que é passado de geração para geração mantendo o fiel cumprimento das cerimônias ora festejadas.</i>	<i>Sim, porque marca a identidade de um povo diferenciando-os dos demais.</i>
José Augusto, 27 anos	<i>É a perpetuação de rituais, símbolos e/ou costumes por um povo/nação numa determinada região.</i>	<i>Sim, pois alimenta determinados costumes e/ou manifestações que são passadas de uma geração para outra. Preserva a identidade de uma população ou família.</i>
Michel, 25 anos	<i>Tradição é tudo aquilo que acontece de uma forma que marca a cidade e a população, e que é esperada sempre todos os anos com muita ansiedade e euforia.</i>	<i>Com certeza quaisquer tradições são muito importantes, uma tradição une povos, une culturas diferentes, pessoas com novas idéias.</i>

Fonte: Entrevistas, 2012.

Quadro 16: Significado da Inovação para os jovens não congadeiros.

Renata, anos	29	<i>Dentro do congado, a inovação não significa mudança. Acredito que inovar nesse aspecto significa aprimorar, ou seja, melhorar a infraestrutura, dar melhor qualidade para os congadeiros, organizarem a festa.</i>	<i>Vejo como uma esperança de que nem tudo está perdido, pois acredito que algumas pessoas mantêm os valores de família e as suas tradições.</i>
Rosana, anos	25	<i>É uma renovação de idéias e práticas, que são introduzidas de acordo com as novas gerações, adaptando-as aos valores tradicionais que são mantidos em sua essência. No congado, na parte religiosa não houve inovações, há uma preocupação em manter e seguir a tradição. Inovou-se na parte festiva, após cada celebração religiosa e fechamento da Igreja, foi introduzido um forró na Praça da Igreja que se estende até a madrugada.</i>	<i>São rituais populares preservados em pequenas comunidades, que ainda manifestam sua devoção publicamente, o que seria inviável em grandes centros urbanos.</i>
Kaisa, anos	26	<i>Inovação é mudar, adaptar, alterar algo que já existe. Na tradição congadeira não vejo muita inovação. Mas acredito que isso terá que acontecer, para que ela sobreviva.</i>	<i>Apesar da tradição do congado ter resistido ao longo dos anos, acredito que as próximas gerações não conseguirão mantê-la como ainda é. Acredito que mudanças e adaptações serão feitas no futuro.</i>
Mara, anos	27	<i>Inovação representa a novidade, renovação. E dentro da tradição congadeira a inovação não pode permitir que se perca os valores que o tempo deixou. A inovação é preciso, pois os tempos mudam, porém não podemos permitir que a inovação seja radical a ponto de se perder os valores.</i>	<i>Como algo que é ameaçado, pois hoje as pessoas têm outras preocupações que manter a tradição que nos foi passada.</i>
Tiago, anos	29	<i>Inovação seria no sentido de melhoramentos, investimentos do Município na realização da festa, como infraestrutura e turismo. O gasto inicial do município com certeza reembolsado através de turistas, patrocinadores entre outros.</i>	<i>Talvez em dificuldade de se manter em vista do conservadorismo da Igreja Católica frente à evolução de alguns setores da sociedade envolvidos com a tradição, como, por exemplo, músicas, shows e vendas de bebidas alcoólicas.</i>
José		<i>Acredito que na tradição a inovação não se faz importante,</i>	<i>Disseminada, porém enfraquecida por ser caracterizada por pequenos</i>

Augusto, 27 anos	<i>porém, necessária quanto à divulgação e realização das festividades.</i>	<i>grupos muitas vezes distantes um dos outros o que proporciona a dispersão dos seus seguidores. Contudo, em famílias que participam regularmente, as crianças parecem se interessar a principio pelos personagens e rituais, posteriormente passam a praticar a devoção e passam a ser agentes ativos nesse processo.</i>
Michel, 25 anos	<i>Inovação é implantar novas idéias em benefício da tradição na tentativa de melhorar, de mudar para melhor. Na tradição congadeira a inovação entra formando novos ternos, novos grupos novas danças, novos sons, procurando sempre inovar para manter, mas sempre dentro do folclore.</i>	<i>A tradição congadeira foi pouco mudada ao longo do tempo, mas acho que as pessoas eram mais devotas a ela, se apresentavam mais, davam mais importância. Mas ainda continua. Em comparação com antes diminuiu, mas mesmo assim os que participam e gostam correm atrás para que essa grande tradição congadeira não se acabe, pois isso faz parte de nossa história hoje e sempre.</i>

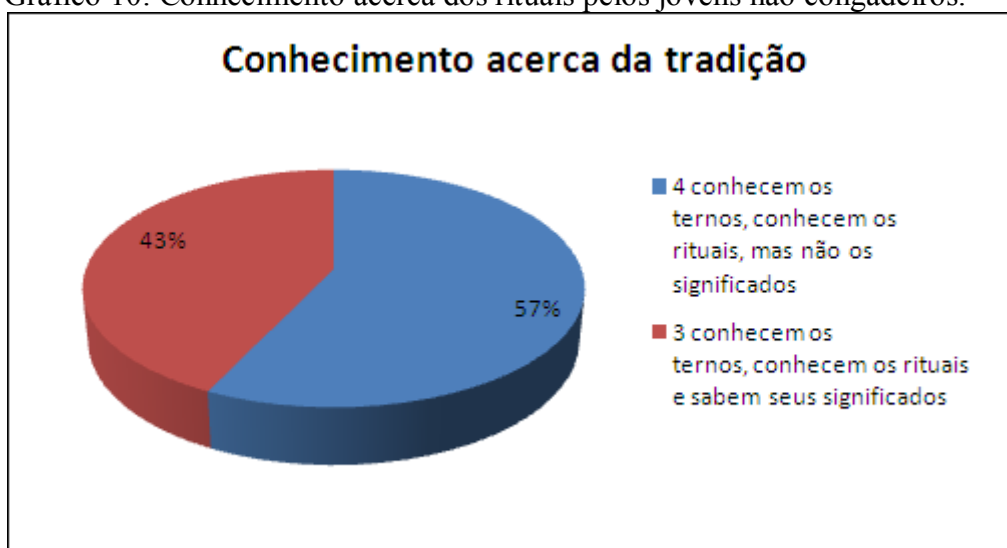
Fonte: Entrevistas, 2012.

