



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO – UNIRIO

RAFAEL ANTÔNIO MOTTA BOEING

“UMA RIQUEZA QUE ELES NOS DEIXARAM”:

Memórias e patrimônio de uma Guarda de Marujo em Sabará/MG

Rio de Janeiro

2022

Rafael Antônio Motta Boeing

“UMA RIQUEZA QUE ELES NOS DEIXARAM”:

Memórias e patrimônio de uma Guarda de Marujo em Sabará/MG

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Memória Social.

Linha de Pesquisa: Memória e Patrimônio

Orientadora: Profa. Dra. Regina Maria do Rego Monteiro de Abreu

Rio de Janeiro

2022

Catálogo informatizado pelo(a) autor(a)

B669 Boeing, Rafael Antônio Motta
"Uma riqueza que eles nos deixaram": Memórias e
patrimônio de uma Guarda de Marujo de Sabará/MG /
Rafael Antônio Motta Boeing. -- Rio de Janeiro, 2022.
308 p.

Orientadora: Regina Maria do Rego Monteiro de
Abreu.

Tese (Doutorado) - Universidade Federal do
Estado do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação
em Memória social, 2022.

1. memória. 2. patrimônio. 3. tradição. 4. Congado.
5. Marujo. I. Abreu, Regina Maria do Rego Monteiro
de, orient. II. Título.

Rafael Antônio Motta Boeing

“UMA RIQUEZA QUE ELES NOS DEIXARAM”:

Memórias e patrimônio de uma Guarda de Marujo em Sabará/MG

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Memória Social.

Aprovado em 29/08/2022.

Banca examinadora:

Profa. Dra. Regina Maria do Rego Monteiro de Abreu (Orientadora)
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO

Profa. Dra. Edlaine de Campos Gomes
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO

Profa. Dra. Marcia Regina Romeiro Chuva
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO

Profa. Dra. Joana Ramalho Ortigão Corrêa
Instituto Federal do Norte de Minas Gerais – IFNMG

Profa. Dra. Lívia Nascimento Monteiro
Universidade Federal de Alfenas – UNIFAL

*Aos marujeiros-congadeiros de Nossa Senhora do Rosário,
em Sabará ou Sebastião do Rio Preto, hoje e antigamente.*

*Em memória dos capitães Paulo Roberto de Oliveira (2019) e José Sudário de Oliveira
(2019), e dos reis José Expedito (2021) e Sebastião Francisco Alves (2022).*

AGRADECIMENTOS

A Marcelo Lourenço de Oliveira e Solange das Neves de Oliveira, coautores desse trabalho, por toda a acolhida, hospitalidade, generosidade, companheirismo, aprendizado, exemplo e inspiração que foram, sem dúvida, a principal motivação para que eu seguisse em frente e chegasse até o presente resultado.

Junto com eles, a todos os descendentes dos “Zacarias” e “Garanguis” por me oferecerem o privilégio de me aproximar e usufruir um pouco de sua imensa sabedoria, conhecimento e repertório de histórias e músicas, igualmente essenciais para que esse trabalho se concretizasse: a senhora rainha Teresa Rosa de Oliveira; os grandes capitães Marcílio Lourenço de Oliveira, Raimundo Pedro de Oliveira (Dico), Sebastião Pedro de Oliveira (Tão); os demais mestres e mestras (em seus respectivos lugares dentro da tradição) como Sebastião Ferreira Graciano (Toco), Agostinho dos Santos, José do Carmo dos Santos, Nilo Sudário dos Santos, Tarcísio Pedro de Oliveira, José Alberto de Oliveira (Nonô), Maria Aparecida de Oliveira, Maria das Graças Tobias (Gracinha), Rosária Rita de Oliveira, Alaíde Alves Graciano, Márcia Machado de Oliveira, Tânia Maria de Oliveira, Juscélia Maria de Oliveira, Marcilene Aparecida de Oliveira; e também as lideranças mais jovens como Ítalo Sudário dos Santos, Wanderson Aparecido dos Santos, Marcela Cristina de Oliveira; entre outros/as.

Aos demais colaboradores e parceiros da guarda de Marujo que também se dispuseram a partilhar um pouco de suas próprias experiências para essa pesquisa, especialmente o falecido rei congo Sebastião Alves, o Tãozinho (in memoriam), junto com sua filha e neto herdeiros de coroa, Carmen das Graças Alves e Rafael Alves de Matos, bem como a atual rainha perpétua Marli Estevão, o ex-vereador Cleber Silva (Clebinho), o padre Eudes Fernandes, o artista José Alves (Zé da Semana Santa), todos de General Carneiro, e ainda, por trocas de e-mails, o memorialista José Sana, de São Sebastião do Rio Preto.

A Paulo Roberto (in memoriam) e Cássia Aparecida, pelo aprendizado durante o trabalho feito junto ao Ponto de Cultura Congado Sabarense, que foi determinante para toda a experiência que adquiri com os marujeiros de várias famílias e guardas de Sabará, a partir do registro de suas tradições pelo município.

Às amigas e ex-colegas de prefeitura Etienne Martins, Graziela Ferreira e Vanessa Ezequiel, pela parceria ontem e hoje nas demandas que giraram em torno do contexto dessa pesquisa. Ontem, pelo aprendizado e trabalho conjunto na organização dos encontros de

congadeiros e demais ações para as guardas de Marujo. Hoje, por me acolheram nas viagens a Belo Horizonte e Sabará e estarem sempre “por perto” (ainda que à distância) com suas palavras de apoio e incentivo.

A Regina Abreu, pela orientação e todas as riquíssimas experiências que me proporcionou dentro da universidade, abrindo caminhos e expandindo horizontes acadêmicos e profissionais.

A Joana Côrrea, Livia Monteiro, Adriana Russi e Maria Amália de Oliveira, pela leitura atenciosa e avaliação precisa que fizeram de meu trabalho para a banca de qualificação.

A todos/as os/as professores/as e/ou colegas do Programa de Pós-Graduação em Memória Social, sobretudo no âmbito do Laboratório de Memória e Imagem e do Observatório do Patrimônio Cultural no Sudeste, pelas inúmeras contribuições diretas ou indiretas à reflexão que procurei desenvolver nesse trabalho.

Por fim, a Jaime e Cecília Boing, meus pais, minhas raízes, base de toda minha formação até aqui – inclusive desse passo a mais.

BOEING, Rafael Antônio Motta. “Uma riqueza que eles nos deixaram”: Memórias e patrimônio de uma Guarda de Marujo em Sabará/MG. 2022. 309 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Memória Social, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.

RESUMO

O presente trabalho é resultado de uma pesquisa qualitativa desenvolvida junto à Guarda de Marujo de Nossa Senhora do Rosário de General Carneiro, grupo de recriadores de uma manifestação do Congado que ocorre em bairros periféricos de Sabará (MG), e que veio a ser registrada, no ano de 2015, como um Patrimônio Cultural de Natureza Imaterial do Município. Instigado pela crescente atuação de instituições executoras de políticas públicas de patrimônio junto às culturas populares de matriz africana – que vêm sendo, recentemente, abordadas sob a categoria de patrimônio imaterial e pelo mecanismo legal do registro –, esboço uma investigação de caráter histórico e etnográfico sobre a salvaguarda da tradição de Marujo que é realizada pelo próprio grupo a partir da formação de sua “sociedade” e das relações com os diversos agentes de sua festa de Reinado na região de General Carneiro, dos anos de 1960 até hoje. Para tanto, realizo uma aproximação com a memória coletiva do grupo a respeito de sua trajetória através das várias gerações de uma família de São Sebastião do Rio Preto (MG) e das suas interações com outras comunidades congadeiras e/ou católicas, paróquia local e prefeitura municipal, que nos aparece por narrativas e/ou performances da palavra falada (histórias) e cantada (músicas), com o objetivo de apreender a perspectiva desses marujeiros sobre a continuidade e significação da herança e devoção que lhes foram legadas por seus antepassados.

Palavras-chave: memória, patrimônio, cultura, festa, tradição, Congado, Marujo.

BOEING, Rafael Antônio Motta. “**A wealth they left us**”: Memories and heritage of a Guarda de Marujo in Sabará, Minas Gerais. 2022. 309 f. Thesis (Doctorate) – Programa de Pós-Graduação em Memória Social, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.

ABSTRACT

The present work is the result of a qualitative research developed with Guarda de Marujo de Nossa Senhora do Rosário de General Carneiro, a group that plays a manifestation of Congado that occurs in the suburb of Sabará (MG), and which came to be listed, in 2015, as an Intangible Cultural Heritage of the Municipality. Instigated by the growing actuation of institutions that implement public policies for heritage with afro-brazilian popular cultures – which have recently been approached under the category of intangible heritage and by the legal mechanism of registration –, the author executes an investigation of a historical and ethnographic nature about the safeguarding of the Marujo tradition that is carried out by the group itself since the formation of its “society” and the relationships with the various agents of its Reinado celebration in the region of General Carneiro, from the 1960s until today. In order to do so, I approach the collective memory of the group regarding its trajectory through the various generations of a family from São Sebastião do Rio Preto (MG) and its interactions with other congadeiro’s and/or catholic communities, local parish and city hall, which appears to us through narratives and/or performances of the spoken (stories) and sung (songs) word, with the aim of apprehending the perspective of “marujeiros” on the continuity and significance of the heritage and devotion that were bequeathed to them by their ancestors.

Keywords: memory, heritage, culture, celebration, tradition, Congado, Marujo.

LISTA DE IMAGENS

Imagem 1 – Igreja de Nossa Senhora do Rosário de Sabará/MG	31
Imagem 2 – Guarda de Marujo de Nossa Senhora do Rosário de Raposos/MG	33
Imagem 3 – Caixa, pandeiro e sanfona da Guarda de Marujo.....	56
Imagem 4 – As duas espadas da Guarda de Marujo	59
Imagem 5 – Movimentação (meia-lua) da Guarda de Marujo.....	61
Imagem 6 – Largo em frente à Igreja do Rosário de São Sebastião do Rio Preto.....	90
Imagem 7 – Panorâmica da sede do distrito de São Sebastião do Rio Preto.....	110
Imagem 8 – Igreja Matriz de São Sebastião do Rio Preto durante a alvorada da festa.....	117
Imagem 9 – Largo da antiga Igreja de Nossa Senhora do Rosário durante a procissão da festa.....	117
Imagem 10 – Marcelo pendurando bandeirinhas.....	135
Imagem 11 – Jovens montando a decoração de uma tenda	135
Imagem 12 – Mulheres preparando o almoço do "grande dia"	136
Imagem 13 – Mulheres preparando comida e tira-gostos na cozinha.....	136
Imagem 14 – Mulheres montando o andor de Santa Efigênia	137
Imagem 15 – Parceiro (Éder Lírio) preparando as flores para os andores	137
Imagem 16 – Capitão e fiscal da guarda fazendo a capina da gruta.....	138
Imagem 17 – Homens montando a “barraquinha” para a venda de bebidas	138
Imagem 18 – Capitão Marcílio preparando os mastros	139
Imagem 19 – Capitão Raimundo afinando as caixas.....	139
Imagem 20 – Adro da igreja de São José Operário com faixa de divulgação da festa de Reinado	142
Imagem 21 – Frente da sede da guarda com faixa de divulgação da festa de Reinado.....	142
Imagem 22 – Programa da Festa de 1990	149

Imagem 23 – Programa da Festa de 2019	149
Imagem 24 – Dançantes com o uniforme “todo branco”	152
Imagem 25 – Dançantes com o uniforme “azul e branco”	152
Imagem 26 – Troca de bandeiras de guia com uma guarda visitante	158
Imagem 27 – Passagem das guardas lado-a-lado, após troca de bandeiras	158
Imagem 28 – Movimentação das guardas “da casa” e visitantes na festa	166
Imagem 29 – Frente da procissão com os andores.....	177
Imagem 30 – Traseira da procissão com os andores.....	177
Imagem 31 – Visão geral da Missa Conga na igreja de São José Operário.....	186
Imagem 32 – Bandeiras, coroas, espadas e outros artefatos congadeiros ofertados durante Missa Conga	186
Imagem 33 – Retirada de umas das bandeiras da festa na casa da rainha perpétua	205
Imagem 34 – Chegada da rainha perpétua à sede da guarda com sua bandeira	205
Imagem 35 – Levantamento de uma das bandeiras	209
Imagem 36 – Show pirotécnico após levantamento da bandeira	209
Imagem 37 – “Povo” à espera do levantamento das bandeiras.....	213
Imagem 38 – Trançação de fitas junto à bandeira.....	213
Imagem 39 – Cruzamentos com transeuntes durante alvorada.....	218
Imagem 40 – Meia-lua na encruzilhada, durante alvorada	218
Imagem 41 – Cumprimento à rainha festeira.....	223
Imagem 42 – Cortejo do trono coroado	223
Imagem 43 – Parceiros da comunidade e prefeitura em serviço na mesa do “Café do Rei e da Rainha”	225
Imagem 44 – Mesa do “Café do Rei e da Rainha”	225
Imagem 45 – Trono coroado com reis festeiros de 2018 e 2019	234
Imagem 46 – Coroação da rainha festeira de 2019.....	234

LISTA DE MAPAS

Mapa 1 – Localização de nosso contexto direto e indireto de pesquisa	17
Mapa 2 – Localização do contexto direto de nossa pesquisa.....	16
Mapa 3 – Território do município de Conceição [do Mato Dentro] em 1939.....	93
Mapa 4 – Recorte do mapa de Conceição [do Mato Dentro] em 1939.....	94
Mapa 5 – Recorte do mapa de Conceição [do Mato Dentro] em 1939.....	110
Mapa 6 – Lugares e trajetos da Festa do Reinado de NSR de General Carneiro	148
Mapa 7 – Território do município de Sabará hoje, com sua divisão administrativa entre sede, distritos e regionais	259

LISTA DE DIAGRAMAS

Diagrama 1 – Árvore da primeira geração da família dos "Garangui"	103
Diagrama 2 – Árvore de parte da segunda geração da família dos "Garangui"	104
Diagrama 3 – Árvore da primeira geração da família dos "Zacarias"	106
Diagrama 4 – Árvore de parte da segunda geração da família dos "Zacarias"	109
Diagrama 5 – Árvore da família de Marcelo e Solange.....	129

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
I - Definições de Congado	20
II - Minhas aproximações com o campo	26
III - Apontamentos teórico-metodológicos	40
1. MEMÓRIAS MARUJEIRAS	55
1.1 Herança, devoção e música	55
1.2 Algumas relações entre a memória e música	65
1.3 O mito da aparição de Nossa Senhora do Rosário	68
1.4 Dimensão mítica da memória	74
1.5 Rememoração pela genealogia	80
1.6 Tempos dos antigos – Zacarias e Garanguis	82
1.7 A Marujada de São Sebastião	99
1.8 O Marujo de General Carneiro	118
2. FESTEJOS CONGADEIROS	125
2.1 O campo da festa	125
2.2 Uma “festa simples, mas chamativa”	142
2.3 Marcha, rito e festa marujeira	150
2.4 Marujo no Congado	161
2.5 Congado na Igreja	182
2.6 Entre bandeiras e coroas	198
2.7 Das licenças ao apoio	227
3. PATRIMONIALIZAÇÃO DO CONGADO, E DO MARUJO	236
3.1 Resistência(s) congadeira(s)	236
3.2 Trajetória das políticas de patrimônio	243
3.3 Novos discursos de memória	247
3.4 O imaterial e as novas concepções de tradição	249
3.5 O(s) registro(s) das “Congadas de Minas”	252
3.6 O registro dos Marujos de Sabará	258
3.7 Salvaguarda, participação e cidadania	264
3.8 A festa como salvaguarda	269
3.9 A salvaguarda pelo encontro	273
3.10 Modulações congadeiras	276
CONSIDERAÇÕES FINAIS	288
REFERÊNCIAS	299
FONTES	306

INTRODUÇÃO

O presente trabalho apresenta os resultados de uma pesquisa qualitativa desenvolvida junto à Guarda de Marujo de Nossa Senhora do Rosário de General Carneiro, grupo de recriadores de uma tradição integrada ao complexo ritual e simbólico do Congado – o Marujo –, que ocorre em bairros periféricos de Sabará, em Minas Gerais, e que veio a ser reconhecida, no ano de 2015, como um Patrimônio Cultural de Natureza Imaterial do Município. Instigado pela crescente atuação de órgãos públicos de patrimônio junto às culturas populares de matriz africana – que vêm sendo, recentemente, abordadas sob a categoria de patrimônio imaterial e pelo mecanismo legal do registro –, apresento uma investigação de caráter histórico e etnográfico sobre as relações do grupo em questão com atores, grupos e instituições do seu entorno – sobretudo, os que interagem e participam, direta ou indiretamente, da recriação de seus festejos devocionais – ao longo das suas mais de cinco décadas de atuação na região de General Carneiro – isto é, desde sua formação nos anos de 1960 até a sua inclusão nas políticas municipais de cultura e patrimônio nos anos de 2010. Para tanto, articulo concepções teórico-metodológicas da História Oral e da Antropologia Social, extraindo delas os procedimentos para uma aproximação com a memória coletiva do grupo a respeito de sua trajetória e dos contatos, negociações, acordos que a constituíram, a fim de compreender as estratégias utilizadas pelos integrantes para assegurar a manutenção, continuidade e repasse (ou salvaguarda) de sua tradição através das gerações apesar das inúmeras dificuldades – com atenção à perspectiva dos próprios marujeiros, ou congadeiros, sobre essas interações, em suas narrativas e performances.

A pesquisa se dedica ao tema da patrimonialização das culturas populares de matriz africana, com destaque para as tradições do Congado. Desde a publicação do Decreto nº 3.551/2000, que instituiu o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial (PNPI) e o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial no âmbito do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), uma série de manifestações da cultura afro-brasileira vêm sendo incluídas nas políticas públicas de patrimônio, em diversas esferas governamentais, por meio de instrumentos específicos de identificação, documentação, reconhecimento, salvaguarda e valorização de saberes, celebrações e formas de expressão. Entre elas, situamos as tradições do Congado em Minas Gerais, as quais têm sido abordadas por meio desses instrumentos desde, pelo menos, o fim da década de 2000. O ano de 2009 marca a instauração de dois processos simultâneos e, até certo ponto, complementares: de um lado, o parecer favorável à

instrução técnica do processo de registro das “Congadas de Minas” em esfera federal, com abrangência regional; de outro, o incentivo à elaboração e execução de políticas de patrimônio imaterial no âmbito de cada um dos municípios mineiros através de uma reedição da Lei Robin Hood (Lei Estadual nº 18.030/2009) e do programa ICMS Patrimônio Cultural (Deliberação CONEP nº 01/2009), o qual contribuiu para a abertura de inúmeros processos de registro de grupos, festejos e/ou práticas associadas ao complexo do Congado, desde o “Reinado de Nossa Senhora do Rosário de Betim” (2009), até as “Guardas de Marujos de Sabará” (2015), entre outras.

Embora a efetiva inclusão das tradições do Congado em políticas públicas de patrimônio tenha ocorrido apenas por ocasião dos registros em questão, as relações dos congadeiros com o Estado já ocorrem há bem mais tempo. De certo modo, tais registros indicam a culminância de uma longa trajetória de negociações de irmandades católicas negras em torno da tolerância, permissão, reconhecimento, apoio e/ou fomento, por parte dos governos, às práticas tradicionais – sobretudo, as festas em devoção a Nossa Senhora do Rosário com seus próprios seus ritmos, cantos e danças, executados por guardas¹ junto a reinados². Sendo assim, abordo a patrimonialização das tradições do Congado em um sentido amplo, não restrito à aplicação do Decreto nº 3.551/2000, mas extensivo à mobilização, articulação e promoção dos grupos congadeiros junto à sociedade envolvente, que ocorre desde, pelo menos, a década de 1950, no âmbito do movimento folclorista organizado e das pioneiras políticas públicas para a cultura popular. Em outras palavras, a patrimonialização das tradições do Congado é entendida dentro de um contexto mais amplo de mudança de olhar e atitude de instituições hegemônicas de nossa sociedade em relação às culturas populares de matriz africana a partir de meados do século XX. Antes tratadas como contravenção, heresia ou costume ultrapassado e degenerado, elas vêm a ser gradualmente percebidas como folclore e, mais recentemente, como cultura e patrimônio.

No entrecruzamento entre o processo federal, do IPHAN, e um dos processos municipais, o de Sabará/MG, situo minha relação com o tema e, por conseguinte, um recorte

¹ Junto com a pesquisadora Leda Martins, entendemos que o termo *guarda* “designa um grupo específico de dançantes ou ‘marinheiros’, com suas vestes, funções e características próprias”. De um modo geral, o Congado é formado por uma significativa variedade de “guardas”, com diferentes funções, comportamentos e expressões conforme a sua tradição específica – Moçambique, Congo, Marujo, Caboclo, Catopê, de Vilão, entre outras (MARTINS, 1997).

² O termo *reinado*, por sua vez, se refere a um contexto que inclui não apenas as guardas, mas também a “presença de uma corte real simbolizando os santos homenageados – Rei de São Benedito, Rainha de Santa Efigênia – e também os reinos africanos – Rei Congo e Rainha Conga – esses últimos representando, igualmente, Nossa Senhora do Rosário” (LUCAS, 2000, p. 5).

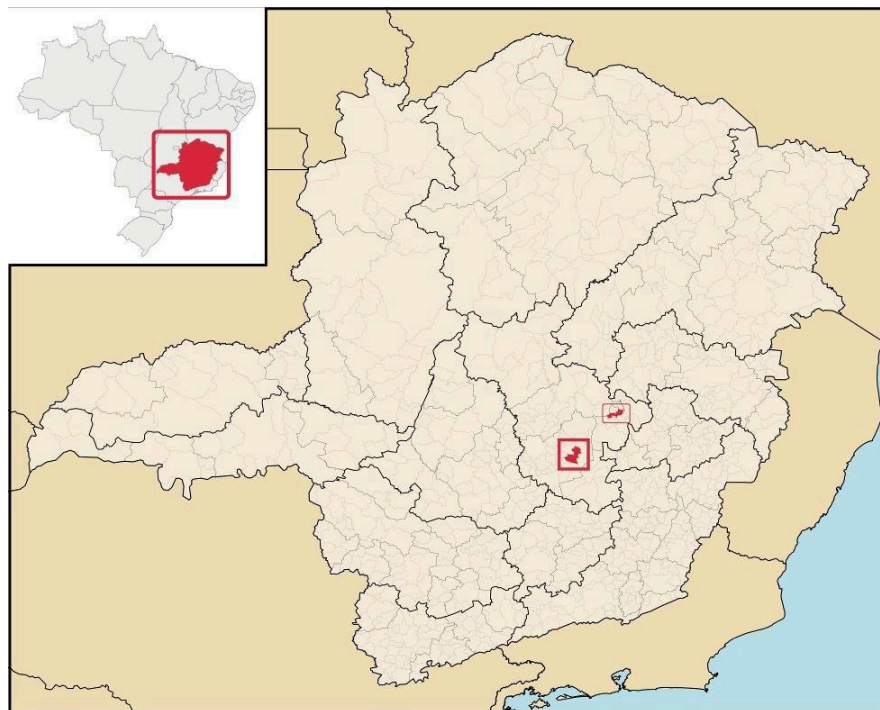
específico do seu contexto, do qual emerge o problema da pesquisa. Ex-servidor da Prefeitura Municipal de Sabará/MG (como historiador) e atual servidor do IPHAN, atuo profissionalmente no campo do patrimônio cultural desde 2014, sendo que participei indiretamente de uma das etapas do registro das “Congadas de Minas” (2014-2015) e, diretamente, de todas as etapas do registro das “Guardas de Marujos de Sabará” (2015-2016). Minha interação com recriadores de diversas tradições congadeiras no âmbito dessas políticas instigou-me várias questões a respeito da leitura que eles próprios fazem a respeito da patrimonialização, tais como: Qual o sentido das políticas para identificação, reconhecimento e salvaguarda das tradições do Congado como um patrimônio sob a visão dos seus recriadores, ou detentores? Como os congadeiros modulam a patrimonialização de suas tradições, bem como os motivos, critérios e efeitos dela? Enfim, como eles agenciam a própria noção de patrimônio dentro de seu modo de sentir, pensar e agir específico, culturalmente distinto do que é vigente nas instituições públicas?

O caráter subjetivo e conceitual dessas questões induziu-me a optar pelo estudo em torno de um único grupo congadeiro que tenha se envolvido nos dois processos acima citados. Para tanto, escolhi um dos grupos com que estabeleci um contato mais próximo, qual seja, a Guarda de Marujo de Nossa Senhora do Rosário de General Carneiro. O recorte da pesquisa focaliza então a memória coletiva atualizada por esses congadeiros, ou marujeiros, a respeito de suas interações com o poder público, a sociedade civil e a Igreja Católica em suas estratégias para produção e reprodução cultural de suas formas de expressar a devoção a Nossa Senhora do Rosário, herdadas dos antepassados, ao longo da trajetória do grupo na região de General Carneiro, em Sabará – com destaque para as experiências mais recentes com as políticas municipais de cultura e patrimônio. Como essas interações são vistas, lidas, pensadas pelos integrantes do grupo através de suas performances e narrativas orais, corporais e/ou rituais?

A Guarda de Marujo de Nossa Senhora do Rosário de General Carneiro se formou nos anos de 1960 a partir do esforço coletivo de uma grande família proveniente do então distrito de São Sebastião do Rio Preto (município de Conceição do Mato Dentro)³, pela recriação da tradição musical e devocional herdada de seus antepassados em uma localidade periférica do

³ Até o ano de 1962, o território do atual município de São Sebastião do Rio Preto esteve sob a administração de Conceição do Mato Dentro, inicialmente como fazenda e povoado, e, a partir de 1876, como distrito. Mesmo após a emancipação, o município continuou integrando a região de Conceição do Mato Dentro, conforme a divisão geográfica do estado de Minas Gerais estabelecida pelo IBGE. Essa região se situa no antigo caminho entre “Vila Rica” (Ouro Preto) e o “Distrito Diamantino” e começou a ser ocupada ainda no século XVIII, no auge do “ciclo do ouro”, integrando o território da “Vila do Príncipe” (Serro) até 1840.

município de Sabará (e, também, da cidade de Belo Horizonte)⁴. O processo desta recriação ocorreu paralelamente às migrações de vários membros da família em meados do século XX. Eles moraram em várias cidades diferentes, mas, apesar das adversidades, sempre carregaram um pouco da tradição do Marujo para os lugares nos quais se estabeleciam.



Mapa 1 - Localização de nosso contexto direto e indireto de pesquisa no estado de Minas Gerais, indicado pelas áreas dos dois municípios relacionados à trajetória do grupo congadeiro em questão ao longo do século XX. À direita e acima, o destaque corresponde ao município de São Sebastião do Rio Preto/MG. À esquerda e abaixo, município de Sabará/MG.

⁴ O município de Sabará integra hoje a região metropolitana de Belo Horizonte e, embora sua formação como cidade seja bem anterior, sua dinâmica econômica e social está fortemente atrelada à capital mineira. O município se origina de um dos primeiros núcleos urbanos de Minas Gerais, constituído no auge do “ciclo do ouro” e elevado à condição de “Vila Real” em 1711. No fim do século XIX, porém, uma parte de seu território – o “Arraial de Curral Del Rey” – foi desmembrada para a construção de Belo Horizonte e, desde então, a maior parte da população que veio habitar o município ocupou as terras mais próximas da nova cidade, concentrando-se nas suas “beiradas” (expressão utilizada pelo capitão-mor da guarda de Marujo), ou periferias. Essas terras formam hoje o distrito e as três regionais com maior densidade populacional do município: o distrito de Carvalho de Brito, e as regionais Ana Lúcia, Fátima e General Carneiro.



Mapa 2 - Localização do contexto direto de nossa pesquisa (município de Sabará) dentro da mesorregião metropolitana de Belo Horizonte – que também abarca nosso contexto indireto (a microrregião de Conceição do Mato Dentro, com o município de São Sebastião do Rio Preto) –, e sua divisão administrativa em regionais, incluindo-se a de General Carneiro. Fonte: Prefeitura Municipal de Sabará. *Registro de Bem Cultural – Guardas de Marujos*, Sabará/MG, 2015.

Ao longo das décadas, a guarda manteve a característica de reunir membros da mesma família espalhados por várias cidades da região metropolitana de Belo Horizonte – não apenas Sabará e Belo Horizonte, mas também Barão de Cocais, Santa Bárbara, entre outras. Com o tempo, essa dispersão aumentou, porém uma boa parte não abandonou a tradição, continuando a sair de seus municípios para se reunir em torno da guarda que se formou em General Carneiro. Formada hoje por mais de 60 integrantes, quase todos parentes, a guarda é composta

por uma diretoria, uma capitania, um reinado e um amplo grupo de dançantes, acompanhantes, entre outros colaboradores. A guarda possui sua própria sede e realiza anualmente dois festejos devocionais, de sua tradição: a Bandeira de São Pedro, no segundo sábado de julho, e o Reinado de Nossa Senhora do Rosário, no terceiro fim de semana de setembro. As atividades da guarda e, principalmente, a organização dos festejos costuma receber o apoio da paróquia e comunidades locais, da prefeitura municipal, e também de irmandades congadeiras de outros bairros e cidades.

O principal objetivo dessa pesquisa foi *investigar a memória coletiva desse grupo congadeiro a respeito das suas relações com os vários agentes do entorno que participam direta ou indiretamente da recriação de sua tradição e seus festejos*, com foco principalmente sobre suas leituras sobre tais experiências. Para tanto, propus-me recontar a trajetória do Marujo através das várias gerações de sua família – desde as migrações dos “antigos” de São Sebastião do Rio Preto, a formação do grupo em General Carneiro (em 1966), sua consolidação junto às novas gerações da família e à paróquia e comunidades locais, até o seu reconhecimento como um Patrimônio Cultural de Natureza Imaterial de Sabará/MG (em 2015). Tal narração foi elaborada com base nas fontes orais do grupo, logo, a partir das histórias que já são narradas e/ou performadas por seus integrantes, sobretudo os dirigentes – diretores, capitães e/ou realezas. Busco percebê-los como porta-vozes de uma “comunidade de memória” – no sentido atribuído por Suzel Ana Reily (2014) – com atenção para *as formas com que essa memória se apresenta pela palavra falada ou cantada* dos congadeiros.

Secundariamente, objetivei analisar mais detidamente as relações que vêm se estabelecendo no contexto da ampliação dos direitos culturais (e, logo, da patrimonialização de tradições do Congado), com destaque para as interações entre os recriadores dessa cultura popular de matriz africana e os agentes dos órgãos públicos responsáveis pelas políticas para sua documentação, reconhecimento e promoção. Para tanto, *estudei o caso do registro e salvaguarda das “Guardas de Marujos de Sabará” em específico* (2015/6 até hoje), buscando observar o exercício de uma “cidadania patrimonial” – nos termos elaborados por Manoel Ferreira Lima Filho (2015) – pelos congadeiros a partir de sua participação nos processos de formulação, implementação e avaliação da política municipal de patrimônio.

Em última instância, nosso propósito foi contribuir para o avanço das análises, reflexões e debate a respeito dos potenciais, limites e desafios das ações institucionais de salvaguarda daquilo que é reconhecido como patrimônio imaterial. Espera-se, com isso, oferecer novos subsídios ao contínuo processo de reavaliação, reformulação e reexecução

dessas políticas nas várias esferas governamentais, sugerindo caminhos para que elas venham a produzir efetivos frutos de promoção da igualdade sócio-racial e de garantia de direitos aos grupos subalternizados de nosso país, com destaque para as comunidades negras de Minas Gerais.

I - Definições de Congado

O entendimento do que seja o “Congado” pode variar muito conforme o autor, a região ou a época em que esse termo foi e é utilizado. Por vezes, o Congado é definido como a totalidade dos ritos de coroação de reis negros. Em outros casos, é associado a apenas um dos grupos que compõem esses ritos, as chamadas guardas de Congo. A partir de meados do século XX, na região metropolitana de Belo Horizonte (logo, no contexto espaço-temporal de nossa pesquisa), tornou-se comum o uso do termo para se referir aos festejos de devoção negra – em honra a Nossa Senhora do Rosário e/ou outros santos católicos – conduzidos por guardas – sejam elas de Congo, Moçambique, Marujo, etc. –, associadas a reinados ou não, reunidas em irmandades ou não, conforme observado pela etnomusicóloga Glauro Lucas (2002). Nessa pesquisa, entendo o Congado como o complexo ritual e simbólico constituído em torno desses festejos, com três elementos fundamentais: a coroação de reis e rainhas negros, a reverência aos antepassados e a devoção a Nossa Senhora do Rosário, São Benedito e Santa Efigênia. Os festejos costumam ser marcados pela sonoridade do tambor, que ressoa através da performance de grupos de dançantes, com vários instrumentos, sob a liderança de capitães (ou mestres), por ocasião de saudações, louvores e cortejos à realeza e aos santos. Suas origens históricas estão relacionadas às irmandades formadas por africanos e seus descendentes em Minas Gerais desde o século XVIII.

Atualmente, em Belo Horizonte e região metropolitana, esses grupos de dançantes são chamados de guardas e possuem diferentes vestes, ritmos e funções conforme sua linhagem, ou tradição. As guardas de Marujo, por exemplo, são as que “abrem os caminhos” para as demais tradições, marchando à frente dos cortejos com passos ligeiros, batidas repicadas e uma variedade de instrumentos – além dos tambores, com pandeiros, chocalhos, sanfonas, violões, etc. As guardas de Congo vêm marchando logo atrás e cumprem função semelhante (na ausência do Marujo, inclusive, é o Congo que “abre os caminhos”), porém seus tambores são maiores e se destacam sobre os outros instrumentos, fazendo prevalecer uma sonoridade mais grave e uniforme. As guardas de Moçambique, por sua vez, são as que “guardam as

coroas”, caminhando sempre junto à realeza e ao andor da principal santa, Nossa Senhora do Rosário, atrás das demais guardas, com passos vagarosos, batidas regulares, e apenas três instrumentos – o tambor, o patangome e a gunga.

Geralmente, cada guarda, reinado e/ou irmandade organiza o seu próprio festejo em honra a Nossa Senhora do Rosário e/ou ao(s) santo(s) de devoção do grupo. A grande maioria dos festejos costuma ocorrer entre os meses de agosto e outubro de cada ano, nas proximidades do dia de Nossa Senhora do Rosário (7 de outubro). Todos eles são anunciados e/ou inaugurados pelo levantamento da bandeira desta santa, padroeira de todos os congadeiros. Precedidos por novenas e/ou tríduos, esses festejos têm seu auge ao longo da manhã e tarde de um domingo, em que os anfitriões recebem visitas de guardas de fora para participar de missa, almoço e procissão festiva. Em alguns casos, essas celebrações também são marcadas pela presença de um trono coroado⁵, que pode simbolizar os santos de devoção – Rei de São Benedito, Rainha de Santa Efigênia, por exemplo –, os antigos reinos africanos – Rei Congo e Rainha Conga –, ou apenas o próprio festejo – Rei e Rainha Festeiros, ou de Ano.

O termo “Congado” é utilizado nesse trabalho para fazer referência tanto às práticas rituais em questão, quanto às formas de organização dos sujeitos que se apresentam como herdeiros e/ou continuadores delas, conforme sugerido pelo antropólogo Rubens Alves Silva (2010). É importante ressaltar, porém, que essa definição é apenas uma entre várias outras possíveis, haja vista a ampla diversidade de manifestações que compõem esse universo religioso e/ou cultural. Alguns autores optam, inclusive, por referi-lo como um multiverso, reforçando que suas manifestações estão correlacionadas, mas são únicas, independentes e simultâneas. O antropólogo Rafael Barros Gomes (2015) utiliza o conceito “no senso que lhe é atribuído pela física quântica, relativamente ao movimento de um sistema, que tendo um certo instante duas alternativas de percurso seguirá simultaneamente as duas. Cada uma compondo um mundo diferente e irreduzível um ao outro. Em uma palavra: indecidibilidade” (PEREZ, 2011 apud BARROS, 2015, p. 16).

Desse modo, reconheço que existe uma grande variedade de expressões, saberes, celebrações, lugares, práticas associadas ao Congado, as quais não se encerram dentro dos limites de uma “família de sete irmãos”, tal como proposto pelo folclorista Saul Martins

⁵ “Trono coroado” é a expressão usada entre os congadeiros da região metropolitana de Belo Horizonte para se referir ao(s) casal(is) e/ou ao conjunto de rei(s), rainha(s), príncipe(s) e princesa(s) de uma irmandade, com suas respectivas insígnias (coroas, mantos, cetros), que se reúnem em determinado lugares e momentos por ocasião de uma festa de Reinado.

(1988). Congo ou Congada, Moçambique ou Massambique, Catupé ou Catopê, Caboclinho ou Caboclo ou Caboclada, Marujo ou Marinheiro ou Marujada, Vilão, Candombe, Tambor são algumas das manifestações que integram esse multiverso e, em alguns casos, recebem denominações alternativas ou paralelas ao próprio termo “Congado”. Essas denominações, por sua vez, não correspondem a “tipos” padronizados, mas carregam em si, igualmente, uma ampla diversidade de tradições. Além disso, existem também as expressões que não se identificam como Congado, mas interagem com seu complexo ritual e simbólico, a exemplo do Pipiruí, de Conceição do Mato Dentro/MG. Não à toa, encontramos muitas divergências quanto ao emprego genérico desse termo para todas as manifestações, e, logo, quanto à própria identificação de seus recriadores como “congadeiros”.

Cabe observar também que muitos agentes relacionados ao complexo em questão têm preferência por utilizar os termos “Reinado” e “reinadeiro” para sua identificação. Um dos motivos é a limitação dos significados atribuídos aos termos “Congado” e “congadeiro”. No processo de registro das “Congadas de Minas” pelo IPHAN, a instrução técnica vem buscando estabelecer as diferenças de sentidos entre os termos “Congado” e “Reinado”, e também “Congadas”, a partir da sistematização de informações obtidas de pesquisas realizadas junto a “detentores” (congadeiros e/ou reinadeiros) das várias regiões do estado de Minas Gerais. A partir disso, a denominação do bem cultural foi, inclusive, ampliada para que possa abarcar as diferentes categorias: hoje, o registro se dirige formalmente para o “Congado/Congadas/Reinados”, não apenas de Minas Gerais, mas também de São Paulo e Goiás. Para alguns interlocutores do processo em Belo Horizonte, os Congados é que são parte do Reinado de Nossa Senhora do Rosário e não o contrário. Na sua concepção, Reinado é, portanto, a instituição ou categoria mais abrangente porque não se refere apenas à coroação de reis e rainhas humanos/as, terrenos/as – nem reis congos/as, nem reis de santos eletivos ou festeiros –, mas sim à coroação da própria Nossa Senhora do Rosário. Desse modo, os ritos dos Congados, junto com Moçambiques, Marujos, Caboclinhos, Catopês, etc., fazem referência – e prestam deferência – à coroação da santa propriamente. Nas palavras da atual Rainha Conga do Estado de Minas Gerais: o “Reinado constitui todo o povo que venera Nossa Senhora do Rosário” (IPHAN, 2019).

Não me preocupo aqui com elencar e/ou abordar as inúmeras definições possíveis para o (ou dentro do) multiverso em questão, pois não é minha intenção dar conta de toda a sua pluralidade ou sequer me aproximar de uma visão totalizante. Pelo contrário, busco me aproximar do entendimento da maior parte dos sujeitos dessa pesquisa, que se auto-

identificam como “congadeiros” na medida em que se percebem integrados ao complexo mais amplo existente hoje na região metropolitana de Belo Horizonte. Sendo dançantes de uma guarda de Marujo, porém, a sua auto-identificação como “marujeiros” não foi abandonada. Em muitas falas desses sujeitos, o termo “Marujada” é ainda bastante utilizado para denominar a manifestação recriada pelo grupo, sugerindo que, em algum momento da história, ela ocorria de forma independente, ou não se integrava ao que hoje percebemos como Congado – talvez até correspondesse a outro multiverso, integrado por uma pluralidade de tradições marujeiras sediadas na região de Conceição do Mato Dentro, por exemplo. Em minha análise da memória coletiva do grupo, porém, percebo que desde, pelo menos, a sua (re)fundação em General Carneiro, esta Marujada foi modificada para se adaptar a uma nova dinâmica social e se inserir em uma nova rede de parceiros, colaboradores, apoiadores, tornando-se um “Marujo no Congado”.

Sendo assim, cabe destacar que a Marujada em questão, como tradição musical e devocional de Minas Gerais, se distingue sensivelmente das Marujadas das regiões Norte e Nordeste do Brasil, por exemplo, que não costumam estar associadas a (quaisquer manifestações identificáveis como) Congado. Estas Marujadas do Brasil setentrional foram fartamente documentadas pelos estudos de folclore da primeira metade do século XX e costumavam ser identificadas como Cheganças, por seus elementos de auto popular com temas de origem ibérica. Mário de Andrade (1982) já observava então que esta era uma classificação feita pelo olhar externo, baseada em uma nomenclatura artificial, erudita, que, a partir de Silvio Romero, se inspirava na paridade de duas “danças dramáticas”: a dos Mouros e a dos Marujos, com temas relativos às batalhas entre cristãos ibéricos e muçulmanos e ao trabalho dos “homens do mar” portugueses, respectivamente. De todo modo, embora várias “Cheganças de Marujos” sejam recriadas, até hoje, junto a festejos de santos de devoção negra como São Benedito – às vezes com coroação de reis (a exemplo da Marujada de Bragança, no Pará, entre outras) –, assemelhando-se na ritualística, elas não parecem compartilhar de muitos elementos da musicalidade e/ou da corporeidade do Marujo no Congado, logo nos sugerem a vigência de outra relação com sua ancestralidade.

Um dos meios dessa relação são as “caixas de couro, [e] de corda”, que nos foram indicadas pelo atual 1º capitão da guarda como elemento distintivo de sua tradição (juntamente com os “bonés de fita” e as próprias festas⁶). De fato, na escuta das marchas da

⁶ Logo no início de uma roda de conversa entre os marujeiros, ao ser questionado sobre a origem e a tradição de sua guarda de Marujo, o capitão respondeu: “(...) a tradição dela, que a gente mantém, é os instrumentos, que é

guarda, esses tambores nos aparecem como instrumento dominante da sonoridade, com seu toque se sobressaindo aos demais instrumentos e, ao mesmo tempo, lhes servindo de base rítmica. Na escuta de falas de dançantes, por sua vez, as caixas também nos aparecem como um elemento mediador da ancestralidade negra da guarda e sua tradição de Marujo, e, logo, de sua participação na comunidade mais ampla do Congado e do Reinado, que é de Nossa Senhora do Rosário.

Desse modo, ao me referir ao “Marujo no Congado” não estou incluindo as “Cheganças de Marujo” que foram descritas por Silvio Romero, Mário de Andrade e demais pesquisadores do folclore “nacional”, pois as entendo como tradições distintas, apesar dos elementos em comum. Até onde pude conferir, a Marujada em questão não aparece nos escritos destes folcloristas, que lançaram um olhar mais geral para as “Congadas”, sem muita atenção para a sua grande diversidade interna. Como tradição integrante do complexo ritual das Congadas, ou Congado, ela começa a ser efetivamente documentada, sobretudo, a partir de meados do século XX, no âmbito mais específico dos trabalhos do folclore mineiro, com Saul Martins, Domingos Diniz, etc. Hoje se reconhece a sua ocorrência tradicional, enraizada, em várias regiões do estado de Minas Gerais, embora as pesquisas ainda sejam escassas. A maior parte delas vem sendo realizadas na instrução de processos de registro em esfera municipal, sendo que, em nossa revisão de literatura, identificamos apenas duas pesquisas acadêmicas voltadas especificamente a Marujadas: a dissertação de Mestrado em Música de Felipe Gaeta, em Conceição do Mato Dentro (2013), e a tese de Doutorado em Antropologia de Rubens Alves Silva, em Montes Claros (2012). Na documentação do processo de registro das Congadas, Congado e Reinado, pelo IPHAN, identificou-se a ocorrência de Marujadas nas mesorregiões do Triângulo Mineiro, Norte de Minas, Zona da Mata, Vale do Rio Doce, Oeste de Minas, Sudoeste de Minas, Jequitinhonha e Metropolitana de Belo Horizonte.