Podemos observar que a maior parte dos entrevistados significou a tradição como a preservação de “algo” valorizado por um povo e transmitido ao longo do tempo pelas diferentes gerações. As respostas entre eles foram muito parecidas, em que a tradição apresentou-se como a preservação de hábitos, costumes e cultura de um determinado grupo, ao mesmo tempo em que se mostra importante por fornecer identidade a ele. A manutenção das tradições, segundo esses jovens, simboliza ainda a integridade da união familiar ou de uma comunidade em função do respeito a determinados valores conservados através da história. Nesse sentido, apesar de não ter adquirido conotação religiosa, a tradição se mostrou importante tanto para os jovens não congadeiros como para os congadeiros.

Com relação à inovação, os jovens não congadeiros concordam que ela tem lugar limitado dentro da tradição, pois esta se mantém pelos fundamentos intrínsecos a ela preservados durante as gerações. Do mesmo modo que os congadeiros, eles acreditam que a inovação deve acontecer para melhorar a tradição e não para mudá-la. Apesar de, dentro da sociedade em que vivemos hoje as tradições serem vistas como a preservação de valores que estes jovens temem por acabar, eles acreditam, ao mesmo tempo, serem elas ainda preservadas pelas comunidades e pequenas cidades rurais como Estrela do Indaiá.

Por outro lado, foi analisado ainda, nas últimas perguntas do questionário, o grau de conhecimento acerca da tradição, no que diz respeito aos congos, aos rituais e o entendimento de seus significados por parte dos não congadeiros. As respostas forneceram o seguinte gráfico:

Gráfico 10: Conhecimento acerca dos rituais pelos jovens não congadeiros.



Fonte: Entrevistas, 2012.

De acordo com o gráfico 10, três dos sete jovens entrevistados conhecem os ternos, os rituais e os seus significados, enquanto que os outros quatro conhecem, mas não sabem os significados. Isto mostra que, apesar de não participarem diretamente, esses jovens sabem a respeito da tradição ou de pelo menos parte dela. É interessante observar também que, mesmo os jovens que dizem não conhecer os significados propriamente ditos dos rituais admitiram entender que o sentido geral da prática congadeira é o louvor a Nossa Senhora do Rosário. Os jovens entrevistados, em todas as respostas, demonstraram respeito e atribuíram importância à tradição e conhecimento histórico sobre o congado, ao mesmo tempo em que entendem o valor dela para a preservação da cultura da cidade. Apesar de não apresentarem e não demonstrarem interesse religioso na manifestação na mesma proporção dos jovens congadeiros, todos possuem alguma forma de fé e seis são devotos de Nossa Senhora do Rosário. Dessa maneira, estes resultados demonstram que, apesar de não estarem inseridos na prática ritualística, estes jovens não são alheios à cultura congadeira.

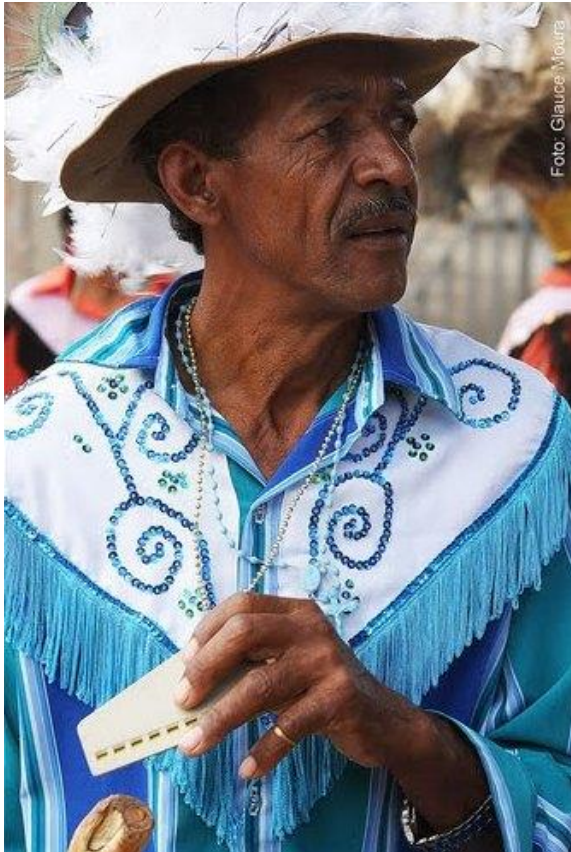


Figura 50: Capitão Geraldo, herdeiro da tradição dos fundadores do terno Moçambique de 1920.
Foto: Glauce Moura, 2008.



Figura 51: Capitã Claudilaine, herdeira da tradição dos fundadores do terno Moçambique de 1920.
Foto: Larissa Moura, 2011.



Figura 52: jovem suplente comanda o Congo Real Penacho pertencente ao tio – o capitão Geraldo.
Foto: Larissa Moura, 2011.



Figura 53: Pai e filho. Sanfoneiros do Congo Sereno e Congo Pena Verde, respectivamente. Foto: Larissa Moura, 2011.



Figura 54: Futura geração de congadeiros. Crianças no congado. Foto: Larissa Moura, 2011.



Figura 55: Parentes no congado. Pai, filho e tio. Foto: Larissa Moura, 2011.



Figura 56: Mulheres no congado. Congo Pena Verde. Foto: Larissa Moura, 2011.



Figura 57: Mulheres no congado. Congo Pena Verde. Foto: Larissa Moura, 2011.



Figura 58: Expressões de religiosidade dos congadeiros. Foto: Larissa Moura, 2011.



CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Festa de Nossa Senhora do Rosário, São Benedito e Santa Efigênia em Estrela do Indaiá representa um marco anual na comunidade, pois ela é a única festa que rememora uma tradição antiga, datada dos primórdios da construção cidadina, responsável por manter os laços da cidade com a sua história, valorizada por todos os estrelenses. Apesar de apresentar diferentes significados para os congadeiros e para os não congadeiros presentes nesta pesquisa, ela se mostrou, sem sombra de dúvida, como um importante movimento cultural e tradicional da cidade preservado na atualidade pelos jovens e velhos congadeiros dispostos a transmiti-lo às futuras gerações. Os jovens congadeiros apresentaram-se, neste sentido, como detentores deste papel, sendo então considerados por nós, de acordo com Karl Mannheim, como os novos portadores da cultura de Estrela do Indaiá.

Esta constatação se deve às respostas dadas às perguntas levantadas no capítulo 7 desta dissertação e que guiaram a construção desta pesquisa. Elas buscaram saber os significados atribuídos à festa, à tradição e à religião pelas diferentes gerações, os motivos que levaram os jovens a participar dela e a chefiar os congos, assim como a importância destes jovens para manutenção da tradição e o processo de negociação intergeracional que decide sobre a manutenção da tradição e a sua inovação.

Primeiramente, constatamos que as respostas dos jovens e dos velhos congadeiros, assim como dos jovens não congadeiros dessa pesquisa, em geral, demonstraram a importância da festa e da perpetuação da tradição para manutenção da cultura festiva do congado de Estrela do Indaiá. Este fato, por sua vez, confirma a tese de Mannheim desenvolvida nesta dissertação sobre o problema das gerações, no que diz respeito à necessidade da irrupção constante de novos portadores de cultura e a saída dos antigos para a perpetuação de uma tradição. Em Estrela do Indaiá esta idéia se comprova pela importância dada pelos mais velhos à participação dos jovens no congado e a preocupação dos mais jovens em assumir este papel. Os esforços em ensinar e treinar um membro mais jovem para a substituição das funções congadeiras no futuro revelaram, desta maneira, a preocupação dos antigos com a transmissão dos bens culturais acumulados, de forma a perpetuar a tradição para que ela não se acabe.

O ensinamento realizado pelos capitães, tanto mais velhos quanto os mais jovens é desenvolvido na prática, durante os ensaios e apresentações das guardas de congado. Isto

revela o que Brandão chamou de educação leiga, em que um professor rústico, imbuído do papel de mestre e guardião da memória da tradição repassa para seus discípulos o que antes lhe foi ensinado. Conforme o autor, este saber da memória popular é preservado e recriado pelas redes sociais de trocas entre os detentores do conhecimento e seus aprendizes. Dessa forma, podemos concluir, de acordo com o autor, que o ensinamento prático dos jovens por parte dos capitães garante a reprodução do saber e preserva ativa a tradição pelo trabalho coletivo de ensinar e aprender.

A valorização da tradição por parte de jovens e velhos congadeiros confirma-se, também, pela grande quantidade de jovens na tradição exercendo as mais variadas funções, sendo já majoritária a sua presença na chefia dos ternos. Isto demonstra que a tradição é valorizada pela juventude da cidade, sendo a participação de vários membros de uma mesma família um ponto referencial para a continuação da tradição e um fortalecimento dela para as futuras gerações. A importância dada ao congado, à religião e à festa como uma forma de fé e devoção a Nossa Senhora do Rosário reforça os laços entre os seus membros possibilitando a construção de um grupo comum que vivencia uma tradição comum em torno de uma mesma identidade, a identidade congadeira. De acordo com Giddens, a tradição é uma forma de identidade que exclui aqueles que não compartilham do ritual e não vivenciam a “verdade formular”. Neste sentido, confirmando as teses do autor, podemos afirmar que os congadeiros de Estrela do Indaiá se afirmam através de uma identidade comum proporcionada por uma ligação psicológica entre sua identidade pessoal e uma social mais ampla criada pela tradição capaz de mantê-la através do tempo e por diferentes gerações.

A preocupação dos jovens com a tradição foi reforçada pelo espaço limitado dado a eles a inovação, sendo esta permitida desde que não afete os fundamentos do congado. A criação de novos ternos e a participação das mulheres, no entanto, comprova que mesmo dentro da tradição há espaço para o novo, sendo esta renovação uma garantia da perpetuação da própria tradição. Estas “dissidências”, ainda que não apontadas como fruto de conflitos entre eles e os ternos de linha, demonstram que a tradição é flexível e abre espaço para a construção de novos grupos confirmando, de acordo com Giddens, que a tradição é necessariamente ativa e interpretativa. Estes grupos por sua vez, mesmo com a adequação de novas características, também zelam, a sua maneira, pelo fundamento maior do congado - louvar Nossa Senhora do Rosário.