De um modo geral, as Marujadas são hoje encontradas principalmente no interior do estado de Minas Gerais, não sendo muito comuns na região metropolitana de Belo Horizonte, onde prevalecem os grupos de Congo, Moçambique e Candombe. O município de Sabará talvez seja uma exceção, porém com um motivo bem claro. Todas as guardas de Marujo

as caixas de couro, de corda, né? Boné de fita. E as nossas festas, que faz: a *Bandeira de São Pedro*, que nós, desde lá... Desde lá de São Sebastião, que tinha... Levantava a bandeira... Então até hoje nós temos a tradição de levantar essa bandeira. E a *Festa de Nossa Senhora do Rosário*, que nós faz aqui” (Marcelo Lourenço de Oliveira, 2021, grifo nosso). Esses elementos constitutivos da tradição serão abordados com mais detalhes ao longo dos capítulos.

existentes no município hoje foram refundadas ou trazidas justamente de comunidades do interior do estado, sobretudo da região de Conceição do Mato Dentro⁷.

General Carneiro foi uma porção do território de Sabará que, em meados do século XX, recebeu uma grande quantidade de migrantes, a maioria deles em busca de oportunidades de trabalho no complexo ferroviário e industrial lá existente⁸. Entre esses migrantes estava o Sr. Raimundo Tobias e outros membros de uma grande família proveniente da zona rural do então distrito de São Sebastião do Rio Preto/MG. Ali se fixando, essa família trouxe consigo os saberes de uma tradição centenária, a antiga Marujada do Engenho, herdada de seus antepassados em duas linhagens de mestres, os “Zacarias” e os “Garangui”. Reunindo parentes de diversas cidades, entre eles o Sr. José Pedro Máximo Júnior, essas pessoas fundaram, então, a Guarda de Marujo de Nossa Senhora do Rosário de General Carneiro, registrada em 11 de outubro de 1966.

A escolha por esse grupo como campo da pesquisa se relaciona não apenas à sua recente inserção em dois processos de registro patrimonial, mas também pelas especificidades de sua trajetória. Por um lado, trata-se do mais antigo grupo congadeiro que se mantém em atividade dentro do município de Sabará até hoje. Por outro lado, o grupo se formou e consolidou paralelamente a vários fluxos migratórios, logo muitos integrantes atuam no município sem estar propriamente enraizados em seu território, pois residem em outras cidades, e a própria tradição recriada por eles foi trazida de outra região do estado de Minas Gerais. Apesar disso, o grupo apresenta uma forte coesão interna, sendo hoje uma das guardas com maior número de integrantes e com melhores condições físicas, materiais e sociais dentro do município.

⁷ Como já foi dito, é na região de Conceição do Mato Dentro que se localiza hoje o município de São Sebastião do Rio Preto/MG, de onde saíram os antepassados mais recentes dos atuais integrantes da guarda de Marujo em questão com destino a Sabará. Também nela encontramos outros municípios que são frequentemente citados pelos mais velhos da guarda em suas lembranças sobre a antiga rede de Marujadas em que sua família se inseria, tais como Passabém, Santo Antônio do Rio Abaixo, entre outros. Grosso modo, a área da microrregião de Conceição do Mato Dentro corresponde ao território do município homônimo até as diversas emancipações que ocorreram em meados do século XX.

⁸ A regional de General Carneiro é um conjunto de bairros que se formou a partir da ocupação de terras e construção de moradias no entorno de um ramal e de uma estação da Estrada de Ferro Central do Brasil. Inaugurada em 1895, a estação General Carneiro foi construída no terreno da Companhia Industrial Sabarense, dona da então fábrica de tecidos de Marzagão, instalada poucos anos antes na mesma região, às margens do Rio Arrudas. A formação desse complexo ferroviário e industrial esteve diretamente relacionado ao processo de construção de Belo Horizonte, nas últimas décadas do século XIX. Não à toa, toda essa região pertenceu ao território da capital mineira até o ano de 1938, quando foi incorporada ao município de Sabará como distrito de Marzagão e, depois, de Carvalho de Brito.

II - Minhas aproximações com o campo

Tendo em vista que o problema dessa pesquisa emerge a partir de minha própria experiência como profissional do campo do patrimônio, relato a seguir meus encontros com o Congado e a relação que desenvolvi com esse “multiverso” nos anos que precederam meu ingresso no doutorado, tecendo aproximações com o campo.

Nascido e criado no Sul do Brasil (Paraná e Santa Catarina), descendente, em grande parte, de famílias de imigrantes alemães, as referências culturais de minha formação enquanto sujeito e cidadão ao longo da infância e juventude sempre estiveram bem distantes, histórica e geograficamente, do Congado e dos congadeiros. Minha opção por cursar História na universidade, porém, levou-me a nutrir, no decorrer da graduação, um inusitado (ainda que não tão raro) encanto e curiosidade pelas inúmeras (e tão ricas) referências culturais de Minas Gerais – desde a arquitetura até a culinária, a música e as festas.

Tive meu primeiro contato direto com uma manifestação do Congado já aos 20 anos de idade, em uma de minhas primeiras viagens a Minas, quando fui participar do Encontro Nacional de Estudantes de História (ENEH) em São João Del Rei, no inverno de 2008. O contato aconteceu no ambiente familiar e cômodo (para mim) da programação do evento, que previa a apresentação de um grupo congadeiro local para os estudantes num pátio do campus de Ciências Humanas da Universidade Federal de São João Del Rei (UFSJ) e dentro de um período bem delimitado de tempo (meia hora, talvez). Até então, eu pouco ou nada sabia sobre o imenso sistema cosmológico e ritualístico que o grupo em questão trazia junto consigo, de que a apresentação era tão-somente uma amostra. Embora não tenha nenhum registro dessa experiência, lembro-me claramente que a apresentação me causou um forte estranhamento, associado a dois fatores, pelo menos. Em primeiro lugar, porque o comportamento sonoro e gestual dos *performers* era radicalmente distinto do que até então eu conhecia como expressão musical e corporal afro-brasileira. Na ocasião, inclusive, eu acompanhava, em Florianópolis, um grupo parafolclórico de Maracatu de Baque Virado e, ao tomar conhecimento de uma apresentação de Congado no ENEH, eu logo criei uma expectativa de que presenciaria ritmos, cantos e danças semelhantes às da manifestação pernambucana recriada em terras do Sul. A expectativa, no entanto, foi frustrada à batida do primeiro tambor – Congado definitivamente não era Maracatu. Em segundo lugar, porque a

composição étnico-racial e geracional do terno⁹ de Congado era notavelmente distinta do público que o assistia, bem como de outros grupos em que eu me inseria e frequentava na época. O público, assim como o grupo de Maracatu que me servia de referência de cultura afro-brasileira até então, era formado, em sua grande maioria, por jovens brancos/as universitários/as. O terno de Congado, por sua vez, possuía, em sua formação, desde crianças até idosos, quase todos negros e, aparentemente, não familiarizados com o ambiente da universidade pública federal.

Voltei a me encontrar com uma parte desse complexo ritual e simbólico apenas cinco anos depois, em 2013, quando, recém-mudado para Belo Horizonte, fui instigado por uma amiga a conhecer a Festa de Nossa Senhora do Rosário do Reinado Treze de Maio do bairro Concórdia, principal celebração da irmandade conduzida pela então Rainha Conga do Estado de Minas Gerais, Dona Isabel Casimiro (falecida em 2015). Na ocasião, eu já estava um pouco mais informado sobre o que se costuma nomear como Congado (ou, em alguns casos, Reinado), pois muito recentemente havia lido o livro *Afrografias da memória*, fruto de uma ampla pesquisa sobre a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Jatobá, em Belo Horizonte, realizada pela poeta, ensaísta e rainha Leda Maria Martins¹⁰ – que foi uma das referências listadas para a prova do cargo de historiador no concurso público da Prefeitura Municipal de Sabará. Além de me permitir entender um pouco melhor a estrutura e dinâmica desse “multiverso”, o livro me despertou o interesse de conhecer seus ritmos, cantos e danças tradicionais no ambiente próprio da transmissão dos saberes e realização das festas.

O novo encontro com ternos, ou guardas, do Congado, agora fora dos limites do formato “apresentação”, foi acompanhado por uma infinidade de descobertas sobre seus comportamentos, funções, motivações. Lembro-me de ser surpreendido por muitas outras diferenças destes em relação a outros grupos, lugares e eventos de cultura popular de matriz

⁹ De um modo geral, “terno” equivale a “guarda” como denominação dos grupos de dançantes que se reúnem nas festas de Nossa Senhora do Rosário e demais santos de devoção negra e constituem o complexo ritual e simbólico do Congado, Congadas ou Reinados. No entanto, essa nomenclatura não costuma aparecer na região metropolitana de Belo Horizonte, contexto de nossa pesquisa. Utilizo-a apenas nesse relato, pois, através do trabalho de Daniel Albergaria Silva (2009), observei que, no município de São João Del Rei, ela predomina sobre outros termos. De acordo com o levantamento preliminar do processo de registro do IPHAN, o termo “terno” é utilizado com mais frequência nas mesorregiões Sul/Sudoeste de Minas, Norte de Minas e Triângulo Mineiro/Alto Paranaíba. Além do termo “guarda”, que predomina na mesorregião de Belo Horizonte, os grupos podem ainda ser denominados como “corte” (mesorregiões Central de Minas e Oeste de Minas) ou “banda” (mesorregiões da Zona da Mata, Campo das Vertentes e Vale do Rio Doce).

¹⁰ Além de poeta e ensaísta, Leda Martins herdou a coroa de Nossa Senhora das Mercês de sua mãe no Reinado de Nossa Senhora do Rosário do Jatobá, em Belo Horizonte, e sucede-a hoje como Rainha. Paralelamente, ela é pesquisadora e professora associada da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) dentro do Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários (Pós-Lit.), vinculado à Faculdade de Letras (FALE).

africana que até então eu costumava acompanhar ou frequentar. Surpreendeu-me a polifonia dos cortejos, em que cada guarda marchava com seus próprios cantos simultaneamente às demais, sem permitir que estes se mesclassem com os cantos do guarda da frente ou de trás. Surpreendeu-me a doação de cada irmão e devoto do Rosário, que prestava seus serviços voluntariamente, cada qual com sua função, e acolhia todas as pessoas que quisessem partilhar das refeições (cafés, almoços) indistintamente, oferecendo sempre uma grande fartura de alimentos, conversas e sorrisos. Surpreendeu-me a presentificação do passado da escravidão africana que ocorria através da palavra cantada, falada ou recitada, com destaque para o “lamento negro”, entoado diante da igreja católica local com as portas fechadas. Emocionou-me a subversão da ordem étnico-racial hegemônica que ocorreu no momento ritual específico da abertura das portas da igreja e da entrada das guardas levando toda a polifonia telúrica de seus tambores para dentro do templo de matriz europeia. Também me chamou a atenção que, embora o público da festa no bairro Concórdia fosse bem diferente daquele que assistia à apresentação no campus da UFSJ, havia em meio aos congadeiros uma quantidade significativa de pessoas aparentemente externas às tradições que ali se recriavam, entre eles, muitos jovens brancos/as universitários/as, pesquisadores/as, artistas, educadores/as, ou simplesmente curiosos/as (como eu)¹¹.

Outro aspecto notável dessa festa era a quantidade de câmeras e microfones, amadores e profissionais, que, sob o porte desses mesmos agentes, seguiam a movimentação das guardas, seus capitães e reis/rainhas. Por um lado, essa profusão de dispositivos de registro audiovisual me incomodava, pois me causava a impressão de que ocorria ali uma exploração midiática, comercial ou mesmo acadêmica daquelas manifestações de caráter eminentemente sagrado, as quais poderiam estar contribuindo, inclusive, para uma descaracterização do que nelas pudesse ser identificado como “tradicional”. Por outro lado, a interação dos congadeiros com esses dispositivos e com os agentes que o portavam me instigava a querer saber a sua visão sobre essas pessoas “de fora”, sua atitude diante delas, e os efeitos dessas trocas sobre as suas práticas.

Alguns meses depois tive a oportunidade de aprofundar essa reflexão e até de ouvir lideranças congadeiras falando sobre essas questões durante o 45º Festival de Inverno da

¹¹ Cabe observar que nem todos/as os/as pesquisadores/as, artistas e/ou universitários/as presentes na celebração eram necessariamente externos ao multiverso do Congado. A partir de conversas esparsas, fiquei sabendo que muitos deles estavam plenamente integrados às suas várias redes, coletivos e práticas, fosse como irmãos/ãs e devotos/as do Rosário, dançantes ou até como reis/rainhas, festeiros ou permanentes. Uma dessas pesquisadoras era a própria Profa. Leda Martins, que tive o prazer e honra de encontrar pessoalmente nessa ocasião.

UFMG, realizado em Diamantina/MG. Meu interesse em fazer um mestrado em Comunicação Social, numa linha de pesquisa voltada ao cinema documentário, junto com minha curiosidade sobre o recriar das tradições do Congado, com suas especificidades históricas, sociais e étnico-raciais, levou-me a acompanhar simultaneamente dois coletivos do festival, “Imagens do Bem Comum” e “Cantares Afro-brasileiros”, integrando a atividade “Kino-Cantares”, que tinha por objetivo filmar as oficinas “Cantos Afro-brasileiros” e “Cantares em línguas africanas rituais”, com atenção ao registro sonoro. As oficinas em questão eram coordenadas pelas professoras Glaura Lucas, Leda Martins e Sônia Queiroz e ministradas por mestres (em geral, capitães/ãs) das Irmandades de Nossa Senhora do Rosário dos Arturos, em Contagem/MG, do Jatobá e do Concórdia, em Belo Horizonte/MG, de Oliveira/MG e de Milho Verde, no Serro/MG, com a participação especial da então Rainha Conga do Estado de Minas Gerais, Dona Isabel Casimiro e de sua filha, Belinha, que hoje ocupa o mesmo posto.

Em linhas gerais, as oficinas propiciaram um diálogo bastante frutífero entre a vivência prática das expressões próprias do Congado, trazida nos cantos, ritmos e danças apresentados pelos mestres, e as pesquisas acadêmicas sobre estas mesmas expressões, analisadas pelas professoras e discutidas também pelos mestres, que em vários momentos relataram suas experiências com pesquisadores em suas respectivas comunidades, levantando questões relativas à abordagem, postura e devolutiva desses sujeitos externos e também à possibilidade de que agentes internos, os próprios membros das irmandades, sejam realizadores e autores de pesquisas com esse caráter (a exemplo da Profa. Leda Martins). Enquanto isso, eu me encontrava numa situação não exatamente de um pesquisador, mas de um “documentador” do conhecimento musical e ancestral transmitido e reelaborado ao longo daquelas manhãs de inverno na Casa de Chica da Silva, portando, na maior parte do tempo, uma câmera ou um microfone diante dos detentores desses saberes.

As reflexões suscitadas por essa atividade e por todas as demais vivências congadeiras daquele Festival de Inverno (apresentações, cortejo, etc.) foram determinantes para as escolhas que tomei ao longo do processo de elaboração e desenvolvimento de meu projeto de pesquisa de mestrado em Comunicação Social, no qual propus e realizei a análise da *mise-en-scène* (posta em cena) de experiências do sagrado próprias às tradições do Congado, ou do Reinado, no cinema documentário, com destaque para o filme *A coroação de uma rainha* (Arthur Omar, 1993)¹². Embora o projeto não previsse a realização de trabalho de campo, o

¹² Produzido para a televisão inglesa, através do Channel Four (Londres), o filme põe em cena a experiência de Alzira Germana Martins por ocasião de sua coroação como Rainha de Nossa Senhora das Mercês dentro da

período de escrita da dissertação (entre 2014 e 2016) foi, para mim, repleto de encontros, descobertas e aprendizados sobre essas tradições – alguns práticos, vivenciais, outros teóricos, intelectuais.

Essas experiências me permitiram visualizar e conhecer as iniciativas e produções (bibliográficas e audiovisuais) de uma ampla rede de detentores e/ou pesquisadores das tradições do Congado, principalmente no âmbito da região metropolitana de Belo Horizonte. Nesta rede, observei uma maior concentração de agentes e projetos em torno de determinadas irmandades, tais como as do bairro Concórdia e Jatobá (Belo Horizonte/MG), das comunidades dos Arturos e dos Ciriacos (Contagem/MG), e das cidades de Ibirité/MG e Justinópolis/MG, proporcionando-lhes maior visibilidade e reconhecimento perante a sociedade belo-horizontina. Também me chamou a atenção que, a despeito das suas inúmeras diferenças, estas irmandades continham diversos aspectos em comum, a exemplo de sua estrutura e hierarquia. Por exemplo, todas estas irmandades são formadas por, no mínimo, uma guarda de Congo e uma guarda de Moçambique, independentes entre si e devidamente organizadas em torno de suas capitâneas para exercer suas funções distintas perante o panteão de santos e o trono coroado de seu Reinado. A maior parte delas também possui um núcleo de Candombe, identificado como “pai do Congado”.

Tais experiências ocorreram paralelamente ao meu ingresso no quadro de servidores da Prefeitura Municipal de Sabará e exercício do cargo de historiador dentro da Secretaria Municipal de Cultura, aonde fui imediatamente envolvido no trabalho com agentes da cultura popular do município, sobretudo no âmbito de projetos de educação patrimonial e também de processos de registro e salvaguarda do patrimônio imaterial. Desde a primeira vez que andei pelas ruas dessa cidade colonial edificada às margens do Rio das Velhas, logo após fazer a prova do concurso público, eu já trazia comigo uma vontade de saber se lá ocorria alguma

ritualística própria do Reinado de Nossa Senhora do Rosário do Jatobá, em Belo Horizonte. A realização do filme é contemporânea do desenvolvimento da pesquisa que originou o livro *Afrografias da memória*, da Profa. Leda Martins que, por sinal, é filha da protagonista e narradora-personagem da obra audiovisual. Em minha análise, busquei refletir sobre a tradução empreendida pela proposta estética de Arthur Omar a respeito de aspectos dos ritos, mitos e cosmologia do Reinado em questão, dialogando com as perspectivas apresentadas pelos filmes *Salve Maria (Junia Torres, Pedro Portella e Aparecida Reis, 2006)* e *Reis negros (Rodrigo Campos, 2005)*. Pressupondo que essa tradução implicou uma afetação pelo mundo filmado, meu olhar esteve direcionado, na maior parte do tempo, para a permeabilidade entre montagem, trilha sonora, câmera e as experiências do sagrado congadeiras, sobretudo no que diz respeito à temporalidade, à musicalidade e às materialidades. O referido livro, por sua vez, serviu como uma das principais referências para fazer o cotejo entre o filme e o “mundo” que ele põe em cena, e também para refletir sobre os encontros, trocas e cruzamentos entre os dois campos – do cinema documentário e da cultura popular de matriz africana – de maneira geral. Por ocasião da defesa de meu trabalho, tive mais uma vez o prazer e a honra de encontrar a autora, que me concedeu a oportunidade única de contar com a leitura e avaliação de uma professora que ocupava, ao mesmo tempo, o lugar de referência e de sujeito da pesquisa.

manifestação do Congado e qual/como seria. É lógico que essa curiosidade tinha a ver com a leitura obrigatória do livro *Afrografias da memória* para a prova, mas ela também foi fortemente motivada pelo efeito de conhecer presencialmente aquele que, a meu ver, é um dos monumentos mais singulares do “ciclo do ouro” em Minas Gerais: a Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da Barra do Sabará.

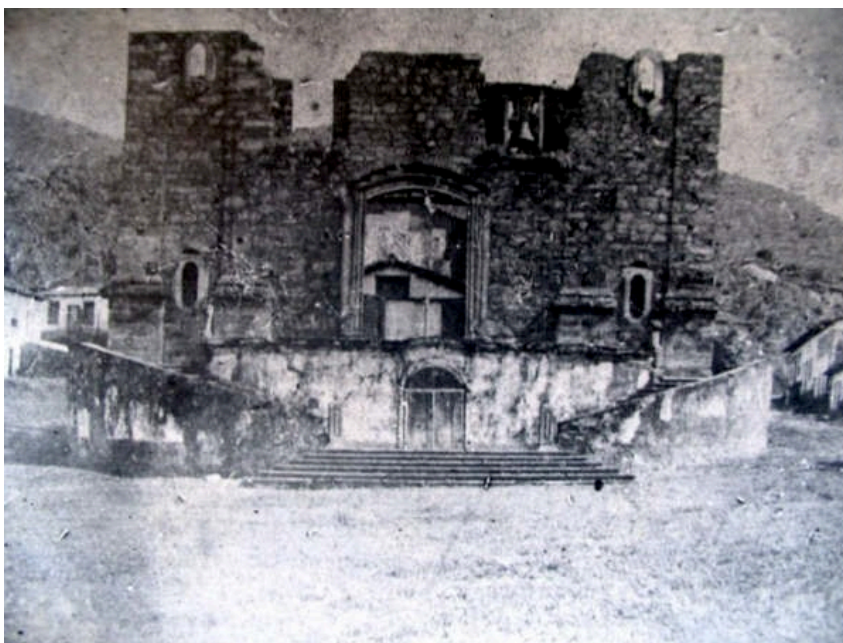


Imagem 1 - Igreja de Nossa Senhora do Rosário de Sabará ainda em processo de construção, no século XIX. Fonte: Prefeitura Municipal de Sabará, sem data.

Espessas paredes de alvenaria de pedra se impõem de um dos pontos mais altos da cidade, testemunhando um processo construtivo inconcluso com mais de um século de duração, iniciado com a edificação da primitiva capela de taipa no início do século XVIII e interrompido após a realização de sucessivas obras de ampliação (capela-mor, sacristia, adro) entre meados do século XVIII e fins do século XIX, sem que a nave e as torres pudessem ser acabadas. A maior parte das narrativas que pude conhecer sobre esse processo atribui o insucesso da ampliação do templo às condições econômicas e/ou sociais da instituição por este responsável: uma irmandade formada majoritariamente por africanos e seus descendentes escravizados. Algumas das narrativas, inclusive, associam a interrupção das obras à gradual decadência do sistema escravista no Brasil. É o que ocorre, por exemplo, no próprio totem informativo do monumento, que também sugere que o seu estado inacabado se mantém “tal

qual” aquela época graças ao tombamento pelo Patrimônio Histórico e Artístico Nacional ainda em 1938.

Visitando a igreja pela primeira vez, porém, chamou-me a atenção a presença de uma peça de divulgação da festa da santa padroeira, Nossa Senhora do Rosário, instalada em uma de suas faces laterais. Este elemento me sugeria que as atividades religiosas da referida irmandade talvez não tivessem sofrido a mesma ruptura que a sua estrutura arquitetônica, que talvez houvesse alguma continuidade na produção de sua cultura imaterial, ao contrário do que ocorreu para seu patrimônio edificado. Esta hipótese, porém, não se confirmou (ao menos não como eu esperava). A irmandade em questão foi extinta – não se sabe precisar a época, pois sua documentação foi em parte perdida, e em parte dispersa por vários arquivos – e a sua igreja foi integrada à estrutura diocesana local, tornando-se sede de paróquia na década de 1940. A realização da festa da santa padroeira, por sua vez, havia sido interrompida ainda na década de 1920. Somente em 1987 é que a celebração foi retomada, através de uma iniciativa do Museu do Ouro de Sabará (na ocasião, gerido pela Fundação Nacional Pró-Memória, atual IPHAN), em parceria com a comunidade local e com a própria paróquia.

Conta-se que tal retomada foi conduzida com base em pesquisa nos esparsos documentos da irmandade, a fim de que fosse a mais autêntica possível. No entanto, ao museu, à paróquia e às próprias comunidades do Centro Histórico de Sabará faltava um elemento fundamental: um ou mais grupos de Congado que, com seus cantos, ritmos e danças, executasse a ritualística própria da devoção ao Rosário, a exemplo da coroação de rei e rainha festeiro, do cortejo com os andores, entre outros. Desde, pelo menos, meados do século XX, todos os grupos congadeiros do município ocorrem fora de sua área central, que corresponde à mancha urbana da antiga Vila Real de Sabará. Eles estão sediados e mantêm suas atividades em bairros periféricos, que surgiram recentemente a partir de povoados rurais, estações ferroviárias e/ou conjuntos industriais, na esteira do crescimento populacional de Belo Horizonte. Na década de 1980, portanto, não foi possível reinventar a festa do Rosário da Sabará colonial sem importar tradições congadeiras originárias de outras épocas e cidades e recriadas, então, em contexto metropolitano.



Imagem 2 - Guarda de Marujo de Nossa Senhora do Rosário de Raposos/MG, no interior da Igreja de Nossa Senhora do Rosário de Sabará durante os festejos realizados em 1987. Fonte: Museu do Ouro de Sabará, 1987.

Situada a apenas 19 quilômetros de Belo Horizonte, a cidade, que é percebida como “mãe” e “berço” da capital mineira (pois o território do antigo Arraial de Curral Del Rey foi dela desmembrado), tornou-se também, ao longo do século XX, um de seus dormitórios. Em meu trabalho dentro da Prefeitura, fui aos poucos notando que, dentro do município de Sabará, coexistem, pelo menos, duas (ou até quatro) “cidades” completamente diferentes. Uma delas é representada pela sede do município e seus vários núcleos históricos coloniais, que se formaram e desenvolveram em torno de atividades locais de mineração, comércio e serviços e, mais recentemente, tornaram-se destinos turísticos do circuito do ouro, guardando um vasto acervo cultural, formado por 19 bens tombados (entre casarões, chafarizes e igrejas das três fases do estilo barroco) e dois bens registrados (os Toques dos Sinos e o Ofício do Sineiro) em esfera federal, entre outros patrimônios materiais e imateriais. A(s) outra(s) é (são) representada(s) pelos três distritos – Mestre Caetano, Ravena e Carvalho de Brito – e suas respectivas regionais (divisões administrativas do município). Cada um deles apresenta uma realidade sociocultural bastante específica.

Para os fins desse trabalho, interessa observar, sobretudo, as características do distrito de Carvalho de Brito e de uma de suas regionais, General Carneiro, uma vez que representam um dos territórios que mais difere da sede do município e, ao mesmo tempo, concentra maior número de grupos congadeiros. O território em questão foi restituído ao município de Sabará em 1938, após ter-lhe sido desmembrado junto com Curral Del Rey para integrar a capital

mineira. Sua ocupação se intensificou em fins do século XIX a partir da construção de uma pioneira fábrica de tecidos, chamada Marzagão, e de uma grande estação ferroviária, chamada General Carneiro, que gerou sucessivas ondas de migração de pessoas vindas do interior de Minas Gerais para buscar trabalho nestes e em outros nichos de mercado que surgiam e se expandiam no entorno de Belo Horizonte. Desde então, sua população, de um modo geral, está muito mais integrada ao cotidiano, às sociabilidades e aos próprios hábitos da capital mineira do que da sede de seu município, não mantendo relações de identidade tão significativas com as suas referências culturais. Sendo assim, os recriadores de tradições do Congado que encontrei nesse território não se relacionavam com o Centro Histórico de Sabará e com sua Igreja de Nossa Senhora do Rosário a não ser por eventuais participações (nem sempre anual) nas festividades que lá ocorriam desde fins dos anos 1980.

Além de frustrar minha expectativa de conhecer uma manifestação do Congado originária da cidade colonial e de sua “igreja de pedra”, o trabalho na prefeitura me levou a descobrir que as tradições que ocorriam no município tinham pouquíssimos elementos em comum com aquelas que são apresentadas no livro *Afrografias da memória* e que também apareciam com mais frequência e destaque nos vários eventos, projetos e obras relacionadas ao Congado da/na região metropolitana de Belo Horizonte que conheci a partir de 2013. Nos distritos e regionais de Sabará não encontrei Congos, Moçambiques ou Candombes, mas apenas Marujos¹³.

Meu primeiro contato foi com uma tradição de Marujo que se estabeleceu no bairro Nações Unidas, na região de General Carneiro, e depois foi levada também para a região de Roça Grande, mais próxima da sede do município. A partir de um edital do Programa Cultura Viva, tive a honra e privilégio de me aproximar do grande capitão Paulo Roberto de Oliveira

¹³ Enquanto trabalhei na Prefeitura (2013-2018), o município de Sabará possuía seis grupos congadeiros em atividade, todos eles de Marujo, quais sejam: a Guarda de Marujo de Nossa Senhora do Rosário de General Carneiro, a Guarda de Marujo de Nossa Senhora do Rosário de Ravena, a Guarda de Marujo de Nossa Senhora Aparecida de General Carneiro, a Guarda de Marujo de São Sebastião de General Carneiro, a Guarda de Marujo de Nossa Senhora do Rosário de Roça Grande e a Guarda de Marujo de Santo Expedito de Ravena. De 2018 para cá, porém, três novos grupos foram fundados e/ou ativados no município e, curiosamente, nenhum deles é de Marujo: a Guarda de Congo Real de Nossa Senhora do Rosário de Sabará (fundado em 2018); a Guarda de Moçambique de São José Operário e São Benedito de General Carneiro (fundada há mais tempo, mas ativada em 2020); e a Guarda de Congo de Nossa Senhora da Conceição de Sabará (fundada em 2022). Cabe observar que o primeiro destes grupos foi formado por moradores da sede do município como um desdobramento de mobilizações da sociedade civil em torno da Festa de Nossa Senhora do Rosário de Sabará, com importante participação de um ex-vigário local, o Pe. Rogério Messias. Nenhuma das lideranças deste novo grupo possuía qualquer bagagem familiar ou comunitária a respeito das tradições de Congo, mas elas contaram com o repasse de conhecimentos do falecido presidente do Ponto de Cultura Congado Sabarense, Paulo Roberto de Oliveira (in memoriam), que, embora fosse capitão de Marujo, dialogava bastante com outras expressões congadeiras, sobretudo de Congo e Moçambique.

(in memoriam), fundador da Guarda de Marujo de Nossa Senhora do Rosário de Roça Grande, que, na ocasião, vinha frequentemente à Secretaria Municipal de Cultura para protocolar os documentos necessários à celebração de um convênio de seu grupo com a prefeitura e o extinto Ministério da Cultura para instalação do Ponto de Cultura Congado Sabarense. Informalmente, manifestei a ele meu interesse pessoal em conhecer mais sobre o Congado – principalmente em Sabará – e ele me proporcionou a oportunidade de acompanhar sua guarda nas várias visitas que fazia, durante o ciclo do Reinado, às festividades de outras irmandades.

A primeira visita em que os acompanhei foi a uma Festa de Nossa Senhora do Rosário em um bairro periférico de Raposos/MG. Nas conversas antes e depois dos ritos desta e de outras celebrações, o capitão Paulo e sua esposa Cássia me contaram histórias sobre suas experiências e trânsitos de congadeiros desde a década de 1970 entre comunidades de Raposos/MG, Nova Lima/MG, e da zona leste de Belo Horizonte/MG. Contaram-me, por exemplo, que os principais cantos, ritmos e danças que eles recriavam em sua guarda haviam sido ensinados por um mestre de Nova Lima/MG, o capitão Manoel, operário aposentado da Mineração Morro Velho que se relacionou e foi morar temporariamente com a mãe adotiva de Paulo, Dona Geralda, proprietária e líder de um terreiro de Umbanda na região de General Carneiro. Também me falaram de outros grandes mestres que exerceram importante papel na formação e articulação de guardas de Marujo em toda aquela região, a exemplo do capitão Gentil, de Raposos/MG, que também foi liderança junto à antiga Federação dos Congados de Nossa Senhora do Rosário de Minas Gerais. Relataram-me ainda os laços que mantinham com comunidades e lideranças de religiões de matriz africana, sobretudo a Umbanda, em alguns bairros de Belo Horizonte/MG e também de Sabará, como o terreiro de Dona Luizinha. Percebi então que os Marujos de Sabará se integram a outra(s) rede(s) de detentores e pesquisadores do Congado na região metropolitana, que por certo dialoga(m) com a que conheci nas experiências em Belo Horizonte (e também em Diamantina), mas que também mantém(êm), em paralelo, as suas próprias referências, trânsitos e intercâmbios culturais.

Um dos aspectos da dinâmica e configuração dessa rede que me chamou a atenção foi a quantidade reduzida de estudantes ou professores universitários em seus eventos e lugares de referência, e a escassez de pesquisas e trabalhos acadêmicos já realizados sobre os atores e grupos que a formam. Ao contrário dos Congos, Moçambiques e Candombes de alguns bairros de Belo Horizonte, os Marujos de Sabará, por exemplo, não tinham uma inserção nas universidades, fosse como tema ou como sujeitos de pesquisa. Isso não quer dizer que suas

tradições jamais tivessem sido documentadas, porém essa documentação vinha ocorrendo quase sempre de maneira informal e em outros campos, sobretudo no âmbito da religião católica (através de padres e leigos), da política municipal (através de servidores e vereadores) e também da própria sociedade civil, organizada em associações, ONGs, entre outros¹⁴. Em geral, tive acesso principalmente a conjuntos de fotografias, vídeos e, em alguns raros casos, áudios captados durante a atuação das guardas em festividades e guardados em mídias físicas e virtuais, dispersos entre casas de lideranças ou perfis e canais de redes sociais.

Cabe observar que a documentação e a pesquisa das tradições do “Congado Sabarense” pareciam estar entre as principais inquietações do capitão Paulo nas suas falas sobre os objetivos e metas do Ponto de Cultura – que de fato previa a aquisição de equipamentos e contratação de pessoal para o desenvolvimento de produtos, como um livro e um filme documentário¹⁵. Seu anseio se concretizou, entre outras iniciativas, no registro patrimonial do “Congado de Sabará”, ou de suas “Guardas de Marujos”, em esfera municipal, que foi proposto e acompanhado pelo próprio capitão. Por conseguinte, seu trabalho à frente do Ponto de Cultura legou, aos congadeiros, uma série de ações de promoção e difusão, que resultou na produção de um painel, de uma cartilha e, mais recentemente, de uma exposição sobre o bem registrado – além de um novo evento anual da cidade e de suas guardas, o “Encontro de Congadeiros”, cujas mesas e rodas de saberes vêm sendo amplamente documentadas.

Com o tempo fui percebendo que a documentação e os produtos de promoção e difusão eram uma demanda frequente entre as lideranças dos vários Marujos, muitas vezes associada a uma reivindicação, igualmente comum, por visibilidade perante o poder público, apresentada principalmente às vésperas das suas próprias festas da/o santo/a de devoção¹⁶. Durante os preparativos para cada festa, que pode anteceder-las em até três meses, as lideranças

¹⁴ Entre as iniciativas mais organizadas de produção de registros e conteúdo sobre os Marujos de Sabará (antes de seu registro), destaco o livro *Percursos do sagrado*, idealizado do produtor cultural Elias Gibran, que traz informações bem sumárias sobre algumas guardas de Sabará (junto a outras irmandades da região metropolitana) e a plataforma *Mapa das culturas populares, tradicionais e identitárias de Sabará/MG*, desenvolvido pela ONG Observatório da Diversidade Cultural, que apresenta fotografias, textos e fotos sobre cada uma das guardas de Sabará (junto a outros grupos culturais do município).

¹⁵ Infelizmente, as atividades do Ponto de Cultura Congado Sabarense foram interrompidas em seu segundo ano de execução, e muitos dos produtos previstos em seu projeto não puderam ser realizados. De todo modo, em seu curto período de duração, a iniciativa contribuiu notavelmente para a mobilização e articulação dos congadeiros de Sabará entre si, a partir de reuniões, oficinas, e até de um jornal próprio.

¹⁶ Cabe observar que, com a exceção da Guarda de Marujo de Santo Expedito de Ravena, todas as guardas de Marujo do município possuem e mantêm a sua própria festa religiosa, em honra à santa de sua bandeira e/ou de devoção, quais sejam: a Festa de Nossa Senhora do Rosário de General Carneiro, a Festa de Nossa Senhora do Rosário de Ravena, a Festa de Nossa Senhora Aparecida de General Carneiro, a Festa de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro de General Carneiro e a Festa de Nossa Senhora do Rosário de Roça Grande.

costumam se dirigir a diversos setores da Prefeitura (não apenas à pasta da Cultura, mas também da Defesa Civil, da Guarda Municipal, do Meio Ambiente) para solicitar o alvará e o apoio necessário à sua realização, sobretudo no que se refere aos cortejos e demais atividades que ocorrem nas ruas próximas à igreja local e/ou à sede da guarda. Presenciando esses momentos por repetidas vezes em meu trabalho, reparei que, muito além da obtenção de um simples documento (o alvará) e das respectivas medidas de segurança e controle, algumas lideranças buscavam o reconhecimento de suas tradições como um importante elemento da identidade, memória e cultura municipal, tão digno de atenção, prestígio e investimento quanto as referências culturais do Centro Histórico de Sabará, por exemplo. Isto ficava sugerido, para mim, nos seus recorrentes questionamentos sobre as diferenças de tratamento recebido por outros grupos e eventos que, em geral, obtinham uma quantidade de recursos¹⁷ bem mais expressiva por parte da prefeitura, tais como as bandas de música e/ou as festas de paróquia (principalmente na sede do município).

Entre os recursos solicitados – e muitas vezes não obtidos – pelos congadeiros, destaco as mídias de divulgação (cartaz, *folder*, etc.) e a cobertura fotográfica de suas festas. A partir do registro das “Guardas de Marujos” como um patrimônio cultural imaterial, as expectativas em torno dessa forma de apoio do poder público municipal cresceram significativamente. Nisto, observei também que a reivindicação por visibilidade estava associada não apenas a uma luta por igualdade no acesso aos recursos disponíveis para grupos ou eventos culturais, mas também à vontade de que as singularidades dos Marujos de Sabará fossem percebidas, compreendidas e respeitadas pelos agentes de seu entorno.

Minha aproximação com o grupo pesquisado neste trabalho – a Guarda de Marujo de Nossa Senhora do Rosário de General Carneiro – aconteceu, em grande parte, como desdobramento de um pedido bem específico, diretamente relacionado a essas questões, que foi apresentado à Secretaria Municipal de Cultura por membros de sua diretoria, qual seja: um pedido de que o órgão municipal viabilizasse a produção de um filme documentário sobre a guarda por ocasião das comemorações de seu aniversário de 50 anos desde sua (re)fundação no município de Sabará – mais especificamente, na região de General Carneiro. Isto ocorreu no inverno de 2016, alguns dias depois da realização do 1º Encontro de Congadeiros de

¹⁷ Refiro-me, aqui, às variadas formas de apoio que a Prefeitura Municipal de Sabará se dispõe a oferecer a associações, organizações e demais entidades da sociedade civil de interesse público: recursos humanos, como a prestação de serviços de segurança pública, controle de trânsito, comunicação institucional, transporte intra e intermunicipal; recursos materiais, como a montagem de infraestrutura de tendas de lona, equipamento de som, banheiros químicos e a doação de gêneros alimentícios, peças de uniforme, instrumentos musicais; e recursos financeiros, como o pagamento de valores de subvenção anual.

Sabará – que marcou o princípio de um conjunto de ações institucionais de salvaguarda das “Guardas de Marujos” pelo órgão em questão, a partir do registro patrimonial – e poucas semanas antes da comemoração oficial do aniversário – que aconteceria durante a própria festa da santa padroeira da guarda, realizada anualmente na terceira semana de setembro. Até então, minha interação direta com o grupo tinha se limitado basicamente a um trabalho de campo na festa em questão e a uma entrevista coletiva que eu havia realizado um ano antes, na primavera de 2015, para a elaboração do dossiê do registro patrimonial.

Na ocasião do pedido, a Coordenação Municipal de Políticas de Promoção da Igualdade Racial integrava a estrutura da Secretaria Municipal de Cultura e contava com a gestão da jornalista Etienne Martins, que desenvolveu um trabalho de excelência junto aos congadeiros, com a parceria da Gerência de Patrimônio Cultural, setor em que eu me inseria como historiador. A presença dessa profissional na pasta foi determinante para que o pedido pudesse ser, em parte, atendido, pois, diante da ausência de recursos materiais ou financeiros, ela ofereceu o seu próprio equipamento e mão-de-obra para a filmagem de entrevistas e rituais com a guarda. Em pouco mais de dois meses, nós produzimos cerca de 30 horas de material bruto em vídeo.

Não vou me deter sobre essa experiência agora, pois ela será descrita e analisada mais à frente nesse trabalho. Inclusive, o material em questão serviu como importante fonte dessa pesquisa e aparecerá ao longo de todos os três capítulos, sobretudo as entrevistas e roda de conversa gravadas com membros da 3ª e 4ª geração da guarda, para abordagem de sua trajetória em General Carneiro e reflexão sobre as categorias utilizadas para narrá-la. Por hora, cabe relatar que o material não pôde receber uma edição adequada, pois os trabalhos acabaram sendo interrompidos logo após a exoneração da colega jornalista. Somente um ano depois, na primavera de 2017, é que consegui fazer, eu mesmo, uma sumária compilação das histórias e músicas registradas em nossas gravações para apresentar ao menos uma versão provisória do filme aos integrantes da guarda.

Sentado diante de minha ilha de edição amadora, ouvindo as narrativas sobre as remotas origens, os antigos mestres, e a trajetória, enfim, da guarda, com suas idas e vindas que remontam não apenas aos 50 anos em Sabará, mas a mais de 100 anos desde São Sebastião do Rio Preto, eu desenvolvi forte interesse em aprofundar a pesquisa sobre essa tradição de Marujo. Como eu já cultivava a intenção de fazer um doutorado no campo da Memória Social, resolvi então escrever um projeto de tese baseado, em grande parte, no material audiovisual de que eu dispunha. Entre os vários temas abordados pelos integrantes da

guarda em seus depoimentos, havia me intrigado as referências que eles faziam a pessoas que não estavam propriamente integradas à tradição (pois não possuíam laços de parentesco com a família migrante de São Sebastião do Rio Preto, ou sequer atuavam diretamente na guarda), mas que haviam exercido papéis decisivos e significativos na sua aceitação, valorização e/ou promoção junto à sociedade envolvente. De um modo geral, tratava-se de padres (a exemplo dos vigários da paróquia local), de políticos (a exemplo de prefeitos) e de agentes e lideranças comunitárias que, por vários motivos, se tornavam entusiastas e apoiadores da guarda. Junto a isso, as interlocuções que geraram esses depoimentos me estimulavam a refletir sobre o lugar que eu mesmo ocupava em relação a esta e às demais guardas, sobretudo a partir de seu registro como um patrimônio, quando aumentou significativamente a frequência com que os congadeiros em geral vinham me trazer suas demandas, expectativas e frustrações para ou com o poder público – sempre com o anseio de fazer reconhecer sua diferença, sua singularidade. Foi assim que o foco de meu projeto se direcionou, principalmente, para as interações entre os recriadores da tradição de Marujo e os atores, grupos e instituições de seu entorno, com destaque para os que são lembrados, por narrativas e performances, como agentes de seus processos de salvaguarda não apenas depois, mas também antes do registro patrimonial – isto é, os que se desenvolviam (e, em alguns casos, seguiram ocorrendo) independentes da inserção da guarda nas políticas municipais de patrimônio.

Durante esse processo de edição e escrita, fui convidado a participar da confraternização de fim de ano da guarda. Com o projeto escrito e o filme editado (ambos em versão provisória), resolvi pedir um espaço durante o evento para fazer a exibição deste e apresentar minha vontade de desenvolver uma pesquisa sobre a guarda no curso dos quatro anos seguintes, dentro de um doutorado em Memória Social. De um modo geral, tanto a versão do filme quanto a ideia da pesquisa foram acolhidos com bastante satisfação pelos presentes. Após minha participação, diversos integrantes da guarda tomaram a palavra para expressar sua opinião. Lembro-me que, no tocante à pesquisa, algumas lideranças (membros do conselho e diretoria) manifestaram sua preocupação de que os dois capitães ausentes na ocasião fossem consultados sobre minha proposta antes de uma resposta positiva oficial da guarda. No entanto, elas já indicavam que dificilmente haveria problemas quanto a isso, sugerindo que a pesquisa viria ao encontro dos interesses da guarda também. Junto com o interesse, alguns integrantes também já manifestaram expectativas sobre a pesquisa que, a meu ver, se relacionavam com o próprio anseio pela visibilidade e reconhecimento de sua tradição.

III - Apontamentos teórico-metodológicos

Com o amadurecimento das questões que emergiram de minha relação com o Congado e, mais especificamente, com o Marujo, o problema e discussão dessa pesquisa foi se construindo em torno de, pelo menos, três conceitos básicos: “cultura popular”, “festa” e “tradição”. Nas páginas a seguir, dedico-me a situá-los teoricamente.