O interesse dos jovens em manter a tradição através também da formação de novos ternos é um fenômeno importantíssimo para a dinâmica social, confirmando de acordo com

Mannheim, a relevância da entrada de novos portadores de cultura para a vitalidade das sociedades. Embora essas novas formações assim como as mudanças geracionais impliquem na perda de alguns fundamentos tradicionais, o interesse destes jovens e dos velhos portadores de cultura no processo de continuação, garante a perpetuação da tradição. Apesar de a tradição congadeira estar preservada e garantida por essa presença e importância dada aos jovens e pelos jovens a ela, ela encontra-se em movimento, adaptando também alguns de seus fundamentos a partir da inovação proporcionada pelos novos grupos e pelos novos atores sociais. Desta maneira, concluímos, conforme Geertz, que mesmo tendo caráter tradicional, é em meio a adaptações e interpretações causadas pela mudança geracional que as tradições sobrevivem à dinâmica plural e fragmentada da sociedade.

A renovação da tradição através da formação de novos grupos de congado confirma também as proposições de Giddens acerca da importância do diálogo desta com outras tradições, sobrevivendo na medida em que permite modos alternativos de ação pelos seus membros. A convivência pacífica entre os termos novos e tradicionais, assim como a importância dada aos jovens dentro do congado viabiliza as idéias do autor de que somente no âmbito de um convívio com uma democracia dialógica que não obriga a vida humana a fixar opiniões dentro de uma verdade imposta por uma determinada tradição, é que ela irá sobreviver ao longo do tempo. A importância dada à religião como fator primordial na vida dos congadeiros cria ainda um suporte vital para a tradição que se envolve por um conteúdo sacralizado. A fé em Nossa Senhora do Rósario, desta forma, move os jovens e velhos congadeiros a permanecerem e a perpetuarem a tradição que tem também sua importância envolvida pelo fator religioso.

Por outro lado, os jovens não congadeiros, apesar de manifestarem menor vocação religiosa quando comparados aos congadeiros, o que já era esperado, significaram a festa como de suma importância para a cultura de Estrela e atribuíram a ela outros sentidos, ligados ao entretenimento, turismo e renda para a cidade, atribuindo a ela uma visão mais urbanizada, de viés econômico e prático. Esses jovens, por sua vez, entendem o sentido da manifestação através de seu significado histórico e não religioso, emocional e pessoal como a maioria dos congadeiros, mas viabilizam o poder da tradição entre os membros do grupo, assim como a necessidade de se realizar a festa tanto religiosa, quanto “profana” como forma de manutenção desta tradição. Este fato confirma as proposições de Geertz de que o ritual torna a cultura pública, portanto objeto de diferentes interpretações. Os rituais festivos exercem diferenciados papéis e influências nos diversos grupos e indivíduos, uma vez que o ritual é um

texto cultural que pode ser lido de muitas maneiras e o significado das festas tornam-se, em vista disso, interpretação. Dessa maneira, concluímos, conforme o autor, que os sistemas culturais, como a festa do Rosário, são construções das pessoas que compõem uma determinada sociedade, são leituras do que elas se propõem.

Podemos afirmar ainda que, por não pertencerem a famílias congadeiras, o entendimento da tradição e mesmo a importância dela para os jovens não congadeiros e congadeiros não seja dado da mesma maneira, mas concluímos que os não congadeiros identificam na tradição uma forma de manutenção de valores, identidades, costumes e hábitos de um determinado grupo que preservados se perpetuam através das gerações. Este fato confirma as proposições de Giddens ao considerar que a tradição implica um envolvimento moral que tem a capacidade de unir os indivíduos através de um caráter de vinculação. De acordo com o autor a tradição representa não apenas o que é feito em uma sociedade, mas o que deve ser feito, sendo suas bases psíquicas ligadas à afetividade. Neste sentido, para aqueles relacionados diretamente à tradição como os jovens congadeiros que pertencem a famílias congadeiras, há um envolvimento mais profundo com os ritos e costumes tradicionais em função de uma influência emocional, confirmando as proposições de Namer de que uma memória que se concretiza e é repassada por diferentes gerações garante a sua reprodução também em vista da influência proporcionada pela afetividade ligada à memória familiar. É esta influência, não presente entre os jovens não congadeiros, que vai garantir a preservação de valores que permitem a conservação da tradição.

Assim, concluímos em primeiro lugar que a tradição em Estrela do Indaiá, mantida pela memória familiar reforça os laços sociais entre os seus membros, fortalecendo a coesão dos grupos congadeiros e personificando a continuidade geracional, protegendo sua unidade. Confirmando a proposição de Feixa e Leccardi, a afetividade garante, sustenta e fortalece o caráter normativo da transmissão geracional e as imagens de mundo nela contidas. Desta maneira, a tradição congadeira de Estrela permanece graças aos laços de sociabilidade e as relações de interconhecimento entre os indivíduos nas diferentes gerações e rompe com as teorias que consideram os jovens como aqueles que se integram mal, que resistem à ação socializadora, ou ainda, que se desviam de um certo padrão normativo.

Em segundo lugar, podemos afirmar, com base nestas explicações e na análise de dados apresentada no capítulo anterior que a Festa do Rosário de Estrela do Indaiá se conforma em um ritual festivo religioso que possui, de acordo com Geertz, um caráter simbólico em vista de sua capacidade interpretativa por parte dos homens e dos grupos que a

compõe. A festa, ritualizada e pública, “dramatiza” a vida social sendo que, em Estrela, essa “dramatização” reflete a religiosidade dos grupos de congado e expressa, através da dança, do canto e dos diferentes rituais, os sentimentos coletivos responsáveis por sua realização. Os rituais religiosos exprimem ainda a identidade de um grupo a partir da função simbólica exercida por cada um deles e de acordo com as diferentes gerações, do mesmo modo em que gera “conflitos” de interpretação e diversos significados para os que participam deles sejam como atores sociais ou expectadores.