A partir dos estudos e discussões mais recentes dos campos disciplinares da Antropologia e História, busquei fundamentar meu trabalho em uma visão antropológica da “cultura popular”, que esteja focada mais sobre os significados atribuídos pelas pessoas às suas manifestações, do que em uma classificação com base em critérios externos e estanques – não uma visão idealizada, mas interpretativa, com foco sobre os sentidos, a significação, desses conjuntos de criações dos mais variados povos que formam nossa sociedade.

Ao mesmo tempo, procurei não analisar as suas manifestações pelo viés de uma oposição de duas camadas (popular *versus* erudito), mas sim da interação entre múltiplos circuitos culturais. Para a antropóloga Maria Laura Cavalcanti,

Na atualidade, o modelo interpretativo “de duas camadas” (cultura popular/folclore *versus* cultura de elite) está unanimemente superado, e mesmo estudiosos e pesquisadores que se vêem filiados à tradição romântica, são unânimes em afirmar que tanto as culturas do “povo” e as culturas das elites são variadas, como a fronteira entre elas é imprecisa e permeável. Por isso mesmo a atenção analítica deve se concentrar não na oposição mas na *interação existente entre níveis e circuitos culturais distintos* (CAVALCANTI, 2002, p. 3, grifo nosso).

Sob essa perspectiva, entendo que não cabe, portanto, interpretar suas manifestações como fatos prontos, dados na realidade, mas sim buscar compreendê-las a partir de suas interações com outros campos de saber, incluindo-se os estudos de folclore e cultura popular, e seus discursos, práticas e noções construídos historicamente dentro de um processo civilizatório e conforme os paradigmas conceituais de cada momento. A “cultura popular” é abordada, então, como um “todo integrado, inseparável da vida cotidiana”, em movimento, com suas manifestações sujeitas a trocas, diálogos, interações, e não como “abrigo nostálgico de um mundo harmonioso ameaçado pela época moderna”, que possa ser apreendido por traços isolados de seu contexto.

Cultura não são comportamentos concretos, mas sim significados permanentemente atribuídos pelos homens às coisas. São fatos e processos que atravessam as fronteiras entre as chamadas cultura popular, erudita, ou de massa, e mesmo os limites entre as diferentes camadas sociais. Um objeto ou, no nosso caso, uma festa é sempre um veículo de expressão de relações humanas, de valores e visões de mundo (CAVALCANTI, 1998, p. 7).

Dentro da categoria mais ampla e genérica de “cultura popular”, por sua vez, direciono meu olhar para as festas tradicionais, com atenção à sua natureza simbólica, que está na “base de sua notável dimensão estética e capacidade de resistência à usura do tempo”. A partir de Maria Laura Cavalcanti, percebo que a “multiplicidade de meios de expressão” das festas realizadas periodicamente em meu contexto de pesquisa é bastante propícia à “expressão da história, dos valores, conflitos e da dinâmica social dos grupos e das regiões que as promovem” (CAVALCANTI, 1998, p. 2). Desse modo, elas participam ativamente da construção das suas identidades – de “marujeiro” ou “congadeiro”, por exemplo –, “sempre díspares, inacabadas e em alguma medida problemáticas” (p. 3), e também da elaboração de sua memória, referente a um passado que, em muitos casos, já extrapola o circuito dos seus produtores em sentido mais estrito, “mas mostra-se capaz de atribuir identidade a setores amplos da sociedade” (p. 4). A observação de seu processo de produção e reprodução cultural em longo prazo (para além do simples evento) nos permite, inclusive, apreender que, embora sua base inicial seja um “núcleo restrito de pessoas, grupos de parentesco, amizade ou vizinhança”, “o círculo das pessoas envolvidas gradativamente se amplia, ganhando contornos próprios e variados” (p. 4).

Observando o complexo ritual e simbólico do Congado, percebo-me então diante de tradições que não são fixas e imutáveis, mas que se recriam constantemente, permitindo-se, inclusive, transitar por circuitos culturais distintos – a exemplo dos próprios campos de estudos de folclore ou de políticas de patrimônio – e se apropriar de suas referências. Daí a minha opção por usar o termo “recriação” e “recriadores” para me dirigir à prática e aos praticantes dessas tradições ao longo do trabalho, reverberando a terminologia adotada em inúmeros documentos oficiais mais recentes dos campos em questão, a exemplo das cartilhas de registro e salvaguarda do patrimônio imaterial, que sempre ressaltam o caráter dinâmico e processual de suas manifestações. A própria Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial (UNESCO, 2003) destaca que esse conjunto de “práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas”, que se transmite de geração em geração, “é

constantemente *recriado* pelas comunidades e grupos em função de seu ambiente, de sua interação com a natureza e de sua história” (CONEP, 2018, p. 26, grifo nosso).

Nesse sentido, cabe, inclusive, estar atento para o fato de que as categorias “tradição” e “tradicional” se tornaram, em alguns casos, recursos bastante estimados pelos produtores da cultura popular – incluindo os marujeiros-congadeiros – em suas relações com outros agentes, que vêm sendo acionadas como formas de autodefinição, “sinalizando identidades coletivas objetivadas em movimentos sociais” (ABREU, 2012, p. 32). Tal como observa Regina Abreu para alguns casos de “patrimonialização das diferenças”, reconhecemos que essas categorias estão sempre a adquirir novos sentidos, contrastando, portanto “com uma visão até então cristalizada de uma linearidade histórica, onde se privilegiava a ótica do passado como uma ‘remanescência’ da ‘comunidade primitiva’” (ABREU, 2012, p. 32). “Tradição” nos aparece, então, como uma categoria “social e politicamente construída com base em conflitos, reivindicações e negociações em face do Estado” (ABREU, 2012, p. 32) e que se torna, cada vez mais, uma importante ferramenta para a reivindicação e conquista de direitos coletivos. Tal perspectiva se mostra frutífera para a observação da recriação das tradições do Congado em suas interações com as políticas de patrimônio, com atenção às formas de apropriação da linguagem estatal, de manejo dos discursos oficiais, em seus múltiplos usos pelos congadeiros, como recurso tanto para a adesão quanto para a resistência, percebendo os conflitos e desigualdades que lhes são inerentes. Aliado a ela, utilizo o conceito de cidadania patrimonial, elaborado por Manoel Ferreira Lima Filho, como uma de minhas chaves de leitura, especialmente para a discussão do terceiro capítulo.

No terceiro capítulo, o conceito de cidadania patrimonial me auxiliou na compreensão dos sentidos e significados atribuídos pelos congadeiros à patrimonialização de suas tradições, e também das suas estratégias de negociação, modulação e/ou apropriação dessas políticas culturais. Baseei-me no pressuposto de que essa patrimonialização (incluindo-se o registro das “Guardas de Marujos”) não ocorre de forma unilateral, mesmo em processos não desencadeados pelos próprios grupos recriadores das expressões, celebrações e saberes. Direcionei meu olhar para a apropriação dos processos de patrimonialização como instrumentos para a garantia de direitos básicos (sociais, difusos, culturais) para os grupos “tradicionais”, e/ou para a conquista de um lugar de sujeitos de discursos sobre si dentro da esfera pública, na qual possam eles próprios apresentar e encaminhar suas reivindicações. Analisei como, no decorrer dos processos, a construção e/ou afirmação de identidades culturais, como a de “congadeiro”, adquire uma função estratégica, uma vez que elas se

tornam ferramentas para o reconhecimento e/ou visibilidade desses grupos no âmbito das políticas de Estado e dos governos.

Em meu entender, a compreensão dessas estratégias congadeiras hoje não pode prescindir de um olhar retrospectivo sobre a trajetória dos seus agentes – daí a centralidade do trabalho com a memória coletiva e a necessidade de um recorte temporal bastante extenso para nossa pesquisa (de 1966 a 2015, e de lá até hoje). Primeiramente, porque estou pensando a patrimonialização da cultura popular em um sentido mais amplo do que aquele estritamente legal e institucional de instrução de processos de registro de bens culturais de natureza imaterial a partir do Decreto 3.551/2000. Segundo, porque tenho reparado o quanto os discursos, narrativas e performances congadeiras diante dos agentes das políticas de patrimônio no presente costumam ser permeados por evocações de experiências do passado – seja ele recente ou distante, pessoal ou ancestral –, sobretudo aquelas relativas aos contatos, negociações e apoios com/de outros agentes – o próprio poder público, a Igreja Católica, a sociedade civil, etc.

Tal entendimento justifica, inclusive, a pertinência de que o marco inicial desta pesquisa seja a data aproximada da (re)fundação do grupo congadeiro em questão (a Guarda de Marujo de N. S. Rosário de General Carneiro) no seu atual território. Tal recorte espaço-temporal nos permitirá perceber as nuances das interações dessa comunidade afro-mineira com agentes do seu entorno em sua luta diária pela continuação de uma tradição singular e o desdobramento dessas experiências, rememoradas nas narrativas e performances de sua produção e reprodução cultural, sobre o processo de atribuição de sentidos e significados às políticas patrimoniais hoje.

Nesse aspecto, cabe ressaltar que nossa pesquisa enfoca uma tradição e suas festas recriadas majoritariamente por uma família mineira de descendentes de africanos, logo correspondem a um patrimônio negro, ou afro-diaspórico e, como tal, trazem consigo os esquecimentos e/ou silenciamentos que lhe foram impostos por diversos setores da sociedade. Em diálogo com a discussão de Martha Abreu e Hebe Mattos sobre a patrimonialização do Jongo, reconheço as festas tradicionais do Marujo, ou Congado, justo como um dos “canais para a quebra desse silêncio”, contra a “guetificação” das memórias de seus recriadores, e em favor da valorização de seu “patrimônio familiar passado de pai para filho” (ABREU e MATTOS, 2013, p. 6). Sua patrimonialização, portanto, envolve o reconhecimento de uma herança de populações escravizadas e discriminadas social e racialmente, logo, se associa, de certo modo, a uma necessidade de políticas de reparação histórica. Entre outras medidas, essa

reparação pode e deve ocorrer, também, pela inserção da herança familiar em questão na memória pública do país, por meio de ações de revisão de suas narrativas oficiais. Sendo assim, entendo que:

As novas formas de se conceber a condição de patrimônio cultural nacional tem permitido que diferentes grupos sociais, utilizando as novas leis e o apoio de especialistas, revejam as imagens e alegorias de seu passado. Passem a decidir sobre o que querem guardar e definir como próprio e identitário, através de festas, músicas e danças, tradição oral, formas de fazer ou locais de memória. O Decreto abriu a possibilidade para o surgimento de novos canais de expressão cultural e luta política para grupos da sociedade civil. Antes silenciados, esses grupos são detentores de práticas culturais imateriais, avaliadas como tradicionais (ABREU e MATTOS, 2013, p. 4).

À maneira da percepção de Monica Velloso (1990) para as tias baianas das matrizes do Samba carioca, ou de Suzel Ana Reily (2016) para os grupos das Congadas sul-mineiras, reconheço-me diante de uma “memória coletiva subterrânea”, ou “contra-memória”, que se atualiza em estruturas de comunicação informais, constituídas dentro de organizações próprias (suas comunidades) e em torno de práticas de festa e música (canto, dança, ritmos, etc.).

A ideia de uma história baseada apenas na memória coletiva organizada que deixa de lado as estruturas informais de comunicação (Pollack, 1989) constitui-se em sério equívoco. Ainda mais entre nós, onde a extrema diversidade cultural favorece a coexistência de várias espacialidades e temporalidades (Matta, 1987). É necessário, portanto, resgatar essa pluralidade de sentidos presente nas diferentes codificações culturais, com o objetivo de reconstruir identidades silenciadas pela tão controversa “memória nacional” (VELLOSO, 1990, p. 224).

O presente estudo se desenvolveu principalmente a partir de método de trabalho de campo, baseado na observação participante e em entrevistas semiestruturadas, com atenção ao processo de construção, afirmação e difusão da memória coletiva do grupo congadeiro em questão na sua interação com os agentes de seu entorno para a recriação da tradição de Marujo nos diversos momentos de seu calendário, mas principalmente no âmbito de sua festa de Reinado, em devoção a Nossa Senhora do Rosário.

Sendo assim, utilizei-me de duas principais técnicas de produção primária de dados: a gravação de entrevistas, individuais e coletivas, para coleta de narrativas dos recriadores da tradição – sobretudo as suas lideranças –, com foco em uma história temática do grupo; e o

registro audiovisual de performances, produzido pela observação, e acompanhado de diários de campo com anotações descritivas e (auto) reflexivas sobre minhas experiências com o grupo.

Ao longo do período do doutorado (2018-2022), realizei diversas visitas a festas e demais eventos do calendário da guarda de Marujo, em que produzi anotações de campo e um conjunto de fotos e vídeos em torno dos ritos, gestos, cantos, falas, ritmos e demais elementos de sua produção e reprodução cultural específica. Tais visitas ocorreram junto aos seguintes eventos: a Festa do Padroeiro de São Sebastião do Rio Preto/MG, nos dias 20 e 21 de janeiro de 2018; o 3º Encontro de Congadeiros de Sabará/MG, de 27 a 29 de julho de 2018; as Festas de Reinado de Nossa Senhora do Rosário de General Carneiro, de 14 a 16 de setembro de 2018, e 13 a 15 de setembro de 2019; a 110ª Festa de São Benedito de Aparecida do Norte/SP e Encontro Nacional de Congadas, de 27 a 29 de abril de 2019; a Festa da Bandeira de São Pedro de General Carneiro, no dia 06 de julho de 2019; e, mais recentemente, a Festa de Reinado de São Sebastião de Timóteo/MG, no dia 23 de janeiro de 2022. Nessas visitas, o método da observação participante foi essencial para que eu pudesse me aproximar mais da experiência de recriação da tradição de Marujo, apreendendo suas minúcias e afetando-me pelos desafios, medo, “estresse”, cansaço, alívio, satisfação e demais emoções que vêm à tona ao longo de um dia ou fim de semana festivo, desde seus preparativos até o encerramento.

Cabe observar que a possibilidade dessa aproximação exigiu de mim um movimento prévio de distanciamento, não em relação aos sujeitos pesquisados, mas à minha própria condição inicial. Entre os anos de 2015 e 2017, eu já havia acompanhado, observado e registrado diversos festejos congadeiros em Sabará, porém sempre na condição de agente público, servidor da Prefeitura, ocupante de um cargo de historiador na pasta da cultura e no setor de patrimônio do município, logo com objetivos específicos de inventariar, monitorar e/ou difundir os saberes, expressões, celebrações das guardas de Marujo. Tal condição não me permitiu, por exemplo, colaborar diretamente na organização, montagem e suporte das festas, a não ser nos casos excepcionais dos eventos de realização da própria Prefeitura, tal como ocorreu a partir de 2016 com a criação do Encontro de Congadeiros de Sabará.

No ano de 2018, com a saída temporária da Prefeitura em uma licença sem vencimento para cursar o doutorado, retornei a esses festejos já observados antes, porém em uma condição distinta, não apenas enquanto pesquisador acadêmico, mas também enquanto parceiro do grupo que acolheu minha pesquisa, independente de vínculo com qualquer

instituição¹⁸. Sendo assim, nos trabalhos de campo realizados a partir de 2018, participei diretamente de atividades logísticas e até criativas das festas, tais como o controle do trânsito nos cortejos e a ornamentação da sede da guarda. Além disso, o recurso da câmera fotográfica, utilizado para os registros do campo, acabou se tornando um importante elemento de minha colaboração, uma vez que, por um acordo tácito, todas as imagens produzidas por mim passaram a ser devolvidas aos congadeiros, tanto em material bruto, para documentação, quanto em conjuntos selecionados, ou até produtos editados, para publicação nas redes sociais.

Com a exceção das festas de São Benedito e São Sebastião, todos os eventos acompanhados ocorreram no município de Sabará. Entre estes, apenas o Encontro de Congadeiros ocorreu fora da região de General Carneiro, mais precisamente no distrito de Ravena. Os demais eventos são festejos tradicionalmente realizados pela própria guarda de Marujo, logo seus principais momentos rituais ocorrem em sua sede, localizada à Rua São João Del Rei, na Vila São José, bairro Itacolomi. Nessas ocasiões, fiquei hospedado no espaço da própria sede, gentilmente oferecido pelo então presidente da guarda para que eu pudesse estar mais próximo dos acontecimentos do final de semana. Em alguns casos, tive a oportunidade de estender minha presença junto à sede da guarda e participar de interações que se tornaram determinantes para os rumos dessa pesquisa, a exemplo de uma reunião extraordinária convocada e presidida pelo falecido 1º capitão José Sudário de Oliveira Neto (in memoriam) na manhã seguinte ao levantamento da Bandeira de São Pedro, no dia 07 de julho de 2019, e também de diversas conversas informais com os demais capitães ao longo de minha estadia por duas semanas (até o dia 23) de janeiro de 2022.

Em razão do estado de emergência de saúde pública decorrente da pandemia de Covid-19, minhas visitas a campo foram interrompidas nos anos de 2020 e 2021, mas segui observando as atividades da guarda remotamente, através, por exemplo, de seu grupo de

¹⁸ É claro que os vínculos que estabeleci com outras instituições depois de minha saída da Prefeitura Municipal de Sabará – a própria Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO) e, mais recentemente, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) – afetaram (e afetam), direta ou indiretamente, a minha relação com a guarda de Marujo – sobretudo para reafirmar meu pertencimento a outros grupos sociais, que, para o caso de um homem branco da classe média da região Sul do Brasil, contribui para manter e, talvez, até reforçar a distância existente entre nossas realidades. No entanto, entendo que, hoje, minha parceria com o grupo independe desse lugar, pois extrapolou o trabalho de pesquisa de meu doutorado junto à UNIRIO (e, no caso do IPHAN, sequer teve qualquer conexão com meu serviço, pois estou lotado na Superintendência Estadual do Paraná). Com o tempo, construí relações de afeto e cumplicidade com vários marujeiros e, desde então, busco, sempre que posso, acompanhar de perto a sua “missão” e “compromisso” (como eles próprios definem) com a continuidade da tradição de Marujo, colaborando no que está ao meu alcance para que esta seja cada vez mais sustentável.

WhatsApp – em que fui incluído após a viagem para a Festa de São Benedito de Aparecida do Norte, em abril de 2019 e pude receber, desde então, os comunicados e registros de festejos e demais eventos com participação da guarda – e também de sua página de Facebook. Por meio desses canais, tive a oportunidade de acompanhar, inclusive, a celebração em homenagem a Nossa Senhora do Rosário que foi realizada em condições excepcionais – sem reinado, apenas com o levantamento da bandeira da santa – nos meses de setembro de 2020 e 2021, e que contou com a transmissão ao vivo (*live*) de vários momentos rituais. O recurso das *lives* também me permitiu acompanhar o 1º Encontro *Virtual* dos Congadeiros de Sabará, uma realização do Ponto de Cultura Congado Sabarense, com recursos da Lei Aldir Blanc, através do YouTube, em junho de 2021, bem como organizar um encontro da série Trocando Saberes & Fazeres, do projeto Observatório do Patrimônio Cultural do Sudeste (PPGMS/UNIRIO), com a participação de diversos integrantes do grupo congadeiro em questão, num formato de roda de conversa, através do Instagram, em julho de 2021.

Cabe destacar que as restrições impostas pela pandemia de Covid-19 afetaram diretamente o meu planejamento de gravação de entrevistas com lideranças da guarda. A roda de conversa promovida por meio da *live* de Instagram foi uma exceção de contato mais direto – por vídeo e ao vivo – com meus interlocutores nesse período de quase dois anos em que a maior parte dos encontros interpessoais precisou acontecer por mídias digitais, sendo que “apenas” isso já demandou um grande esforço de ambas as partes em razão das dificuldades de acesso e/ou manuseio dessas novas tecnologias. Diante disso, resolvi esperar que todos os meus interlocutores e eu mesmo fossemos devidamente imunizados com duas doses da vacina para organizar uma nova viagem a Minas Gerais com o objetivo de gravar não todas, mas ao menos uma parte das entrevistas que eu havia planejado.

Sendo assim, no período entre os dias 12 e 23 de janeiro de 2022, transitei por endereços de Sabará, Belo Horizonte e Ribeirão das Neves para retomar contatos, fazer visitas e levar questões com/a uma série de pessoas que, juntamente com os dirigentes da guarda, elegi como atores-chave para o problema dessa pesquisa– sempre adotando todas as medidas recomendadas para a prevenção e não exposição destes à Covid-19. Ao todo, iniciei conversas e coletei depoimentos com/de 15 (quinze) pessoas, entre integrantes e parceiros da guarda e/ou da família: o então rei Congo (que, infelizmente, faleceu alguns meses depois), duas rainhas perpétuas, quatro capitães (mor, regente, 1º e 2º), duas suplentes de capitania, duas lideranças comunitárias, o atual vigário paroquial, além de atuais e ex-membros de diretoria e/ou conselho. Uma grande parte destas pessoas (um total de nove) foi reunida pelo atual 2º

capitão e vice-presidente em único grupo, para entrevista coletiva, logo após uma reunião ordinária da guarda em sua própria sede, num domingo, 16 de janeiro. As demais foram entrevistadas ao longo das semanas, a partir de visitas às suas casas ou de encontros na própria sede da guarda, após contato telefônico feito juntamente com o referido dirigente. Todas as entrevistas foram gravadas em mídia audiovisual, com a devida autorização dos filmados, a fim de captar não apenas sua voz e ruídos, mas também seus gestos, movimentos, expressões faciais e corporais.

Paralelamente ao trabalho de campo realizado dentro de meu período de doutorado, reapropriei-me também dos registros fotográficos, sonoros e/ou audiovisuais que eu já havia produzido, acompanhado e/ou reunido ao longo do período em que trabalhei com as guardas de Marujo na Prefeitura de Sabará (2015-2017), sobretudo as entrevistas, individuais e coletivas, gravadas entre os meses de agosto e outubro de 2016, por ocasião da filmagem do documentário sobre o grupo em questão, em parceria com a jornalista Etienne Martins. Este trabalho específico havia resultado em um conjunto de 10 (dez) depoimentos individuais, e em uma roda de conversa com um grupo de 10 (dez) dançantes e/ou acompanhantes da guarda. Ao todo, esse material em áudio e vídeo reunia falas de 14 (quatorze) pessoas – seis delas presentes nas duas modalidades de registro, quatro apenas na primeira, e quatro apenas na segunda –, entre capitães, piloto, caixeiros, pandeireiras, sanfoneiro, cozinheiras, enfeitadeiras e bandeireira, sendo todas membros de uma única grande família, com idade entre 20 e 80 anos, residentes em General Carneiro (Sabará) ou em outras localidades, como Justinópolis (Ribeirão das Neves), Cocais (Barão de Cocais) e Santa Bárbara.

Ambos os trabalhos de campo – um antes e outro durante o período do doutorado – contaram com a mediação e orientação de dirigentes da guarda – especialmente presidente e vice-presidente – em vários aspectos, inclusive na tomada de decisões sobre os participantes dos registros e a própria configuração das entrevistas. Cabe destacar que essa codireção dos marujeiros não restringiu, mas, pelo contrário, ampliou significativamente nosso espectro de narrativas sobre a trajetória da guarda, uma vez que, ao longo do tempo, incluiu não apenas os membros da família (parentes), mas também agentes da paróquia e comunidades locais (amigos, compadres, vizinhos), seja para gravação de depoimentos, seja para conversas informais durante a observação das atividades da guarda. Além disso, esses dirigentes foram os principais responsáveis por uma característica que está presente na maioria das entrevistas: o aspecto coletivo.

A estratégia da entrevista com vários atores juntos, de uma só vez, à maneira de um grupo focal, por exemplo, foi, em todos os casos, uma proposta trazida por esses mediadores, tanto para a filmagem do documentário, em 2016, quanto para a coleta de depoimentos no âmbito da própria pesquisa de doutorado, em 2022. No último caso, minha proposta inicial era trabalhar com um formato clássico de entrevista, sendo um único interlocutor por vez e os dois papéis do diálogo – entrevistado e entrevistador – bastante fixos. A partir das trocas com o atual 2º capitão e vice-presidente da guarda, porém, percebi que este formato não seria necessariamente o mais adequado para qualquer contexto. Eu já havia notado isso ao longo da organização da *live* de Instagram, que foi inicialmente concebida como um diálogo meu com a liderança em questão, mas depois foi ampliada para uma roda de conversa com a participação de diversos integrantes da guarda. Entre os argumentos utilizados pelo 2º capitão em favor dessa adequação de formato, destaco, por exemplo, a necessidade da presença de capitães “mais velhos” para se contar a história da guarda, e também da reunião de todos os principais instrumentos musicais (caixa, sanfona e pandeiro) para se cantar as suas músicas. Para a gravação das entrevistas presenciais, por sua vez, o 2º capitão me recomendou o formato de roda de conversa logo depois que expressei para ele o meu interesse em levantar dados sobre a genealogia da família e sobre a sucessão de seus mestres ao longo do tempo. Também nesse caso seria necessário reunir um grupo de pessoas de diferentes cargos e/ou gerações da guarda.

Ressalto que mesmo os depoimentos gravados individualmente (em que o foco de minha atenção, da câmera e do gravador, era um único interlocutor) foram perpassados por essa dimensão coletiva, pois contaram com a participação de terceiros (outros integrantes da guarda, sobretudo alguns dirigentes) não apenas como ouvintes, mas também, em muitos casos, como interlocutores, em uma posição mais flexível entre entrevistador-interrogador e entrevistado-depoente, trazendo suas próprias questões, ideias e memórias sobre os temas abordados durante a conversa.

Em janeiro de 2022, a condução das entrevistas foi norteadas por um roteiro de coleta de dados, semiestruturado em torno de dois principais blocos: um genealógico e outro temático. O bloco genealógico era constituído por tabela preenchida, de forma mais objetiva, a partir da indagação do entrevistado sobre sua ascendência familiar e demais laços de parentesco, sobretudo no que fosse pertinente à sua relação com a guarda de Marujo em questão. O bloco temático, por sua vez, era formado por sete pautas, ou temas, referentes à perpetuação desse grupo e sua tradição através das gerações, ou nos seus pouco mais de 50

anos de trajetória na região de General Carneiro e no município de Sabará. As sete pautas eram: a (auto) identificação da guarda, sua organização social interna, sua relação com agentes do poder público (especialmente a prefeitura municipal), sua relação com agentes da Igreja Católica (especialmente a paróquia local), sua relação com outros agentes da sociedade civil (especialmente as comunidades de moradores do entorno da sede), sua relação com outros agentes do complexo congadeiro (com destaque para sua rede de ajuda-mútua e trocas de visitas entre irmandades), e a recriação de sua festa em contextos adversos (a exemplo da pandemia de Covid-19). As sete pautas foram definidas com base nas informações reunidas nas etapas anteriores da pesquisa, e me serviram como chaves temáticas para a posterior análise dos depoimentos dos entrevistados, e também para a estruturação do segundo capítulo da tese.

No processo de transcrição e análise do material audiovisual das entrevistas, em razão do curto prazo para a escrita da tese a partir de então, estabeleci alguns critérios seletivos, que direcionaram minha atenção para umas em detrimento de outras – já que não conseguiria me apropriar igualmente de todas em tempo hábil. No tocante à escolha dos interlocutores mais relevantes para minha pesquisa, optei por priorizar as entrevistas e demais conversas com dirigentes (sobretudo os capitães) da guarda e componentes da família de São Sebastião do Rio Preto, através de diferentes (pelo menos três) gerações das linhagens dos “Zacarias” e dos “Garanguis”, com ênfase sobre os que estão ativos até hoje. Desse modo, as principais narrativas que servem de fontes para a investigação e discussões dessa tese foram coletadas junto aos atuais capitão-mor, Raimundo Pedro de Oliveira, 1º capitão, Marcílio Lourenço de Oliveira, 2ª capitão e vice-presidente, Marcelo Lourenço de Oliveira, e também junto à matriarca, antiga rainha perpétua, Teresa Rosa de Oliveira.

As fontes resultantes da transcrição destas e outras entrevistas foram tratadas e reorganizadas como um único conjunto discursivo a partir da identificação (e classificação) de coincidências narrativas entre os depoimentos, não apenas em seu conteúdo, mas também no emprego de determinadas palavras, expressões ou gestos. A intenção foi que essas coincidências nos permitissem reconhecer e compreender o substrato cultural comum a esses marujeiros, e a memória coletiva sobre a trajetória de seu grupo, que se constrói, afirma e difunde com base na tradição familiar, mas também em interação com outros segmentos sociais. Inspirado pela perspectiva do “etnotexto”, tal como discutida por Hebe Mattos (2004; 2013; 2017) a partir de Philippe Joutard e outros autores franceses, busquei apreender, em

perspectiva interdisciplinar, “o discurso que uma comunidade produz e mantém sobre si mesma” (BOUVIER, 1997, p. 70).

A análise do conjunto foi orientada pelas referidas chaves temáticas, consolidadas no processo de edição e reorganização do material, conforme as questões que adquiriram maior relevância nas narrativas dos sujeitos em questão. Em cada uma dessas chaves temáticas, os depoimentos foram postos em confronto e diálogo com outras fontes, primárias e secundárias, desta pesquisa (descritas nos parágrafos seguintes), tais como a bibliografia já existente sobre tradições do Congado, a documentação de órgãos e instituições, públicos e privados, dos campos do Folclore, Cultura e Patrimônio, além das próprias informações etnográficas sobre a guarda, colhidas pela observação participante. Nesse processo, busquei reunir subsídios para uma descrição do processo de formação, consolidação e afirmação do grupo, a partir de sua memória coletiva e de suas práticas musicais. Para tanto, minha atenção se voltou principalmente para compreender as formas de construção de sua identidade e, logo, de sua diferença em relação a outras famílias e guardas, bem como os elementos da reflexão dos interlocutores em questão sobre a própria trajetória do grupo e a interação com o poder público (prefeitura), a Igreja Católica (paróquia) e a sociedade civil (comunidades) – especialmente na luta pela aceitação e reconhecimento de sua tradição perante os agentes de seu entorno, como um Marujo na esfera do Congado mineiro.

A revisão bibliográfica de pesquisas acadêmicas sobre tradições do Congado em Minas Gerais foi desenvolvida em torno de um conjunto não extensivo a todo o território e suas manifestações, mas bem delimitado, com foco sobre a região metropolitana de Belo Horizonte e/ou sobre os grupos de Marujo, conforme indicado anteriormente. Pela leitura e fichamento de artigos dos campos do Folclore, Literatura, Etnomusicologia, Antropologia, História, entre outros, levantei alguns conceitos e categorias elaborados em torno da(s) visão(ões) de mundo expressa (s) nas diversas irmandades que compõem esse multiverso, com o intuito de que balizassem as análises das narrativas e performances dos sujeitos congadeiros-marujeiros em questão. É claro que tal revisão bibliográfica não teve a intenção de ser exaustiva, mas buscou tão-somente selecionar alguns elementos identificados e analisados em outras realidades do Congado para fazer dialogar com a produção e reprodução cultural e a memória coletiva de uma guarda de Marujo em Sabará.

A consulta a documentos de órgãos e instituições dos campos do Folclore, Cultura e Patrimônio, por sua vez, ocorreu junto às coleções da Biblioteca Amadeu Amaral, no Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular; ao banco de dados do Sistema Eletrônico de

Informações (SEI), entre outras fontes eletrônicas do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN); e o arquivo da Secretaria Municipal de Cultura de Sabará. A leitura e análise desses registros escritos de processos técnico-administrativos nos permitiram traçar sequências e marcos temporais para referenciar o trabalho de elaboração de uma trajetória das interações dos congadeiros com o Estado e da consolidação de políticas públicas de patrimônio voltadas às suas tradições.

Os resultados dessa pesquisa são estruturados em três capítulos. O primeiro capítulo, “Memórias marujeiras”, apresenta a trajetória da guarda de Marujo em longa duração – desde as mais remotas gerações até sua atual situação –, de forma processual, contínua, linear, construída a partir da análise de “casos” (histórias) e “marchas” (músicas) dos marujeiros, que são entendidas por nós como práticas de construção, atualização e difusão da memória coletiva de uma família. Inicialmente, discuto as relações entre memória e palavra falada e cantada a partir de uma seleção de narrativas e performances observadas e/ou gravadas no trabalho de campo, com atenção à percepção dos próprios marujeiros sobre a passagem do tempo, as correlações entre passado-presente-futuro, a sucessão das gerações, a transmissão de heranças, a continuação da tradição dentro da família, entre parentes, etc. Minha reflexão se desenvolve em torno das categorias nativas que nos aparecem como basilares dessa percepção e do próprio processo de rememoração marujeira, tais como: herança, devoção, música, palavra, memória, lembrança, história, tradição e geração. Sugerindo a existência de uma dimensão mítica nas operações de memória desses sujeitos, faço o exercício, em diálogo com eles, de presentificar o tempo dos “antigos” da guarda de Marujo por meio de uma genealogia da família em suas duas principais linhagens – os “Zacarias” e os “Garanguis” – a partir do município de Conceição do Serro, do distrito de São Sebastião do Rio Preto e das localidades do Engenho, Cedro, Medeiros. O exercício volta sua atenção principalmente para as narrativas sobre os deslocamentos da família entre fazendas, cidades e “matas”, sua migração para as periferias de grandes áreas urbanas e seus trânsitos para congregação entre parentes e formação de alianças, bem como sobre as experiências de negociação e adaptação da Marujada com/a instituições políticas, religiosas, civis e suas autoridades, que perpassaram o processo de (re)fundação, consolidação e manutenção da Guarda de Marujo de Nossa

Senhora do Rosário de General Carneiro, quando a “Marujada do Engenho”, ou “de São Sebastião” se tornou um “Marujo de General Carneiro”, ou um “Congado de Sabará”.

O segundo capítulo, “Festejos congadeiros”, por sua vez, apresenta a trajetória da guarda de Marujo nos últimos 50 anos e de forma mais episódica, fragmentária, não-linear, utilizando-se de uma descrição de sua festa de Reinado como fio condutor para a evocação das lembranças dos marujeiros sobre as diversas fases de suas relações com atores, grupos e instituições de seu entorno em General Carneiro – desde a (re)fundação até a (e ao longo da) patrimonialização (1966-2016). Inicialmente, apresento o contexto de meu trabalho de etnografia da festa e história oral com dirigentes da guarda, através de minha relação com o campo e da interlocução com os membros de um dos ramos da grande família de marujeiros, meus principais mediadores para inserção nos diferentes ambientes e momentos da festa. Em seguida, descrevo a guarda em si, seus atores, práticas e espaços, sua organização social e material interna, e a sequência de tarefas pré e pós-festa. Apresento a festa em suas principais etapas, locais e atores/grupos, com observações sobre a recriação da festa em contextos adversos, a exemplo da pandemia de Covid-19. Observo as práticas e discursos de autoidentificação da guarda de Marujo, com atenção à construção nativa da própria identidade, de sua diferenciação (criação e afirmação de limites) em relação a outras famílias ou guardas através do manejo de categorias específicas (próprias, ou apropriadas), qualificando as noções dos próprios marujeiros a respeito de alguns conceitos, e observando suas formas de identificação como tradição de Marujo a partir da apresentação e expressão sonora (música, instrumentos, rituais) e visual (uniforme, objetos, movimentos) e de sua rememoração. Descrevo também os aspectos e sentidos da tradição, com atenção à reflexão nativa sobre a trajetória da família e guarda na sua interação com outros grupos congadeiros, com a Igreja, com a sociedade e com o Estado, para o seu reconhecimento, inclusão e valorização, a partir dos seguintes eixos temáticos: a identificação cultural como Marujo; a relação com o multiverso congadeiro; a vinculação religiosa à Igreja; a relação com a sociedade civil; e a articulação política com o Estado.

Por fim, o terceiro capítulo, “Patrimonialização do Congado e do Marujo”, apresenta mais propriamente a experiência do reconhecimento da guarda de Marujo em questão como um patrimônio cultural do município, por meio do instrumento do registro de bem imaterial, utilizando-se de descrição dos encontros de congadeiros organizados pela própria prefeitura municipal como pano de fundo para discussão, reflexão e análise do processo de salvaguarda dessas tradições a partir da patrimonialização em Sabará, e também em Minas e no Brasil

(2015-2022). Enquanto os dois capítulos anteriores estão mais diretamente relacionados ao objetivo primário de investigar a memória coletiva do grupo congadeiro em questão a respeito das suas relações com os vários agentes do entorno que participam direta ou indiretamente da recriação de sua tradição e seus festejos, o terceiro capítulo está alinhado com o objetivo secundário de estudar o caso do registro e salvaguarda das “Guardas de Marujos de Sabará”. Para tanto, desenho um panorama dos olhares e enquadramentos lançados sobre os detentores de tradições do Congado – identificados como “congadeiros” –, pelos diversos agentes da sociedade envolvente, ao longo do tempo, e os movimentos realizados pelos próprios em sua interação com esses agentes, principalmente aqueles do campo do folclore e cultura popular. Em seguida, revisito a trajetória das políticas públicas de patrimônio no Brasil, com foco principalmente sobre a emergência do instrumento legal do registro tanto em esfera federal quanto municipal. Logo depois, discuto a patrimonialização do Congado em dois processos do início do século XXI – o registro do “Congado/Congadas/Reinados” junto ao IPHAN, e o registro das “Guardas de Marujos de Sabará” junto ao setor de patrimônio do município. Por fim, debruço-me sobre as ações institucionais de salvaguarda desse bem cultural registrado, empreendendo uma análise da produção e reprodução cultural, através dos mestres e dirigentes das guardas de Marujo, que pude observar nos próprios espaços de discussão pública sobre as políticas municipais de cultura, com destaque para as palavras faladas e cantadas em mesas de debates, ou rodas de conversa, dos Encontros de Congadeiros de Sabará.

1. MEMÓRIAS MARUJEIRAS

1.1 Herança, devoção e música

Em agosto de 2016, poucas semanas depois da realização do I Encontro de Congadeiros de Sabará/MG, ação de salvaguarda das Guardas de Marujo recém-reconhecidas como Patrimônio Cultural do Município, o então presidente e a vice-presidente da Guarda de Marujo de Nossa Senhora do Rosário de General Carneiro – o casal Marcelo Lourenço de Oliveira e Solange das Neves Oliveira – foram até a Secretaria Municipal de Cultura para buscar apoio para a produção de um documentário sobre a história de sua “sociedade”¹⁹, em comemoração aos seus 50 anos de fundação (1966-2016). Nessa ocasião eu já sabia, porém, e as próprias lideranças estão sempre a lembrar, que a tradição de Marujo seguida e mantida pela guarda é bem mais antiga do que isso, pois não foi criada na região de General Carneiro, mas já existia há várias gerações – desde um tempo que ninguém sabe precisar em anos, mas que certamente ultrapassa um século – na área rural do então distrito de São Sebastião do Rio Preto/MG, sendo “trazida” de lá pelos avós de Marcelo e Solange, entre outros familiares que se envolveram em sucessivas migrações para periferias de grandes núcleos urbanos – estabelecendo-se, principalmente, em torno da capital Belo Horizonte – ao longo das décadas de 1950 e 1960.

Com o intuito de registrar as memórias dos vários descendentes dos fundadores da guarda sobre esse movimento e o processo de recriação da tradição em um contexto totalmente diverso, nós gravamos, então, depoimentos de quinze membros da “sociedade”, entre capitães, dançantes e acompanhantes, de três gerações diferentes, por meio de entrevistas individuais e de uma roda de conversa. Não havia roteiro fixo de perguntas, apenas um levantamento básico de questões que pareciam ser relevantes para se elaborar uma “história” da guarda, logo as gravações aconteceram em formato de conversa livre, aberta, sem uma delimitação rígida dos tópicos que deveriam ou não ser abordados. De forma

¹⁹ Ao longo da tese, utilizarei o termo “sociedade” entre aspas para me referir à pessoa jurídica constituída nos idos de 1966 para representar a Marujada perante a sociedade (sem aspas) e suas instituições. Ao longo do tempo, em seus vários estatutos, a pessoa jurídica em questão foi oficialmente enquadrada em diferentes categorias: “corporação religiosa” (1984), “corporação cultural” (1999) ou “associação civil” (2009). Observei, porém, que, na oralidade, sobretudo entre os mais velhos, ela costuma ser identificada pelos termos “irmandade” ou “sociedade”. Como o termo “irmandade” também pode ser utilizado com um significado mais amplo, referente à comunidade/comunhão dos devotos (irmãos) de Nossa Senhora do Rosário em suas várias tradições congadeiras (a “família de sete irmãos” de Saul Martins, porém muito mais plural e complexa), opto, na maior parte dos casos, por denominá-la como “sociedade”.

bastante espontânea, uma das questões que apareceu na maioria das conversas – suscitada tanto por nós da Secretaria, entrevistadores, quanto por eles da Guarda, entrevistados – foi a motivação pessoal de cada um para estar atuando na “sociedade” e continuando a tradição até hoje. De um modo geral, as respostas a essa questão giravam em torno de dois principais motivos: a *devoção* a Nossa Senhora do Rosário e o respeito ao que foi *herdado* dos pais, avós, dos antigos. O primeiro motivo não me surpreendia muito – a partir da experiência da pesquisa de campo para o registro patrimonial das Guardas de Marujo, eu já havia percebido o quanto a conexão religiosa com a figura de Maria, sob a invocação do Rosário – e, com ele, dos tambores, das bandeiras, das espadas, etc. –, estava entre os fundamentos mais importantes da tradição não apenas do Marujo, mas do Congado de um modo geral. O segundo motivo, porém, me chamou a atenção pela potência com que surgia nas falas dos marujeiros, que frequentemente enunciavam lembranças bastante afetuosas, saudosas, reverenciosas dos seus antepassados, por meio de cantos/performances e casos/narrativas, e também pela relação direta destas memórias com a própria devoção. Na verdade, os dois motivos parecem se configurar, em última instância, como um só, haja vista que a devoção foi legada pelos antigos, e a perpetuação dessa herança, pela atuação na “sociedade” e continuação da tradição, acaba sendo, em si mesma, uma responsabilidade que se carrega por toda a vida, em louvor a Nossa Senhora do Rosário.

Outra questão que apareceu frequentemente nessas conversas e que me intrigava já na ocasião foi a centralidade da *música* ou – mais especificamente, no caso da tradição de Marujo – das marchas, com seus instrumentos, ritmos, cantos, danças e movimentos, como elemento mediador na aproximação e interação dos marujeiros tanto com a santa, quanto com os antepassados, e, logo, na própria rememoração, por exemplo, de sua ligação com o Rosário de Maria (e das graças obtidas por meio dele) e/ou do aprendizado e convivência com os avós, pais, tios já falecidos.

De um modo geral, a musicalidade das tradições de Marujo se fundamenta e se constitui na prática das “marchas”. Na guarda em questão, observamos que esse termo é utilizado para se referir simultaneamente aos seus cânticos, ritmos e danças, que são executados a partir do toque, ou batida, de um conjunto de, pelo menos, três instrumentos

básicos: o tambor, ou caixa²⁰, o pandeiro²¹ e a sanfona²². Antigamente, em São Sebastião do Rio Preto, a viola também integrava esse conjunto, mas com a dispersão da família por várias cidades e a (re)fundação do Marujo em General Carneiro em meados do século XX, não houve mais quem soubesse ou pudesse tocá-la continuamente dentro da guarda²³. Por outro lado, houve, recentemente, o acréscimo do xique-xique, que foi proposto por algumas mulheres a partir de fins da década de 1990, quando elas enfim foram aceitas, pelos capitães, como dançantes da guarda e, logo, puderam tocar seus instrumentos²⁴.

²⁰ O tambor do Marujo, chamado de “caixa”, é um instrumento de porte médio constituído basicamente de um tubo de madeira (um pedaço de tronco, ou uma folha de “compensado”) com peles de couro em ambas as bases, que é sustentado por uma corda sobre os ombros do caixeiro, e que é executado pelo toque de duas baquetas em apenas um dos lados. O lado oposto, por sua vez, traz um “chocalho”, isto é, um barbante com pedaços de madeira ou osso que se agitam e produzem som mais agudo à vibração do couro. Cabe destacar que outras guardas de Marujo que observei em minha pesquisa, até mesmo em Sabará, já não utilizam mais este modelo de tambor, mas dispensaram o “chocalho” e adotaram “peles” de nylon. A guarda em questão, porém, mantém, até hoje, este formato que por eles é identificado como mais tradicional, contando com alguns integrantes que detêm o conhecimento necessário à sua montagem, reparo e/ou afinação.

²¹ Diferente das caixas, os pandeiros utilizados pela guarda hoje já trazem a “pele” de nylon – sendo, em geral, adquiridos no comércio que atende aos mais variados gêneros musicais –, logo não possuem em seu formato nenhum elemento próprio, distinto, da tradição de Marujo. Entre dançantes com idade entre 40 e 80 anos, porém, existe ainda hoje a memória de pandeiros que eram confeccionados a partir de latas de doce (goiabada, por exemplo) pelos mais antigos, sobretudo para serem usados pelas crianças e/ou adolescentes que estavam se iniciando na tradição. Não tive a oportunidade de conhecer nenhum exemplar desses pandeiros artesanais.

²² Para os dançantes mais velhos, a sanfona de Marujo é, por tradição, de oito baixos (pequena). Recentemente, porém, a guarda vem utilizando o modelo de 24 baixos com maior frequência. O atual sanfoneiro conta que a sanfona de oito baixos de seu avô e seu pai continuou sendo usada por algum tempo, mas, com o tempo, não houve mais quem soubesse tocá-la. Quando ele assumiu, preferiu a de 24 baixos. Ele observa que outras guardas de Marujo já utilizam sanfonas de 80 baixos, que destoam ainda mais de sua tradição.

²³ Não tive a oportunidade de levantar informações sobre as características das violas que se utilizaram no tempo dos antigos marujeiros. De acordo com o capitão-mor Raimundo Pedro de Oliveira, na época de seu avô materno, a Marujada de São Sebastião do Rio Preto contava com, pelo menos, três violeiros: o , entre eles seu avô materno, José Sudário “Zacarias”. A partir da geração de seus pais, porém, com as migrações para outras cidades, a presença da viola na guarda se tornou cada vez mais rara. Desde sua (re)fundação em General Carneiro, a Marujada teve apenas um violeiro, mas este acompanhou a guarda de forma bem esporádica e por um tempo determinado. Sr. Raimundo ressalta, inclusive, que esse violeiro não era membro da família, mas um “parceiro” da comunidade, logo não manteve um compromisso tão grande com a tradição.

²⁴ O xique-xique é um tipo de chocalho que emite sons pela fricção de uma rede de miçangas contra uma base cilíndrica, de plástico, com uma das mãos da dançante. Embora não seja percebido como um instrumento tradicional do Marujo, o xique-xique foi plenamente incorporado à musicalidade da guarda, dialogando diretamente com os toques do pandeiro e da caixa. Ao mesmo tempo, ele testemunha uma fase bem importante da trajetória da guarda, que foi a entrada das mulheres como dançantes. Nos depoimentos de algumas dessas mulheres, observa-se que o xique-xique é valorizado como instrumento que trouxe uma notável “diferença” para a apresentação sonora da guarda.



Imagem 3 - Caixa, pandeiro e sanfona, os três instrumentos básicos para as marchas da Guar da de Marujo de NSR de General Carneiro. Montagem de três fotos de minha autoria produzidas para o registro dos Marujos de Sabará, em agosto de 2015.

Todos os componentes da guarda – os “dançantes” – assumem a responsabilidade pelo toque de um desses instrumentos, sendo dispostos em duas filas para “marchar” coletivamente nos vários ritos das festas religiosas. O lugar ocupado por cada dançante na fila é definido por seu instrumento: os sanfoneiros (um ou dois) à frente, os caixeiros (quatro a cinco) atrás, e os pandeireiros (em grande número) intercalados entre eles, à frente e atrás. Os toques e, logo, as marchas, por sua vez, são guiadas pelo comando dos capitães e, às vezes, por pilotos, que cantam e dançam à frente ou no meio de todos, “puxando” o movimento das filas com seus gestos, suas vozes e também com os seus próprios instrumentos – o apito e, principalmente, a espada. Embora a espada não seja um instrumento musical – ao menos no sentido estrito de objeto que produza som em si próprio –, é através dela que se atualizam todos os ritmos, cantos e danças do repertório da guarda, uma vez que, para “puxá-los” (isto é, estabelecer que sejam reproduzidos pelos dançantes), qualquer pessoa, capitão ou não, precisa-la tê-la em suas mãos²⁵. É com a espada em mãos que um capitão, seu suplente, um piloto ou mesmo um

²⁵ As espadas são artefatos de grande valor não apenas ritual e simbólico, mas também histórico, uma vez que têm sido literalmente repassados de pai para filho, ou de tio para sobrinho, por algumas gerações. No acervo da guarda existem hoje duas espadas com, no mínimo, meio século de existência – uma mais antiga, chamada de “Dom Pedro I”, e uma mais recente, chamada de “Dom Pedro II”. Os marujeiros de hoje desconhecem a procedência dessas espadas – a única informação que pude registrar é que a “Dom Pedro II” foi adquirida pelo falecido capitão José Pedro Máximo Junior (1910-2004) e repassado a um de seus sobrinhos e sucessores, o também falecido capitão José Sudário de Oliveira Neto (~1940s-2019). De acordo com este último, ambas as espadas são armas “reais”, que possivelmente já integraram o arsenal de uma milícia estatal – talvez a própria Guarda Nacional – e que, após ficarem sem uso, puderam ser apropriadas na Marujada. Mesmo sendo obsoletas, os capitães sempre advertem sobre o cuidado a ser tomado no manuseio das espadas – sempre com a bainha –, já que elas ainda possuem lâminas. Cabe destacar que, além de servirem como instrumento de comando e regência sobre os dançantes – um elemento distintivo dos capitães, que permite a eles ou a seus suplentes determinar as marchas a serem tocadas, cantadas e dançadas, por exemplo –, as espadas também são objetos de poder e proteção da guarda com um todo, que “corta[m] todo o mal” (PREFEITURA, 2015, p. 130). Resumindo essa dupla função, o atual 1º capitão Marcílio Lourenço de Oliveira afirma que a espada é uma “chave-mestra” da guarda. Depois da bandeira, que vai à frente da guarda e traz a própria Nossa Senhora do Rosário, a espada é a

convidado, parceiro da guarda, anuncia, em cada princípio ou intervalo, a “marcha” que deverá ser tocada pela guarda, produzindo o ritmo para, logo depois, executar, em solo, para repetição, o canto e/ou a dança.



Imagem 4 - As duas espadas da Guarda de Marujo às mãos do falecido 1º capitão, José Sudário, e do então 2º capitão, Marciólio Lourenço. Foto de minha autoria. Sabará, 2018.

Na tradição de Marujo em questão, identificamos quatro principais grupos de marchas: grave, dobrada, corrida e picada. Cada um desses grupos se refere basicamente a um determinado ritmo de caixa e, por conseguinte, de pandeiro e xique-xique, que abriga, dentro dele, inúmeros subgrupos de cantos e/ou danças (igualmente chamados/as de marchas). Os subgrupos, por sua vez, costumam se referir às melodias, independente dos versos, sendo que dois cantos com versos diferentes e melodias iguais costumam ser percebidos como a mesma marcha. Também existem as marchas estritamente instrumentais, em que a melodia é dada

“guia” que defende os dançantes dos perigos físicos e espirituais encontrados nas saídas às ruas, e por isso, estes devem sempre manter o respeito e obediência por ela. O atual capitão mor Raimundo Pedro de Oliveira ressalta que a espada é a própria “tradição dos capitães” e que exige força – dada por Nossa Senhora do Rosário – para que aguentem carrega-la, comparando-a com uma cruz (Raimundo Pedro de Oliveira, 2021). Dentro da hierarquia da guarda, porém, existem os que ajudam os capitães (geralmente em número de três) a sustentar esse “peso” da espada: os seus suplentes, e os pilotos. Os pilotos são, de certo modo, os representantes dos capitães no meio da guarda, isto é, entre as duas filas. Dotados de mobilidade entre a frente e o fundo das filas, eles exercem a função de ouvir as palavras cantadas pelos capitães e “leva-las” a todos os dançantes, para que consigam repeti-las adequadamente. Inclusive o Sr. Raimundo conta que, antigamente, os pilotos tinham consigo as suas próprias espadas, tamanha a importância de seu papel na recriação musical da guarda.

pela sanfona, logo não há versos (canto), apenas passos (dança). De um modo geral, a identificação e diferenciação de/entre marchas costuma se basear mais no contexto ritual de sua execução – que motiva a escolha do ritmo e da melodia – do que no seu texto literal-literário – ainda que a palavra cantada dos versos seja bastante significativa, sobretudo no que estabelece relações com o que ocorre durante um festejo. Sendo assim, observamos que a classificação das marchas por nossos interlocutores costuma estar sempre associada ao lugar que cada uma delas ocupa dentro da ritualística e também ao movimento que é produzido através delas. Para o capitão Marcelo, cada música tem um “porquê” dentro das festas. Essas funções rituais das marchas – e das palavras cantadas em seus versos – serão abordadas mais detidamente ao longo do segundo capítulo dessa tese. Por hora, nos limitamos a indicar, em linhas gerais, os contextos, atividades e percepções associadas a cada um dos quatro principais grupos.

A marcha grave é o ritmo mais vagaroso, pausado, e por isso costuma ser tocada em rezas, missas e outros ritos dentro da igreja e/ou diante de um altar. Também é usada em procissões, geralmente nas subidas de ladeiras, para poupar o fôlego dos dançantes. Essa marcha-ritmo comporta então as marchas-melodias de “entrar na igreja”, de saudar mastro, altar e/ou coroas, de coroar/descoroar rei e rainha, entre outras. A marcha dobrada também é um ritmo cadenciado, mas com marcação em intervalos um pouco mais curtos. Tal como a marcha grave, costuma ser tocada dentro da igreja e/ou diante de altares, mas também aparece nas ruas, não apenas em procissões, mas também nas alvoradas, cortejos e levantamentos. Desse modo, além das melodias que integram o ritmo mais vagaroso, ela também comporta marchas de tirar, puxar e levantar bandeiras, de anunciar uma festa, de pedir licença, de agradecer uma refeição, de tirar, puxar e cortejar coroas (rei e rainha), de puxar andores, etc.

A marcha corrida, por sua vez, é um ritmo ligeiro, usado com a guarda em movimento, nas mais diversas ocasiões, ao ar livre. Em procissões ou cortejos, costuma ser reservado às descidas de ladeiras. Geralmente, suas melodias são marchas de “apresentação” da guarda, que servem para “marcar sua tradição” diante de outras irmandades, em momentos lúdicos de encontro, cumprimento, saudação, aclamação ou louvação entre dançantes, capitães, reis/rainhas e/ou aos seus santos de devoção. Seguindo a escala rítmica, a marcha picada ocupa a última posição, como o ritmo mais acelerado, “puxado”, e suas melodias servem para saudar um mastro, anunciar uma festa, cortejar coroas, tal como as marchas grave e dobrada, porém dependem de espaços abertos, que permitam à guarda realizar amplos movimentos, em ocasiões de caráter mais dinâmico, tal como a marcha corrida.



Imagem 5 – Movimentação (meia-lua) da Guarda de Marujo no largo em frente à Igreja de São José Operário. Foto de minha autoria. Sabará, 2018.

Às vésperas da Festa de Nossa Senhora do Rosário de General Carneiro do ano de 2016, eu me coloquei em entrevista com José do Carmo dos Santos, caixeiro da terceira geração²⁶ da guarda de Marujo, sem ainda o conhecer, por meio de indicação de Marcelo, seu então presidente. José do Carmo provavelmente havia sido informado de que se tratava da gravação de um depoimento sobre a *história* da guarda. Logo no início de nossa conversa, na troca de “vistas”, o entrevistado me propôs então cantar uma “música histórica” para a câmera:

²⁶ A partir daqui, grifarei em itálico todas as palavras que identifiquei como categorias utilizadas com frequência nas narrativas dos marujeiros sobre a guarda e sua tradição, buscando reproduzi-las dentro do pensamento “nativo”, ou conforme os significados que lhes são atribuídos pelos próprios. Abordarei esses significados ao longo do capítulo. A categoria de “geração”, por exemplo, aparece aqui como a medida de contagem de tempo que nos é informada pelo atual 1º capitão Marcílio Lourenço de Oliveira e que parte dos “antigos” de São Sebastião do Rio Preto, nascidos por volta do último quartel do século XIX, a exemplo de seus avós paternos, José Pedro e Maria Rita. Afirma-se, porém, que as origens da guarda remontam a um período bem anterior. José do Carmo e os demais membros da 3ª geração (como o próprio Marcílio) foram, em geral, nascidos entre as décadas de 1940 e 1960, em localidades situadas ao longo dos caminhos entre São Sebastião do Rio Preto e Belo Horizonte (entre elas, General Carneiro).

Ó, as primeiras músicas, por exemplo, que eu aprendi... Tem uma música assim: “*Nossa Senhora / hoje é o nosso dia! / Nós viemos festejar o Rosário de Maria*” [cantando]. [pausa, olhar em mim] Está entendendo? É, eu não vou dizer mais coisa não, porque... Essa... Eu já vim... Eu, quando eu vejo você aí (...): “Eu vou cantar uma música histórica pra ele” (José do Carmo dos Santos, 2016).

Se por um lado o canto desta “música histórica” por José do Carmo – uma marcha picada para anunciar, ou chegar a, um festejo do Rosário – surgiu da minha presença ali, com uma câmera diante dele, talvez como resposta à minha intenção de registrar narrativas sobre a trajetória da guarda e seus componentes, por outro lado o entrevistado informa que, depois do canto, não há mais a dizer, talvez como sugestão de que a *música* já fala por si própria, já conta a história de sua relação com a Marujada. Na continuação da entrevista, é claro que outros elementos foram sendo trazidos para compor essa história: pela palavra falada, ele contou que aprendeu a tocar e cantar música com seu pai e tios a partir de seus sete anos de idade; que “brincou” com a guarda ainda em São Sebastião do Rio Preto, junto de seu pai, nas festas de Nossa Senhora do Rosário, em setembro, na cidade, e nas rezas de São Pedro, em junho, nas roças; que, desde então, acompanha a guarda em festas de General Carneiro e de outras localidades, que lhe trazem muita “*recordação* [saúdosa] dos antigos”, mas também lhe dão muita “alegria”, e uma alegria que está diretamente relacionada à sua *devoção* a Nossa Senhora, herdada dentro da família:

eu acompanho o que meu pai me ensinou, a minha mãe, que Nossa Senhora é Mãe de Jesus né? Então eu sou muito devoto de Nossa Senhora, e eu tenho a maior alegria do dia... Do dia que fala assim: “Nós vamos pra (...) fazer a festa de Nossa Senhora do Rosário”. Essa é a minha importância, minha maior alegria! Porque, como diz, eu considero como a Mãe de Jesus, que é a minha Mãe (José do Carmo dos Santos, 2016).

Suas *lembranças*, expressas por relatos das suas próprias experiências, ressoam, assim, a palavra cantada: o dia de festejar o Rosário de Maria é o dia *deles*, marujeiros de várias gerações e em diversas localidades, unidos por uma *herança* familiar (e, logo, uma devoção religiosa, uma filiação espiritual) *em comum*. Cabe observar que José do Carmo nunca morou em General Carneiro ou mesmo em São Sebastião do Rio Preto. Nascido em Carmo do Itabira, já durante o processo migratório de seus pais e tios, nos anos de 1940, ele se mudou diversas vezes até se estabelecer, junto com outros membros de seu tronco familiar, na cidade de Santa Bárbara. Sendo assim, sua participação nas atividades da guarda quase sempre

demanda viagens de ônibus por, no mínimo, 100 quilômetros até General Carneiro ou outras localidades da região metropolitana de Belo Horizonte. No entanto, apesar das distâncias, ele partilha lembranças e histórias, faladas ou cantadas, com seus parentes que hoje moram nas periferias, ou “beiradas”, da capital mineira.

Cinco anos depois da gravação das entrevistas comemorativas dos 50 anos de fundação da guarda, tive a oportunidade de produzir uma *live* de Instagram, em formato de conversa, com um grupo de dançantes mediados pelo próprio Marcelo, que, além de ter sido presidente, se identifica como caixeiro da 4ª geração e, recentemente, também assumiu a posição de 2º capitão. A atividade virtual se inseria em um programa de *lives* do perfil do “Observatório do Patrimônio do Sudeste” no Instagram, intitulado como “Trocando Saberes e Fazeres”, mas acabou também se tornando mais uma oportunidade de coleta de dados, registro de narrativas, para esta pesquisa. Em um dos momentos da *live*, pedi a Marcelo que cantasse uma música que lhe recordasse algum de seus vários mestres, avôs e tios, ao longo de sua trajetória como marujeiro. Ele então nos trouxe uma lembrança associada às palavras cantadas por José do Carmo e Maria das Graças, porém em outra marcha (ritmo, melodia, versos), e num contexto de exceção ao (ou desvio do) protocolo ritual:

Eu vou começar por uma aqui, Rafael, de uma festa que a gente ia muito em Raposos. Na Festa de Nossa Senhora do Rosário (...) da Guarda de Congo do nosso saudoso Gentil, também, sabe? Aí eu lembro uma vez, o Dinho... Meu avô Dinho, ele sempre formava a Marujada aqui, fazia as nossas orações, pra que quando chegasse a gente saía batendo [caixa]. Aí eu lembro que nós chegamos em Raposos. Aí nós chegamos... Pegava o trem aqui, sabe? Aí nós chegamos lá um pouco atrasados e a procissão já estava... Já tinha saído da igreja. Aí o meu avô formou a Marujada assim, o pessoal já descendo... E a gente tem o costume de bater uma marcha dobrada, sempre cantando primeiro “Nossa Senhora há de ser nossa guia”. E nesse dia eu já vi ali, é até uma coisa que eu guardo até hoje... Ele já foi e já pediu uma marcha corrida e cantou a...

Por que viemos? Por que viemos? Nós viemos com muita alegria. Nós viemos com muita alegria. Nós viemos festejar o Rosário de Maria.
(Marcelo Lourenço de Oliveira, 2021).

Apesar do contexto excepcional relatado pelo caixeiro-capitão, a música em questão continua exercendo a mesma função simbólica e ritual: por um lado, ela suscita, aciona e constrói a *memória* do avô do narrador, o capitão José Pedro Máximo Junior (vulgo Dinho); por outro lado, ela apresenta a *expectativa* da guarda em sua chegada a um festejo congadeiro:

Essa é uma das marchas que eu tenho, assim, e que gosto muito dela, sabe? Porque é uma marcha que... De apresentação, que você tá chegando a uma festa de Reinado, que você... Você já tá dizendo que é pra festejar Nossa Senhora do Rosário mesmo, com muita alegria! Você pode ver que numa festa de Reinado não tem tristeza! Entendeu? (Marcelo Lourenço de Oliveira, 2021).

Outro elemento musical muito presente nas narrativas de Marcelo, em 2016 ou em 2021, sobre essa “alegria” que se relaciona com a devoção a Nossa Senhora do Rosário através da herança de seus antepassados é a própria caixa, ou tambor, um dos principais instrumentos das marchas de Marujo.

Marcelo conta que ainda era um menino quando começou a dançar na guarda como “calafatinho” (lugar ocupado pelas crianças, junto aos capitães, para o aprendizado das músicas), mas não seguia apenas o exemplo dos capitães, “espelhava-se” também no mestre caixeiro, seu tio-avô Roque Sudário, no seu jeito de marchar, de “bater a caixa”, de “passar um *ensinamento*” para um companheiro. Quando a guarda parava de marchar, Marcelo “ia muito na caixa do tio Roque, e ficava”, e assim foi aprendendo com “os ensinamentos que ele passou” e também “aquilo que (...) via ele fazendo”, até o momento de “pegar a *responsabilidade*” do instrumento. Hoje ele acredita que sua forte relação com a caixa ocorreu, sim, por sua *vontade*, mas também como uma *escolha* e, logo, um *dom* de Nossa Senhora do Rosário.

Quando narra seu aprendizado da caixa, Marcelo costuma lembrar que, antigamente, segundo a “história”, os “escravos” se utilizavam dos tambores (junto com os cantos) para conversarem com Nossa Senhora do Rosário. Para ele, é por isso que, “dentro do Marujo”, a caixa “é o instrumento que mais corresponde em termos” dessa relação dos antepassados com a santa, recebendo a mesma *importância* que a espada e a bandeira (outros dois elementos centrais da tradição). Uma das vezes em que o interlocutor nos apresentou essa perspectiva foi durante uma roda de conversa com diversos membros de sua família (pai, mãe, irmã, tios/as, primas), em outubro de 2016, e, na ocasião, sua visão teve a confirmação e reforço dos demais presentes:

Eu, pra mim, quando eu começo a bater a minha caixa, eu acho que eu me sinto até mais próximo de Nossa Senhora do Rosário. Eu acho que na hora em que eu tô ali cantando é a hora em que eu posso estar agradecendo, pedindo a ela alguma coisa, sabe? E pra mim, acho que a caixa, dentro do Marujo, é o instrumento que mais corresponde, assim, em termos de... Porque antigamente, acho que os escravos... *Segundo a história, pros escravos conversarem com Nossa Senhora eles usavam dos tambores.*

[Marcilene & Juscélia (em coro) – Dos tambores!] Dos tambores. [Juscélia – Dos cantos...] *Dos cantos!* Por isso tenho a minha caixa e aonde que eu tô, eu tô com ela junto! Né? Aí até assim, tem a espada... Acho que o papai e o tio Dico já podem explicar melhor né? As bandeiras... (Marcelo Lourenço de Oliveira, 2016, grifo nosso).

Nesta narrativa coletiva sobre a escravidão, os tambores e os cantos aparecem juntos como meios de interação e comunicação de pessoas negras escravizadas na sociedade colonial ou imperial (de “antigamente”), com o seu mundo espiritual, representado aqui pela figura de Nossa Senhora. Ao mesmo tempo, relata-se a atualização destes meios como o *elo* dos/as marujeiros/as de hoje com a mesma santa católica, sugerindo a continuidade das práticas religiosas negras do tempo da escravidão no âmbito da guarda de Marujo. Embora isso não tenha sido enunciado diretamente, diríamos ainda que, nessa tradição familiar, os toques e ritmos dos tambores e seus cantos também reforçam, mantêm e expressam o *vínculo* das atuais gerações de dançantes com as que lhes precederam, ou evocam a *memória* e, logo, a *presença* dos antepassados – os “antigos” que puxavam as marchas, que comandaram a guarda, que ensinaram os instrumentos, as músicas e a própria devoção – para os que tocam, cantam, falam hoje.

1.2 Algumas relações entre a memória e música

As relações entre memória e música já foram exploradas por pesquisadores das mais diversas áreas. Da neurologia às ciências sociais, da etnomusicologia à psicanálise, inúmeras são as perspectivas sobre como esses domínios do saber e fazer se entrecruzam, se confundem e se afetam mutuamente. Em seu artigo “A música e a prática da memória”, por exemplo, a etnomusicóloga Suzel Ana Reily reflete sobre algumas formas com que diferentes esferas da memória (pelo menos três) são mobilizadas pela prática musical: da memória biológica à memória contextual e à memória ancestral.

Na sua reflexão sobre a esfera da memória ancestral, Reily a relaciona com o conceito de memória social, tal como definido por Paul Connerton, enquanto imagens do passado que um determinado grupo social opta por preservar e que afetam diretamente a maneira como o presente é compreendido, tornando-se base para a consciência histórica e para a identificação coletiva dos que reconhecem partilhar desse passado. Nesta esfera, ela situa as práticas desenvolvidas pelos vários povos ao longo da história para a transmissão de suas narrativas constitutivas, indispensáveis para sua perpetuação enquanto “comunidades de memória”. A

autora se refere às “tradições bárdicas”, por exemplo – isto é, às tradições de confrarias de músicos-poetas épicos existentes nas mais variadas regiões e épocas, dos bardos das Ilhas Britânicas até os *aedos* da Grécia e os *griots* do Mali –, reconhecendo nelas tanto o proveito de técnicas musicais para a rememoração de informações e experiências quanto a eficiência das performances musicais no seu compartilhamento. “Se, por um lado, a estrutura musical ajudava o bardo a preservar as hi/estórias, a sua estetização, na forma de cantos, aumentava as chances de os ouvintes prestarem atenção às performances” (REILY, 2014, p. 10).

Para Reily, a atuação de bardos, *aedos*, *griots*, entre outros, possuía, então, a capacidade de promover um “entrenamento rítmico” dos seus ouvintes, isto é, uma condição psicobiológica que se instala pelo encobrimento do sujeito pela música, gerando-lhe um sentimento de bem-estar generalizado e sintonizando-o com um “outro”. Nesse “*tuning-in*”, geram-se sentimentos de empatia entre coparticipantes e estimula-se a integração de cada sujeito à “comunidade de memória” associada ao universo musical em questão. Esses são efeitos próprios a práticas rituais em geral, cuja eficácia reside precisamente no fato de se basear na execução de atos que habitam o corpo às recordações que o grupo quer preservar. Citando Paul Connerton, a autora sugere que “cada comunidade saberá que o passado pode ser mantido na mente [de seus membros] através de uma memória habitual sedimentada no corpo” (REILY, 2014, p. 10).

A memória social que se inscreve nos corpos através de rituais é particularmente fértil para pensarmos não apenas nos discursos hegemônicos sobre o passado, que contribuem para a sustentação da ordem social vigente, mas também nos seus relatos alternativos, que os desafiam, gerando uma “contra-memória”. É o que ocorre quando “os grupos subalternos se engajam ativamente para reter algum controle sobre suas memórias corporais” através do canto, dos ritmos e da dança, “esferas particularmente eficazes para a socialização da contra-memória corporal” (REILY, 2014, p. 11). Observando o caso, por exemplo, dos inúmeros povos africanos brutalmente sequestrados de suas terras para serem escravizados no Brasil, a autora ressalta que:

estas memórias são frequentemente articuladas de forma ambígua, de modo a reduzir a vigilância das forças dominantes sobre as práticas. Desde os primeiros encontros entre europeus e africanos, desenvolveu-se a noção de que os negros pertenceriam a uma raça musical por natureza. No Brasil colonial, como nas Américas como um todo, os negros conseguiam, por vezes, mobilizar suas habilidades musicais como meio de conquistar espaço e reconhecimento social (REILY, 2014, p. 11).

Da historiografia à etnografia, muitos autores já reconheceram as tradições expressivas do Congado como exemplos dessas “formas ritualizadas de processos de incorporação de memórias sociais anti-hegemônicas” (REILY, 2014, p. 11). A própria Reily menciona, em seu trabalho, as irmandades negras do período colonial – nas quais as tradições em questão se formaram e consolidaram – como contextos de refúgio para africanos escravizados e/ou alforriados e, logo, de construção de novas memórias coletivas, de caráter racial, que não mais se associava diretamente a uma ou outra etnia da África Centro-Ocidental, mas também não se subordinava inteiramente ao poder europeu que lhes impunham tanto a condição de “escravos” ou “forros”, quanto as crenças, valores e práticas cristãs. Em seus festejos em devoção a Nossa Senhora do Rosário, São Benedito ou Santa Efigênia, os quais estavam normalmente centrados em ritos de eleição, coroação e cortejos de reis negros, as irmandades em questão produziam e afirmavam a sua contrapartida à memória do senhor branco.

Embora não haja documentação precisa sobre os sons musicais utilizados nestes cortejos, é bastante provável que tenham sido formas que favoreciam a participação, envolvendo padrões cíclicos, estruturas antifônicas e polirritmia, posto que estes elementos são comuns na música da África Negra contemporânea e nas tradições afro-brasileiras. Estas formas musicais são particularmente eficazes em promover o treinamento rítmico. Logo, não surpreende constatar que, nas comunidades afrodescendentes por todo o Brasil e mesmo nas Américas de modo geral, a experiência do treinamento durante performances de música e dança atrelou-se à *africanidade*, tornando-se, assim, um *veículo para a vivência da negritude e da comunhão com os ancestrais* (REILY, 2014, p. 11, grifo nosso).

Para o folclorista Frei Francisco Van Der Poel, as irmandades do “Rosário dos homens pretos” se caracterizaram como espaços aonde negros livres e cativos, na “união da irmandade”, conseguiam conservar a sua “identidade negra”, expressa tanto pelos reinados, quanto pela “música africana com seus ritmos e instrumentos próprios” (POEL, 1981, p. 133-134). Com base em narrativas coletadas em comunidades afrodescendentes do Vale do Jequitinhonha, o autor sugere que a figura de Nossa Senhora garantiu a formação, manutenção e afirmação da identidade dos negros em sociedades escravistas e/ou racistas, uma vez que, nos mitos de origem de suas irmandades, ela aparece como uma santa que “aceita o negro como ele é”, sobretudo no que se refere a suas práticas rituais e musicais, a suas formas de devoção e de expressão. Desse modo, a Irmandade do Rosário se tornou, nas palavras de Van Der Poel, “o único lugar onde o negro pode ser negro com seus tambores e reis” dentro da Igreja Católica (POEL, 1981, p. 188). Em nossas palavras, diríamos que tais irmandades se

tornaram lugares férteis para a transmissão das contra-memórias afrodescendentes por meio de narrativas implícitas ou subjacentes aos cantos, ritmos e danças das tradições congadeiras.

1.3 O mito da aparição de Nossa Senhora do Rosário

Em seu livro *Afrografias da memória*, a poeta, ensaísta e rainha Leda Maria Martins sugere que os congadeiros atualizam um saber filosófico para o qual a vida de cada indivíduo é uma extensão da vida dos antepassados, bem como uma preparação para que ela continue em seus descendentes. O indivíduo é então percebido como “expressão de um cruzamento triádico” entre as “existências sensíveis” (divindades, espíritos, ancestrais), o “grupo social” e a “série cultural”, não havendo, assim, separação entre a história individual e a memória ancestral (MARTINS, 1997, p. p. 36-37). Sendo assim, os congadeiros não se reconhecem dissociados de seus ancestrais, mas encontram na devoção aos santos católicos uma maneira de estar sempre atualizando o seu vínculo com esses habitantes do tempo passado que possuem interferência direta nos acontecimentos do presente.

Reconhecemos então uma “filosofia telúrica africana”, que está densamente baseada na noção de ancestralidade. Nas palavras de Laura Padilha, a ancestralidade

constitui a essência de uma visão que os teóricos das culturas africanas chamam de visão negra-africana do mundo. Tal força faz com que os vivos, os mortos, o natural e o sobrenatural, os elementos cósmicos e os sociais interajam, formando os *elos* de uma mesma e indissolúvel cadeia significativa (PADILHA apud MARTINS, 2002, p. 83-84, grifo nosso).

Uma das formas desse vínculo pode ser percebido justo nas referências ao “tempo dos escravos” que aparecem nas narrativas míticas e nas performances rituais do Congado. Para Glaura Lucas, “a permanência de um sentimento em torno do culto aos ancestrais mantém vivos e bastante presentes fragmentos da história da escravidão transmitidos pela memória cultural, e o sofrimento pelos antepassados que viveram em cativeiro” (LUCAS, 2000, p. 4).

Cabe observar que, no conjunto de depoimentos de marujeiros/as reunidos para esta pesquisa, as narrativas sobre os seus antepassados não costumam se associar a memórias da escravidão. Pelo contrário, não registrei qualquer lembrança de pessoas escravizadas em gerações anteriores da família, sendo que as raríssimas abordagens desta condição ocorrem em falas genéricas, impessoais, referentes a lugares e épocas remotas. Não por acaso, nessas falas, os termos “escravo” ou “escravidão” costumam ser usados como um qualificativo de

tempo, que indica o passado indefinido, mas sabidamente muito distante (o “antigamente”), em que se originaram as tradições do Marujo e/ou do Congado. Entre as várias gerações da família, é comum se ouvir que “no tempo da escravidão, essa guarda já existia” (Rosária de Oliveira, 2016) ou que “Marujo/Congado é do tempo dos escravos” (Sebastião Graciano, 2019). As referências a esse grande crime contra a humanidade, porém, se limitam à função de esboçar, em linhas gerais, o contexto originário das tradições, sem detalhar as correlações entre escravidão e Marujo/Congado – se havia pessoas escravizadas entre os marujeiros-congadeiros de outrora e quem eram elas. Algumas falas de lideranças da 3ª geração²⁷, como o atual capitão mor Raimundo Pedro de Oliveira, nos sugerem, inclusive, que os “antigos” da família não abordavam muito esse assunto. Ao ser questionado se o seu pai ou avô falavam sobre o tempo da escravidão, o capitão respondeu que não tinha “nenhuma lembrança”. Por outro lado, logo depois da resposta, o capitão tomou a iniciativa de nos repassar um “caso” que o seu pai lhe contava:

Eu sei que um caso que o papai me contava sempre lá em casa... Que Nossa Senhora, quando apareceu no *mar*... Que foi... Que ia pra tirar... Que eles levavam *banda de música*, levavam outras bandas, nada tirava. Quem tirou ela de lá foi o *Marujo*... Foi o *Congado* que tirou. Porque quando eles levavam lá... Levavam ela lá, ia lá tirar, diz que ela... Do meio da água, ela vinha, mas voltava. Quando eles tiravam ela, que levavam ela na *capela*, ela voltava lá pra água. No dia em que os Marujo foram lá buscar ela, eles foram, levaram e ela ficou! É só isso que eu sei que contavam... O que eu guardei na minha cabeça. (Raimundo Pedro de Oliveira, 2016, grifo nosso).

Indagado sobre memórias da escravidão, o capitão nos apresenta a versão de seu pai José Pedro (e, talvez, de sua família como um todo) para a história da aparição de Nossa Senhora do Rosário a uma comunidade negra, que é (re)contada em diferentes tradições congadeiras, com inúmeras variantes, para remontar às origens de sua devoção tão singular à santa católica e, logo, ao surgimento de seu complexo ritual e simbólico.

Tal como outros mitos de origem, essa história é fundante dos principais elementos da ritualística congadeira, e vem sendo (re)contada por anciãos (e registrada por estudiosos) em diversas regiões do estado de Minas Gerais, sofrendo variações de acordo com o contexto. Em uma leitura geral sobre o “mito”, Marina de Mello e Souza observa que todas as variantes possuem em comum o enredo do aparecimento de uma imagem de Nossa Senhora do Rosário

²⁷ De um modo geral, os membros da 3ª geração da guarda foram, em geral, nascidos entre as décadas de 1940 e 1960, em localidades situadas ao longo dos caminhos entre São Sebastião do Rio Preto e Belo Horizonte (entre elas, General Carneiro), conforme veremos mais à frente.

sobre as águas – “geralmente do mar, mas às vezes do rio” –, à distância, para um ou mais escravos. Tendo a notícia se espalhado por sua comunidade, inclusive entre os seus senhores, diversas tentativas foram então feitas para resgatá-la das águas: algumas por brancos – “que se a princípio pareceram alcançar o intento, logo constataram que a imagem não permanecia no rico altar para ela montado e voltava para as águas” –; outras por “caboclos”, ou indígenas – “que também não eram bem-sucedidos”; e, por fim, pelos negros – “que ao som de *tambores* sagrados, *cantos* e *danças*, fizeram com que saísse das águas, os acompanhasse e com eles ficasse” (SOUZA, 2002, p. 309, grifo nosso). A autora também observa que, por vezes, os “caboclos”, ou indígenas, não aparecem na história, e por vezes, eles precedem os brancos na iniciativa em questão.

Na versão do capitão Raimundo, a narrativa se constrói em torno de dois personagens coletivos que, no meu entender, representam grupos de brancos e negros, respectivamente. De um lado, as tentativas iniciais, frustradas, de buscar a santa no *mar*, são realizadas por uma “banda de música”. O capitão não explicita quem são os seus integrantes, mas em versões do mito registradas na bibliografia sobre o Congado em geral observamos que a “banda de música” costuma ser identificada com o grupo musical dos próprios senhores de escravos e, logo, dos brancos. De outro lado, o sucesso nessa missão só é obtido pela ação única e isolada de uma guarda de Marujo. Observe-se que, na narração do capitão, a referência ao “Marujo” é imediatamente sucedida pela alusão ao “Congado”, em uma sentença que reitera a afirmação anterior. Desse modo, as duas palavras são usadas como sinônimos, equiparando-se no sentido que assumem dentro desta narrativa. No capítulo seguinte, observaremos que, em narrativas produzidas por outras irmandades, a figura do marujo é, muitas vezes, associada aos portugueses e, logo, ocupa o lugar dos brancos dentro do mito. Em uma análise contextual, porém, não nos parece que esse seja o lugar ocupado pela guarda de Marujo da narrativa do capitão Raimundo. Tal como as tradições do Congado em geral, que estão intimamente associadas a experiências de africanos no Brasil, o Marujo se configura justamente como forma de expressão de um grupo de negros, escravizados ou não. Com sua prática musical, a guarda possui a competência de realizar o trabalho de retirada da santa das águas do mar, contrapondo-se, assim, a uma tradição europeia (a “banda de música”), em sua inaptidão para lidar com este sagrado fortemente relacionado a uma matriz africana.

É curioso observar que, de um modo geral, vários elementos das guardas de Marujo (hierarquia, uniforme, músicas) fazem referência direta ao universo das organizações navais e suas atividades marítimas. A formação e hierarquia de nossa guarda, por exemplo, replica, em

certos aspectos, o modelo das marinhas militares ou mercantes. Os “dançantes” (caixeiros, sanfoneiros, pandeireiros) podem também ser chamados de “marinheiros”, enquanto seus regentes são identificados por nomes de postos de oficiais e/ou da mestragem da seção de convés²⁸ de um navio. Os integrantes mais velhos da guarda contam que, antigamente, a sua chefia era exercida por “comandante”, “mestre” e “contramestre”, com o apoio de um ou dois “pilotos”. Hoje, os mesmos cargos (à exceção do “piloto”) são entendidos e reunidos dentro da ideia de uma “capitania”²⁹, com diferentes graus hierárquicos – “capitão mor”, “capitão regente”, “1º capitão”, “2º capitão” e “suplente de capitania”. Independente da terminologia, o fato de que o grupo se identifica como uma Marujada, isto é, um coletivo de marujos, ou marinheiros (e a marinagem é o lugar da grande maioria de seus integrantes, havendo, no máximo, quatro ou cinco postos de oficiais e/ou de mestragem), nos leva a uma reflexão sobre o lugar desta “gente do mar” na história (afro)brasileira.

Como se sabe, os marinheiros são os trabalhadores que ocupam o posto mais baixo da hierarquia de uma organização naval. Nossa historiografia indica que, em embarcações do período colonial e imperial, o ofício podia ser exercido, inclusive, por homens escravizados (RODRIGUES, 1999). Independente da condição formal de trabalho (escravo ou livre), porém, de um tempo para cá, a marinagem tornou-se uma classe formada majoritariamente por pessoas negras, distinguindo-se não apenas social, mas também racialmente dos escalões superiores na hierarquia, sobretudo o dos oficiais, composto quase exclusivamente por pessoas brancas. Essa segregação racial interna foi evidenciada através de vários movimentos e conflitos sociais ao longo da nossa história, dentre os quais o mais famoso é, provavelmente, o episódio da Revolta da Chibata (1910). Esse episódio denunciou, em pleno período republicano e “pós-abolição”, a continuidade de várias práticas e ideias do regime escravagista dentro da Marinha brasileira, pelo tratamento desumano que era reservado aos seus marinheiros, todos negros. Também demonstrou o quanto essa classe de trabalhadores tardou a usufruir de qualquer grau de cidadania (logo de direitos sociais e trabalhistas, por exemplo), a qual, em tese, deveria ter sido reconhecida pelo Estado a toda a população negra a partir da Lei Áurea. Os marinheiros precisaram se organizar, combater e negociar para se

²⁸ A seção de convés é um dos departamentos em que se organiza a tripulação de uma embarcação, sobretudo na marinha mercante, responsável pela navegação, a manobra, a estiva, entre outras funções de operação geral.

²⁹ Cabe destacar que essa nomenclatura foi sendo modificada, aos poucos, depois da (re)fundação da guarda em General Carneiro. A partir de sua interação com outras tradições congadeiras da região metropolitana de Belo Horizonte (especialmente de Congo e Moçambique) e de seu registro junto à Associação e, depois, Federação dos Congados de Minas Gerais, a guarda veio a adotar o termo “capitão” para designar todos os seus postos de chefia, à exceção do “piloto”. Desse modo, “comandante”, “mestre” e “contramestre” tornaram-se “capitão-mor”, “capitão-regente”, “1º capitão”, “2º capitão” e “suplente de capitania”, conforme veremos mais à frente.

tornarem cidadãos de fato (e talvez ainda lutem por isso). Desse modo, a(s) Marujada(s) aparece(m) para nós como esses grupos de trabalhadores negros que, ao longo da história, tiveram (e talvez ainda tenham) sua cidadania negada, ou não plenamente reconhecida, mas buscaram de várias formas afirmarem-se, perante a sociedade, como sujeitos de direitos, em seu trabalho, seu lazer, sua vida enfim.

Cotejando a narrativa de nosso capitão Raimundo, com as versões do mito registradas em outras famílias, irmandades e tradições congadeiras (POEL, 1981; GOMES & PEREIRA, 1988; MARTINS, 1997; LUCAS, 2002; SILVA, 2010), diríamos que o protagonismo da Marujada (entendido, sobretudo, como um coletivo de marinheiros, trabalhadores e/ou músicos, negros) no resgate de Nossa Senhora opera a “reversão simbólica” de situações de opressão vividas por estes sujeitos em decorrência de mais de três séculos de escravidão africana e seus inúmeros desdobramentos pós-abolição (entre eles a segregação racial) no Brasil.

Numa leitura de Leda Martins sobre as narrativas registradas na Irmandade do Jatobá, em Belo Horizonte, o mito produz um movimento que coloca em oposição, de um lado, o olhar branco que coisifica o sujeito negro e, de outro, o sujeito negro como agente de sua rehumanização, invertendo, no contexto da hagiologia religiosa, as posições entre senhores e escravos. Em uma leitura geral sobre o mito em suas inúmeras versões, Marina de Mello e Souza observa:

Enviada de Deus, a santa só aderiu integralmente aos negros, que foram, portanto, os escolhidos para disseminar a sua palavra. Nessa lenda, evocada como explicação do culto à Virgem e dos atos do ritual, os negros se colocam como os verdadeiros difusores dos ensinamentos da fé cristã, escolhidos por sua pobreza, expressa nos pés descalços, nas roupas velhas, nos instrumentos feitos de árvores ocadas e peles esticadas de animais, de cabaças, sementes e paus dentados; (...) por sua espontaneidade, que transparecia quando tocavam ritmos só seus, dançavam conforme suas tradições e cantavam em suas línguas (SOUZA, 2002, p. 310).

Evidentemente, a palavra a ser disseminada pelos negros não é a mesma que a dos brancos. O texto católico é “inseminado agora por uma linguagem autóctone e diversa da ocidental; uma linguagem que realiza e pulsa na conjugação do som dos *tambores*, do *canto* e da *dança*, que interagem na articulação da fala e da voz de timbres africanos” (MARTINS, 1997, p. 56, grifo nosso). Para uma audição que tenha sido educada tão-somente na musicalidade europeia, essa linguagem pode soar destoante, fora de um padrão harmônico.

Uma das poucas conversas de minha pesquisa em que a referência ao “tempo dos escravos” veio à tona me alertou justo para essa “diferença” da expressão musical da Marujada. Para o sanfoneiro da guarda, Sr. Sebastião Graciano, esse contexto específico de origem do Marujo/Congado determinou que sua tradição musical seja recriada, até hoje, com base na humildade, simplicidade, rusticidade, logo sem muito apuro na entonação e afinação das melodias (ao menos dentro dos padrões ocidentais), mas com um especial zelo pelo “sentido” que é colocado nos versos – um sentido de fé e devoção em Nossa Senhora do Rosário.

Junto a isso, meus interlocutores sugerem um zelo igualmente especial pela “beleza” que se produz com os toques e ritmos dos tambores. Em outra conversa o mesmo sanfoneiro me apontou que o “batido” da caixa é fundamental para o toque da sanfona – o caixeiro precisa “segurar” bem o ritmo, pois o sanfoneiro se baseia nele para fazer a melodia. Se Nossa Senhora do Rosário foi resgatada das águas do mar pelas marchas de Marujo – conforme a versão do mito narrada pelo capitão Raimundo –, podemos imaginar que um dos elementos que a atraiu foi justamente os toques e ritmos dos tambores – que, para o capitão Marcelo, serviam como meio de comunicação entre escravos e a santa. Considerando isto, podemos também trazer, para nossa reflexão, a perspectiva da etnomusicóloga Glaura Lucas (em pesquisa sobre Congo, Moçambique e Candombe entre os Reinados dos Arturos e do Jatobá), segundo a qual esses instrumentos “já eram revestidos de significado mágico para os negros africanos, quando associados a cultos que, por exemplo, funcionavam como meios de comunicação (...) com os antepassados” (LUCAS, 2002, p. 61)³⁰.