Por outro lado, a tradição congadeira se mantém em função da fé e porque os santos aos quais se devota esta fé se mantêm no tempo (os deuses são eternos) e eles garantem a mesma proteção aos fiéis. Pela análise dos dados podemos afirmar como a devoção a Nossa Senhora do Rosário, São Benedito e Santa Efigênia valoriza e garante a reprodução da tradição. Esta tradição implica, por sua vez, em manter relações de fidelidade que tem que permanecer eficazes entre deuses e pessoas, com base em relações de troca estáveis, sem perturbação porque já foram testadas antes. Mauss explica que estas relações de trocas equilibradas (entre pessoas e entre pessoas e divindades), o dar, o receber e retribuir, garantem a boa fluidez do mana (força vital) coletivo.

Assim, concluímos que a festa do Rosário se converte em atos de ofertar, compartilhar, que transformam-na em um modo de organização comunitário, familiar, em que a troca se estabelece não só materialmente, mas através da construção de redes de sociabilidade em torno das relações de reciprocidade, conforme Mauss. A Festa de Nossa Senhora do Rosário, São Benedito e Santa Efigênia incita comportamentos socialmente programados em que se oferta aos homens e aos deuses e deles se recebe, sendo este ato uma forma de reforçar os laços de comunhão entre os grupos de congadeiros. Quebrar a tradição, neste sentido, pode não agradar os deuses, pode representar uma retribuição desigual e não reconhecida, pode gerar, enfim, alguma forma de sanção, uma vez que a festa serve para pedir, mas também para agradecer. Os jovens devem, portanto, internalizar esses padrões de trocas com o divino porque as relações, nesse caso, não são individuais, mas sim coletivas, e da manutenção das formas ritualísticas depende a sorte do grupo como um todo.

Por fim, assumimos que a manifestação cultural do congado de Estrela do Indaiá encontra-se fortemente preservada não somente pela participação da juventude, mas porque seu espaço doméstico exerce ainda forte influência sobre os indivíduos como ressaltado por Gonçalves no capítulo 5 dessa dissertação. Assim, contrariamos as idéias de Jean Duvignaud de que as sociedades industrializadas não conheceriam a festa, pois em Estrela confirmamos a

tese de que no Brasil, principalmente em sua esfera rural, as festividades encontram-se fortemente presentes contando a história de um povo, solidificando tradições e reafirmando os laços entre os indivíduos. Os dados confirmam, portanto, que as relações de reciprocidade proporcionadas por ocasião das celebrações festivas, conforme Mauss, aderem também aos jovens que exercem o papel de novos portadores de cultura em uma sociedade como a de Estrela do Indaiá em que a família ainda atua como referência de subjetividade, sendo a cadeia de relações construída em torno dela.

Neste sentido, podemos afirmar que a festa conta a história da cidade e simboliza esta história nos dias festivos. Estrela do Indaiá não possui outra festa popular, de longa data, que mobilize seus cidadãos a promoverem-na e a participarem dela. Mesmo aqueles que não dançam nos congos e contemplem poucos rituais religiosos, conhecem todos os ternos, acompanham-nos nas visitas aos festeiros, assistem as suas danças, cantos e combates nas ruas da cidade. O mês de agosto para essa comunidade representa, desta forma, o ápice da devoção em Nossa Senhora do Rosário por parte de sua população e a valorização da tradição pela atualização da prática de rituais, conforme Giddens. Este festejo e todo o empenho que ele emprega demonstra, por sua vez, como no meio rural ainda existem outras relações que afirmam e reafirmam a importância deste espaço, com base no valor da cultura rural e da tradição das manifestações coletivas.

BIBLIOGRAFIA

Artigos:

ABIB, Pedro Rodolpho Jungers. Os Velhos Capoeiras Ensinam Pegando na Mão. *Cadernos Cedex*, v.26, nº28, 86-98, 2006.

ABRAMO, Helena Wendel. Considerações sobre a Tematização Social da Juventude no Brasil. *Revista de Educação*, nº5, 1997.

ALVES, Fabrício de O; ANDRADE, Leandro J. S. *Juventude e Internet: impactos e transformações*. Salvador: Universidade Federal da Bahia, (sd).

BARRETO, Gilsa Rojas. Festa dos Três Reis Santos: festa religiosa de um bairro rural. In: *Anais CERU*, (sl), 2007.

BELLONI, Maria Luiza. *Os Jovens e a Internet*. (sd), (sl). Disponível em http://www.comunic.ufsc.br/relatos_pesquisa/jovensinternetpesquisaf Florianopolis.pdf.

BURINI, Débora. *Os Reflexos das Políticas Públicas de Inclusão Digital no Processo de Democratização na Sociedade da Informação Brasileira*. (sd) (sl). Disponível em <http://encipecom.metodista.br/mediawiki/images/b/b4/GT6Texto008.pdf>.

AMORIM, Maria Alice. Festas Carnavalescas. *Salto para o futuro*, 26-36, 2007.

CALLOU, Angelo Brás Fernandes. Comunicação Rural e Educação na Era das Tecnologias do Virtual: proposição para um debate. In: *V Congresso Latinoamericano de Ciencias de La Comunicación, GT-Comunicación, Tecnología y Desarrollo*, Chile, 2000.

CAMURÇA, Marcelo Ayres; TAVARES, Fátima Regina Gomes. “Juventudes” e Religião no Brasil: uma revisão bibliográfica. *Revista de Estudos e Pesquisa da Religião*. Juiz de Fora, 11-46, 2010.