Diríamos então que o tambor associado aos cantos é um dos principais elementos da “reversão simbólica” acima citada, que se refere a um contexto de imposição, aos africanos e seus descendentes, não apenas de uma condição social injusta (a de escravizados), mas também de uma religiosidade que não a sua (a católica apostólica romana). No passado, foi por meio do tambor que, ao invés de aceitarem passivamente as novas crenças, valores e doutrinas, aqueles sujeitos incorporaram-nas ativamente à sua própria cosmologia, apropriando-se delas de tal maneira que a principal santa da nova religião – a Santa Maria,

³⁰ Não à toa, muitas versões do mito – coletadas não apenas na região de Belo Horizonte, mas também em outras partes de Minas Gerais – apresentam os tambores e seus ritmos em oposição a instrumentos musicais comumente associados a uma matriz europeia, a exemplo dos instrumentos de sopro, que caracterizam as “bandas de música”. Em geral, essas narrativas mencionam, em primeiro lugar, as tentativas frustradas de bandas com flautas, violões e/ou sanfonas retirarem Nossa Senhora do seu local da aparição, para somente depois relatarem o sucesso dos africanos, ou afrodescendentes, em cortejar Santa Maria com seus tambores. Alguns narradores acrescentam, ainda, a reflexão de que, diante de todos aqueles instrumentos e ritmos que lhe foram apresentados, Nossa Senhora escolheu e adotou o tambor (POEL, 1981; GOMES & PEREIRA, 1988; MARTINS, 1997; LUCAS, 2002; SILVA, 2010).

invocada como Nossa Senhora do Rosário – deixou de ser “dos brancos” para ser “dos negros”. No presente, esse instrumento ancestral mantém o vínculo das comunidades com uma herança e uma devoção que integram os “antigos” e a santa em uma mesma cadeia significativa³¹.

Para a etnomusicóloga Genevieve Dempsey, os congadeiros se utilizam da narrativa mítica não apenas para explicar as origens das irmandades, guardas e reinados e a sua dinâmica ritual, mas também para comunicar sua visão sobre este complexo religioso-cultural. Sendo assim, o mito funciona como um mecanismo de rememoração histórica que implica não apenas em interpretações sobre o passado de injustiças, mas também na construção de um presente alternativo. Nas suas palavras: “*Our Lady’s apparition is not merely about the genesis of a musico-religious tradition; the myth also adumbrates the ongoing processes of remembrance and resistance of a black Catholic community*” (DEMPSEY, 2017, p. 8). Uma vez que associa os corpos negros ao êxito, favor e graça divinas, operando um movimento de inversão da ordem social escravista e/ou racista, o mito estabelece as condições de possibilidades necessárias ao desenvolvimento de um *habitus* de orgulho negro.

1.4 Dimensão mítica da memória

Em seu estudo sobre os “Aspectos míticos da memória”, Jean-Pierre Vernant discute algumas concepções, sentidos e/ou práticas da memória identificáveis em meio à produção artística e filosófica da Grécia Antiga, agrupando-as em pelo menos três formas, conforme a dimensão de temporalidade que predominasse no pensamento expresso em cada obra ou documento: uma dimensão mítica, uma dimensão cíclica e uma dimensão linear.

Embora não consideremos pertinente identificar as complexas e múltiplas tradições do Congado com uma única e genérica dimensão de temporalidade, reconhecemos que os apontamentos de Vernant a respeito de uma dimensão mítica do passado, da lembrança e do esquecimento podem ser bastante úteis para a compreensão das formas expressivas e práticas musicais congadeiras em sua interface com a memória.

³¹ O caráter sagrado do tambor expresso pelo mito de origem se reflete hoje nos ritos festivos de várias comunidades congadeiras, uma vez que os instrumentos musicais são, em geral, todos consagrados a Nossa Senhora do Rosário e, logo, pertencem à santa e sua devoção, não podendo ser utilizados em outras situações que não a própria festa religiosa. De maneira análoga, os cantos para a santa devem ser executados dentro dos ritmos próprios de tambor, conforme ensinado pelos antigos – não será adequado recorrer a cantos que não respeitem a sua musicalidade (POEL, 1981; MARTINS, 1997; LUCAS, 2002).

De acordo com o autor, Mnemosyne, divindade grega da memória, costuma ser tratada como a criadora da linguagem, que se manifesta por meio das vozes dos poetas. Em sua genealogia, a divindade é gerada em meio a Cronos (Tempo) e Oceano (Indeterminação), seus “irmãos”, e de sua união com Zeus (Deus dos Deuses) surgem todas as Musas (Criação), entre elas Erato (Poesia Lírica), Polímnia (Poesia ou Música Sacra) e Euterpe (Música das Flautas). Desse modo, ela preside a função poética exercida pelos aedos, por exemplo. “Possuído pelas musas, o poeta é intérprete de Mnemosyne” (VERNANT, 1990, p. 137).

A poesia da Grécia Antiga se constitui, assim, como uma das formas típicas da possessão divina, e os aedos, por sua vez, são aqueles que gozam de um dom divinatório. Diferente do oráculo e dos profetas, porém, eles não têm a função de antecipar o futuro, mas sim de presentificar o passado.

(...) ao contrário do adivinho que deve quase sempre responder às preocupações referentes ao futuro, a atividade do poeta orienta-se quase exclusivamente para o passado. Não o seu passado individual, e também nem o passado em geral como se se tratasse de um quadro vazio, independentemente dos acontecimentos que nele se desenrolam, mas o “tempo antigo”, com o seu conteúdo e as suas qualidades próprias: a idade heroica ou, para além disso, a idade primordial, o tempo original (VERNANT, 1990, p. 138, grifo nosso).

Nessa perspectiva mítica, o passado aparece, então, como uma “dimensão do além”, cujos acontecimentos não se estendem por uma duração homogênea, a ser narrada por meio de uma cronologia, mas se subordinam a relações de filiação, a serem narradas por genealogias, nas quais cada geração tem a sua própria duração, fluxo, orientação (VERNANT, 1990, p. 142). A memória, por sua vez, não tem uma profundidade, própria de um tempo linear, mas sim uma densidade, acessada por meio da possessão. Sob essa concepção, o esquecimento é positivado no que se refere à própria vida terrena, mortal (presente ou passada), uma vez que ele é reconhecido como condição indispensável para a presentificação do passado mítico, da vida dos deuses e dos heróis.

Regidos por Mnemosyne, os aedos têm o poder de “estar presente no passado”, como se fossem transportados “ao coração dos acontecimentos antigos, em seu tempo”, e desse lugar pudessem narrá-los “na mesma ordem em que se sucedem a partir de sua origem” (VERNANT, 1990, p. 138). Desse modo, a relação que estabelecem com o passado não o apresenta como antecedente do presente, mas como sua fonte; não busca situar os

acontecimentos em um quadro temporal, mas acessar a “realidade primordial da qual saiu o cosmo e que permite compreender o devir em seu conjunto” (VERNANT, 1990, p. 141).

Essa gênese do mundo, cujo decurso narram as Musas, comporta o que vem antes e depois, mas não se estende por uma duração homogênea, por um tempo único. Ritmando esse passado, não há uma cronologia, mas genealogias. (...) O passado estratifica-se em uma sucessão de “raças”. Essas raças formam o “tempo antigo”, mas não deixam ainda de existir e, para algumas, de ter muito mais realidade que a vida presente e a raça atual dos seres humanos (VERNANT, 1990, p. 142).

Nas relações com o passado estabelecidas pela palavra cantada e falada dos marujeiros identificamos diversos aspectos em comum com a concepção de tempo descrita por Vernant. De maneira análoga, o “tempo antigo” (ou “dos antigos”) rememorado por meio das marchas (músicas) e casos (histórias) não é percebido apenas como “antecedente do presente”, mas também, muitas vezes, como “realidade primordial”. Diríamos que essa “fonte do presente” pode estar situada em um passado remoto, imemorial, como o “tempo dos escravos” – “quando [Nossa Senhora] apareceu no mar” (Raimundo Pedro, 2016) –, mas pode também ser percebida em um passado mais recente e até datável, que se refere não exatamente à vida de heróis, mas dos “mestres”, “comandantes” e/ou “fundadores” da Marujada – o tempo dos avós já falecidos, em várias gerações. Em todos esses casos, a rememoração dos marujeiros parece mesmo presentificar o passado e, nisto, revelar algo do “mistério de uma origem”, a qual constitui, fundamenta e orienta a tradição e o ritual do Marujo em seu devir. Desse modo, não se pode dizer que “a evocação do ‘passado’ faz reviver o que não mais existe e nos dá uma ilusão de existência” (VERNANT, 1990, p. 143). Pelo contrário, o “tempo antigo” (dos pais, tios, avós, bisavós, dos “antigos”, enfim) não deixa de existir, mas continua agindo sobre a realidade atual, sendo periodicamente tornado visível, ou sensível, por meio dos instrumentos, ritmos, cânticos tradicionais e rituais, que o inscrevem nos corpos, vozes e materiais dos dançantes, permitindo-lhes sair “do nosso universo humano, para descobrir, por trás dele, outras regiões do ser, outros níveis cósmicos, normalmente inacessíveis” (VERNANT, 1990, p. 143).

Qual é então a função da memória? Não reconstrói o tempo: não o anula tampouco. Ao fazer cair a barreira que separa o presente do passado, lança uma ponte entre o mundo dos vivos e o do além ao qual retorna tudo o que deixou a luz do sol (VERNANT, 1990, p. 143).

As marchas e casos em questão nos trazem, portanto, não apenas diferentes conteúdos de música e história, mas também diferentes formas de relação com o tempo e o espaço e da própria memória. Nesse sentido, chamo a atenção para a categoria nativa de “presença”, que aparece com relativa frequência nos depoimentos dos marujeiros, sendo articulada principalmente com as referências à memória de seus “antigos”. Alguns marujeiros da 3ª geração, por exemplo, nos relataram experiências de *sentir a presença* de pai e/ou tios nos momentos em que executam seus instrumentos ou alguns cânticos durante as festas. Ao ser indagado sobre sua relação com as músicas de Marujo, por exemplo, o atual 1º capitão Marcílio nos afirmou que gosta muito de “cânticos mais antigos”, especialmente os “que falam de Maria”, pois quando os canta hoje, lembra-se de seu pai e seus tios, que também os cantaram, e “sente a presença” deles. Outros membros da 3ª geração da guarda partilham impressões semelhantes para as ações de “pegar” ou “tocar” um instrumento – como a espada ou a sanfona, por exemplo – conforme observamos numa conversa da família sobre seus antepassados, gravada no terreiro da casa de um falecido mestre, o Sr. Raimundo Tobias, em outubro de 2016:

Raimundo – Capitão Mor

(...) Eu falo que eles não morreram não. Eles [*estende a mão esquerda à frente*] foram pra lá, mas eles [*aponta as duas mãos para o chão à sua frente*] continuam junto com nós, eles [*movimenta as duas mãos de um lado para o outro*] continuam no meio de nós!

Marcelo – Mestre Caixeiro

Mas a *presença* deles está em nós!

Raimundo – Capitão Mor

É, junto com nós.

Juscélia – Pandeireira

A gente costuma até brincar...

Sebastião – Sanfoneiro

[*começa falando junto com Juscélia, não compreendo*] (...) Eu tô tocando a sanfona. Meu pai, parece que ele tá comigo ali...

Marcelo – Mestre Caixeiro

Pode ter certeza que ele tá! Pode ter certeza que ele tá...

Juscélia – Pandeireira

A gente costuma até brincar, assim, que... Lá no céu tem um Congadão formado lá! [risos]

Raimundo – Capitão Mor

[*começa falando junto com Juscélia, não compreendo*] (...) Eu tô ali, eu pego a espada (...) É a mesma coisa que eu *vendo* meu pai ali também [*movimenta as duas mãos de um lado para o outro*]. A *sombra* dele tá ali! A *sombra* dele tá ali junto com nós! Junto comigo ali...

Nesta conversa, o atual capitão mor nos revela que, na sua perspectiva, os marujeiros já falecidos não deixaram de existir em nenhum momento e, embora tenham ido “pra lá”, continuam “aqui”, junto com, e “no meio” de, seus herdeiros (filhos, sobrinhos, netos, etc.)³². Sua existência é tão real que, pela continuação de seu legado e, logo, da própria guarda, com suas práticas rituais e tradicionais, os marujeiros de hoje podem não apenas lembrar-se deles e sentir que estão presentes, mas também ver a sua “sombra”. Nesse caso, entendo que o Sr. Raimundo se utiliza da ideia de “sombra” não como vulto ou silhueta, mas como uma manifestação da própria alma³³. Embora eu não tenha ouvido relatos de visões propriamente ditas, a perspectiva do atual capitão mor parece ser compartilhada na família e nos indica um modo bem singular de conceber a relação entre tempo e espaço e, por conseguinte, a própria memória.

Cabe destacar que, logo depois dessa fala, o atual capitão mor também relatou que seu pai José Pedro, seu antecessor na função de capitania, sempre aparece em seus sonhos e, nestes, Raimundo costuma lhe contar sobre "como é que tá a guarda", inclusive sobre os “negócios” (leia-se problemas) que acontecem dentro da “sociedade” e que, para ele, não podem ser levados em consideração se for para seguir a "herança que ele deixou pra nós" – “O que acontece, no sonho eu conto pra ele!” (Raimundo Pedro, 2016). Experiências semelhantes de contato com os “antigos” por meio dos sonhos também me foram relatadas em conversas mais informais durante meu trabalho de campo, reforçando que, para muitos, os mestres de épocas passadas não estão hoje em uma realidade distante, inacessível, mas se

³² Cabe destacar que, nesta conversa, observei muitas vezes o capitão Raimundo gesticular com as mãos em direção *à sua frente e ao chão* para se referir aos antepassados da família (os que “foram pra lá”, mas “continuam aqui”), e em direção *ao chão e à sua traseira* para se referir aos descendentes (os que já estão aqui hoje e que ainda virão). Tais gestos associados às falas sobre a sucessão das gerações de marujeiros parecem nos apresentar outra ordem de relação entre espaço e tempo. Invertendo nossa lógica ocidental (e a sua imagem clássica de uma linha da evolução humana), diríamos que a percepção espaço-temporal do atual capitão mor é de que as gerações passadas do Marujo não ficaram para trás das presentes, mas coexistem com elas e se apresentam diante delas em seu porvir. As futuras gerações é que, pelo contrário, vêm e virão atrás das presentes, mirando o seu exemplo para depois também herdar a tradição, numa sucessão em espiral.

³³ Em seu *Dicionário do Folclore Brasileiro*, Luis da Câmara Cascudo define a palavra “sombra” a partir de narrativas de diferentes regiões e matrizes brasileiras que a relacionam com a alma, seja dos mortos ou dos vivos (CASCUDO, 2002).

fazem presentes entre os seus descendentes e sucessores. No entanto, a atualização e evocação dessa presença, que lhes torna capazes de ver, ouvir e até interagir com os antepassados (que também os veem e ouvem), não ocorre de forma espontânea ou casual, mas depende de uma postura ativa dos marujeiros de hoje, em sua vontade e esforço por “levar”, “manter”, “passar” a herança “deixada” por eles – até nos sonhos, esta “responsabilidade” vem à tona.

Isto nos leva a refletir sobre a noção de memória que aparece nas falas dos marujeiros (uma possível concepção nativa). Nas entrevistas e rodas de conversa que reuni para essa pesquisa, não observei o termo “memória” ser usado para se referir a um objeto (a ideia da memória com algo que se guarda ou possui, por exemplo), mas sim a uma ação, a um “fazer”. Geralmente o termo aparece com o sentido de uma homenagem, respeito ou consideração aos antepassados, que se realiza por meio da tradição e que motiva seus atuais detentores a continua-la – a um só tempo causa e efeito de sua salvaguarda. Ao mesmo tempo, a noção de memória parece estar diretamente associada a um vínculo entre os familiares em geral, de ontem e hoje, que é mantido dentro da herança religiosa marujeira, e fortalecido por meio da recriação das festas de devoção com todo o seu patrimônio (instrumentos, uniformes, etc.).

O capitão Raimundo afirma que se mantém nessa “luta”, pois se trata de uma fé que os pais, avós e/ou bisavós deixaram para eles, e se trata da *memória* dessas pessoas que ainda estão junto com a guarda e veem o que está sendo feito na sua *presença*, por isso é preciso “puxar” a guarda como elas ensinaram. Hoje, ele pede aos dançantes que juntem, que levem, e que ajudem, cada um com a sua força, sem desanimar, pois, segundo ele, “a força que faz a *união*”.

Porque ele [seu pai José Pedro] falava com nós mesmo: “Ó, não deixa a guarda acabar não”. Então ficou eu, mais o Marcílio, Tarcísio... E tinha um outro que saiu, o Sebastião, que saiu... Até hoje nós estamos aí... Tem o Marcelo também que dá muita força pra gente aí... Ainda vai... Em ele [seu pai] falecer, acabou que eu tive que ficar no lugar dele (...) porque ele era o capitão mor da guarda. Então, nele falecer, eu fiquei no lugar dele... Até hoje nós vamos levando, com a meninada, pegando com Deus e Nossa Senhora, pra nós poder ir levando e nós... Pela *memória* que ele falava com nós, nós não deixar (Raimundo Pedro de Oliveira, 2016).

De maneira análoga, ao ser indagado sobre a motivação para continuar a tradução, o atual 2º capitão Marcelo respondeu “primeiramente, a fé”, mas logo depois acrescentou:

Segundo, eu acho que muito em termos de *memórias*, que a gente respeita muito, sabe? Igual, eu falo assim... Eu sempre tive... O Marujo sempre foi

minha vida, desde quando eu nasci, e pelo que eu vejo dos meus tios, dos meus avós, que eu tive, né, que eu *presenciei* eles dentro, assim, e eu trago dentro de mim (...) (Marcelo Lourenço de Oliveira, 2021).

Retomando a definição de Laura Padilha, diríamos que a memória é aqui uma das principais forças da ancestralidade, que “faz com que os vivos, os mortos” estejam sempre em interação, associando-se, e “formando os elos de uma mesma e indissolúvel cadeia significativa”. O capitão Marcelo cultivou a *expectativa* de se tornar mestre caixeiro porque fixou na cabeça que "pros escravos conversar com Nossa Senhora, era através dos tambores" e, ao mesmo tempo, se espelhou no seu tio avô Roque Sudário, caixeiro da segunda Geração da guarda que, segundo ele, “fazia a caixa falar” e, logo, também “conversava com Nossa Senhora”. Nos festejos do Rosário de Maria, o toque desse instrumento nas marchas herdadas dos antepassados presentifica, então, essa realidade primordial, que orienta sua forma de devoção à santa dos negros. "Portanto, quando eu tô tocando a minha caixa ali, eu tô cantando, eu tô conversando com ela mesmo!". O interlocutor relata que, nesses momentos, sente-se mais próximo de Nossa Senhora do Rosário, pois a caixa é o seu *elo* com a santa. Ao mesmo tempo, ele nos indica que ocorre ali uma evocação da *presença* de seus avós e tios, fundadores da guarda depois da migração para General Carneiro. As mulheres da família associam, inclusive, o seu *dom* para a caixa ao fato de ser neto de dois avós e filho de pai e mãe, todos dançantes, sendo um deles, Raimundo Tobias, o próprio fundador.

1.5 Rememoração pela genealogia

Nos depoimentos de nossos vários interlocutores, percebemos que a categoria de “geração” é usada como um dos principais parâmetros de medição e apreensão do tempo. A longa duração da existência e trajetória da guarda, desde os “antigos” de São Sebastião do Rio Preto até o General Carneiro de hoje, quase sempre é contada (enumerada e narrada) em gerações. Na família do capitão Marcílio Lourenço de Oliveira, costuma-se dizer que a guarda já alcança hoje a sua quinta ou sexta geração.

De acordo com o próprio capitão, a primeira geração da guarda foi formada por seu avô materno, José Sudário “Zacarias” de Oliveira e o irmão Manoel Graciano “Zacarias” de Oliveira, por seu avô paterno, José Pedro, pelo irmão da avó materna, José Rosa, e pelos da avó paterna irmãos Manoel “Garangui”, José “Garangui”, Raimundo “Garangui”. A segunda geração, por sua vez, foi formada por seu pai José Pedro Máximo Junior, seus tios maternos

Roque Sudário, Clóvis Sudário, Raimundo Sudário, José Sudário, e seu tio paterno Oscar Armando. Na terceira geração, veio então o próprio informante, seus irmãos Raimundo Pedro, Tarcísio, Gonçalo, Sebastião Pedro, e seus primos José Sudário, José Pedro e Raimundo José. Na quarta e quinta geração, por fim, vem seu filho Marcelo Lourenço e sobrinhos/as, e, depois, a sua neta Marcela Cristina, e os filhos/as e/ou netos/as de seus/suas primos/as.

O critério para a definição do ponto inicial dessa contagem não é bem preciso. O capitão Marcílio explica que sua contagem é feita a partir da época dos seus avós, nascidos por volta do último quartel do século XIX, pois se baseia nas pessoas que ele conheceu ao menos por nome. Em depoimentos de marujeiros mais velhos, porém, registramos lembranças de pessoas, acontecimentos ou lugares que antecederam a referida “primeira geração”, indicando que o ponto inicial da contagem pode ser retrocedido em algumas décadas. Geralmente essas lembranças estão associadas às figuras de “Raimundo Marujeiro” e/ou de “Raimundo do Engenho”, os antepassados mais remotos na memória coletiva da guarda hoje. Em nossa pesquisa, essas figuras aparecem principalmente nos depoimentos da rainha perpétua Teresa Rosa de Oliveira (nascida em 1934, na 2ª geração) e do capitão Raimundo (nascido em 1945, na 3ª geração). Na roda de conversa de 2016, Raimundo, irmão mais velho de Marcílio, nos apresentou, por palavras e gestos, o processo de sucessão de marujeiros dentro da família desde, pelo menos, seus bisavós, sugerindo que seu avô materno José “Zacarias”, ou “Dinho Carias” (nascido, provavelmente, em fins do século XIX, na 1ª geração), já era também herdeiro de uma tradição bem antiga:

De geração em geração... Então, vem trazendo os filhos [*puxa as duas mãos à sua frente para seu peito*] Vai acabando os filhos, vai ficando os netos [*aponta um dos dedos polegares para Marcelo*]. Vai acabando os netos, vai ficando os bisnetos, tataranetos, pra lá [*puxa as duas mãos para trás de seus ombros*]. Então vai... Uai, nós já somos o que? Eu mais compadre Marcílio já somos os tataranetos aí da... Da Vovó Rosária [*aponta o dedo indicador para frente*] e da Vovó Rita [*aponta o dedo polegar para trás*], que é bisavó nossa! Porque o tio Raimundo “Marujeiro”, que era irmão do... Da Tia Pedra, ele já vinha de lá da Vovó Rosária. (...) Aí do lado dos “Carias” que veio, então ele já ficou com o “Dinho Carias”³⁴ [José “Zacarias”] (...) O

³⁴ Nas minhas várias conversas com os marujeiros, observei que os apelidos Dinho e Dindinha costumam ser usados para nomear padrinhos/madrinhas e/ou compadres/comadres não apenas dos/as próprios/as informantes, mas também de seus pais ou mães. Isto ocorre para duas figuras citadas neste depoimento – “Dinho” [Za]Carias e “Dindinha” Pedra –, que provavelmente foram padrinho e madrinha de José Pedro Máximo Junior ou Marieta Rosa – pai e mãe de Raimundo Pedro, respectivamente –, e por isso recebem esse apelido até hoje. Parece-nos improvável que o apelido se mantenha por mais de duas gerações e, logo, que tenha sido herdado dos avós ou avós do capitão. Com base nisso, suponho que, nesta frase, o capitão identifica Raimundo “Marujeiro” como, ainda, um membro da 1ª geração, já que era irmão de “Dindinha” Pedra, uma tia de seu pai e/ou mãe, e parceiro

Dinho Carias veio passando pra de trás de nós aí (?) [*aponta um dedo polegar para trás e depois empurra as mãos para frente*]. (...) Já ficou pra nós (Raimundo Pedro de Oliveira, 2016).

Ao nos utilizarmos também do conceito de *geração* como parâmetro para medição e apreensão do tempo da guarda de Marujo, é preciso observar a orientação, duração e sucessão de cada uma de suas unidades sob o prisma dos próprios marujeiros. A partir de Jean-François Sirinelli, entendo a geração como algo mais do que um simples estrato demográfico ou uma sucessão de faixas etárias – um fato não apenas natural, mas também cultural, “modelado pelo acontecimento” e “derivado, às vezes da autorrepresentação e da autoproclamação: o sentimento de pertencer – ou ter pertencido – a uma faixa etária com forte identidade diferencial”. Para o autor, a geração adquire existência autônoma quando possui identidade própria, mantendo assim uma “geometria variável, segundo os setores estudados – econômico, social, político ou cultural”, e constituindo “uma escala móvel do tempo” (SIRINELLI, 2006, p. 173-4). Indagando-se sobre o potencial de seu uso como instrumento de medida do tempo, Sirinelli defende que “uma vez admitidos tais limites, a noção de geração, em vez de se dissolver como não objeto de história, permanece fecunda para a análise histórica e, notadamente, para as respirações do tempo” (SIRINELLI, 2006, p. 174).

Tomando então a *geração* como uma peça essencial da “engrenagem do tempo” da Marujada, buscamos, a seguir, (re)contar uma parte dos acontecimentos de sua trajetória espaço-temporal (desde Conceição do Mato Dentro do século XIX até Sabará dos anos de 1950) a partir das relações de filiação e sucessão entre mestres (ou capitães)³⁵, pilotos, caixeiros, sanfoneiros e pandeiros, em uma genealogia da família “Oliveira”.

1.6 Tempos dos antigos – Zacarias e Garanguis

de “Dinho” [Za]Carias, seu avô materno. A tradição repassada por este mestre, porém, já vinha desde, pelo menos, uma geração anterior, de “Vovó” Rosária (sua mãe, talvez), bisavó do informante.

³⁵ Como já observei, por muito tempo, o principal cargo de chefia dentro da guarda foi designado pelo termo “mestre”, e não “capitão”. Depois da migração para General Carneiro, porém, o termo acabou sendo esquecido e substituído pela terminologia que é mais comum na região metropolitana de Belo Horizonte e que foi adotada “oficialmente” pela Associação (e, depois, Federação) dos Congados de Minas Gerais. A matriarca da 2ª geração, Teresa Rosa de Oliveira, explica que seu pai José “Zacarias”, em São Sebastião do Rio Preto, por exemplo, nunca recebeu o nome de “capitão”, apenas “mestre”. O sucessor dele na espada, seu irmão Clóvis Sudário, por sua vez, veio a ser nomeado com esse título somente depois de um tempo que a guarda já havia sido formada em General Carneiro, pois até então, nas suas palavras, não havia a “Federação, sob a palavra do juiz e do advogado, pra poder registrar a guarda”. O nome de “capitão” veio então pela “assinatura do registro da guarda daqui de Belo Horizonte pra cá”. Por esse motivo, alternarei o uso dos dois termos no próximo tópico, referindo-me a mestres para os antecedentes e 1ª geração da guarda, e a capitães para as demais gerações (2ª, 3ª e 4ª).

No dia 12 de janeiro de 2022, pela tarde, realizei minha primeira visita à casa da Dona Teresa Rosa de Oliveira, que é reconhecida como uma matriarca da 2ª geração, embora íntegra, hoje, outra guarda de Marujo. Até o fim da década de 1980, ela foi rainha perpétua do Marujo de Nossa Senhora do Rosário e, desde então, ocupa o mesmo cargo na guarda criada a partir de uma separação na família – o Marujo de São Sebastião. Independente da guarda, porém, Dona Teresa é vista hoje como um dos maiores “pilares” da tradição, pois é uma das poucas pessoas da 2ª geração (isto é, nascidas entre as décadas de 1900 e 1930) que ainda estão vivas e com saúde.

Por recomendação de uma de suas filhas, perguntei se a capitã do Marujo de São Sebastião estava por lá, para que eu pudesse lhe explicar sobre minha pesquisa e obter a autorização para a entrevista com a sua rainha, já que estava em “território” de outra guarda. Ela estava por perto e, avisada por um de seus filhos, foi até a cozinha para conversar conosco. Falamos sobre diversos assuntos, inclusive a atual conjuntura para a organização das festas de Reinado em General Carneiro. Dona Teresa comparou o envolvimento da família e da comunidade, junto à igreja, “ontem” (isto é, na época de sua juventude) e hoje. A partir disso, Dona Teresa já começou a nos trazer algumas lembranças do tempo dos “antigos”, reforçando a visão de que a sucessão de mestres (ou capitães) de Marujo ocorreu em duas principais linhagens: a dos “Zacarias” e a dos “Garanguis”.

No dia seguinte, voltei à casa de Dona Teresa por volta de 14 horas, acompanhado dos capitães Marcílio e Marcelo, do Marujo de Nossa Senhora do Rosário. Fomos recebidos pelos netos da matriarca, entre eles o atual 1º capitão do Marujo de São Sebastião, que é filho de um sobrinho de Dona Teresa. Quando chegamos, Dona Teresa estava tomando banho para a gravação da entrevista. Fizemos a montagem da locação junto a uma mesa da sede deles, que já havia sido preparada especialmente para esse momento, expondo bandeiras e espadas da guarda. Pouco tempo depois, a matriarca chegou e se sentou em frente à mesa, e eu lhe apresentei então os objetivos da pesquisa, para seu consentimento “livre e esclarecido”.

Iniciei a entrevista com algumas perguntas básicas sobre a árvore da família de Dona Teresa (nomes de pais, irmãos/ãs, tios/as, avós) e ela logo me revelou que não sabia falar muito do ramo de sua mãe, Teresa Rosa de Jesus, mas apenas de seu pai, José Sudário “Zacarias” de Oliveira. Não pudemos identificar, portanto, se a sua mãe integrava (ou possuía laços de sangue com) uma das duas principais linhagens de mestres (“Zacarias” ou “Garanguis”), mas Dona Teresa nos explicou que o seu ramo da família não tinha a

“responsabilidade da guarda” (isto é, de comandar, reger os dançantes), mas apenas “de despesa” (isto é, de ajudar nos festejos).

A entrevistada nos contou que, na sua juventude, ela ficou quinze anos sem contato com seu pai, e não estava na presença da “palavra que ele passou” para seu irmão na ocasião de seu falecimento, mas o que lhe foi passado ainda na infância, ela “guardou na memória”:

O que eu tô falando com você aqui, essa palavra foi meu avô que passou pra meu pai junto com nós... Eu estava com idade, mais ou menos, de uns 7 pra 8 anos. Mas só que eu, deles, deu pra mim guardar na memória. Da parte do meu pai (Teresa Rosa de Oliveira, 2022).

Ao longo de toda a entrevista, a matriarca ressaltou que seu depoimento estava fundamentado na “palavra” que ela aprendeu de seu pai (junto com seus irmãos) e que já vinha sendo passado desde o pai dele, seu avô Zacarias Sudário. Ambos compõem uma linha de sucessão de mestres de Marujada e talvez seja justo por isso que a memória deles esteja mais iluminada e saliente na narrativa de Dona Teresa (ao contrário de seu ramo materno) e seja apresentada como eixo central da própria trajetória da guarda e família. De acordo com ela, seu avô foi um dos responsáveis por levar o “conhecimento” da Marujada para o distrito de São Sebastião do Rio Preto, a partir de uma guarda formada na cidade (distrito-sede) de Conceição do Serro – denominação do atual município de Conceição do Mato Dentro que vigorou em meados do século XIX e, depois, entre os anos de 1911 e 1923:

Ele [Zacarias Sudário] formou a guarda em Conceição do Serro. E de lá da cidade de Conceição do Serro passou pra meu pai e ti[o] Raimundo Garangui, porque o pai do compadre Tobias, que era o chefe mais o meu avô, já tinha falecido. Quando o meu pai pegou a responsabilidade pra ser o mestre da guarda de Nossa Senhora do Rosário que foi “afundada” lá em São Sebastião do Rio Preto, aí o [mestre] que entregou a responsabilidade da espada pra ele, que era o meu avô, já tinha falecido. (...) O avô “alevantou” a festa de Nossa Senhora do Rosário do ano [?] lá, da cidade de Conceição do Serro. E de Conceição do Serro passou pra São Sebastião, que veio na responsabilidade do Ti[o] Raimundo Garangui e do meu pai (Teresa Rosa de Oliveira, 2022).

Pela palavra repassada desde seu avô, Dona Teresa lembra também de outro grande mestre de Marujada anterior à 1ª geração que, de acordo com ela, atuou junto com Zacarias Sudário no deslocamento da tradição da cidade para o distrito, e que recebeu um “segundo nome” diretamente associado a este seu legado, ficando conhecido como Raimundo

“Marujeiro”. A entrevistada identifica-o como seu tio em 1º ou 2º grau, e também como pai de seu cunhado e compadre, o falecido piloto Raimundo Tobias³⁶.

Mais do que o próprio Zacarias Sudário, as memórias do mestre Raimundo “Marujeiro” me foram apresentadas em diversas conversas ao longo da pesquisa, especialmente por pessoas da 3ª geração da guarda, a exemplo do atual capitão mor, em fala transcrita anteriormente. Apesar das várias lembranças, porém, eu pouco pude conhecer de fato sobre esse antepassado mais longínquo dos atuais marujeiros – nem mesmo o seu nome completo, para além do apelido, eu consegui levantar nas entrevistas. Além disso, ao buscar situá-lo na genealogia da família, observei algumas informações contraditórias entre os depoimentos, e isto me leva, inclusive, a supor que, talvez, tenha existido mais de um Raimundo “Marujeiro” na trajetória da guarda.

Uma das contradições é que a matriarca Dona Teresa (2ª geração) situa este antepassado na “família”, ou linhagem, dos Garangui, enquanto o atual capitão mor Raimundo Pedro (3ª geração) identifica-o como Zacarias, haja vista que, para ambos, seu legado como mestre foi continuado pelo pai e avô José “Zacarias”. Ao mesmo tempo, nas narrativas do capitão (registradas em dois momentos – entrevista e roda de conversa), a figura de Raimundo “Marujeiro” se assemelha à de Raimundo “do Engenho”. Em uma entrevista de 2016, o trabalho deste “antigo” dentro da Marujada, diferente do que foi narrado pela matriarca, não é associado à “cidade” de Conceição do Serro, mas sim a uma “roça” situada entre a sede do então distrito de São Sebastião e o povoado de São José do Passabém, denominada Engenho. O capitão Raimundo Pedro afirma, inclusive, que, por causa deste mestre, a guarda foi por muito tempo chamada de “Marujada do Engenho”:

No Engenho, ele... Morava um tio do meu avô [José “Zacarias”]. É. Esse tio do meu avô que era o mestre dessa guarda lá no Engenho. Tanto que nós trata ela... O povo tratava ela: a Marujada do Engenho. Do Engenho, porque morava lá... O mestre – que era o mestre que morava lá – chamava até Tio Raimundo do Engenho – que eles tratava ele... Então a guarda ficou chamada em nome de Marujada do Engenho. Então, de ela vir, passando pro meu avô, do meu avô passando pro meu pai, hoje a gente fala “Marujada de

³⁶ Não consegui precisar bem o grau de parentesco da entrevistada com o mestre, pois em um determinado momento ela afirmou que “Raimundo Marujeiro” foi casado com uma irmã de sua mãe, mas, logo em seguida, sugeriu que sua avó era irmã de Josefa, mãe de Raimundo Tobias. De todo modo, o conteúdo de seu depoimento nos leva a supor que o mestre trabalhou à frente da guarda não apenas com seu avô, em Conceição do Serro, mas também com seu pai, em São Sebastião, provavelmente entre o fim do século XIX e o início do século XX. É importante não o confundir com Raimundo “Garangui”, outro tio da matriarca, que também dançou junto com seu pai, mas provavelmente assumiu o cargo de mestre somente após o falecimento do “Marujeiro”, permanecendo nele até meados do século XX, conforme abordaremos mais à frente.

São Sebastião”, “ela veio de São Sebastião”, mas ela veio do Engenho (Raimundo Pedro de Oliveira, 2016).

Independente de qual seja a linhagem familiar, contexto geográfico e/ou nome público deste mestre que precedeu a 1ª geração da guarda, os depoimentos de Dona Teresa e Raimundo Pedro nos indicam que José “Zacarias” herdou a “responsabilidade da espada”, da tradição, não apenas de seu pai Zacarias, mas também de um tio Raimundo, apelidado por sua trajetória de “Marujeiro” e/ou por sua morada no “Engenho”³⁷.

Ciente das limitações de minha pesquisa, que não recorreu à consulta de arquivos públicos e/ou eclesiásticos para a construção desta genealogia, dirijo nossa atenção ao que a figura de Raimundo “Marujeiro” e/ou “do Engenho” – e as narrativas de sucessão de mestres que partem dela – pode nos revelar sobre o contexto não apenas geográfico, mas também histórico e social do enraizamento da Marujada no território do atual município (então distrito) de São Sebastião do Rio Preto e o princípio da contagem das gerações que constituem a trajetória da atual guarda de Nossa Senhora do Rosário.

Embora a narrativa de Dona Teresa sobre os primeiros mestres da guarda esteja ambientada na “cidade”, a ideia de que a Marujada em questão se formou em uma “roça”, ou fazenda, parece ser compartilhada por grande parte dos marujeiros de hoje. Essa ideia é reforçada, por exemplo, em uma história que me foi contada por uma irmã do atual capitão mor, Rosária Rita de Oliveira, ajudante-acompanhante da 3ª geração da guarda, durante entrevista em 2016. O “caso” descreve a fundação da guarda em uma localidade da área rural de São Sebastião, a fazenda Capoeirão e, de acordo com a entrevistada, vem sendo repassado desde o “tempo da bisavó de seu pai”, o falecido capitão mor José Pedro. Curiosamente, essa história se aproxima do depoimento de Dona Teresa, não no cenário dos acontecimentos, mas no que apresenta a tradição como algo que foi levado de fora por determinado mestre (da cidade, talvez) e repassado aos fundadores da guarda.

Ele [José Pedro] contava muita... Muito caso assim. Acontecimentos...
Contava casos e causos [risos]! Ele tinha muita coisa boa pra falar pra gente,

³⁷ A partir do cotejo entre as diferentes narrativas sobre Raimundo “Marujeiro” e Raimundo “do Engenho” e de uma conversa com o atual 1º capitão Marcílio, minha hipótese é de que existiram pelo menos dois mestres com nome de Raimundo e apelido de “Marujeiro”. O Raimundo “Marujeiro” do Engenho seria o antepassado mais remoto, nascido, talvez, em meados do século XIX, irmão ou cunhado da esposa de Zacarias Sudário (Ana), e, logo, tio de José “Zacarias”. O Raimundo “Marujeiro” de Conceição do Serro, por sua vez, seria um membro da 1ª geração da guarda, nascido no último quartel do século XIX, irmão de “Dindinha” Pedra e, por seu casamento com Josefa, cunhado da esposa de José “Zacarias” (Teresa Rosa de Jesus) e tio da hoje matriarca Dona Teresa.

por isso que eu lembro assim, e me emociono, viu. É porque é muita coisa boa pra falar. Ele falava que quando essa gua... Que eles eram... Moravam numa fazenda... Eles eram... Os fundadores dessa guarda moravam numa fazenda... Que essa fazenda era a fazenda de um padre. Esse padre chamava Ponciano. [*Rafael - Ponciano?*] É, lá em São Sebastião do Rio Preto. A fazenda chamava Capoeirão. Naquela época, não sei agora, como se chama. E então eles queriam formar uma coisa assim pra eles divertir. Fim de semana você relaxar um pouco, fim de tarde, assim, à noite. E eles não conseguiam... Eles queriam formar uma coisa, assim, pra cantar, louvar a Deus, Nossa Senhora, mas só que a gua... Não pegava ritmo, sabe? Ela não pegava ritmo. Tentou fazer Moçambique e não deu certo. Fez Congo e não deu certo. Aí depois que... De tanto pelejar, diz que apareceu um moço lá nessa fazenda... Aí o moço pôs ritmo na guarda! Conseguiu por ritmo! Que é o ritmo dela... Ela é Marujo! Não saiu nem Congo, nem Moçambique, nem... Catopê, que chama o outro...? [risos] Não consegui nada disso, mas saiu o Marujo! Mas só que esse moço não era de lá não. Só que esse moço chegou lá, conseguiu formar, mas esse moço foi embora também..., Mas isso ele não lem... Porque nem nascido ele era. Meu pai não era nascido, ele lembra da bisavó dele falando! Da bisa! Então quer dizer que tem muitos anos! Foi do tempo da bisavó de meu pai (Rosária Rita de Oliveira, 2016).

Para nossa investigação, a história nos chama a atenção para dois movimentos, ou elementos, básicos: os motivos que levaram os antepassados a fundar a guarda, e a solução encontrada para “pôr ritmo” nela. A narração sugere que esses moradores da fazenda Capoeirão trabalhavam para seu dono, o padre Ponciano, em um regime bem definido, com intervalos de tempo específicos para o descanso e lazer, e que a fundação da guarda esteve relacionada ao seu desejo por algo que lhes permitisse aproveitar melhor esses momentos, tanto pela brincadeira (se divertir) quanto pela devoção (louvar a Deus e Nossa Senhora). A música, ou canto, foi o artifício buscado por eles, mas para que alcançasse seu objetivo (de brincadeira e devoção), fazia-se necessário que todo o grupo executasse um único gênero, ou ritmo. Aparentemente, algumas pessoas do grupo já conheciam os ritmos de Moçambique, Congo e Catopê (outras tradições musicais que hoje são percebidas como integrantes do Congado, ou Reinado), mas nenhum deles foi aprendido igualmente por todos. A solução encontrada para compassar o grupo foi então se apropriar do ritmo de Marujo, que ainda não era conhecido por ninguém, mas foi ensinado por um “moço [que] não era de lá” (e, inclusive, não permaneceu com a guarda, mas deixou ali o seu legado).

Esses movimentos, ou elementos, da narrativa, por sua vez, nos apontam duas características bastante notáveis (ao nosso olhar) da sociedade que se constituiu na região de São Sebastião do Rio Preto a partir do século XIX. Em primeiro lugar, observamos que a ocupação desta região se desenvolveu em torno de fazendas e, logo, de uma economia baseada na agricultura, configurando uma sociedade essencialmente rural, que durante muito

tempo se utilizou de mão-de-obra de pessoas escravizadas em suas lavouras e, simultaneamente, contou com a catequização e demais práticas da religião católica como instrumentos para a domesticação ou subordinação de seus corpos para o trabalho (não sem várias formas de resistência)³⁸. Em segundo lugar, reconhecemos a Marujada como uma das principais formas de expressão das comunidades negras que lá (re)existiram, associada à devoção aos santos católicos, mas também à brincadeira, à atividade lúdica e criativa, via de acesso a outros lugares na sociedade.

1.6.1 Sociedade rural escravista católica

O cronista e memorialista são-sebastianense José Sana, em monografia sobre a “Marujada de São Sebastião do Rio Preto”, afirma que, em sua terra, “a população da zona rural sempre foi maior que a da sede do distrito ou do município” (2012). Ele compara dados de recenseamentos de fins dos séculos XIX e XX, respectivamente, e observa que, ao longo de mais de cem anos, a tendência de distribuição da população no território do distrito e, depois, município, foi de aproximadamente 25% para área urbana e 75% para zona rural. No ano 2000, o censo do IBGE identificou um total de 1.783 habitantes no município, sendo 594 na “cidade” (33,3%) e 1.189 na “roça” (66,7%)³⁹. No ano de 1892, por sua vez, o trabalho do recenseador Vicente Ferreira de Almeida apontou uma população de 2.924 almas para o então distrito, que contava com apenas 60 domicílios em sua sede, conforme registrado no quarto número da Revista do Arquivo Público Mineiro (1899) – que, mais tarde, pude eu mesmo consultar no sítio eletrônico da instituição.

³⁸ Em minhas buscas sobre a memória da escravidão em São Sebastião do Rio Preto, que infelizmente não conta com muitas referências, tive a sorte de encontrar o “livro fotográfico narrativo” *São Sebastião do Rio Preto: entre histórias, fotografias e memórias*, de Ana Cecília de Paula e Marcos Paulo de Almeida Sá. Entre seus vários registros, a publicação apresenta a memória de uma comunidade local sobre João Moleque, um jovem escravizado que foi encontrado morto após receber uma dura punição por “apanhar rapadura” do senhorio para levar e distribuir entre seus amigos. Hoje este personagem é objeto de devoção na comunidade, que lhe atribui diversos milagres (2018, p. 50). Sua figura nos aparece como mais um indício de que a região de São Sebastião foi palco de opressões e resistências do/ao sistema escravocrata brasileiro, que, como se sabe, constituiu as bases da povoação das Minas Gerais – província com maior quantitativo de escravizados no século XIX.

³⁹ Cabe observar que o censo de 2010 identificou uma situação bastante diferente: do total de 1.613 habitantes de São Sebastião do Rio Preto, 876 residiam em área urbana e 737 em zona rural. Uma das explicações possíveis para essa inversão da proporção entre “cidade” e “roça” é o advento de um novo destino para as migrações da população do campo: a própria sede do município. Em sua monografia, José Sana afirma que, até o fim do século XX, o movimento do êxodo rural seguia um trajeto em direção principalmente às cidades de Itabira, Sabará e Belo Horizonte. Com a virada para o século XXI, esse movimento ganha o sentido zona rural - cidade de São Sebastião do Rio Preto (SANA, 2012).

Além dos dados de recenseamento, a publicação oitocentista em questão também registrou um panorama socioeconômico bastante amplo da sociedade são-sebastianense do fim do século XIX, e, hoje, nos ajuda a entender melhor a sua dinâmica e configuração no tempo dos “antigos” da guarda de Marujo, sobretudo de sua 1ª geração, nascida e criada exatamente neste contexto. De acordo com a revista, a sede do distrito possuía então uma única igreja, com seu largo, que servia de matriz à recém-criada freguesia de São Sebastião (desde 1876), pertencente ao bispado de Diamantina. O autor do texto não identifica o(s) santo(s) de devoção da igreja, mas, por outras fontes, sabemos que, mais tarde, o templo em questão viria ser nomeado e conhecido como Igreja do Rosário (Imagem 4), lugar de referência dos festejos da Marujada até sua demolição em 1964/5. Não sabemos, porém, se, na ocasião, o templo já abrigava práticas de devoção à santa, ou se estava consagrado tão somente a São Sebastião⁴⁰. A revista informa que o distrito contava, na época, com a atuação de dois sacerdotes: “o vigário da freguesia e outro nella residente” (APM, 1899, p. 658).

⁴⁰ Por meio de José Sana, sabemos que, provavelmente, esta foi a segunda igreja construída na localidade, nos idos de 1830, em substituição à capela que foi edificada em homenagem a São Sebastião por ordem do fazendeiro João da Silva Maia. Para o autor, isto ocorreu “no terreno onde [mais tarde] se ergueu o sobrado de Paulo Juventino Ferreira, que esse adquiriu da antiga família Moura (...). No tempo dos Moura, ela [a capela] foi reconstruída em forma da Igreja Matriz, a poucos metros, chamada mais tarde de Igreja de Nossa Senhora do Rosário” (SANA, 2012). De acordo com Ana Cecília de Paula e Marcos Paulo de Almeida Sá, o sobrado que se ergueu no lugar da primeira igreja foi “construído para alojar os escravos em dias de festas” (PAULA & SÁ, 2018, p. 22). Isto nos leva a supor que as festas em devoção a Nossa Senhora do Rosário já ocorriam na localidade desde, pelo menos, meados do século XIX, mas não temos informações suficientes para afirmá-lo com certeza. É curioso observar que o proprietário deste sobrado no início do século XX, Paulo Juventino Ferreira, fazendeiro, é lembrado hoje como fundador de uma das Marujadas de São Sebastião do Rio Preto, a única que ainda tem seus herdeiros morando na região até a atualidade, conforme veremos mais à frente.



Imagem 6 - Largo e rua em frente à Igreja do Rosário (capela à esquerda) durante um desfile de Sete de Setembro com a banda de música local - a chamada Banda do Godó - e os alunos do Grupo Escolar Odilon Berhens (sobrado à direita). Acervo de José de Almeida Sana. São Sebastião do Rio Preto, 07 de setembro de 1955.

Em contraste com a presença marcante da Igreja Católica (através de uma paróquia já bastante consolidada), o autor do texto nos mostra uma sede de distrito carente de “instituições de utilidade pública”: não havia “theatro”, “pharmacia” (nem médico) ou “mercado”, apenas um cemitério público (mas sem recursos), duas escolas primárias estaduais (mas em imóveis particulares) e um “agente executivo districtal” (não subsidiado). Ao mesmo tempo, ele aponta as terras de “criação e lavoura” como lugar do potencial econômico do distrito – dos “elementos principaes (...) para o “seu desenvolvimento” (APM, 1899, p. 659) – , destacando a produção de “café, tabaco, canna de assucar, milho, feijão, arroz, mandioca, batatas e bananas”, a criação de “gado cavalhar, muar e suíno” e a exportação de seus gêneros alimentícios (inclusive rapaduras e farinha de milho) para cidades como Itabira, a “Capital do Estado e Sabará” (p. 656).

Cotejando o texto da revista com outras fontes, observamos que as esferas da religião católica e da economia agrícola poderiam estar associadas sob diversas formas na sociedade são-sebastianense. Uma delas é a própria condição dos sacerdotes como proprietários das terras, sugerida nas memórias escritas e orais sobre padres e fazendas, a exemplo do “caso” narrado por Dona Rosária. Um livreto sobre a história da cidade distribuído pela Prefeitura de

São Sebastião informa, inclusive, que já houve, na região, uma localidade denominada Capoeirão Grande e que lá residiu um padre chamado Ponciano Fernandes das Mercês. Ele é apresentado como um dos “primeiros habitantes” de São Sebastião (anterior, inclusive, ao primeiro vigário da freguesia, criada em 1876): “Da família de José Guardamor Fernandes das Mercês, um nome inesquecível para a cidade é de Ponciano Fernandes das Mercês que após ser ordenado padre, residiu no Capoeirão Grande, onde, por vários anos, foi responsável pela celebração das missas” (PREFEITURA, s/d). Isto nos leva a supor que talvez a figura de padre Ponciano no contexto desta localidade rural tenha sido fundante não apenas para a tradição da Marujada, conforme a entrevista em questão, mas também para o distrito e município de São Sebastião do Rio Preto – as histórias da formação da tradição e do distrito (depois município) se entrecruzam e afetam mutuamente.

Em uma conversa no dia 15 de janeiro de 2022, logo após o levantamento da bandeira de São Sebastião em General Carneiro, o sanfoneiro da guarda, Sr. Sebastião “Toco” me relatou que conhecia um morador da vizinhança que nasceu na localidade do Engenho, e ainda guardava muitas lembranças do tempo dos “antigos”, sobretudo de seu avô materno Raimundo “Garanguí”. Alguns dias depois, a meu pedido, nós dois fomos juntos até a casa desse morador para uma tarde de conversa informal, não gravada, em que ele nos contou diversos “casos” do dia-a-dia na área rural de São Sebastião do Rio Preto. Ele descreveu a terra de sua infância, vivida em meados do século XX, como um conjunto de comunidades rurais negras próximas umas das outras, semelhante, em alguns aspectos, à General Carneiro de hoje. General Carneiro é o nome de um bairro, mas também de uma região, um conjunto de pequenos bairros, ou vilas, limítrofes entre si (entre os quais, o bairro de mesmo nome) que é cotidianamente atravessado a pé por seus moradores. De maneira análoga, a comunidade do Engenho estava fortemente integrada a outras localidades, com curtas distâncias entre si – a exemplo das comunidades de Medeiros e do Cedro –, em região situada entre os núcleos urbanos de São Sebastião e Passabém (Imagem 5).

O informante compartilhou conosco algumas memórias sobre a família dos Zacarias – que, na sua infância, residiam, em grande parte, na localidade de Medeiros –, mas suas lembranças sobre a Marujada estavam associadas principalmente à família dos Garanguis – que habitava, então, a localidade do Cedro, mas frequentava a localidade do Engenho e, logo, convivia mais com seus pais. Chamou-me a atenção o quanto, em sua narrativa, a vida social cotidiana dessas comunidades estava permeada por dois elementos centrais: o trabalho na “roça” (agricultura) e a relação com os padres e a igreja. De um lado, o informante nos

apresentou um vasto conhecimento sobre técnicas construtivas e agrícolas aplicadas, equipamentos utilizados e alimentos produzidos na região. De outro lado, ele demonstrou o quanto a religiosidade católica (predominante sobre as demais) estava presente em vários momentos do dia-a-dia desses lavradores, tanto em práticas mais independentes dos mais velhos das comunidades, quanto por meio da ação de sacerdotes da Igreja, que intervinham de várias maneiras na formação dos mais novos.

De acordo com o informante, a vigilância dos sacerdotes sobre as comunidades negras rurais estava presente não apenas nas igrejas, mas também nas escolas do então distrito de São Sebastião. Ele lembra que um dos “métodos” de catequização aplicado pelos padres entre os mais novos das comunidades, era fazê-los aprender (ou decorar) a resposta para a pergunta “Quantos Deus há?” – “Um em três”. Alguns eram muito rigorosos e, às vezes, até agressivos, a exemplo de um determinado padre italiano que castigava os que lhe desobedeciam ou apresentavam respostas erradas. No entanto, diz o informante, não se aprendia muito sobre a doutrina, ou a figura de bispos ou papa, pois não se repassava um maior conhecimento. A missa era rezada em latim, idioma desconhecido aos lavradores, e a estes não era permitido sequer tocar na Bíblia e demais objetos sagrados da igreja (“era proibido”).

Quanto à Marujada, o informante nos afirmou que a tradição era aceita junto às igrejas da paróquia, mas tinha que ser realizada do “jeito certo”, na “hora e lugar certo” – ou seja, de acordo com as regras estabelecidas pelo vigário. As principais devoções locais eram a Nossa Senhora das Vitórias, ao Divino Espírito Santo, a N. Sra. do Rosário e a N. Sra. Aparecida, que contavam com uma grande festa de quatro dias, todo mês de setembro, na sede do distrito (depois município), em que as várias Marujadas da área rural se reuniam para os cortejos e procissões. O caminho até a cidade de São Sebastião era percorrido a pé, e a localidade do Engenho era passagem dos marujeiros que saíam de Medeiros.



Mapa 3 - Território do município de Conceição [do Mato Dentro] em 1939, com indicação aproximada da área rural do Distrito de São Sebastião do Rio Preto em que a “Marujada do Engenho” se formou e desenvolveu, e de seu núcleo urbano. Fonte: Arquivo Público Mineiro - Fundo Secretaria de Viação e Obras Públicas. Adaptação por Rafael Boeing.



Mapa 4 - Recorte do mapa do Município de Conceição [do Mato Dentro] em 1939, com destaque para a localização aproximada da área rural do Distrito de São Sebastião do Rio Preto em que a “Marujada do Engenho” se formou, em relação ao seu núcleo urbano. Fonte: Arquivo Público Mineiro - Fundo Secretaria de Viação e Obras Públicas. Adaptação por Rafael Boeing.

1.6.2 Comunidades de Marujadas

Em toda a minha pesquisa, as únicas referências escritas que encontrei sobre as Marujadas de São Sebastião do Rio Preto são os trabalhos do já citado memorialista José Sana. Sua produção me foi apresentada pela primeira vez em uma visita à cidade, junto com a guarda, para a festa do padroeiro São Sebastião, em janeiro de 2018. Na ocasião tive a oportunidade de conhecer pessoalmente um importante agente cultural local, o Sr. Geraldo Quintão. Logo que fui apresentado pelo atual 2º capitão Marcelo como pesquisador da guarda de Marujo, o Sr. Geraldo prontamente reuniu para mim um conjunto de recortes de jornais e outros materiais sobre a história da cidade, em geral, e de sua antiga igreja de Nossa Senhora do Rosário, em específico, que traziam algumas menções às marujadas dos festejos. Entre

esses materiais, estava o jornal Folha Sebastianense, editado por José Sana em fins da década de 1960.

Alguns meses depois, recebi do atual 2º capitão Marcelo, pelo aplicativo *WhatsApp*, um pequeno trecho de uma crônica escrita por José. Depois descobri que essa crônica estava publicada em um *blog* do próprio memorialista e conheci seu conteúdo por inteiro. Na crônica intitulada “O Sapo da Minha Terra Natal”, o autor apresenta memórias de sua infância em São Sebastião do Rio Preto, também vivida em meados do século XX, mas que, ao contrário do informante anterior, esteve ambientada no núcleo urbano, e não na área rural, do então distrito. Ele reúne elementos para construir-lhe uma imagem de pacato “arraial do interior” que se degrada a partir de transformações proporcionadas pela urbanização (asfalto) e pela mineração (caminhões) – observadas já na sua vida adulta, após mudança para outras cidades e eventuais retornos à terra natal. Entre esses elementos, o autor lista as tradições musicais que integravam as festas santas dos domingos na cidade. Eis o trecho que me foi enviado pelo capitão Marcelo:

Foi assim durante anos e anos, quebrando-se os costumes aos domingos, com as missas e o povo da roça chegando. E nas festas, que tinham a Banda de Música do Godó animando, sem contar as marujadas do Cauís, Banqueta e Engenho, ah, na frente desta o quase legendário Raimundo Garanguí, nome tradicional que lembrava muito seus ancestrais africanos e as comunidades quilombolas que sobraram e hoje estão espalhadas em General Carneiro, distrito de Sabará e Belo Horizonte (SANA, 2014).

Um dos pontos que chamou a atenção do capitão Marcelo nesse trecho da crônica – e que o motivou a enviá-la para mim – foi o uso da expressão “comunidades quilombolas” feito pelo autor para se referir, também, à “Marujada do Engenho”. Ciente da existência de direitos difusos associados aos povos quilombolas, o capitão me questionou sobre a possibilidade de obter um reconhecimento oficial para a guarda, pela titulação de terras ou qualquer outro instrumento. Infelizmente, nesta pesquisa, não tivemos condições de elaborar uma “resposta” para o capitão, nem tampouco de refletir sobre sua proposição e as possíveis bases para o uso da categoria “quilombola” no âmbito da família e comunidade marujeira em questão. Esta não foi uma questão priorizada por nós (e talvez extrapole mesmo os objetivos da pesquisa), pois não observamos uma apropriação mais generalizada desta categoria (que, como se sabe, ganhou o seu atual sentido muito recentemente, a partir dos movimentos negros dos anos de 1970 e 80) entre os marujeiros de hoje para sua auto-identificação, mesmo dentro das novas gerações. A troca de mensagens com o capitão sobre este assunto foi um caso relativamente

isolado e estritamente relacionado ao conteúdo da crônica, que apresenta a visão retrospectiva de um antigo espectador da Marujada (e não de um marujeiro propriamente dito).

De todo modo, a leitura desse e de outros textos de José Sana me ofereceu subsídios bastante importantes para uma reflexão e compreensão sobre/do lugar das Marujadas formadas e/ou existentes no distrito de São Sebastião entre fins do século XIX e meados do século XX. Mais recentemente, entrei em contato direto com o autor e, por troca de *e-mails*, fui apresentado a outras plataformas digitais do seu trabalho (para além do *blog*), a exemplo do *site* Notícia Seca, e também à monografia (artigo final) escrita para sua pós-graduação em Patrimônio Histórico e Cultural pelo Instituto Superior de Educação Elvira Dayrell, intitulada *Marujada de São Sebastião do Rio Preto: patrimônio imaterial centenário, símbolo e sinônimo de Resistência cultural* (2012). Nesse trabalho, José Sana aborda mais detidamente as memórias dos três “grupos culturais” (e comunidades rurais) negros (as) que, na sua infância, constituíram uma parte importante das festas religiosas (e, para ele, do folclore) da “cidade”: as Marujadas do Engenho, de Cauís e da Banqueta.

Logo no início de seu texto, o autor enfatiza a sua visão de que as “Guardas de Marujos então existentes nas localidades de Cauís, Banqueta e Engenho eram formadas praticamente por familiares de ex-escravos, todos negros” (SANA, 2012, p. 9). A partir do caso da Marujada do Cauís, que hoje traz o nome de Guarda de Marujo de Nossa Senhora do Rosário de São Sebastião do Rio Preto (a única do município no início do século XXI), porém, ele sustenta uma afirmação genérica de que esses grupos foram criados e mantidos por fazendeiros. O autor se baseia na informação, prestada pelos atuais integrantes da referida guarda, de que a Marujada do Cauís foi fundada por Paulo Juventino Ferreira (1883-1968), em 1904, e que este fazendeiro (e, depois, comerciante, que adquiriu o sobrado junto à Igreja do Rosário) custeou as despesas do grupo por muito tempo (além de gerar a participação de membros de sua família nessa tradição, entre eles o neto Élio Juventino Ferreira, um dos atuais caixeiros,). José Sana não aborda, porém, as narrativas sobre o surgimento dos outros dois grupos. No curso do texto, a reflexão do autor se volta mais às possíveis causas de seu desaparecimento. Uma delas seria a própria falta de apoio, decorrente do enfraquecimento ou mesmo perda do vínculo dos grupos com os fazendeiros. O autor observa que “com a mudança dos tempos ficaram as próprias comunidades se auto-sustentando” e, paralelamente, “houve uma tímida transferência de responsabilidades para o poder público que, no entanto, não conseguiu levar à frente todo o processo” (SANA, 2012, p. 20). A principal causa apontada por José Sana, porém, é o próprio fenômeno do êxodo rural:

Por que não existem ainda hoje as três guardas que, até os anos 1970 enchiam os olhos de visitantes e ainda provocavam intensos convites para apresentações em outras regiões, além dos arredores do município? A resposta foi dada: o êxodo rural, provocado principalmente para atração de empregos na mineração (Itabira) e pela vida aparentemente fácil em outras grandes cidades. Nos idos de 1950, os que viajavam escolhiam a capital e lá iam para as favelas (SANA, 2012, p. 15).

Não tenho a intenção de desconstruir o argumento de José Sana, mas proponho aqui um exercício de inverter a sua perspectiva e avaliar se não há, em certo grau, uma correspondência entre os processos de criação e manutenção de grupos de Marujada e os fatores para a sua decadência e “extinção”, conforme descritos pelo autor. A meu ver, a hipótese de que alguns desses grupos foram criados e mantidos por fazendeiros não é de todo improvável, principalmente se esses processos ocorreram ainda no contexto do regime escravocrata. Não me parece, porém, que o apoio de fazendeiros no custeio das despesas tenha sido uma condição *sine qua non* para o surgimento de grupos, e/ou que o apoio de terceiros em geral (Igreja, Estado, etc.) tenha sido indispensável para a sua continuidade. Tampouco as migrações das famílias rurais negras para as periferias das cidades foram tão-somente um fator de seu desaparecimento. O próprio autor observa⁴¹ que, em General Carneiro, dois grupos – a Guarda de Marujo de Nossa Senhora do Rosário e, depois, a de São Sebastião – surgiram justamente ao longo de um extenso e constante fluxo migratório de casais e seus filhos em direção à região metropolitana de Belo Horizonte e com quase nulo apoio de autoridades e/ou instituições do seu entorno. Se levarmos em consideração que os dois fatores elencados pelo autor como causa do desaparecimento dos antigos grupos de Marujada em São Sebastião – a falta de apoio e o êxodo rural – não são fenômenos que ocorreram apenas a partir de meados do século XX, mas que, de um modo geral, acompanharam toda a história das comunidades negras no Brasil, sobretudo “pós-abolição”, podemos conceber que estes talvez sejam também a causa do surgimento de novos grupos – e não me refiro apenas aos que se formaram e consolidaram em General Carneiro. Talvez a própria Marujada do Engenho do fim do século XIX tenha se estabelecido já em um contexto de mobilidade e autonomia de seus integrantes, que mesmo sendo trabalhadores da área rural,

⁴¹ A pesquisa para sua monografia também contou com a participação de Alaíde Graciano, moradora de General Carneiro e atual pilota de nossa guarda, que, nas palavras do autor, “deixa claro que as duas Guardas de Marujos que ajudou a criar em sua terra — a Nossa Senhora do Rosário e a São Sebastião — são originárias de grupos de negros chegados ao distrito, vindos de São Sebastião do Rio Preto e que formaram famílias, rendendo hoje cerca de 200 praticantes da cultura afro” (SANA, 2012, p. 10).

poderiam não estar propriamente fixos em uma única localidade, nem manter vínculos diretos com um ou outro proprietário de fazenda.

Nesse sentido, gostaria de retomar o conteúdo da revista do Arquivo Público Mineiro em um trecho que me chamou a atenção por ser, de certo modo, a sua única menção direta (e, mesmo assim, indireta) à população rural negra da São Sebastião oitocentista: uma advertência do autor sobre o não-aumento, ou estagnação, da produção em decorrência da “emigração de operários para a matta do Rio e outros municípios”:

A emigração dos operários do districto para a matta parece determinada pela vadiagem, que muito tem concorrido para o atraso da população, para a ruina de muitas famílias, promettendo tomar vulto por que, já agora, vão aparecendo agentes fomentando essa fatal emigração (APM, 1899, p. 657).

O conteúdo desse trecho da revista ressoa diretamente uma discussão da historiadora de Marilene Cassoli sobre as reclamações de fazendeiros da década de 1890 sobre a desorganização do mercado do trabalho livre – o comportamento dos trabalhadores “libertos do 13 de maio de 1888” – expressas em cartas enviadas à Secretaria de Administração do Estado de Minas Gerais. Para autora, essas reclamações são indícios do confronto de diferentes “visões de liberdade” no universo do trabalho no Pós-Abolição. Uma dessas reclamações partiu justamente do então distrito de São Sebastião do Rio Preto:

Parece que aqui nasce um ponto de decadência para a lavoura e mesmo que este treze de Maio [sic] entendem que ficaram livres só para gozarem (é o que eles dizem) mas gozarem de que? E como? Da pessoa deles e não trabalhando: (ilegível) outro ponto de decadência. (...) Ficou bem claro que nesta Freguesia não há falta de braços, mas sim aversão ao trabalho, crescendo mais que descobriram os trabalhadores uma ida para os lados da mata do Rio [sic], que é verdadeira ruína para as zonas onde residem. Vão a título de ordenados mais altos (...) Tem-se empregado meios de obtê-los [os trabalhadores libertos], ofertando terras grátis para trabalharem, ou empreitadas, bem assim, toda sorte de trabalho e tudo por preços elevadíssimos; porém, nada lhes serve e o resultado é negativo: querem é gozar por que são livres (São Sebastião do Rio Preto, 27/10/1892 apud CASSOLI, 2015, p. 47).

Tomando o devido cuidado para reconhecer seu conteúdo fortemente classista e também racista, a advertência da revista e a reclamação da carta podem nos oferecer subsídios para refletir sobre uma situação muito comum entre trabalhadores rurais negros (e, possivelmente, entre os antepassados dos marujeiros de hoje, da 1ª geração da guarda, em São Sebastião) a partir do fim do século XIX: o reduzido tempo de permanência em uma única

propriedade e as constantes migrações em busca de melhores oportunidades de trabalho. É importante lembrar que essas palavras foram escritas dentro de um intervalo de pouco menos ou mais do que dez anos após a assinatura da Lei Áurea, em 13 de maio de 1888, logo no imediato Pós-Abolição. Por uma leitura crítica, fica evidente que os textos apresentam o ponto de vista dos proprietários das terras de São Sebastião, que enxergavam a mobilidade e a autonomia dos libertos (efeitos da suposta abolição da escravatura) como sintomas de inconstância, de aversão ao trabalho, da incapacidade de lidar com a liberdade recém-obtida.

Como já foi dito, não registrei entre os marujeiros de hoje qualquer lembrança sobre antepassados que tenham experienciado a condição “legal” de escravizados, logo não me é possível afirmar, com qualquer grau de certeza, que, no fim do século XIX, o trabalho livre fosse uma experiência recente para suas famílias. Ao mesmo tempo, observamos, pelas descrições de suas trajetórias de vida, que eles também enfrentaram condições subalternizadas, como empregados de fazendas, e que, na busca por ambientes mais favoráveis (que lhes oferecesse a possibilidade do acesso à terra, do trabalho familiar, etc.), aderiram aos fluxos migratórios em direção às “matas” dos distritos e cidades, próprios do Pós-Abolição. Isso nos leva a supor que, em suas gerações mais antigas, esta grande família de marujeiros já se deslocava entre localidades dentro do próprio distrito de São Sebastião e/ou município de Conceição – talvez antes mesmo de 1888 –, e, logo, que a mobilidade e a autonomia sejam atributos históricos de sua Marujada. Essa hipótese não é incompatível com a narrativa de que, em um determinado período (virada do século XIX para XX), o grupo (e/ou seu mestre) esteve “sediado” na localidade do Engenho e, por isso, se tornou conhecido como a Marujada de lá, mas amplia nosso olhar para entendermos o caso da fazenda Capoeirão, por exemplo, como um episódio possível nessa trajetória, e também para reconhecermos que a tradição não teve uma origem única, associada a um lugar específico na “roça” de São Sebastião, mas foi constituída por elementos trazidos de outras paragens, inclusive de cidades como Conceição do Serro.

1.7 A Marujada de São Sebastião

Apesar das variações, observamos que, de um modo geral, as narrativas sobre o tempo dos “antigos” que foram coletadas para essa pesquisa convergem em um aspecto fundante da trajetória da guarda: até a geração de José “Zacarias” e Raimundo “Garangui” (identificada como a 1ª geração), a Marujada em questão ainda não havia se consolidado como grupo da/na

“cidade” de São Sebastião, mas ocorria em outra localidade, urbana (“cidade” de Conceição do Serro) ou rural (“roça” do Engenho, fazenda Capoeirão, etc.), e tinha a sua recriação mais circunscrita aos seus próprios festejos de pequeno porte, a exemplo das bandeiras de São Pedro. A 1ª geração marca então o deslocamento da tradição de uma guarda previamente formada em outro local para a sede do distrito, e o seu enraizamento por meio de integrantes que se mudam para lá e fazem o grupo mais presente nas celebrações da paróquia de São Sebastião, a exemplo das “festas de setembro”. Ao mesmo tempo, ela enfrenta diversos conflitos, tensões, dificuldades com as autoridades e instituições de seu entorno que, direta ou indiretamente, colaboram para a demolição da Igreja do Rosário, o declínio das “festas de setembro”, e um novo fluxo migratório entre seus descendentes (a 2ª geração), em meados do século XX, agora em direção a Itabira e Belo Horizonte. A seguir, apresentamos brevemente esse processo a partir das memórias dos capitães Raimundo Pedro, Marcílio Lourenço e Marcelo Lourenço, e da matriarca Teresa Rosa, em cotejo com as crônicas de José Sana.

A respeito da Marujada do Engenho, o atual capitão mor Raimundo Pedro ressalta que sua alcunha estava diretamente relacionada ao fato de que seu mestre, o tio Raimundo “do Engenho”, morava na “roça” (localidade) com este nome. No entanto, depois que o comando foi repassado para o sobrinho dele, José “Zacarias”, da 1ª geração (Diagrama 1), que veio morar na “cidade” (sede do distrito), a guarda foi aos poucos se tornando conhecida como “Marujada de São Sebastião”.

A guarda saiu de lá com o tio do meu avô, passou pro meu avô, que morava cá em São Sebastião. De São Sebastião que ele mudou lá pra um tal de mata lá, um outro lugar lá... Então ela ficou sendo a guarda de São Sebastião, que eles danç... Faziam a festa de Nossa Senhora do Rosário cá em São Sebastião. No Passabém eles faziam lá, mas era festa de São Sebastião... (Raimundo Pedro de Oliveira, 2016).

Foi neste contexto que o filho Clóvis Sudário e o sobrinho José Pedro Máximo Júnior, da 2ª geração (Diagramas 3 e 4), assumiram a espada e levaram a tradição para além. Em um “determinado tempo” (anos de 1940), José Pedro se mudou para a região de Itabira, mas Clóvis Sudário permaneceu no distrito, atuando junto com Raimundo “Garangui”. Não tardou muito, porém, para que Clóvis também saísse de lá e fosse para a região de General Carneiro, onde seu primo Raimundo Tobias já havia se estabelecido. Os dois mestres se juntaram então a esta liderança para formar uma nova, porém mesma, Marujada – a Guarda de Marujo de General Carneiro. A 3ª geração, do próprio Raimundo Pedro e seus irmãos Sebastião Pedro e

Marcílio Lourenço, já herda a tradição em um ambiente totalmente diferente – nem a “roça”, nem a “cidade” do interior mineiro, mas uma “beirada”, uma periferia, da capital Belo Horizonte – e por isso será observada com mais atenção no segundo capítulo.

A longa duração do atual Marujo de Nossa Senhora do Rosário de General Carneiro, sua trajetória histórica, é permeada por experiências de exclusão, de migração e de reinvenção de uma determinada comunidade negra de São Sebastião do Rio Preto. Minha pesquisa não tem o objetivo de desenvolver uma análise mais detalhada sobre a constituição desta comunidade, mas sim de, em alguma medida, compreender o processo de reelaboração da sua tradição, com continuidades e mudanças, a partir de seu estabelecimento, a partir dos anos de 1960, em um território completamente diferente da(s) localidade(s) de “origem”, rural e/ou interiorana – qual seja, a região periférica, ferroviária e industrial, de General Carneiro. Antes disso, porém, creio ser importante reunir mais alguns elementos sobre a “Marujada de São Sebastião” até meados do século XX, através de sua 1ª e 2ª geração de mestres e/ou lideranças – que, como já foi dito, costumam ser apresentadas como duas “famílias” que, a partir da 3ª geração, se tornam uma única (embora talvez já o fosse há mais tempo): a dos “Zacarias” e dos “Garanguis”.

Conforme sugerido por José Sana em citação anterior, a palavra “Garanguí” remete fortemente aos “ancestrais africanos”, mas não sabemos se esta foi herdada de gerações mais remotas como um nome de família propriamente, ou se representa tão-somente o pseudônimo dos irmãos da 1ª geração que a traziam como segundo nome: Raimundo, Manoel, José e João “Garanguí”. Atualmente, percebo que esse nome desperta bastante curiosidade entre as novas gerações. Observei isto, por exemplo, durante a *live* de Instagram realizada com a guarda de Marujo em julho de 2021: um jovem da família escreveu no *chat* um pedido de que os capitães falassem um pouco sobre quem eram os Garanguí. O pedido foi atendido pelo capitão Marcílio:

Ela era uma Marujada que era formada lá em São Sebastião do Rio Preto... Ela tinha até o nome de Marujada do Engenho. Então lá tinha os Garanguí, né, que eram tios dos meus pais. Então passou... Todos esses tios meus, eles eram quatro que faziam parte lá da guarda, não é? Então eu conheci dois, que eram o Sô Manoel Garanguí, e o Seu Raimundo Garanguí. O Seu Manuel Garanguí era o caixeiro, e Seu Raimundo, eu conheci ele [?] de capitão, não é? Conheci ele muito [?], [...] capitão da guarda. E tinha o Seu... Igual meu irmão contou, o caso do [?] Seu Raimundo Tobias, né, meu sogro. Ele era um congadeiro muito autêntico [?] também, ele era firme [?]. Então ele... Em eles vir aqui para General, então puxaram o pessoal para cá. E os

Garandi foi também falecendo, acabando, mas, graças a Deus, até hoje, o nome deles dentro da guarda ainda é conhecido, é falado!

A antepassada mais distante que consegui identificar nesta linhagem me foi apresentada com um nome único. É a matriarca Rita, mãe dos quatro irmãos marujeiros, e avó do falecido capitão mor José Pedro Máximo Junior. As lembranças sobre ela são muito escassas, logo não sabemos quem foi seu esposo, o pai dos quatro irmãos, e se trazia o nome “Garangui”. A matriarca costuma ser lembrada unicamente como a “vovó” Rita, uma mulher de grande devoção a Nossa Senhora do Rosário, responsável pela cura do “pé torto” de seu neto José Pedro.

De acordo com o capitão Raimundo, José Pedro nasceu “aleijado”, com o “pé torto”, mas – diz o “caso” – foi curado por meio da “intenção” de sua “vovó” Rita com Nossa Senhora do Rosário. Diante da lamentação da mãe Maria Rita, a avó falou:

Não precisa ficar chorando não. Não chora não. Nossa Senhora vai curar ele. Ele vai crescendo... Quando ele estiver com doze anos, ele vai trabalhar. Com o dinheiro que ele vai trabalhar, ele vai comprar a ‘Falda’ [farda] – porque nessa época era ‘falda’... [Com] a ‘falda’, ele vai dançar pra Ela, na guarda de Nossa Senhora do Rosário (Raimundo Pedro de Oliveira, 2016).

O capitão afirma que as palavras de “vovó” Rita se cumpriram tal como foram pronunciadas: com o tempo, o pé de José Pedro “sarou” e lhe permitiu não apenas andar, mas também dançar na guarda com sua própria farda – isto é, um uniforme e um lugar de dançante – até se tornar um capitão mor.

Pelas informações que consegui levantar, “vovó” Rita gerou um total de seis filhos, sendo quatro homens e duas mulheres. Todos os filhos homens dançaram na guarda, com/em funções e cargos de liderança, sendo três deles lembrados até hoje pelos marujeiros da 3ª geração como importantes referências da tradição: Manoel “Garangui” como primeiro caixeiro, José “Garangui” como piloto de meio, e Raimundo “Garangui” como mestre e/ou capitão da guarda.



Diagrama 1 - Árvore da primeira geração da família dos "Garangui", referente aos irmãos que carregam este segundo nome, nascidos na segunda metade do século XIX.

Embora a figura de Raimundo “Garangui” costume ser destacada, entre seus irmãos, como a principal liderança da Marujada de São Sebastião, a maioria de seus herdeiros no Marujo de General Carneiro hoje são, na verdade, descendentes de sua irmã Maria Rita, que gerou oito filhos, seis homens e duas mulheres. A sucessão de mestres da 1ª para a 2ª geração dessa linhagem ocorreu, então, de tio para sobrinho, uma vez que o próprio José Pedro Máximo Junior assumiu a capitania. Entre seus irmãos, por sua vez, formou-se um piloto – Oscar Armando da Silva –, um caixeiro – Geraldo Ambrósio de Oliveira –, um sanfoneiro – Raimundo Anastácio de Oliveira –, e pandeiros – Pedro Augusto de Oliveira e Cecílio Marinho de Oliveira. Alguns deles integraram a guarda apenas em São Sebastião e, saindo de lá, não retomaram a tradição em General Carneiro. O piloto Oscar, porém, trabalhou intensamente ao lado de seu irmão José Pedro para que a guarda se perpetuasse na nova localidade e, junto com ele, legou novas gerações de marujeiros espalhados por várias cidades das regiões de Itabira. Suas irmãs Maria Luiza dos Santos e Maria Sebastiana de Oliveira,

ambas casadas com marujeiros de outras linhagens, não se envolveram diretamente, mas também geraram filhos e netos/as que se tornaram igualmente pilotos, caixeiros e pandeireiros/as do Marujo de General Carneiro.



Diagrama 2 - Árvore de parte da segunda geração da família dos "Garangui", referente aos filhos de Maria Rita, nascidos na primeira metade do século XX (entre os anos de 1900 e 1920).

A linhagem dos “Zacarias”, por sua vez, surge justamente a partir do primeiro nome de seu patriarca (avô de Dona Teresa), o mestre Zacarias Sudário de Oliveira⁴². Seu

⁴² Nota ou parágrafo sobre a presença do sobrenome Oliveira na família dos “Zacarias”, mas baixa relevância dele para a genealogia, pois, aparentemente, para os informantes, ele não representa uma família de fato, mas acompanha as gerações como um nome exógeno (do senhorio, talvez), para fins de registros cartoriais (de nascimento ou casamento), por exemplo.

casamento com Ana gerou um total de sete filhos, quatro homens e três mulheres. Até onde pude levantar, ao menos três deles tiveram uma atuação direta na Marujada e, talvez por isso, receberam “Zacarias” como apelido, no lugar do segundo nome: José Sudário, Raimundo Cecílio e Manoel Graciano. Raimundo “Zacarias” foi uma liderança junto com seu pai e irmão na consolidação da guarda na sede do distrito de São Sebastião, sendo lembrado como um de seus fundadores, e também, mais tarde, pela trajetória de seu filho José Raimundo Cecílio, sanfoneiro, esposo da rainha perpétua Dona Teresa, e, a partir dos anos 1980, fundador e capitão da Guarda de Marujo de São Sebastião de General Carneiro. Manoel “Zacarias”, por sua vez, foi sanfoneiro, e legou essa função e ofício dentro da guarda para um de seus filhos, José Manoel Graciano. Pelas informações prestadas por nossos entrevistados, suponho que todos os três marujeiros dançaram na guarda ao longo da primeira metade do século XX, e apenas em São Sebastião do Rio Preto. Por fim, José “Zacarias” foi não apenas mestre, mas também violeiro (um dos últimos da guarda) e se casou com Teresa Rosa de Jesus, formando, com ela, uma boa parte da geração seguinte de marujeiros – um total de doze filhos, quatro homens e oito mulheres, todos/as direta ou indiretamente ligados à guarda.



Diagrama 3 – Árvore da primeira geração da família dos "Zacarias", isto é, dos descendentes de Zacarias Sudário, nascidos na segunda metade do século XIX.

Desse modo, a continuidade da tradição da Marujada na família dos “Zacarias” (que levou às guardas de Marujo de General Carneiro) ocorreu principalmente por intermédio dos descendentes do mestre José “Zacarias” Sudário. A própria espada (e, logo, a função do comando e regência) foi herdada por um de seus filhos mais velhos Clóvis Sudário, que atuou como mestre em São Sebastião do Rio Preto e, pouco depois, como capitão em General Carneiro, mantendo-se à frente da guarda de Nossa Senhora do Rosário desde os anos de 1960. Um de seus filhos mais novos, José “Dadinho” Sudário, também exerceu essa função, porém décadas mais tarde, a partir da fundação da guarda de São Sebastião de General Carneiro, nos anos de 1980, que o nomeou como 2º capitão (junto com seu primo José Raimundo Cecílio, capitão regente). Além disso, cada um dos filhos homens se tornou, de certo modo, um “exemplo”, uma referência, em seu próprio instrumento: o próprio José “Dadinho” foi um dos principais pandeiros da guarda de Nossa Senhora do Rosário, enquanto se manteve nela; Raimundo Sudário foi um importante sanfoneiro (ao lado de seu

primo José Manoel Graciano); e Roque Sudário foi o grande mestre caixeiro, lembrado até hoje por seu jeito de “fazer a caixa falar” e “conversar com Nossa Senhora”. Quanto às filhas, todas elas participaram da guarda como bandeireiras, festeiras ou simplesmente acompanhantes (nenhuma como dançante): Maria Rosa, Raimunda, Marieta Rosa, Celita, Rosa Sudário, Luzia, Teresa Rosa, e Rosária. Algumas delas são percebidas pelos marujeiros como matriarcas por sua posição de liderança e comando na família e, por conseguinte, na guarda. Uma delas é a própria Teresa Rosa, que, como já indiquei, construiu uma trajetória marcada por sua coroação como rainha perpétua em três momentos: no Reinado de N. S. Rosário de São Sebastião do Rio Preto, nos anos de 1940; no Marujo de N. S. Rosário de General Carneiro, nos anos de 1960; e no Marujo de São Sebastião de General Carneiro, nos anos de 1980.



Diagrama 4 - Árvore de parte da segunda geração da família dos "Zacarias", referente aos filhos de José "Zacarias" Sudário de Oliveira, nascidos na primeira metade do século XX (entre os anos de 1910 e 1930).

Dona Teresa narra a sua primeira coroação a partir da fundação da Marujada de São Sebastião, depois que a tradição chegou lá por meio de seu avô Zacarias Sudário e de seu tio (avô) "Raimundo Marujeiro". Seu avô havia formado uma guarda e "levantado" a festa de Nossa Senhora do Rosário de Conceição do Serro, e de lá veio para a sede do distrito de São Sebastião repassando os conhecimentos a seu tio Raimundo "Garangui" e de seu pai José "Zacarias", que assumiram a responsabilidade como "comandantes dentro do regulamento" da Marujada.

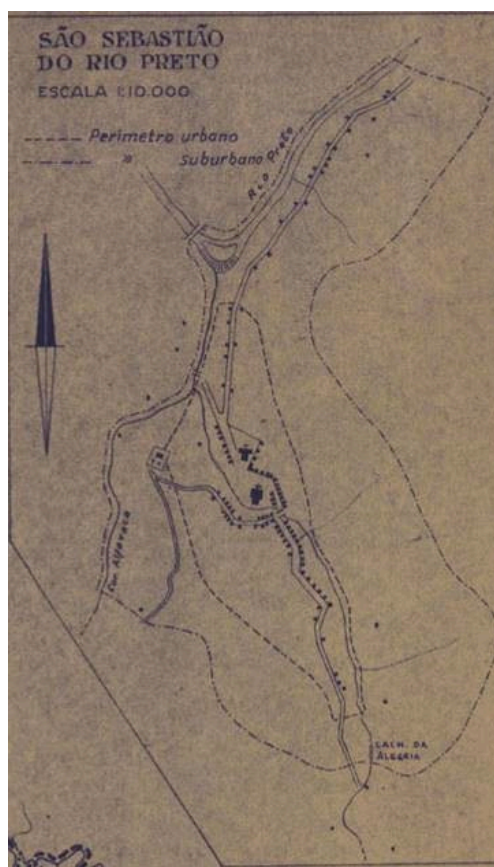
Quando o meu pai e o Ti[o] Raimundo Marujeiro, que é pai do Tobias, levou o conhecimento de lá da cidade de Conceição do Serro pra São Sebastião, pra lá levantar a guarda com a ajuda, assim, do povo, do prefeito, de Prefeitura, essas coisas tudo que... Igual tá saindo hoje, só não tinha a cultura! [risos] (...) Então veio, aquelas coisas... Aí o padre falou assim: "Ó, pra poder fazer as festas de Nossa Senhora do Rosário aqui na igreja de São Sebastião" - porque não tem a igreja de Nossa Senhora do Rosário, né? Pra fazer as festas, tem que ter o reinado, né? (Teresa Rosa de Oliveira, 2022)

Em vários momentos de sua entrevista, Dona Teresa ressaltou que, quando a Marujada foi fundada na sede do distrito de São Sebastião, e até a sua própria infância e juventude (anos de 1940), não havia, ali, uma igreja de Nossa Senhora do Rosário e que, embora já ocorressem festas "em nome" desta santa, estas não contavam com um Reinado. Isto nos leva a supor que tampouco havia uma irmandade que fosse responsável pela organização destas festas. De acordo com a entrevistada, era o "povo" que fazia as festas por conta própria, sem a figura dos reis e rainhas e com baixa ou nula atuação da paróquia.

É importante lembrar que, durante muito tempo, a sede do distrito de São Sebastião contou com uma única igreja, construída nos idos de 1830 e posteriormente convertida em matriz, por ocasião da criação da paróquia local em 1876. No início do século XX, porém, a menos de 100 metros, realizou-se a construção de uma nova igreja, de maior dimensão e em terreno mais elevado, concebida originalmente como matriz. O templo foi inaugurado em 1920, mas, ao que tudo indica, a outra igreja não foi imediatamente destituída de sua condição e *status* de matriz, e preservou sua consagração a São Sebastião por algum tempo. A diferenciação entre as duas matrizes de São Sebastião seria feita então pelas alcunhas de "igreja de baixo" e "igreja de cima".



Imagem 7 – Panorâmica da sede do distrito de São Sebastião do Rio Preto em 1955, com suas duas igrejas: a "de cima", de São Sebastião, e a "de baixo", do Rosário. Fotografia de autor desconhecido.



Mapa 5 - Recorte do mapa do município de Conceição [do Mato Dentro] em 1939, que exhibe uma planta da sede do Distrito de São Sebastião do Rio Preto, com a representação das duas igrejas que lá coexistiram entre as décadas de 1920 e 1960: a de “cima” (nova Matriz) e a “de baixo” (antiga Matriz, e igreja do Rosário). Fonte: Arquivo Público Mineiro - Fundo Secretaria de Viação e Obras Públicas.