CASTAÑEDA, Marcelo. Juventude Rural como Campo Analítico, 2011. Disponível em lidadiaria.blogspot.com.

CASTRO, Elisa Guaraná de. Juventude Rural no Brasil: processos de exclusão e a construção de uma ator político. *Revista Latino-americana de ciências sociais*, 179-208, 2009.

CATENACCI, Vivian. Cultura Popular: entre a tradição e a transformação. São Paulo: *São Paulo em Perspectiva*, v15, nº2, 2001.

COUTO, Edilece Souza. Devoções, Festas e Ritos: algumas considerações. *Revista Brasileira de História das Religiões*, nº1, (sd).

- DOMINGUES, José Maurício. Gerações, Modernidade e Subjetividade Coletiva. São Paulo: *Revista Tempo Social*, USP, 14 (1) 64-89, 2002.
- FACHINI, Patrícia. A Busca Espiritual da Geração Y. *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*, São Leopoldo, 2011. Disponível em <http://www.unisinos.br/ihu>.
- FEIXA, Carles; LECCARDI, Carmem. O Conceito de Geração nas Teorias sobre Juventude. *Revista Sociedade e Estado*, v.25, nº 2, 2010.
- FONSECA, Eduardo. P de Aquino. *As funções e Significados das Festas nas Religiões Afro-Brasileiras*, (sd)(sl).
- GABARRA, Larissa Oliveira. Congado: a festa do batuque. *Revista Caderno Virtual de Turismo*, 1-7, 2003.
- GENGIBRE. *Congados do Triunfo: o manancial de memórias subterrâneas em Viçosa – MG*. Viçosa, (sd).
- GONÇALVES, Hebe Signorini. Juventude Brasileira: entre a tradição e a modernidade. São Paulo: *Revista Tempo Social*, USP, v.17, nº2, 2005.
- GUEDES, Maria Luiza. *Pós-modernidade, Religião e Educação: desafios epistemológicos*, São Paulo: PUC, (s.d).
- JUNIOR, Edinaldo Enoque Silva. A religiosidade da Juventude Pós-Moderna. *Revista Grifos*, Nº25, 80-96, 2008.
- JURKEVICS. Vera Irene. As Irmandades Negras: locus de religiosidade popular. Curitiba: *Revista Tecnologia e Sociedade*, v.2, 2006.
- KERBAUY, Maria Teresa Miceli; SANTOS, Vanessa Matos dos. *Cidadania Digital: entre o acesso e a participação*. (sd) (sl).
- LIMA, Vivaldo da Costa. *Festa e Religião no Centro Histórico*. 1988. (sd), (sl). Disponível em www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia_n16_p70pdf.pdf.
- LIFSCHITZ, Javier Alejandro. Neocomunidades: reconstrução de território e saberes. Rio de Janeiro: *Estudos Históricos*, nº38, 67-85, 2006.
- LUCHETE, Felipe. *Guardiões da Memória: lembranças de congados*. Viçosa: do autor, 2008.
- MANNHEIM, Karl. El Problema de las Geraciones. *Reis*, 193-242, 1993.
- MARQUES, Luana Moreira. As Festas de Santos Reis como Práticas Populares: algumas considerações sobre a festa de Martinésia/MG. In: *Anais XVI Encontro Nacional de Geógrafos*, 1-10. Porto Alegre/RS, 2010.

- MELO, José Marques de. As Festas Populares como Processos Comunicacionais: roteiro para seu inventário, no Brasil, no limiar do século XXI. *PCLA*, v.3, nº3, 2002.
- MOREIRA, Eliane. Conhecimento Tradicional e a Proteção. *T&C Amazônia*, ano V, nº11, 2007.
- NOGUEIRA, Rodrigo Muniz Ferreira. A Festa Negra na Bahia: do medo à apoteose. *Revista de Cultura e Turismo*, 105-119, 2008.
- NOVAES, Regina. *Juventude e Sociedade: jogos de espelho. Sentimentos, percepções, e demandas por direitos e políticas públicas.* (sd), (sl). Disponível em <http://www.antropologia.org.br/arti/colab/a38-rnovaes.pdf>.
- _____. Os Jovens “Sem Religião”: ventos secularizantes, “espírito de época”, e novos sincretismos. Notas preliminares. *Estudos Avançados*, v.18, nº52, 2004.
- OLIVEIRA, Marcelo Leles Romarco; ROMARCO, Evanize Kelli Sivieiro. Festejos do Catolicismo Tradicional no Interior do Brasil. *Textos Escolhidos de Cultura e Artes Populares*. Rio de Janeiro, v.7, 77-92, 2010.
- OLIVEIRA, Wellington Cardoso de. Juventude e Religião no século XXI: a crise dos compromissos religiosos. *Revista de Ciências Humanas e Letras das Faculdades Integradas da Fama*, Nº 1, 2010.
- PAIS, José Machado. A Construção Sociológica da Juventude: alguns contributos. *Análise Social*, v.25, 139-165, 1990.
- PAIXÃO, H. et al. Modernidade e Reflexividade: uma leitura da obra de Anthony Giddens. *Revista de Iniciação Científica da FFC*, v.4, nº1, 2004.
- PEREZ, Léa Freitas. Festas e Viajantes nas Minas Setecentistas. *Revista de Antropologia*, (sl), 2008.
- PERGO, Vera Lúcia. *Os Rituais de Folia de Reis: uma das festas populares brasileiras.* GT Religião, Universidade Estadual de Maringá, Maringá/PN, 2012. Disponível em (<http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br>).
- _____. Memória, Esquecimento, Silêncio. Rio de Janeiro: *Estudos Históricos*, 3-15, 1989.
- PESSOA, Jadir de Moraes. Aprender e Ensinar nas Festas Populares. *Salto para o futuro*, 3-14 2007.
- _____. Festas Juninas. *Salto para o futuro*, 37-43, 2007.
- POLLAK, Michael. Memória e Identidade Social. Rio de Janeiro: *Estudos Históricos*, 200-212, 1992.