O cruzamento entre informações recolhidas em diversas memórias escritas sobre o distrito de São Sebastião do Rio Preto e no depoimento da rainha perpétua Teresa Rosa nos sugere que a “igreja de baixo” veio a ser identificada e percebida pela comunidade local como uma “igreja de Nossa Senhora do Rosário” somente ao longo do 2º quartel do século XX ou, mais especificamente, no período da gestão do vigário Padre Argel Dias de Azevedo (1931-

1952). Em trocas de e-mails com o memorialista José Sana, ele me afirmou que, até os anos de 1940, o então vigário preferiu utilizar a “igreja de baixo” nas suas celebrações e demais atividades eclesiais, demorando-se em transferir a sede da paróquia para a “igreja de cima” de forma definitiva. Nas suas palavras, “Padre Argel nunca quis sair de lá e instalar a paróquia na atual Matriz” (José Sana, 2022). Por outro lado, no depoimento de Dona Teresa, a figura de Padre Argel aparece como agente de uma importante mudança na relação da paróquia e sua(s) igreja(s) matriz(es) com a Marujada no âmbito das festas de N. S. do Rosário. A entrevistada conta que a primeira festa de N. S. do Rosário com Reinado no distrito aconteceu justo na época deste vigário, que apresentou esse “caminhamento” como condição para que suas “festas do ano” pudessem ser realizadas com a participação da Marujada, pois isto demandaria que a “igreja de São Sebastião” recebesse os “grupos das guardas”. Na visão do padre, para que se pudesse realizar as festas na igreja com as guardas, fazia-se necessário instituir um Reinado:

pra ele [Padre Argel] poder fazer as festas do ano com as guardas precisava, da parte dele, deixar pra igreja receber os grupos das guardas. Então ele pediu, assim, que Nossa Senhora do Rosário... Pra ele fazer a festa do ano, então ele precisava do “caminhamento” do reinado. Aí do reinado, ele explicou que precisava da Rainha Perpétua, Rei Congo e Rainha Conga, pra poder vir acompanhar a bandeira de guia (Teresa Rosa de Oliveira, 2022).

Com base na narrativa de Dona Teresa, estimamos que isto tenha ocorrido por volta do ano de 1947, pois a entrevistada afirma que participou desse momento por meio de sua coroação aos 13 anos de idade. Ela conta que foi convidada por seu pai e aceita “pelo padre, pela igreja”, para ser a Rainha Perpétua da guarda de Nossa Senhora do Rosário, depois que suas irmãs mais velhas declinaram do convite. A principal condição exigida pelo vigário para ela assumir o “cargo para o trabalho de Rainha Perpétua” foi a Primeira Comunhão:

Meu pai falou comigo assim: “Aqui Teresa. As outras não querem aceitar. Como você acompanha mais, nós, (que) dentro do grupo, da Igreja... Aí você aceita?”. Aí eu falei: “Uai, eu aceito. Mas só que eu aceito assim: perguntando o padre (o que) eu posso pegar o Cargo pro Trabalho de Rainha Perpétua”. (...) Aí o padre falou: “Traz ela pra fazer a Primeira Comunhão”. Aí eles me levaram, eu fiz a Primeira Comunhão (Teresa Rosa de Oliveira, 2022).

O trecho de fala acima nos chama a atenção, pois Dona Teresa ressalta que aceitou o convite para ser Rainha Perpétua desde que consultasse Padre Argel antes e, logo em seguida,

descreve como foi sua consulta. Após sua Primeira Comunhão, ela perguntou ao vigário se havia muito que “levantar” para que ela pudesse “dirigir” o seu “cargo” com N. S. do Rosário e o Espírito Santo. Ele respondeu que bastaria ela lhe “dar a palavra: quantos Deus há?” para assumir o cargo, como se buscasse verificar se o processo de catequização havia sido bem-sucedido (com os métodos já relatados). Segundo a própria informante, ele lhe colocou isto porque, como membro do Reinado, ela não poderia mudar a sua “religião”. Junto a isso, ele lhe apresentou o “regulamento”, explicando que a sua única “responsabilidade” seria a “lista de despesas dos grupos”. A narrativa de Dona Teresa sugere que este “regulamento” fixado pelo vigário para o Reinado e, por conseguinte, para a Marujada, se perpetuou pelos anos (talvez décadas) seguintes em São Sebastião, sendo inclusive repassado a gestões subsequentes da paróquia e sua “igreja de baixo”.

Desse modo, parece que a gestão de Padre Argel e a consequente criação de um Reinado em São Sebastião do Rio Preto inaugurou um novo momento para a “igreja de baixo” que, ao menos oficialmente, abriu suas portas e veio a se consolidar então como um lugar de referência para a devoção a Nossa Senhora do Rosário e, por consequência, para a tradição da Marujada. Dona Teresa observa que, quando Padre Argel saiu da paróquia alguns anos depois, ele “já deixou tudo ajeitado para a igreja ser a responsável dos grupos das guardas em nome de Nossa Senhora do Rosário”. Ao mesmo tempo, a postura do vigário diante das festas em questão, recomendando (ou mesmo exigindo) a inclusão de um novo elemento nelas (o Reinado), nos sugere, em certa medida, que estava se aplicando e desenvolvendo ali uma estratégia de controle, vigilância ou ingerência da paróquia sobre a Marujada.

De forma sutil, a rainha Teresa sugere que a negociação em torno desse regramento (a aproximação entre Marujada e paróquia e a consequente instituição do Reinado) para os festejos não foi isenta de tensões ou mal-entendidos, por falhas de comunicação, ou “erros” de tradução entre as partes. De acordo com ela, quando Padre Argel chegou à paróquia, ele não tinha “contato” com a Marujada, não conhecia bem os “grupos” e seus “comandantes”, logo não soube “encaminhar” o diálogo, pois não havia uma igreja (nem irmandade) de Nossa Senhora do Rosário. Quando ele saiu, porém, “deixou tudo ajeitado” para que seu sucessor, o Padre Artur, mantivesse boas relações com os festejos, sendo a paróquia de São Sebastião responsável não apenas pela cessão de um espaço físico às guardas, mas também por uma direção religiosa destas e, com isso, por sua aceitação perante a sociedade, garantindo sua continuidade em acordo também com o regramento das autoridades do município e comarca

de Conceição. Para a entrevistada, o sucessor "encontrou tudo do jeito que ele precisava fazer" para o reconhecimento dos festejos como uma manifestação legítima da religiosidade local perante a “palavra do juiz, do policial e do delegado de Conceição do Serro”, que então exerciam sua jurisdição sobre o distrito:

O padre lá da igreja... Esse padre, era o padre Argel. Só... Lá em São Sebastião. Só que o padre Angel não tinha, assim, contato e nem sabia o que era, assim, um comandante do grupo, pra trabalhar dentro da igreja de São Sebastião. Porque não tinha a igreja de Nossa Senhora do Rosário. Porque se tivesse... Quando ele chegou, se tivesse a igreja de Nossa Senhora do Rosário, aí ele sabia encaminhar né? Mas como não tinha, aí ele pas... Quando ele saiu, ele já deixou tudo ajeitado pra igreja ser a responsável dos grupos da guarda em nome de Nossa Senhora do Rosário. Aí o padre Artur, que chegou pra ficar no lugar do padre Argel, então, ele já encontrou tudo do jeito que ele precisava de fazer. Assim que veio... Assim é que veio encaminhando pela palavra do juiz, do policial e do delegado de Conceição do Serro, pro prefeito encaminhar, ajudar, né? (Teresa Rosa de Oliveira, 2022).

Cabe observar que identificamos uma discordância entre as memórias de Dona Teresa e de José Sana a respeito do sucessor de Padre Argel na paróquia de São Sebastião. Dona Teresa nos apresenta a memória de um “Padre Artur, que chegou para ficar no lugar do Padre Argel”. José Sana, por sua vez, desconhece essa figura, mas lembra-se apenas, nesta época, da gestão do Padre Raul de Melo, que, de acordo com o memorialista, chegou à paróquia em 1953 e lá atuou como vigário até 1966, recebendo o legado de Padre Argel e protagonizando uma série de transformações no distrito, entre elas a demolição da então Igreja do Rosário. Tendo em vista que a figura de “Padre Artur” me apareceu em falas de outros marujeiros, suponho que seu nome não seja uma mera corruptela de “Padre Raul”, mas faça referência a outra autoridade religiosa, que se destaca na memória coletiva da família por sua relação mais próxima e/ou duradoura com a guarda de Marujo. Dona Teresa nos conta que o contato da guarda de Marujo com o Padre Artur não se limitou à São Sebastião dos anos de 1950, mas foi retomado pouco tempo mais tarde em General Carneiro, quando o sacerdote, transferido para a arquidiocese de Belo Horizonte, veio a reencontrar a parte da família que havia migrado para lá, fazendo-se presente no momento da (re)fundação da guarda de Marujo e/ou de constituição de sua festa de Reinado. Segundo a informante, “o padre Artur, quando veio de lá, já veio pra aqui, pra Belo Horizonte. Então quando foi pra registrar a guarda de Nossa Senhora do Rosário, o padre Artur [es]teve em nossas casas” (Teresa Rosa de Oliveira, 2022).

Ela relata que o sacerdote ("lá de São Sebastião") foi "chamado" pelos marujeiros para "dar as Palavras", para a Federação registrar sua guarda.

Em São Sebastião, não sabemos ao certo se Padre Artur esteve à frente da paróquia apenas no curto intervalo de tempo entre a saída de Padre Argel (1951/2) e a chegada de Padre Raul (1953), ou se trabalhou juntamente com Padre Raul, na condição de um auxiliar ou colaborador do vigário. Essa informação, porém, talvez não seja tão relevante diante do fato de que, no início dos anos de 1950, vários membros das famílias "Zacarias" e "Garangui" já vinham saindo do então distrito, pouco-a-pouco, em direção à capital mineira⁴³. A figura de Padre Artur remete justamente a esse novo fluxo migratório e ao gradual processo de deslocamento (e realocação) da guarda de São Sebastião para General Carneiro⁴⁴.

Embora a narrativa de Dona Teresa sugira que o legado de Padre Argel para seu sucessor tenha sido positivo, pois estabeleceu um acordo, um equilíbrio, nas relações entre as festas de Nossa Senhora do Rosário e a paróquia de São Sebastião (regularizando a participação dos grupos de Marujada nelas por meio de um Reinado, e contribuindo para sua aceitação e integração na sociedade), o memorialista José Sana costuma identificá-lo como um corresponsável pela perda de seu maior lugar de referência. O período de transição entre vigários da paróquia foi marcado por um gradual processo de decadência da edificação da Igreja do Rosário, que, alguns anos depois de se tornar sede de um Reinado, seria abandonada e mantida em precário estado de conservação até sua demolição em 1964/5, por ação de Padre Raul. De acordo com José Sana, Padre Argel já havia sido negligente com o templo, contribuindo para sua degradação em vários aspectos – pelo excesso de uso com baixa manutenção; por reformas que modificaram seus elementos tradicionais e lhe destituíram de valor histórico; e também por "desvios" de bens móveis e/ou integrados – que culminou com sua desativação e interdição a partir de 1952. Logo em seguida, Pe. Raul chegou à paróquia, manteve a igreja sem funcionamento e realizou um trabalho de convencimento da população sobre a necessidade de sua demolição. O então vigário justificava que o alto custo de manutenção de duas igrejas situadas a uma distância tão pequena não convinha à paróquia, e que a "igreja de baixo" já estava em um avançado estágio de degradação, irrecuperável em

⁴³ A própria Dona Teresa afirma que, quando seu pai faleceu, nos anos de 1950, ela já não morava em São Sebastião do Rio Preto, mas acompanhava a família de sua irmã Marieta Rosa e seu cunhado José Pedro Máximo Junior nas "lenheiras" da região de Itabira, até se casar com José Raimundo Cecílio e estabelecer-se na periferia de Sabará.

⁴⁴ Por outro lado, a figura de Padre Raul, sua gestão como vigário da paróquia local e sua "campanha" pela demolição da Igreja do Rosário nos anos de 1960, não parece ser tão significativa na memória coletiva de nossa guarda – ao contrário do que ocorre para a própria comunidade local de São Sebastião.

vários aspectos. Vários são-sebastianenses se manifestaram contra a decisão, mas não houve quem conseguisse impedi-lo. O memorialista costuma relacionar a demolição dessa edificação a um declínio das “festas de setembro” do distrito (entre as quais se inclui a do Rosário), mas é preciso levar em conta também a grande migração de são-sebastianenses justo nesse intervalo entre os anos de 1950 e 1970, entre eles os próprios marujeiros.

Raimundo “Garanguí” foi, provavelmente, um dos últimos mestres da antiga Marujada do Engenho a permanecer em São Sebastião do Rio Preto. Toda a geração seguinte de dançantes já foi composta por homens que migraram para outras cidades e se estabeleceram como capitães, pilotos e/ou caixeiros na guarda que se formou na periferia de Sabará. Um caso exemplo é o do falecido capitão mor José Pedro Máximo Júnior, pai dos atuais capitães Marcílio e Raimundo, um dos principais responsáveis pela transmissão do conhecimento herdado de seus antepassados aos dançantes do Marujo de General Carneiro. Com uma trajetória de vida bastante itinerante, moldada pelo seu ofício de carvoeiro, José Pedro nunca se fixou em General Carneiro propriamente, mas se tornou, de certo modo, uma “ponte” entre os dois “mundos”, junto a seus irmãos, primos e compadres que haviam migrado em direção às cidades de Itabira, Santa Bárbara e/ou Sabará e Belo Horizonte. Em entrevista gravada para o documentário dos 50 anos da guarda, o capitão Raimundo contou:

Meu pai nasceu em São Sebastião, natural de São Sebastião do Rio Preto. Papai foi pra Ipoema porque ele andava com problema de serviço. Então ele ia pra lá porque ele era contratista de serviço, assim, de carvoeira né? Nesse tempo tinha muita carvoeira e ele mexia com esse problema. Então ele foi pra lá, porque ele trabalhava lá... De quando ele ia pra São Sebastião, (...) na festa de Nossa Senhora do Rosário, na festa de São Sebastião. Todos anos ele ia... Sempre quando nós, que a gente lembra de nós... Ele levava todo mundo pra lá, pra passar os dias da festa. Assim ele foi levando... (...) De Ipoema ele foi pra Itabira, de Itabira continuou indo... E de Itabira é que ele veio pra São Gonçalo do Rio Abaixo. E daí pra cá é que ele começou com Raimundo Tobias, com tio Clóvis e o resto do povinho que tinha aí [General Carneiro], que veio de lá pra cá... [Aí] é que eles resolveram fazer a... Formar essa guarda aqui em General Carneiro (OLIVEIRA, 2016).

Depois que se mudou para “trabalhar fora”, José Pedro ainda participou das festas de Nossa Senhora do Rosário em São Sebastião anualmente, na “época em que o tio dele [Raimundo “Garanguí”] trabalhava lá” (Raimundo Pedro, 2016), até o momento em que a guarda interrompeu suas atividades no distrito. O capitão Marcílio estima que isto ocorreu ainda na sua própria juventude, nos anos de 1950, pois quando pôde acompanhar a guarda

(depois de "formado"), ela já não existia mais⁴⁵. Foi nesse contexto então que os membros da família dispersos por várias localidades se reuniram para formar uma nova (porém a mesma) guarda em General Carneiro.

Não sabemos como as “festas de setembro” de São Sebastião do Rio Preto continuaram sendo realizadas logo após a demolição da Igreja do Rosário e as principais migrações da família, mas é importante observar que o movimento de retorno de marujeiros “ausentes” para essa celebração (e também para a festa do padroeiro) não se interrompeu para sempre – ele teve suas retomadas e continuidades em vários momentos entre fins do século XX e início do XXI. Atualmente, todo mês de setembro, uma sequência de dois a três dias de festa, em celebração a Nossa Senhora das Vitórias, Divino Espírito Santo e Nossa Senhora do Rosário ocorre na cidade de São Sebastião, e conta com a visita da guarda de Marujo de General Carneiro. A guarda anfitriã é um grupo herdeiro da “Marujada do Cauís”, o único que permaneceu na cidade, mas que também se integrou a uma rede mais ampla de troca de visitas entre irmandades congadeiras e, depois, também realiza a sua visita à festa de Reinado de General Carneiro.

⁴⁵ De acordo com o capitão Marcílio, os únicos membros da 3ª geração que dançaram em São Sebastião do Rio Preto e que ainda estão vivos hoje são seus irmãos mais velhos – especialmente o atual capitão mor Raimundo Pedro de Oliveira – e os seus primos Raimundo José (filho de seu tio materno Roque Sudário), e Afonso (filho de seu tio paterno Geraldo Ambrósio e sua tia materna Raimunda). De todos eles, só tivemos a oportunidade de entrevistar o capitão Raimundo, que acompanhou seu pai em viagens para São Sebastião para dançar como calafatinho na guarda de lá, até por volta dos seus 14 anos, equivalente ao ano de 1959. Ele relata: “Quando foi em 1952, aí eu completei a minha idade. Completei sete anos. Então o meu pai pôs eu na Marujada, minhas tias também pôs e... Pediu pra poder por pra dançar. Porque tinha até um uniformezinho de um tio meu lá, que ele dançava. Então... O uniforme ficou pequeno, ela falou: “Esse uniforme vai servir pro Dico, vou deixar pro Dico”. Então passou o uniforme pra mim, eu estava com meus sete anos. Eu lembro, papai levou eu pra dançar Marujada em São Sebastião do Rio Preto. Aí ele pôs eu atrás dele, porque ele tinha um violeiro... Depois o violeiro que estava atrás dele, depois eu [pausa] de calafatinho. Aí fiquei dançando de calafatinho, calafatinho, até eu fazer assim os meus 10, 12 anos... Ou mais, 14 anos, menos ou mais um pouquinho... Ele botou eu, pôs eu no meio! Me pôs no meio. Eu fiquei dançando com ele no meio” (Raimundo Pedro de Oliveira, 2022).



Imagem 8 - Igreja Matriz de São Sebastião do Rio Preto durante a alvorada da festa de seu padroeiro, com o protagonismo da Guarda de Marujo de Nossa Senhora do Rosário de General Carneiro. Foto de minha autoria. São Sebastião do Rio Preto, 2018.



Imagem 9 – Largo da antiga Igreja de Nossa Senhora do Rosário durante a procissão da festa de São Sebastião, com a participação da Guarda de Marujo de Nossa Senhora do Rosário de General Carneiro. No espaço onde ficava a capela existe hoje uma ermida, também devotada à santa, uma “homenagem” à edificação demolida. Foto de minha autoria. São Sebastião do Rio Preto, 2018.

1.8 O Marujo de General Carneiro

A partir da década de 1950, enquanto o falecido capitão mor José Pedro transitou por várias cidades do interior de Minas Gerais (Ipoema, Itabira, São Gonçalo do Rio Abaixo, etc.), muitos dos seus familiares, próximos ou distantes, se fixaram definitivamente em General Carneiro, ocupando uma determinada faixa de terras no bairro Itacolomi, que mais tarde ficou popularmente conhecida como “Vila dos Pretos”.

Foi nesta localidade, então, que os antigos dançantes de São Sebastião se reuniram para organizar e fundar uma nova guarda de Marujo, encabeçada por homens⁴⁶ como Clóvis Sudário, capitão regente, Roque Sudário, mestre caixeiro, José Graciano, sanfoneiro, e, principalmente, Raimundo Tobias, piloto, importante liderança junto às comunidades e outros agentes. O terreiro da casa desse líder se tornou então a primeira sede da guarda em General Carneiro, e lá se levantaram as primeiras bandeiras e se realizaram os primeiros festejos em devoção a São Pedro e Nossa Senhora do Rosário. A agremiação dos antigos dançantes em torno dessa iniciativa, porém, não ocorreu de imediato, mas foi fruto de um longo processo de mobilização de parceiros e recursos. Esse processo esteve diretamente relacionado, inclusive, com a participação de Raimundo Tobias em redes pré-existentes de lideranças do Congado na região metropolitana de Belo Horizonte, desde que se integrou à guarda de Marujo regida pelo Sr. Gentil Lúcio de Jesus em Raposos/MG, então vice-presidente⁴⁷ da Associação dos Congados de Nossa Senhora do Rosário do Estado de Minas Gerais. A respeito disso, a filha mais velha de Raimundo Tobias, a dançante Maria Aparecida de Oliveira, lembra:

Aí foi vindo embora o pessoal, e os que ficaram lá [São Sebastião] faleceram um pouco. Aí dos antigos mesmo que ficou lá, foi assim uns dois, né (...).

⁴⁶ Cabe observar que inicialmente a guarda de Marujo era composta apenas por homens, com a exceção da bandeira, princesas e rainhas. Somente na década de 1990, após um período em que houve grave redução do quadro de dançantes – tanto pela evasão dos mais jovens quanto pelo adoecimento e falecimento dos mais velhos – é que a capitania da guarda passou a aceitar que mulheres também participassem como dançantes. Nas palavras do capitão Marcílio: “No início era só homem. Depois que começou a entrar a parte feminina. Mas era só homem (...). Porque lá no interior só dançava os homens mesmo. E chegou aqui também, quando eles começaram, foi a mesma coisa. Mas aí depois ele [José Pedro] abriu mão da parte feminina entrar também né?” (PREFEITURA, 2015, p. 74).

⁴⁷ Também nascido em São Sebastião do Rio Preto, o capitão Gentil desenvolveu um notável trabalho para a promoção e difusão de tradições do Congado na cidade de Raposos, em específico, e na região metropolitana de Belo Horizonte, em geral. Na cidade, a partir dos anos de 1940, fundou e liderou a Guarda de Marujo de Nossa Senhora do Rosário e, depois, o Diretório de Congadeiros de Raposos. Na região, integrou a primeira diretoria do Diretório de Congados de Belo Horizonte (anos de 1950), que depois se tornou Associação (1964 - 1976) e Federação (1976-2005) de Congados de Minas Gerais. Tanto na Associação quanto na Federação assumiu cargos de presidência (presidente e vice), sendo por fim reconhecido com o título de Capitão-Mor de Minas Gerais, atribuído pela Comissão Mineira de Folclore (COMISSÃO, 2005).

Meu pai [Raimundo Tobias] também veio embora pra cá. Aí chegando aqui, meu pai... Tinha um Congado em Raposos, que era do Sô Gentil... Aí meu pai entrou nessa guarda. Entrou nessa guarda... E através dessa guarda ele ia numa reunião aí num lugar aí que é “*Balança, mas não cai*”. Aí lá ele teve... Foi comentando né, que tinha... Que também veio do interior, que lá tinha um Congado, mas estava acabado né? Que aí aqui em General [Carneiro] não tinha. Aí, nesses comentários acho que ele, assim, foi orientado, né, se não poderia, assim, se juntar os congadeiros, né, que estavam ainda vivos, pra poder formar essa guarda aqui em General [Carneiro]. (...) Aí o que que ele fez? Ele foi e procurou o meu tio, tio Zé [José Pedro], pra eles, né, entrar num acordo se poderia, né, assim, trazer, né, essa guarda pra cá... Formar, né, de novo, né... (Maria Aparecida de Oliveira, 2016, grifo nosso).

O edifício popularmente conhecido como “Balança mas não cai”, localizado à Avenida Amazonas, nº 749, no centro de Belo Horizonte, abrigava então, em seu terceiro andar, uma sede provisória da referida Associação dos Congados. O depoimento de Maria Aparecida, formulado a partir de lembranças das conversas que presenciou entre seu pai, sua mãe e demais familiares, indica, então, que Raimundo Tobias frequentou as reuniões desta entidade representativa dos congadeiros por algum tempo e que a própria formação de uma guarda de Marujo em General Carneiro foi pensada e discutida nestas. Essas informações são bastante relevantes, pois sugerem que, em certa medida, a iniciativa em questão emergiu do/no contexto de um movimento associativista provocado e caracterizado, em grande parte, pela aproximação e intercâmbio entre os detentores das tradições do Congado e seus pesquisadores e fomentadores, sobretudo no âmbito da Comissão Mineira de Folclore⁴⁸. Essa relação entre congadeiros e folcloristas será abordada em mais detalhes no próximo capítulo.

Sendo assim, a Guarda de Marujo de Nossa Senhora do Rosário de General Carneiro já “nasceu” filiada à Associação dos Congados de Nossa Senhora do Rosário do Estado de Minas Gerais, e assim se mantém até hoje, estando cadastrada, agora, junto ao Centro de Tradições do Rosário (CETRRO). Cabe observar que um dos propósitos desta entidade representativa era, então, incentivar e orientar a formalização das guardas ou irmandades congadeiras por meio de sua constituição jurídica enquanto (também) associações com fins culturais. De certo modo, tinha-se em vista a “legalização” das suas práticas e celebrações, isto é, sua adequação a todas as leis e normas vigentes a fim de minimizar os riscos de conflito com o Estado, a Igreja e a sociedade civil e, assim, erradicar os “motivos” para a

⁴⁸ Nas décadas de 1960 e 1970, a Associação dos Congados de Nossa Senhora do Rosário de Minas Gerais contou com a participação direta de folcloristas da Comissão como Romeu Sabará, Saul Martins, Carlos Felipe, entre outros, que em geral exerceram funções de “relações públicas”, comunicação social, junto com pesquisa e documentação. Os cargos de diretoria e de reinado da entidade, porém, eram ocupados pelos próprios mestres, capitães, ou reis e rainhas das irmandades do Rosário.

repressão, boicote ou perseguição, tão comuns no histórico do Congado, conforme discutiremos no próximo capítulo. Aparentemente, as lideranças da nova (mesma) guarda de Marujo estiveram sempre atentas a essas “demandas” e buscaram, desde o início, cumprir todos os requisitos para se enquadrar nas diretrizes da Associação. Tão logo o seu quadro de dançantes se consolidou, a guarda foi devidamente registrada em cartório como associação, regulada por estatuto e composta por uma diretoria formalmente eleita, obtendo então o seu cadastro de pessoa jurídica – mais conhecido como CNPJ.

Em 11 de outubro de 1966, quando o processo de constituição jurídica da nova “sociedade” de Marujo se efetivou, a guarda ainda não mantinha atividades tão regulares, dentro de um efetivo calendário de visitas a festejos de outras guardas e/ou comunidades, e sequer realizava a sua própria festa de Reinado. De acordo com o capitão Marcílio, nos seus primeiros anos, sua atuação foi mais contida, limitava-se basicamente ao levantamento das bandeiras dos santos de devoção, com destaque para São Pedro e Nossa Senhora do Rosário, no terreiro de Raimundo Tobias. A não ser pelas próprias celebrações em São Sebastião do Rio Preto, que seus veteranos continuaram a frequentar por algum tempo, a guarda participava de poucos eventos fora do bairro Itacolomi, uma vez que ainda não havia formado a sua própria rede de trocas de visitas congadeiras na região metropolitana de Belo Horizonte. As aproximações, intercâmbios e vínculos com outras guardas de Marujo, Congo ou Moçambique foram sendo estabelecidos gradualmente, entre fins dos anos 1960 e 1970. Somente no início dos anos 1980 é que a guarda veio a ampliar sua esfera de atuação, junto não apenas a irmandades do Rosário de Belo Horizonte, mas também a paróquias da Igreja Católica em Sabará. Foi justo nessa época que a guarda organizou o primeiro grande festejo em louvor à sua padroeira – inaugurando a Festa de Reinado de Nossa Senhora do Rosário de General Carneiro, que ocorre anualmente desde 1983 – e também se integrou ao calendário de eventos oficiais da Paróquia de São Sebastião de General Carneiro – começando, assim, a participar das festas de santos padroeiros de todas as seis igrejas e respectivas comunidades da forania.

Isso não significa, claro, que a atuação da guarda de Marujo antes desse momento não teve relevância para sua consolidação junto aos atores, grupos e instituições da região de General Carneiro e município de Sabará. Tenho observado que, mesmo antes dessa expansão das atividades – que trouxe, de certo modo, um aumento da visibilidade dessa tradição no município –, as lideranças da guarda de Marujo já tinham um zelo muito grande pelo cumprimento de normas e respeito a hierarquias previamente estabelecidas (sobretudo as da

Igreja e do Estado), ocupando-se sempre de manter sua tradição “regular” perante autoridades civis, militares e/ou eclesiásticas. Eventos de dimensões reduzidas, pouco conhecidos, divulgados e visitados entre/por pessoas de fora do circuito familiar e comunitário da “sociedade”, já recebiam um tratamento bastante cuidadoso, atento às regras “externas”, em seus preparativos e organização. Um exemplo disso foi (e ainda é) o levantamento da bandeira de São Pedro – realizado todo mês de julho, com rezas, cantos e as mais variadas danças para retirada, cortejo e hasteamento da bandeira e saudações ao seu mastro ao longo de um sábado à noite, no pátio da sede da guarda.

Prática devocional herdada dos mais remotos antepassados de São Sebastião do Rio Preto e recriada desde, pelo menos, o tempo do mestre José “Zacarias”, o levantamento da bandeira deste santo junino constituiu o “ambiente” inaugural, por excelência, para a recriação da tradição da Marujada do Engenho, ou São Sebastião, em General Carneiro, sendo até hoje um dos momentos mais importantes do calendário anual da associação. Em julho de 2019, observei e participei a/da realização desse evento – que hoje ocorre no terreiro da própria sede da guarda – ao longo da tarde e noite de sábado. Logo após a última marcha dançada ao redor do mastro já levantado, escutei o aviso, em meio aos dançantes ainda reunidos, de que o falecido 1º capitão José Sudário (in memoriam), estava convocando uma reunião de caráter extraordinário, apenas com integrantes da guarda, para a manhã do domingo. Fiquei hospedado na própria sede da guarda e, no dia seguinte, tive a oportunidade de acompanhar uma parte das questões levantadas e discutidas pelo capitão nesta reunião.

A maior parte dos “tópicos” da pauta se referia justamente ao comprometimento dos dançantes com regras pré-estabelecidas, seja internamente, pela própria tradição, seja pelos vários contextos de interação com agentes externos. O discurso do capitão José Sudário, proferido num tom de advertência e cobrança, suscitava uma memória coletiva do grupo (atualizada, sobretudo, por seus mestres) a respeito das dificuldades enfrentadas e esforços investidos por Raimundo Tobias e demais antepassados para conseguirem realizar o levantamento da bandeira de São Pedro nos primeiros anos da guarda de Marujo em General Carneiro. Destacando o “fato” de que este foi o primeiro grupo de Congado formado e “registrado” (em cartório, como pessoa jurídica) em toda a região, José Sudário lembrou um “protocolo” cumprido anualmente por seu pai (o então capitão regente Clóvis Sudário) e tios durante os preparativos para o evento, que era se dirigir até a delegacia de polícia local para obter a autorização prévia para realizá-lo. Sem explicitar os motivos, as palavras do capitão indicavam que essa não era uma tarefa muito fácil – e nos sugerem que as relações do grupo

com a polícia não eram tão fluidas, mas se condicionavam a uma série de restrições e/ou obrigações. De acordo com ele, a observância dessa formalidade foi, inclusive, um dos fatores que motivou as lideranças de então a constituir a guarda juridicamente, com o intuito de atribuir maior “legitimidade” à sua tradição perante agentes externos. O capitão lembrou ainda da atuação de Raimundo Tobias junto à Associação (e, depois, Federação) dos Congados de Nossa Senhora do Rosário de Minas Gerais (citando, inclusive, as reuniões frequentadas por este no edifício “Balança mas não cai”) e de seu papel de mediador dentro da guarda, que mostrou aos dançantes a importância de registrá-la em cartório e se articulou com os mais jovens da época (principalmente os filhos do então capitão mor José Pedro) para viabilizar os requisitos e documentação necessária a tal feito.

Os mais jovens da época são hoje anciões e veteranos que ocupam cargos no conselho da “sociedade” e não apenas compartilham narrativas orais sobre sua trajetória, mas também guardam os documentos escritos que foram sendo acumulados ao longo desta e que remetem, sobretudo, às formalidades estabelecidas na interação do grupo com agentes de seu entorno, indicando contatos, acordos e negociações. Entre esses documentos, encontrei uma série de autorizações nomeadas como “Licença para fazer Festa”, emitidas, em papel timbrado, pela Federação dos Congados de N. S. do Rosário do Estado de Minas Gerais, e destinadas a quaisquer festejos que fossem realizados pela guarda de Marujo de General Carneiro dentro do período de um ano. Embora as licenças datem dos anos de 1990 (quando, inclusive, a guarda já realizava a sua própria festa de Reinado), observei que elas fazem referência a normas instituídas pela entidade representativa dos congadeiros (que na época se identificava como Associação) ainda em julho de 1973, através da sua Portaria de nº 4. Trata-se de uma resolução da diretoria desta entidade que estabelece uma “disciplina” para as “Associações, Guardas ou Irmandades filiadas à Associação dos Congados de Nossa Senhora do Rosário do Estado de Minas Gerais”, sobretudo para os seus “festejos e promoções”⁴⁹. As licenças em questão se fundamentam principalmente nos artigos 4º a 8º e 10º da portaria, que apresentam proibições, restrições e/ou obrigações relativas aos intervalos de tempo (épocas e horários)

⁴⁹ Em uma versão publicada em formato de livreto pela Editora O Lutador, encontrada hoje no acervo da Biblioteca Amadeu Amaral, a portaria vem “assinada” pelo quadro completo da diretoria da Associação dos Congados de Minas Gerais, que era formado por mestres, capitães, reis e rainhas, mas também por folcloristas. Isto reforça o quanto o campo de estudos de folclore participou diretamente no processo de reelaboração e organização de práticas do Congado na segunda metade do século XX, sendo que a referida Associação funcionou como uma das principais estruturas intermediárias desse processo. Cabe observar que, coincidentemente ou não, a primeira “apresentação” pública de uma Missa Conga, fruto da criação conjunta de congadeiros e folcloristas, data do mesmo ano em que a Portaria nº 4 foi publicada, conforme pude identificar em diversas matérias de jornais de 1973 e anos subsequentes, também encontradas no acervo da Biblioteca Amadeu Amaral.

para realização dos festejos e à conduta das suas “entidades promotoras” (guardas ou irmandades) perante as “autoridades constituídas” (delegado, vigário) e a sociedade englobante, antes, durante e após tais eventos. Para os fins da presente discussão, cabe-nos observar principalmente o seu artigo 5º:

Artigo 5º – Os festejos e promoções poderão ser realizados após comunicação à Delegacia de Polícia local e ao Rvmo. Vigário da Paróquia da localidade, onde se for realizar a festividade.

§ único: As festividades e promoções públicas devem ter assistência das autoridades civis, militares e eclesiásticas (ASSOCIAÇÃO, 1973).

Este artigo reflete claramente a preocupação da então Associação dos Congados de Minas Gerais com a “legalidade”, ou regularidade, dos festejos congadeiros, de maneira a evitar ao máximo os conflitos e tensões com as instituições hegemônicas. Essa preocupação também está explícita no modelo da “Licença para fazer Festa” utilizado pela Federação nos anos de 1990, que possui um espaço reservado para o “visto” da “Delegacia de Polícia local” e do “Vigário da Paróquia” logo abaixo da autorização. Ainda que as licenças obtidas pela guarda de Marujo em General Carneiro não apresentem efetivamente estes “vistos” – mas apenas a assinatura das autoridades da própria Federação dos Congados –, muitos relatos que ouvi de suas lideranças me sugerem que a determinação do artigo 5º foi (e ainda é) observada com assiduidade ao longo da maior parte de sua trajetória. As lembranças a respeito do processo de organização das atividades da guarda – sobretudo dos festejos de sua padroeira a partir dos anos de 1980 – muito frequentemente mencionam agentes do Estado e/ou da Igreja com quem as lideranças interagiram, negociaram e/ou se aproximaram dentro do propósito de obter as condições mais favoráveis possíveis para a recriação de sua tradição.

O trânsito e convívio dos dirigentes da guarda entre atores, grupos e instituições do seu entorno, com o intuito de que sua tradição fossem visibilizada, respeitada e até apoiada, aparece de maneira bastante evidente nos principais acontecimentos que se sucederam em sua trajetória ao longo dos anos de 1980 e 1990. Esse foi um período de intensa aproximação da guarda de Marujo não apenas com a Paróquia de São Sebastião de General Carneiro, mas também com a Prefeitura e Câmara Municipal de Sabará, entre outras instituições da sede do município. Junto com essa aproximação, observo também uma série de transformações em sua organização material e social.

Nessa época, a região de General Carneiro presenciou um grande crescimento urbano e populacional, que motivou a construção e/ou a ampliação de igrejas dentro da Paróquia de São Sebastião – incluindo a Igreja de São José Operário, reconstruída no lugar de uma antiga capela, no bairro Itacolomi –, entre outros equipamentos comunitários e/ou públicos. De certo modo, esses fatores contribuíram para um significativo aumento da visibilidade dessa região periférica em esfera municipal. Paralelamente, a guarda se integrava ao quadro de “grupos artístico-musicais” (corais, bandas, etc.) da Paróquia, adotando o costume de participar das festas de padroeiros de todas as suas igrejas e comunidades, como já foi dito. A visibilidade do bairro se estendeu, então, à guarda, que se tornou objeto dos mais variados projetos políticos, religiosos e culturais, encabeçados por agentes que lhe eram externos. Tais projetos se desdobraram tanto em iniciativas de apoio e fomento à tradição do Marujo, quanto em situações conflituosas e de disputas entre seus recriadores.

Nos relatos que atualizam a memória coletiva do grupo sobre esse contexto específico, dois principais acontecimentos costumam ser destacados como marcos de sua trajetória: uma cisão entre seus integrantes, e a construção de uma sede. Primeiro, a grande maioria dos dançantes com idade de 40 anos, ou mais, costuma lembrar, com bastante frequência, das tensões entre capitães que ocasionaram a divisão da Guarda de Marujo de Nossa Senhora do Rosário e subsequente fundação da Guarda de Marujo de São Sebastião de General Carneiro no ano de 1988, que contou com intensa participação do então vigário local na mediação dos conflitos e sua resolução. Segundo, o próprio patrimônio edificado da guarda, sua sede à Rua São João Del Rei, nº 40, testemunha a relevância de uma conquista obtida por suas lideranças e parceiros junto à Prefeitura, no fim dos anos de 1980, por meio da doação do terreno em questão à “sociedade”⁵⁰. Esses e outros episódios serão abordados com mais detalhes ao longo do segundo capítulo, a partir dos elementos da festa de Reinado da guarda.

⁵⁰ Cabe destacar que também foi justo nessa época que a guarda passou a ser convidada para eventos culturais e religiosos do Centro Histórico de Sabará, a exemplo da própria Festa de Nossa Senhora do Rosário que foi retomada por iniciativa do Museu do Ouro em 1987. Com o tempo, a guarda desenvolveu relações bastante próximas com alguns setores e/ou representantes das paróquias e do poder público municipal, tornando-se, aos poucos, uma referência, para estes agentes externos à tradição, do “Congado em Sabará”. Não à toa, a guarda foi pioneira no seu reconhecimento oficial como uma importante “cultura” local, por meio de instrumentos como a “declaração de utilidade pública” e as subvenções municipais e, mais recentemente, do Registro de Patrimônio Cultural de Natureza Imaterial, também em esfera municipal, e das consequentes políticas de salvaguarda.

2. FESTEJOS CONGADEIROS

2.1 O campo da festa

Desde, pelo menos, os anos de 1980, a Guarda de Marujo de Nossa Senhora do Rosário de General Carneiro está integrada ao calendário e rede de trocas de visitas dos festejos congadeiros da região metropolitana de Belo Horizonte (e também de outras regiões de Minas Gerais), uma vez que realiza, anualmente, a sua própria festa de Reinado em devoção à sua santa padroeira com a visitação e colaboração de outros grupos desse vasto complexo ritual e simbólico. Curiosamente, essa celebração vem sendo realizada, há alguns anos, justo no mês de setembro – mesma época da festa de Reinado da terra natal, São Sebastião do Rio Preto. Estendendo-se por um intervalo de quatro dias da terceira semana de setembro, a festa ocupa espaços próprios da guarda de Marujo, da paróquia de General Carneiro⁵¹ e dos bairros Vila São José e Itacolomi.

Ao longo deste segundo capítulo, abordarei mais detidamente essa celebração específica, investigando, por meio do cruzamento de dados de etnografia (notas de minha observação em campo) e de história oral (entrevistas e rodas de conversa), a dinâmica das relações da guarda de Marujo com os demais agentes de sua festa de Reinado ao longo dos seus quase quarenta anos de existência – isto é, os atores e instituições de seu entorno que se tornaram parceiros, colaboradores, ou simplesmente interagem com o grupo em seus vários momentos rituais. A partir disso, busco perceber como a manutenção (ou salvaguarda) dessa tradição congadeira em General Carneiro vem ocorrendo no contexto da própria festa por meio da mobilização das novas (3^a, 4^a e até 5^a) gerações das famílias “Zacarias” e “Garangui” em torno de identidades culturais coletivas (congadeiro e marujeiro), por meio de sua integração ao complexo ritual e simbólico mais amplo do Congado, e por meio de sua articulação com agentes da paróquia, da prefeitura e das várias comunidades locais.

⁵¹ Outra curiosidade: a paróquia que vem abrigando a festa de Reinado há pelo menos 40 anos foi fundada no ano de 1960 – numa época em que vários membros das famílias “Zacarias” e “Garangui” estavam chegando e se instalando na região de General Carneiro –, sob a devoção a São Sebastião – padroeiro da terra de origem dessas famílias. Mais do que coincidências, essas informações nos sugerem a transposição e continuidade de alguns elementos da religiosidade até então cultivada no pequeno distrito do interior de Minas Gerais para as vilas que se formaram nessa periferia de Belo Horizonte, haja vista a forte presença de migrantes de São Sebastião do Rio Preto na região a partir de meados do século XX. Em conversas com moradores de General Carneiro, pude observar que a migração das famílias “Zacarias” e “Garangui” não foi um caso isolado, mas se integra a um fenômeno mais amplo de êxodo de inúmeras famílias da área rural de São Sebastião, atraídas por oportunidades de trabalho no complexo ferroviário-industrial que surgiu em torno da fábrica de tecidos de Marzagão.

Como já foi indicado anteriormente, esta não é a única celebração da guarda de Marujo que seja reconhecida, entre os próprios dançantes, como festa “tradicional”. Ao longo de cada ano, o grupo realiza ou participa de várias outras festas que, em longa duração, tornaram-se ambientes privilegiados de produção e reprodução cultural (e também de promoção, difusão) de sua tradição expressiva, musical e devocional, tais como a Festa de São Sebastião de General Carneiro (no sábado anterior a 20 de janeiro), a Festa de São Benedito de Aparecida do Norte (no primeiro final de semana após a Páscoa), a Bandeira de São Pedro, em General Carneiro (no segundo sábado de julho), além das festas dos padroeiros das comunidades católicas de General Carneiro – São José Operário, Santa Rita de Cássia, Sagrado Coração de Jesus, etc. – e das festas de Reinado de outras guardas de Marujo de Sabará, e de algumas guardas de Congo ou Moçambique da região metropolitana da capital – Justinópolis, etc.. No entanto, optei por me debruçar sobre a Festa de Reinado de Nossa Senhora do Rosário de General Carneiro, pois esta celebração apresenta duas características básicas que avalio serem bastante relevantes para refletirmos sobre a salvaguarda da tradição de Marujo no contexto festivo. Primeiro: diferente da grande maioria das festas citadas acima (com exceção da Bandeira de São Pedro), a celebração em questão é toda organizada pela guarda de Marujo em seu próprio território (sua sede e as ruas e casas do entorno). Segundo: diferente da Bandeira de São Pedro, ela integra a guarda de Marujo ao complexo mais amplo do Congado mineiro, atraindo, para o seu território, diversas guardas de outras famílias, localidades e tradições.

Tenho acompanhado esse evento desde o ano de 2015, quando trabalhei no processo de identificação e documentação das “formas de expressão” do Marujo no município de Sabará para compor o dossiê de registro de suas guardas como um patrimônio cultural imaterial. Antes de 2015, meu contato com a guarda em questão era quase nulo, a não ser por encontros com suas lideranças que foram ocasionados pela reunião de “levantamento preliminar” do processo de registro das “Congadas de Minas” em esfera federal, pelo projeto de mapeamento de culturas populares e tradicionais desenvolvido pela ONG Observatório da Diversidade Cultural, e, de forma menos consciente (para mim), pelo protocolo dos documentos necessários ao pagamento de subvenção municipal à “associação civil” de utilidade pública, todos no ano de 2014, conforme relatado anteriormente na seção “Minhas aproximações com o campo”, da introdução desta tese.

De 2015 a 2017, porém, como já foi dito, eu atuei diretamente nos processos de registro e salvaguarda das “Guardas de Marujos de Sabará” enquanto servidor efetivo,

ocupante do cargo de historiador, da Prefeitura, sendo responsável pela documentação e difusão das suas práticas e atividades, com destaque para as festas. Nesse período trabalhei na elaboração do próprio dossiê de registro (2015) e também dos relatórios anuais de salvaguarda (2016 e 2017), além de ter participado da criação de banner, *posts* e outras mídias, e da realização de eventos – sobretudo o Encontro de Congadeiros de Sabará –, produzindo um acervo “oficial” de fotografias, vídeos e textos sobre o bem cultural registrado.