- POZENATO, Kenia Maria Menegtto; ESPEIORIN, Vagner Adilio. *Globalização, Meios de Comunicação e Zona Rural: as transformações culturais no interior do Rio Grande do Sul*. Intercom, 2010.
- QUEIROZ, José J; GUEDES, Maria Luiza; OLIVEIRA, Adelino Francisco de. Pós-Modernidade, Linguagem e Religião: uma contribuição para a caracterização das identidades religiosas no panorama histórico contemporâneo. *Revista Brasileira de História das Religiões*, N°1, (sd).
- QUEIROZ, José J. Deus e Crenças Religiosas no Discurso Filosófico Pós-Moderno: linguagem e religião. *Revista de Estudos da Religião*, nº2, 1-23, 2006.
- RIBEIRO, Lavina Madeira. Estudo Crítico da Cultura Midiática Contemporânea. Trabalho apresentado no *XXVIII Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, INTERCOM*, 2005, (sl).
- RODRIGUES, Adriano Duarte. Tradição e Modernidade. (sd). Disponível em <http://www.bocc.ubi>.
- SANTOS, Edmilson Santos dos; MANDARINO, Cláudio Marques. Juventude e Religião: cenários no âmbito do lazer. *Revista de Estudos da Religião*, N°3, 161-177, 2005.
- SOARES, Dalva Maria; LOPES, Maria de Fátima. De Capitão à Capitã: a inserção de mulheres em espaços tradicionalmente masculinos no congado mineiro. Trabalho apresentado no *Congresso Fazendo Gênero 8 – corpo, violência e poder*. Florianópolis, 2008.
- SOUSA, Patrício Pereira Alves de. Identidades, Memória e Espacialidade na Festa do Rosário. *Revista de Geografia da UFC*, 17 (8), 123-137, 2009.
- SOUZA, Ricardo Luiz de. As Festas Cristãs e os Sentidos da Renovação. *Caminhos*, v.5, nº1, 81-106, 2007.
- STEIL, Carlos Alberto. Pluralismo, Modernidade e Tradição: transformações no campo religioso. Universidade Federal do Rio Grande do Sul: *Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, nº3, 115-129, 2001.
- VIANA, Nildo. Cultura, Tradição e Memória: a juventude entre a permanência e a ruptura. (sd), (sl). Disponível em <http://br.monografias.com/trabalhos914/cultura-tradicao-memoria/cultura-tradicao-memoria.shtml>.
- VILELA, Elaine Meire; NEIVA, Pedro Robson P. Módulo didático: as sociedades tradicionais e modernas. *Centro de Referência Virtual do Professor, SEE-MG*, 2007. Disponível em <http://crv.educacao.mg.gov.br>.

WANDERLEY, Maria Nazareth. Meio Rural: um lugar de vida e trabalho, (sd). Entrevista disponível em <http://www.iicaforumdrs.org.br>.

WEDIG, Josiane Carine; MENASCHE, Renata. Dádiva e Reciprocidade: rituais religiosos e festivos na vida camponesa. Trabalho apresentado no *IV Congresso Argentino e Latino-Americano de Antropologia Rural*. Mar Del Plata, 2009.

WELLER, Wivian. Karl Manheim: *Um Pioneiro da Sociologia da Juventude*. Recife, RN, 2007.

_____. A Atualidade do Conceito de Gerações de Karl Mannheim. *Revista Sociedade e Estado*, 205-224, 2010.

Capítulo de livros

ALMEIDA, Elmir de. Os Estudos sobre Grupos Juvenis: presenças e ausências. In: SPOSITO, Marília Pontes (coord). *O Estado da Arte sobre Juventude na Pós-Graduação Brasileira: educação, ciências sociais e serviços social (1999-2006)*. Belo Horizonte: Argvmentvm, v.2, 2009.

BOTELHO, Maria Isabel Vieira. A Festa de Nossa Senhora do Rosário: identidades construídas, identidades em construção. In: GODOI, Emília Pietrafesa de; MENEZES, Maria Aparecida de; MARIN, Rosa Acevedo (orgs). *Diversidade do Campesinato: expressões e categorias, construções identitárias e sociabilidades*. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Sacerdotes de Viola. In: BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Deuses do Povo: um estudo sobre religião popular*. Editora EDUFU, 2007.

BOURDIEU, Pierre. A Juventude é apenas uma palavra. In: BOURDIEU, Pierre. *Questões de Sociologia*. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero Limitada, 1983.

CARNEIRO, Maria José. Juventude Rural: projetos e valores. In: ABRAMO, Helena; BRANCO, P.P; MARTONI (orgs). *Retratos da Juventude Brasileira*. São Paulo: Editora da Fundação Perseu Abramo, 2005.

CARNEIRO, Maria José. Juventude e Novas Mentalidades no Cenário Rural. In: CARNEIRO, Maria José; CASTRO, Elisa Guaraná de (orgs). *Juventude Rural em Perspectiva*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2007.

CASTRO, Elisa Guaraná de. Juventude Rural, “Mais que uma Palavra”: uma problematização da construção de categorias sociais. In: MOREIRA, Roberto José; BRUNO, Landim (orgs). *Interpretações, Estudos Rurais e Política*. Rio de Janeiro: Mauad X; Seropédica: Edur, 2010.

ESTEVEES, Luiz Carlos Gil; R, Eliane (orgs). *Juventudes: outros olhares sobre a diversidade*. Brasília, 2007.

MAIOR, Mário Souto. Carnaval, Carnavais. In: MAIOR, Mario Souto; SPENCER, Fernando; PHAELANTE, Renato. *Carnaval: textos, imagens e sons*. Recife, 2012.

MIRANDA, Mário de França. Uma Cultura Católica Hoje? In: HORTA, Luís Paulo; JAGUARIBE, Hélio. *Sagrado e Profano: XI retratos de um Brasil fim de século*. Rio de Janeiro: Agir, 1994.

NOVAES, Regina. Juventude, Percepções e Comportamentos: a religião faz diferença In: ABRAMO, Helena; BRANCO, P.P; MARTONI (orgs). *Retratos da Juventude Brasileira*. São Paulo: Editora da Fundação Perseu Abramo, 2005.

OLIVEIRA, Alvimar Augusto. Estrela do Indaiá. In: MIRANDA, Dalton Fernando de; NOGUEIRA, Guaracy de Castro (coord). *Centro Oeste Mineiro: história e cultura*. Itaúna: Totem Centro Gerador de Cultura; Instituto Cultural Maria de Castro Nogueira, 2008.

SOUZA, Marina de Mello e. História, Mito e Identidade nas Festas de Reis Negros no Brasil: séculos XVIII e XIX. In: JANCÓS, István; KANTOR, Íris (orgs). *Festa: cultura e sociabilidade na América Portuguesa*. São Paulo: Editora Hucitec, Fapesp, v1, 2001.

WANDERLEY, Maria de Nazareth Baudel. Jovens Rurais de Pequenos Municípios de Pernambuco: que sonhos para o futuro. In: CARNEIRO, Maria José; CASTRO, Elisa Guaraná de (orgs). *Juventude Rural em Perspectiva*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2007.

Dissertações de Mestrado

ÁVILA, Carla Cristina Oliveira de. *Itinerâncias e Inter-heranças: do ritual do congado da Zona da Mata mineira ao processo de criação da performance em dança contemporânea*. Dissertação de mestrado, Instituto de Artes, Universidade de Campinas, Campinas, São Paulo, 2007.

COSTA, Wander Torres. *Para Além da Tinta e da Madeira: juventude rural e preservação patrimonial em Pedra do Anta/MG*. Dissertação de mestrado, Departamento de Extensão Rural, Universidade Federal de Viçosa, Viçosa/MG, 2010.

GARONE, Taiz Diniz. *Uma Poética da Mediação: história, mito e ritual no congado setelagoano/MG*. Dissertação de mestrado. Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2008.

RAMALHO, Juliana Pereira. *Modelando a Vida e Entalhando a Arte: o artesanato do Vale do Jequitinhonha*. Dissertação de mestrado, Departamento de Extensão Rural, Universidade Federal de Viçosa, Viçosa/MG, 2010.

SILVA, Vanda Aparecida. “*Eles não tem nada na cabeça*”: *jovens do sertão mineiro entre a tradição e a mudança*. Dissertação de mestrado, Faculdade de Educação, Universidade de Campinas, Campinas, São Paulo, 2000.

TEIXEIRA, Adriano Canabarro. *Internet e Democratização do Conhecimento: repensando o processo de exclusão social*. Dissertação de mestrado, Departamento de Educação, Universidade de Passo Fundo, 2001.

Teses de Doutorado

AMARAL, Rita de Cássia de Mello Peixoto. *Festa à Brasileira: significados do festejar no país que “não é sério”*. Tese de doutorado, Departamento de Antropologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

COSTA, Patrícia Trindade Maranhão. *As raízes da Congada: a renovação do presente pelos filhos do Rosário*. Tese de doutorado, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2006.

Livros

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BRANDÃO, Carlos. *Prece e Folia, Festa e Romaria*. Aparecida, São Paulo: Idéias & Letras, 2010.

DAMATTA, Roberto. *Carnavais, Malandros e Heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Rocco, 6ªed, 1997.

DUVIGNAUD, Jean. *Festas e Civilizações*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

FORACCHI, Maria Alice. *A Juventude na Sociedade Moderna*. São Paulo: Pioneira, 1972.

GIDDENS, Anthony. *Modernização Reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. São Paulo: Unesp, 1997.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva*. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais LTDA, 1990.

- LIMA, Cristina Rodrigues. *Programas Intergeracionais: um estudo sobre as atividades que aproximam as diversas gerações*. Campinas: Editora Alínea, 2008.
- MARTINS, Saul. *Folclore em Minas Gerais*. Rio de Janeiro: Edição do MEC-FUNARTE-INF, 1982.
- PEREZ, Léa Freitas; TAVARES, Fátima; CAMURÇA, Marcelo Ayres. *Ser Jovem em Minas Gerais: religião, cultura e política*. Belo Horizonte: Argvmentvm, 2009.
- PRIORE, Mary Del. *Festas e Utopias no Brasil Colonial*. São Paulo: Brasiliense, 2000.
- SABOURIN, Eric. *Camponeses do Brasil: entre a troca mercantil e a reciprocidade*, 2009.
- SOUSA, José Machado de. *Estrela Velha*, 1985.
- _____. *Estrela Nova*, 1986.
- SOUZA, Laura de Melo e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- TINHORÃO, José Ramos. *Os Sons dos Negros no Brasil: cantos, danças, folguedos, origens*. Pinheiros: Editora 34, São Paulo, 2008.
- VISCARDI, Cláudia M. R; DELGADO, Lucília de A. Neves. *História Oral: teoria, educação e sociedade*. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2006.