Entre 2018 e 2020, por sua vez, eu me distanciei gradualmente da posição de agente “estatal” e me tornei um parceiro “independente” da guarda, porém mantendo uma relação marcada ainda pelo papel de documentar e difundir suas festas, agora por meio do material fotográfico, audiovisual, textual produzido para minha pesquisa de doutorado, compartilhado em estado bruto (por meio de álbuns e pastas em “nuvens” de arquivos) ou tratado (em álbuns e clipes nas redes sociais, ou documentos e formulários para captação de recursos) com os marujeiros⁵².

Sendo assim, embora eu já tivesse acompanhado partes da Festa do Reinado de Nossa Senhora do Rosário de General Carneiro por três anos antes, a partir da edição de 2018 a minha relação com a celebração se tornou sensivelmente diferente. Além de trazer comigo outros objetivos para o trabalho de campo – minha observação (e participação) foi direcionada para outros elementos e questões da festa –, eu passei a contar também com mediadores e interlocutores mais bem definidos na minha aproximação com os espaços, atores e ritos da celebração. Como já indiquei antes, toda a construção e execução do projeto desta pesquisa ocorreu a partir (e ao longo) de inúmeros encontros e conversas com o atual 2º capitão Marcelo Lourenço de Oliveira e sua esposa, a acompanhante Solange das Neves de Oliveira, desde quando o casal apresentou sua proposta de gravação de um documentário sobre a história da guarda de Marujo, em meados de 2016. A partir de 2018 não foi diferente e todas

⁵² Ao longo desse período, busquei “somar” com a guarda, enquanto parceiro, oferecendo meus materiais e serviços para ajuda-los em iniciativas como: a inscrição das “Guardas de Marujos de Sabará” no Prêmio de Culturas Populares de 2018 (não selecionada); uma seleção de fotos da Festa de NSR de Gal. Carneiro de 2018 para um álbum de Facebook; a elaboração de texto para cartilha sobre as “Guardas de Marujos de Sabará”, parcialmente utilizado nos materiais do projeto (exposição e *folder*) “Cortejo de Fé”, da Secretaria Municipal de Cultura, em 2019; o compartilhamento das fotos e vídeos da Festa de São Benedito de Aparecida do Norte, Festa de São Pedro de Gal. Carneiro e Festa de NSR de Gal. Carneiro de 2019 em álbum do Google Photos; a edição de vídeo de divulgação, para redes sociais, da Festa de São Pedro de Gal. Carneiro de 2019; a inscrição da Guarda de Marujo de NSR de Gal. Carneiro no Prêmio de Culturas Populares de 2019 (não selecionada), junto com a criação de um portfólio desta, e com a gravação de mídia com reunião de materiais de seu acervo de 1990 a 2019; o cadastro da guarda no Portal Cultura Viva (como Ponto de Cultura) (não certificada); o cadastro da guarda no Censo Cultural de Sabará de 2020, referente à Lei Aldir Blanc (não beneficiada); a inscrição da guarda no Credenciamento de Culturas Populares e Tradicionais de Minas Gerais, ref. à Lei Aldir Blanc (não beneficiada); e a edição de vídeo de divulgação, para redes sociais, da Festa de NSR de Gal. Carneiro de 2020, que foi transmitida por *live* de sua página de Facebook.

as minhas viagens a campo foram planejadas e articuladas junto com o casal, que se colocou sempre disponível para me receber e/ou me encontrar na sede e demais locais das atividades da guarda, me integrar ao grupo e apresentar pessoas de sua rede de contatos que eu ainda não conhecia, me prestar informações ou resolver dúvidas sobre os vários ritos do Reinado e marchas do Marujo, e até mesmo me oferecer cama e comida em sua própria casa! Junto com eles, pude contar também com o constante suporte e mediação do pai, mãe e irmã de Marcelo – o atual 1º capitão Marcílio Lourenço de Oliveira, e as dançantes Maria Aparecida de Oliveira e Marcilene Aparecida de Oliveira – e também do pai de Solange, o atual capitão mor Raimundo Pedro de Oliveira⁵³.

⁵³ É claro que ao longo da pesquisa eu tive momentos de contato mais próximo com outros ramos das famílias “Garangui” e “Zacarias”, que foram igualmente acolhedores e solícitos em prestar informações, tirar dúvidas e me apresentar a pessoas, coisas e lugares. Entre estes, destaco as famílias da acompanhante Maria das Graças Tobias, tia materna de Marcelo – filha da matriarca Maria Rosa e do piloto Raimundo Tobias –, e da pilota Alaíde Graciano Ferreira e sanfoneiro Sebastião Graciano Ferreira, primos em 3º grau de Marcelo – filhos do sanfoneiro José Manoel Graciano. Poderia ainda trazer os nomes de muitas outras pessoas que me ajudaram a conhecer um pouco dessa imensa família e tradição de Marujo, mas por hora me restrinjo àquelas com quem os encontros e conversas foram mais demoradas, e por isso entendo como meus principais interlocutores nesta pesquisa.



Diagrama 5 - Árvore da família de Marcelo e Solange, desde os avós até as filhas.

Cabe ressaltar que os capitães e irmãos Marcílio e Raimundo são descendentes das duas linhagens de mestres da Marujada: da família “Garangui”, através de seu pai José Pedro Máximo Junior; e da família “Zacarias”, através de sua mãe Marieta Rosa. Inclusive, esse é um dado bastante reforçado por Marcelo em suas falas sobre a própria ascendência, que apontam o seu lugar privilegiado na genealogia familiar, como herdeiro direto de grandes marujeiros do tempo antigo. O dado também é utilizado para justificar o seu lugar de comando e direção (e, por conseguinte, de sua irmã e primas/os) na estrutura organizacional da guarda – não para se impor como autoridade, mas, ao contrário, para demonstrar a

responsabilidade que lhe foi legada desde o berço. Não à toa, o casal em questão tem figurado como importante liderança da guarda nos últimos anos. Há pelo menos uma década, Marcelo e Solange ocupam cargos na diretoria da “sociedade” e, desde 2017, os dois vêm se alternando como presidente e vice-presidente, em mandatos de dois anos.

Desse modo, meus interlocutores foram justamente os atores que estiveram à frente das principais instâncias de decisão da guarda no intervalo de tempo em que desenvolvi esta pesquisa (2018-2022) – a diretoria, responsável pela administração da “sociedade”, isto é, da pessoa jurídica da guarda e seus “associados”, e a capitania, responsável pela coordenação musical e orientação ritual dos dançantes. A interlocução com Marcelo e Solange me permitiu observar com mais proximidade o modelo de organização da guarda, sua hierarquia e os papéis de cada integrante, estabelecidos/as na documentação escrita de sua “sociedade”, ou pela própria prática do dia-a-dia e tradição oral. Também me permitiu acompanhar os “bastidores” da (pré) produção das várias atividades do Marujo, sobretudo sua festa de Reinado, e as relações internas (entre dançantes, comandantes/capitães e acompanhantes, associados, diretores/presidentes e conselheiros, da família ou das comunidades) e externas (com a paróquia, a prefeitura e outros agentes das comunidades) que ocorrem e se sucedem ao longo do processo. A seguir, procuro identificar os principais agentes que compõem a guarda e sua “sociedade”, ou que interagem com estas no contexto da festa, sua organização e a comunicação entre eles.

O estatuto mais recente da “sociedade”, de 2009, atribui a administração da guarda a três órgãos: a “assembleia geral”, formada por todos os “associados”, em suas reuniões periódicas para aprovar contas, eleger representantes e deliberar sobre outros assuntos relevantes⁵⁴; a “diretoria”, composta por presidente, secretário/a e tesoureiro/a e respectivos suplentes⁵⁵; e o “conselho fiscal”, composto por outros três “associados”, responsáveis por

⁵⁴ O estatuto estabelece uma periodicidade mínima anual para a convocação da Assembleia Geral da guarda (GUARDA, 2009). Na prática, porém, os integrantes da guarda se reúnem com uma frequência bem maior, às vezes mensal, a partir de convocações feitas pelo grupo de WhatsApp da guarda, criado para comunicação entre todos os seus colaboradores, diretos ou indiretos – não apenas dançantes, comandantes e acompanhantes, mas também parceiros os mais variados, a exemplo do próprio autor. Normalmente, essas reuniões se destinam à organização conjunta de atividades, eventos e viagens da guarda, sendo agendadas em datas próximas a festas, de comunidades ou de Reinado.

⁵⁵ Em sua definição de competências dos membros da Diretoria, o estatuto focaliza principalmente as que se referem à organização interna da guarda. O presidente é responsável por “convocar e presidir a Assembleia Geral

fiscalizar o trabalho da diretoria, sobretudo o/a tesoureiro/a⁵⁶. O estatuto também prevê que qualquer cidadão, “independentemente de classe social, nacionalidade, sexo, raça, cor e crença religiosa”, pode ser admitido como “associado” e, logo, escolhido para ocupar um cargo da administração. Desse modo, observo que essa atribuição costuma ser assumida não apenas por membros das famílias “Zacarias” e/ou “Garangui” (os “parentes”), mas também por atores das comunidades católicas de General Carneiro (os “confrades”, “conterrâneos” e/ou, simplesmente, “conhecidos” de vizinhança e amizades).

Os membros da diretoria e do conselho fiscal são eleitos pela assembleia geral a cada dois anos e, de um modo geral, sua nomeação e posse de fato implica em assumir um protagonismo dentro da guarda – sobretudo o/a presidente e/ou seu vice –, embora as responsabilidades pela administração sejam compartilhadas entre todos e muitos integrantes “sem cargo” sigam atuando como lideranças. Em minha observação, percebi que esse protagonismo ocorre principalmente por meio da articulação e negociação com instituições do entorno da guarda que estejam direta ou indiretamente relacionados à sua festa de Reinado e demais celebrações, tais como a paróquia e a prefeitura. Assim, presidentes e, em menor escala, secretário/as, tesoureiro/as e conselheiros/as, se tornam efetivos representantes da guarda perante as autoridades religiosas e políticas locais, juntamente com os comandantes, ou capitães. Estes, por sua vez, compõem outra instância de decisão, não formalizada por escrito e independente dos órgãos definidos no estatuto, mas que, salvo exceções, adquire uma maior relevância.

É curioso observar que os estatutos anteriores da guarda, de 1984 e de 1999, previam que a “diretoria” seria composta também por um “capitão regente”, responsável por “receber as ordens das autoridades e transmiti-las ao mestre, para boa ordem e organização das festas” (GUARDA, 1984, p. 3). À diferença de presidente, secretário e tesoureiro, porém, esse cargo não seria ocupado mediante eleição em mandatos de dois anos. Na verdade, o “capitão regente” costuma ser identificado pelos marujeiros como um membro da capitania, que

e as reuniões da Diretoria”, “coordenar as atividades”, “ordenar pagamentos”, “cumprir e fazer cumprir o Estatuto”. O secretário, por “secretariar as reuniões da Assembleia Geral e da Diretoria” e lavrar as suas atas, “auxiliar o presidente nas tarefas administrativas”, “guardar os documentos”, “cadastrar os associados”. O tesoureiro, por “arrecadar e contabilizar as contribuições, rendas, auxílios e patrocínios”, “controlar os pagamentos”, “assinar recibos”, “apresentar (...) o balancete das receitas e despesas”, “organizar (...) o balanço patrimonial e financeiro” (GUARDA, 2009). Observamos, porém, que as tarefas executadas pelos ocupantes desses cargos na guarda extrapolam significativamente essas definições, conforme abordaremos a seguir.

⁵⁶ Em nossa pesquisa, não tivemos a oportunidade de acompanhar mais de perto a atuação de membros do Conselho Fiscal, logo nosso olhar para essa instância será mais limitado ao que está definido no estatuto.

obedece a um regulamento distinto da diretoria e de toda a estrutura administrativa da “sociedade” em geral⁵⁷.

Os membros da capitania não são eleitos entre os “associados” de forma periódica, mas indicados pelos capitães “mais velhos” conforme a linha sucessória da família, por ocasião do falecimento do antecessor. Desse modo, seus cargos só podem ser ocupados por netos, filhos e/ou sobrinhos de mestres ou capitães, em caráter vitalício. Nas palavras do capitão Marcílio, esses cargos vêm “passando de pai para filho” desde a época de seu avô José “Zacarias”: “passou para o meu pai [José Pedro], mais o meu tio [Clóvis Sudário]. Do meu pai passou pra meu irmão [Raimundo Pedro], e hoje eu cheguei a capitão, né, também, porque já faz parte da hierarquia da guarda. E assim vem vindo, igual tá o meu filho [Marcelo Lourenço], que é o segundo capitão” (Marcílio Lourenço de Oliveira, 2021).

Durante minha pesquisa, acompanhei, à distância, a nomeação de Marcelo para o posto de 2º capitão, que ocorreu alguns meses depois do falecimento do 1º capitão José Sudário de Oliveira Neto (in memoriam), filho de Clóvis Sudário, em outubro de 2019. A ascensão do caixeiro para a capitania não era esperada, mas ocorreu tão-somente por causa da vacância do cargo em questão – o então 2º capitão Marcílio assumiu o posto de 1º capitão e seu próprio cargo ficou vago. Entre os filhos homens de capitães, Marcelo foi avaliado como a pessoa mais apta para o cargo, e tornou-se, então, o primeiro marujeiro da 4ª geração da família a assumir um posto de capitania.

Poucos meses antes, em julho de 2019, tive a oportunidade de participar de uma reunião de dançantes presidida pelos capitães José Sudário (talvez a sua última) e Raimundo Pedro e, na ocasião, ambos chamaram a atenção dos presentes para o lugar e papel dos capitães na hierarquia da guarda. Eles ressaltaram que os capitães são os principais responsáveis pela guarda perante os demais grupos e pessoas durante as festas, e por isso os dançantes lhes devem não apenas respeito e obediência, mas também explicação sempre que

⁵⁷ Hoje, mesmo que não esteja previsto no atual estatuto, o cargo de capitão regente continua existindo e, ainda que esteja inativo, segue ocupado por Sebastião Pedro de Oliveira, um dos filhos do falecido capitão mor José Pedro. Em uma roda de conversa com a família, ele nos explicou que hoje não consegue mais atuar no cargo por causa de uma doença nas pernas, mas que a sua substituição só poderá ocorrer depois de seu falecimento. O capitão Sebastião justifica a sua permanência no cargo com a memória de que sua nomeação ocorreu através de seu próprio pai: “eu nunca vou me entregar porque meu pai me ensinou, meu pai me pôs eu lá desse jeito, como regente” (Sebastião Pedro de Oliveira, 2022). A respeito de sua função, ele relata que “o trabalho de uma guarda é muito difícil com o capitão”, pois abrange todos os seus componentes, desde o “primeiro presidente” até o “segundo tesoureiro”, “desde o Rei Congo até ele mesmo” – todos eles são regidos pelo capitão. Para o capitão Sebastião, esse trabalho demanda muito “ensaio” – “saber conversar com os seus dançantes”, “tirar ele no lugar certo”, “ensinar as cantorias (...) pro mais básico” – e também o “respeito” pelo “comando” dos outros dirigentes da guarda – a exemplo dos próprios membros da diretoria.

precisarem se afastar ou se retirar da formação (isto é, das fileiras de dançantes em marcha), seja qual for o motivo. Quando isso não é possível, os capitães contam com o apoio do “fiscal” – um acompanhante que caminha atrás ou ao lado da guarda e permanece sempre próximo aos dançantes para atendê-los em quaisquer necessidades durante as marchas, e também para observar sua movimentação pelas ruas, monitorando carros e demais (inter)agentes – para receber e transmitir esses comunicados. A título de exemplo, comparou-se a guarda de Marujo com as organizações militares, em que os praças devem obediência aos seus superiores, e esta autoridade não é posta em discussão. Não se trata, porém, de uma autoridade gratuita, sem fundamento, mas que, pelo contrário, está associada justo ao seu papel de mediadores da guarda nas festas⁵⁸ e, logo, ao seu lugar de representantes não apenas de uma “sociedade”, mas da tradição que lhes vem sendo repassada de geração em geração desde o tempo dos “antigos”.

Por estas e outras falas, observo que a capitania se constitui como a instância suprema de comando e direção da guarda⁵⁹. Seus cargos, por sua vez, representam diferentes graus da hierarquia e, à maneira dos postos de oficiais das marinhas militares, podem ser ascendidos ao longo do tempo conforme a experiência, conhecimento e/ou oportunidade do capitão. O posto mais elevado é de “capitão mor”, seguido por “capitão regente”, “1º capitão”, “2º capitão”, “capitão de meio” (ou “piloto”) e “suplente de capitania”. No sistema de sucessão, o ocupante de cada um desses cargos é sempre o suplente do membro de nível imediatamente superior. No dia-a-dia da guarda, por sua vez, o “capitão de meio” e/ou “suplente de capitania” são os responsáveis por substituir qualquer um dos membros nos casos de ausência: “no dia que falta um capitão, ele vai entrar ali”⁶⁰.

⁵⁸ De acordo com o capitão Marcílio, ao chegar a uma festa, os capitães têm o dever de se informar sobre o trabalho que será realizado pela guarda ali dentro (o que os anfitriões querem que seja cumprido), bem como as informações sobre a missa – a etapa mais importante. Também, deve estar sempre monitorando os dançantes, de modo a conseguir reuni-los com facilidade e agilidade (PREFEITURA, 2015).

⁵⁹ Um exemplo da prevalência da capitania sobre a diretoria nas tomadas de decisões da guarda é o tratamento dado aos capitães em sua assembleia. Em outra reunião da guarda, observei que os capitães sempre têm a “primeira palavra” sobre os demais participantes – inclusive os diretores (presidente, secretária, tesoureira) – e, muitas vezes, a “última palavra” também é deles. De um modo geral, os assuntos previstos no estatuto da “sociedade”, como a própria eleição da diretoria, são deliberados de forma democrática, pelo consenso ou por maioria simples de votos. Nos assuntos relacionados à tradição, festas e atividades, porém, a opinião dos capitães costuma ser respeitada sem maiores questionamentos.

⁶⁰ Cabe destacar que o lugar das mulheres dentro da capitania da guarda hoje é justo nos cargos de “piloto” e “suplente”, que ajudam a puxar as músicas e, quando necessário, substituem o 1º ou 2º capitão. Esses cargos são ocupados por Alaíde Alves Graciano (filha do sanfoneiro José Manoel Graciano) e Márcia Marchado de Oliveira (filha do acompanhante José Alberto de Oliveira). Alaíde conta que “um belo dia, o Dinho [José Pedro] (...) me convidou, a mim e à Márcia, para ser suplente da capitania. Quando faltasse alguém, a gente ajudasse os capitães. Por exemplo, quando o Zé Sudarinho não podia vir, quando o Ti Dico não podia, quando o Ti Tão não podia, [que] eu e a Márcia ajudasse a puxar na frente. Aí fiquei ajudando né? Assim, até hoje quando precisa a

A “sociedade” da Guarda de Marujo de Nossa Senhora do Rosário de General Carneiro é composta hoje por mais de uma centena de pessoas (se forem incluídos todos os “associados”, membros da família e/ou das comunidades). No entanto, entre dançantes (caixeiros, pandeireiros, sanfoneiros), comandantes (capitães e pilotos), acompanhantes (fiscais e ajudantes), bandeirinhas e coroados/as da guarda – isto é, apenas os integrantes que de fato se fazem presentes nas suas marchas durante as festas, dentro ou fora das fileiras –, reúne-se em torno de 60 pessoas. A grande maioria da guarda é formada por membros da 3ª, 4ª e 5ª geração das famílias “Zacarias” e/ou “Garangui”, residentes não apenas na região de General Carneiro, Sabará, mas também em cidades como Ribeirão das Neves, Ibirité, Barão de Cocais e Santa Bárbara. Com a exceção dos cargos de comandantes, porém, a guarda é aberta à participação de quaisquer pessoas, independente de vínculo familiar, sendo integrada também por moradores dos bairros Vila São José, Itacolomi, Vila Rica, General Carneiro, entre outros, seja na condição de dançantes ou de acompanhantes. Normalmente, esses membros entram na guarda a partir de laços de amizade e/ou compadrio com pessoas da família, que os atraem para cantar, tocar e dançar na formação, às vezes já com seu próprio instrumento.

A organização da Festa de Reinado de Nossa Senhora do Rosário de General Carneiro, por sua vez, é realizada por *algumas* centenas de pessoas, pois, além dos próprios integrantes da guarda e sua “sociedade”, conta com a participação de inúmeros parceiros, tais como a Prefeitura de Sabará, a Paróquia de São Sebastião de General Carneiro, e diversos atores da comunidade católica da Vila São José e de outras irmandades congadeiras, a exemplo da Guarda de Marujo de São Sebastião de General Carneiro.

Para todas essas pessoas, o terceiro sábado de setembro é marcado por uma série de atividades preparatórias para a celebração, que ocorre tanto na sede da guarda quanto na igreja local. O capitão Marcílio me relatou uma vez que a preparação da sede para a festa costuma ser feita gradualmente, um pouco a cada dia, ao longo de uma semana inteira. No entanto, uma grande parte das tarefas acaba se concentrando na sexta-feira e, principalmente, no

gente ajuda, né, Márcia? E hoje eu trabalho no meio, como piloto, busco a música dos capitães e trago pra os dançantes lá atrás. Ajudo os dançantes a cantar também e, graças a Deus, com muita fé e muita devoção, estamos aí hoje, para ajudar cada vez mais” (Alaide Alves Graciano, 2022).

sábado, haja vista que esses dias podem contar com a “mão-de-obra” de um maior número de pessoas, integrantes ou parceiros da guarda. Em meu trabalho de campo, realizado sempre a partir de sexta-feira, observei tarefas voltadas para demandas como: a decoração da sede e da igreja, com bandeirinhas, faixas e arranjos próprios; a montagem de andores e altares, com seus elementos simbólicos (alimentos, flores, utensílios) e insígnias reais (coroas, mantos, cetros); a manutenção do espaço físico (instalações elétrica, hidráulica, etc.), a manutenção de objetos rituais (mastros) e dos instrumentos musicais (caixas); e o preparo de comida para as refeições, e de aperitivos para a “barraquinha” do levantamento da bandeira.



Imagem 10 - Marcelo pendurando bandeirinhas na rua em frente à igreja de São José Operário. Foto do autor. Sabará, 2018.



Imagem 11 - Jovens montando a decoração de uma tenda em frente à sede da guarda. Foto do autor. Sabará, 2019.

Colaborando na execução de algumas dessas tarefas, pude notar uma divisão bem definida (mais ou menos rígida) de atribuições, normalmente por critérios de gênero e/ou de geração, mas também com base em outros fatores, tais como as relações de parentesco ou amizade e a experiência. Nas tarefas de decoração, por exemplo, reconheci um ofício mais aberto, sem restrições para participação de novatos, e que, logo, pode ser executado por quaisquer integrantes ou parceiros que se ofereçam para ajudar, a exemplo do próprio autor. Ao perceber que essa frente de trabalho não exigia grande conhecimento prévio, juntei-me a integrantes mais jovens e/ou “recém-ingressos” da guarda para colaborar na afixação de bandeirinhas de plástico e faixas de TNT nos espaços da sede e igreja. De todo modo, essas tarefas foram acompanhadas de perto por pessoas experientes da guarda, a exemplo do próprio presidente Marcelo e da vice-presidente Solange, que se ocupavam da organização da festa como um todo e que vinham constantemente até nós para supervisionar ou mesmo assumir a execução. Além disso, a abertura para colaboração de “leigos” não ocorre para a confecção dos enfeites artesanais, a exemplo das bandeirinhas de papel, que são produzidas

por mulheres da família residentes em Santa Bárbara/MG, e de arranjos florais, montados por mulheres de General Carneiro. Cabe observar que, recentemente, alguns membros do grupo teatral da Semana Santa da paróquia local têm atuado como colaboradores da decoração da festa (entre outras atividades). Um deles é o neto do então Rei Congo, Rafael Alves de Matos, que na edição de 2019 também assumiu a coroa de Rei Festeiro e, a partir de 2021, se integrou à guarda como dançante, pandeiroiro.



Imagem 12 - Mulheres preparando o almoço do "grande dia" na cozinha da igreja de São José Operário. Foto do autor. Sabará, 2018.



Imagem 13 - Mulheres preparando comida e tira-gostos na cozinha da sede da guarda. Foto do autor. Sabará, 2019.

De maneira análoga à confecção dos enfeites, a montagem de andores e altares e o preparo da comida e de lanches são ofícios bastante femininos. Os ambientes de cozinha (tanto na sede quanto na igreja) são, em geral, restritivos à colaboração exógena, sobretudo se for masculina e não familiar. Isso não quer dizer que haja restrição à entrada e saída na/da cozinha – pelo contrário, eu mesmo circulei por esse ambiente diversas vezes e fui muito bem recebido para tirar fotos da equipe de cozinheiras. Nessas idas e vindas, porém, pude reparar que a equipe é composta exclusivamente por mulheres e que a grande maioria delas possui laços de parentesco entre si, membros da 3^a, 4^a ou até 5^a geração das famílias “Zacarias” e/ou “Garangui”. A equipe segue um protocolo bastante rígido, com um cronograma de três dias consecutivos (de sexta a domingo) de serviço, praticamente sem descanso, num ofício que não é apenas “braçal”, mas também de gestão, haja vista que as cozinheiras também recebem, gastam e monitoram os recursos de doação, por exemplo, sendo responsáveis por todo o processo necessário ao oferecimento de três refeições para as guardas visitantes – um lanche na noite de sábado, o café da manhã de domingo, e o almoço de domingo –, bem como à comercialização de salgados na “barraquinha” do levantamento da bandeira, no sábado à

noite. A única etapa do processo não executada por essa equipe é a feitura de quitandas caseiras para o café da manhã, com destaque para os “biscoitos de forno”, que é inteiramente realizada pelas mulheres de Santa Bárbara/MG, dias ou até semanas antes da festa. Recentemente, porém, alguns gêneros do café da manhã têm sido doados pela Prefeitura de Sabará e não demandam o trabalho das mulheres da “sociedade”, pois, em geral, já vêm prontos para o consumo. Em alguns casos, a Secretaria de Cultura tem até cedido uma ou duas servidoras municipais para auxiliar a guarda na hora de servir o café da manhã para o público em geral.



Imagem 14 - Mulheres montando o andor de Santa Efigênia no pátio da igreja de São José Operário. Foto do autor. Sabará, 2018.



Imagem 15 – Parceiro (Éder Lírio) preparando as flores para os andores na varanda da sede da guarda. Foto do autor. Sabará, 2019.

A lida com imagens, artefatos ou insígnias, por sua vez, também possui uma dinâmica própria, principalmente quando se trata da montagem dos três andores da festa (Nossa Senhora do Rosário, São Benedito e Santa Efigênia) que, embora não esteja tão restrita a um grupo “fechado”, constitui uma atividade relativamente especializada, desenvolvida sempre sob a orientação de pessoa mais experiente. Dentro da “sociedade”, pude identificar duas mulheres que são percebidas como referências nesse ofício, sendo ambas membros da família, embora de gerações diferentes (da 3^a e 4^a geração, respectivamente). No entanto, eventualmente essa atividade também conta com a colaboração de alguns homens, inclusive parceiros de outras irmandades congadeiros, a exemplo de Éder Lírio, Rei de Nossa Senhora do Rosário da Ordem Templária de Santo Antônio de Paula, do bairro Jaraguá, em Belo Horizonte/MG, que é amplamente reconhecido por seu conhecimento e habilidade na montagem de andores, e também na criação de arranjos de flores naturais, utilizados para a decoração de altares e outras superfícies.



Imagem 16 – Capitão e fiscal da guarda fazendo a capina da gruta de Nossa Senhora Mãe Rainha, no pátio da igreja de São José Operário. Foto do autor. Sabará, 2018.



Imagem 17 – Homens montando a “barraquinha” para a venda de bebidas durante o levantamento da bandeira da festa na sede da guarda. Foto do autor. Sabará, 2019.

Entre os homens da “sociedade”, um dos ofícios que predomina é a manutenção dos espaços físicos da sede e da igreja. Todos os anos, às vésperas da festa, alguns integrantes mantêm o hábito de fazer uma “revisão” da infraestrutura para a festa, sobretudo em sua sede, por meio da checagem (e, se for o caso, execução de reparos e consertos) de suas instalações (elétrica, hidráulica, física), e da execução de melhorias na aparência e conforto dos vários espaços, tais como a limpeza e repintura de superfícies, ou a substituição de elementos em deterioração. Nessas tarefas, observei a participação de membros da família, mas também de homens que integram a guarda por relações de amizade ou compadrio. Cabe observar que, há algum tempo, a Prefeitura vem prestando apoio institucional à festa por meio da montagem de infraestrutura complementar à sede e/ou à igreja, com tendas de pequeno a médio porte e banheiros químicos. Tais serviços são executados por funcionários de empresas terceirizadas, que, em geral, são totalmente desconhecidos dos marujeiros, mas também são rapidamente acolhidos pelos mesmos, através do oferecimento de água e/ou refrigerante nas pausas de seu trabalho.



Imagem 18 – Capitão Marcílio preparando os mastros para o levantamento da bandeira da festa na sede da guarda. Foto do autor. Sabará, 2019.



Imagem 19 – Capitão Raimundo afinando as caixas para a festa, na varanda da sede da guarda. Foto do autor. Sabará, 2019.

Paralelamente a essas tarefas, também ocorre a manutenção de objetos rituais – a exemplo dos mastros – e de instrumentos musicais – a exemplo das caixas –, que se configura, então, como ofício exercido por homens “mais velhos” na guarda, aparecendo-nos como atribuição principalmente de capitães. O capitão Marcílio, por exemplo, costuma sempre assumir a tarefa de reunir e limpar os mastros da festa no pátio da sede, com o auxílio de outros homens, como irmãos e sobrinhos. O capitão Raimundo, por sua vez, é o principal responsável pela afinação das caixas da guarda – acomodado em uma cadeira na varanda da sede, onde os couros das caixas são expostos à luz do sol, ele as toma sobre seu colo para refazer, uma a uma, a amarração das cordas, esticando-as ao máximo. O capitão Marcelo também vem se dedicando a esse ofício nos últimos anos, mas, como um dos diretores da “sociedade”, acaba se ocupando mais com outras demandas nas vésperas da festa de Reinado.

A experiência de observar esses e outros preparativos para as festas de Reinado foi importante para que eu pudesse conhecer melhor as formas de organização da guarda para a recriação da tradição do Marujo, sobretudo as relações entre os agentes da celebração nos seus diversos espaços e tempos. Foi então que percebi o quanto as tarefas são bem divididas entre os integrantes e parceiros da guarda, muitas vezes por critérios de geração e gênero, mas também por outros critérios, tais como as relações de parentesco, amizade ou compadrio, as aptidões físicas, manuais, intelectuais, sociais, espirituais, etc. Pude então apreender as festas para além do simples “evento”, mas como “culminância de processos culturais” (CAVALCANTI, 1998, p. 4)

É claro que essa organização não está isenta de conflitos. Pelo contrário, ao longo do sábado, pude observar eventuais divergências de opiniões, vontades, posturas sobre como,

onde e/ou quando realizar uma ou outra tarefa, produzir um ou outro elemento da celebração. Nos casos em que as opiniões são muito divergentes e não alcançam um consenso, a tomada de decisões costuma ser atribuída então ao agente de maior hierarquia que estiver presente no momento – geralmente, um dos comandantes e/ou dos diretores da guarda. Mas é importante ressaltar que a guarda nem sempre decide sozinha, por conta própria, os modos de produção de sua festa de Reinado. Muitas vezes, as decisões são conversadas, negociadas, acordadas com parceiros como os religiosos da paróquia, as lideranças das comunidades, os gestores da prefeitura, entre outros que, em maior ou menor grau, exercem sua autoridade e/ou influência sobre aspectos da programação, estrutura e/ou dinâmica da celebração.

Entre os parceiros que atuam diretamente na tomada de decisões da festa, os que se fazem mais presentes na organização, desde as etapas preparatórias são, certamente, os religiosos da Paróquia de São Sebastião de General Carneiro, entre os quais se destacam o padre Eudes Fernandes – atual vigário, da congregação betharramita, que se criou em uma família de congadeiros de Brumadinho/MG e que, por isso, se tornou reconhecido como um “padre congadeiro”, sendo, desde 2014, um importante apoiador das guardas de Marujo de General Carneiro – e, mais recentemente, o seminarista Igor Almeida – um colaborador da paróquia que, a partir de 2019, se tornou um entusiasta da guarda de Marujo, se integrando à sua formação durante os ritos e procissões.

Nas próximas páginas, busco apresentar uma etnografia da festa de Reinado em questão sob o prisma das minhas próprias relações com a irmandade nesses cinco anos de “parceria”, trocas e reciprocidades. Junto a isso, pela análise de minhas notas de campo (2018-2022), material audiovisual (2015-2022), alguns documentos escritos (1984-2022) e registros orais (2016/2022), em cotejo com a revisão bibliográfica e discussão teórica, busco discutir o quanto a organização e execução dos vários momentos rituais da festa nos apontam e revelam outras parcerias, trocas, reciprocidades estabelecidas pela guarda com os mais diversos agentes da sociedade do entorno – lideranças ou autoridades políticas, religiosas (oficiais e populares), comunitárias, etc. – e nos dizem sobre a própria trajetória de recriação da tradição de Marujo em General Carneiro desde muito antes do registro patrimonial em 2015, remetendo-nos a uma longa duração, talvez até aos idos de 1966.

Para tanto, a etnografia não obedece a uma linearidade temporal e/ou espacial na descrição dos ritos e demais elementos que compõem a festa, mas se estrutura em torno de cinco chaves temáticas, que foram recortadas a partir do cruzamento de informações colhidas da observação participante (notas de campo) e da gravação de entrevistas (registros orais),

quais sejam: a identificação da guarda com a tradição de Marujo, a interação com outras irmandades congadeiras, a vinculação à Igreja Católica, as relações com as várias comunidades locais e a articulação com o Estado, pelo Município. A descrição da festa – seus cantos, ritmos, danças, falas, gestos, roupas, adereços, rituais – será toda permeada por narrativas de lideranças (capitães, pilotos/as, caixeiros, sanfoneiro, presidentes, reis/rainhas), com o intuito de suscitar fragmentos da memória coletiva da guarda sobre fases, processos, acontecimentos de sua história desde a (re)fundação em General Carneiro até a patrimonialização por Sabará (1966-2016), no escopo das referidas chaves, utilizando-se a celebração em homenagem a Nossa Senhora do Rosário e seu Reinado como fio condutor. Antes disso, porém, apresento as principais etapas, locais e agentes da festa, já indicando, de forma breve, o contexto excepcional que se impôs a parte de minhas observações e registros da tradição – a pandemia de Covid-19.

2.2 Uma “festa simples, mas chamativa”



Imagem 20 – Adro da igreja de São José Operário com faixa de divulgação da festa de Reinado. Observem-se a bandeira de aviso e as três bandeiras da festa já levantadas. A presença das bandeiras da festa no local foi um caso excepcional, conforme veremos mais abaixo. Foto do autor. Sabará, 2018.



Imagem 21 – Frente da sede da guarda com faixa de divulgação da festa de Reinado. Na ocasião, um sábado de manhã, as três bandeiras da festa ainda não haviam sido levantadas. Foto do autor. Sabará, 2019.

Quem passar em frente ao adro da igreja de São José Operário, em General Carneiro, na primeira quinzena de setembro, provavelmente verá uma faixa de TNT com as figuras de uma caixa e de um pandeiro, e os dizeres: “A Guarda de Marujos N. Sra. do Rosário convida a todos a participar dos festejos em honra a Nossa Senhora do Rosário”. Um pouco mais “para baixo”, à Rua São João Del Rei, nº 40, verá uma faixa bem semelhante exibida na fachada de uma edificação de dois pavimentos, azul e branca, com pátio e varanda. Se o passante é morador da vizinhança saberá que ali é a sede da guarda em questão e que, nos próximos dias, sua rua e todas as vias que sobem até a igreja receberão uma grande festa do Rosário, de Congado ou de Reinado.

De fato, a Festa do Reinado de Nossa Senhora do Rosário de General Carneiro se desenvolve, em grande parte, no território entre esses dois logradouros do bairro Itacolomi, que se configuram, de certo modo, como polos opostos e complementares, em constante tensão e reciprocidade, haja vista que representam, de um lado, a paróquia de General Carneiro e a prática católica mais “institucional” e, de outro, a guarda de Marujo e a tradição congadeira dos “antigos”. Isso não quer dizer, é claro, que seus agentes não interajam e se afetem mutuamente. Pelo contrário, a recriação da festa em questão é fruto da constante negociação dos dirigentes (comandantes e diretores) da guarda com as autoridades (vigário e

administrador) paroquiais, as quais agem diretamente sobre a sua organização e a própria montagem de seu programa (horários, locais, atividades).

Em busca de uma perspectiva marujeira sobre as interações entre os diversos agentes que “fazem a festa” (e logo, a salvaguarda dessa tradição congadeira), relato a seguir uma conversa que tive com meus interlocutores, Marcelo e Solange, logo após o levantamento das bandeiras da festa, numa sexta-feira, 14 de setembro de 2018. Cabe lembrar que, até então, antes de meu afastamento do serviço público para o doutorado, a maior parte dos meus diálogos com lideranças de Marujo em Sabará girava em torno das demandas e formas de apoio da Prefeitura à realização de suas festas – assuntos como o fechamento de ruas, controle de trânsito, instalações provisórias, pagamento de subvenção, entre outros. Na conversa em questão, por sua vez, embora esses assuntos também tenham sido suscitados, Marcelo me falou sobre as outras parcerias que são estabelecidas, mantidas, administradas pela guarda, a fim de que a festa possa ser realizada, todos os anos, conforme sua tradição. Sua fala reforçou o quanto o planejamento, organização e logística da festa estão vinculadas a uma ampla rede de parceiros que não se encerra nos limites do complexo congadeiro (ou do campo de reprodução das tradições do Congado), mas se estende a outras esferas da sociedade – e que a esfera estatal, representada pela Prefeitura, é apenas uma delas.

O presidente explicou, por exemplo, as alterações que estavam sendo feitas na programação daquela edição da festa em decorrência de um pedido do então administrador paroquial, o Padre Eudes: pela primeira vez, o oferecimento do café da manhã e a recepção das guardas visitantes seriam feitos no espaço da igreja de São José Operário, ao invés de acontecerem, como de praxe, na sede da guarda. Segundo o informante, o pedido do padre estava relacionado à sua vontade de que a totalidade da festa acontecesse na referida igreja. Os dirigentes da guarda atenderam ao pedido, mas, em contrapartida, para que essa mudança ocorresse de acordo com os fundamentos da tradição congadeira, apresentaram a necessidade da inserção de mais uma atividade na programação festiva, qual seja, a “duplicação” do rito de levantamento dos mastros com as bandeiras da festa. Tradicionalmente levantados no pátio da sede da guarda, na noite de um sábado, os mastros com as bandeiras da festa (que podem variar em número de três a quatro) são artefatos de extrema relevância, pois (de)marcam o tempo e o espaço da celebração, funcionando como referência ritual e simbólica para os indivíduos e grupos congadeiros que dela participam. Não à toa, uma das primeiras obrigações que as guardas visitantes cumprem logo que chegam às festas é se dirigir até os mastros e executar os gestos e cantos para sua saudação. Ao mesmo tempo, os mastros

informam a toda vizinhança da sede da guarda que uma festa de Reinado está por acontecer, servindo igualmente como convite aos “não-congadeiros”. Desse modo, como a maior parte da festa (sobretudo, as suas primeiras atividades, tais como o café da manhã e a recepção de guardas) iria ocorrer na igreja de São José Operário, e não na sede, os dirigentes da guarda determinaram que mastros com pelo menos três bandeiras (de Nossa Senhora do Rosário, São Benedito e Santa Efigênia) precisariam ser levantados também em seu adro, na noite da sexta-feira imediatamente anterior. Mesmo que o adro da igreja não comportasse três mastros de uma vez (pois possui um único orifício, que já estava sendo usado para o mastro da bandeira de aviso), a guarda zelou por esse princípio, adaptando-se ao espaço com os recursos que dispunha então – ao invés de serem fincados em um orifício, os mastros foram amarrados às grades que delimitam a entrada do templo (conforme retratado na Imagem 20).

Nas suas reflexões sobre essas e outras negociações com parceiros em torno da organização da festa de Reinado, chamou-me atenção os termos usados pelo presidente para caracterizar este que é o principal evento da guarda todos os anos. Para ele, um dos aspectos que distingue uma “festa de Reinado” é o seu caráter de “festa simples, mas chamativa”. No entendimento que construí a partir de sua fala, a simplicidade diz respeito à humildade dos organizadores da festa e, até certo ponto, às adaptações que precisam ser feitas em razão de certa interdependência entre os vários agentes relacionados (a própria guarda, a paróquia local, outras irmandades). A proeminência, por sua vez, diz respeito aos elementos que chamam a atenção do público da festa em geral (congadeiro ou não, católico ou não) ao marcarem uma diferença, uma singularidade (em relação a outras festas de igreja e também de Congado), justo porque são herdados dos “antigos”, porque continuam (e respeitam) uma tradição de mais de 30, 40, 50 anos, atualizando a memória coletiva de um passado de longa duração. O presidente parecia defender, assim, a manutenção de um núcleo mais “duro”, rígido, da festa, que não está sujeito a negociações justo porque oferece os elementos que identificam e distinguem a tradição de Marujo perante a sociedade como um todo – o colorido dos enfeites, a exuberância dos andores, a fartura da comida, a hospitalidade da guarda, o esmero com os ritos, o batido das caixas, o compasso das marchas, a polifonia dos cortejos, com todo seu “apelo aos sentidos humanos” (CAVALCANTI, 1998, p. 2).

A despeito de eventuais adaptações da programação, conforme as circunstâncias de cada edição, a festa de Reinado tem seguido basicamente o mesmo modelo desde, pelo menos, os anos de 1990. Um programa da edição de 1990 (realizada entre os dias 10 e 14 de outubro, antes mesmo da consolidação da atual data e período da festa) já apresentava um

modelo dividido em quatro seções principais: o *levantamento da bandeira de aviso*⁶¹, sete ou três dias antes das bandeiras da festa, um *tríduo*, ou novena⁶², com rezas e missas comuns, ao longo deste intervalo; o *levantamento das bandeiras da festa*, após procissão e missa afro, no sábado à noite; e a *festa de Reinado propriamente dita* (o “grande dia”), com alvorada, missa conga, procissão e coroação, ao longo de um domingo. Os programas de edições mais recentes não diferem muito desse modelo, trazendo apenas um ou outro elemento a mais ao conjunto, ou modificando a sequência e/ou horário das atividades de cada seção.

⁶¹ Não tive a oportunidade de acompanhar esse rito específico, mas através de depoimentos, de registros feitos pelos próprios integrantes da guarda, e dos programas das festas, vejo que segue basicamente a mesma dinâmica do levantamento das bandeiras da festa: a bandeira de aviso (normalmente uma bandeira com a imagem de Nossa Senhora do Rosário) fica temporariamente abrigada na casa de um/a mordomo/a (normalmente um/a integrante da guarda que resida em General Carneiro, não muito longe da igreja) e, num sábado à noite, é tirada com marchas da guarda e levada em cortejo até a igreja, onde um padre, da paróquia ou convidado, celebra uma missa comum e, logo depois, a guarda conduz a bandeira para o hasteamento sobre um mastro, que é fincado no único orifício de seu adro.

⁶² Em festas de outras guardas de Marujo de Sabará, é mais comum a opção pelas novenas (nove dias), do que pelos tríduos (três dias), na etapa preparatória da festa. Na guarda pesquisada por nós, porém, a novena é uma opção menos comum, havendo preferência pelo tríduo – a única exceção de que tenho conhecimento ocorreu no ano de 2016, ocasião em que a guarda comemorou os seus 50 anos de (re)fundação no município de Sabará. Talvez um dos motivos para não se optar por novenas seja o fato de que a maior parte dos integrantes da guarda não reside em General Carneiro, logo têm dificuldades para (ou ficam impossibilitados de) se deslocar até a Igreja de São José Operário em dias úteis. Mesmo os tríduos acabam sendo frequentados por uma parcela bem pequena da irmandade, em geral as pessoas mais velhas que vivem na região metropolitana de Belo Horizonte.

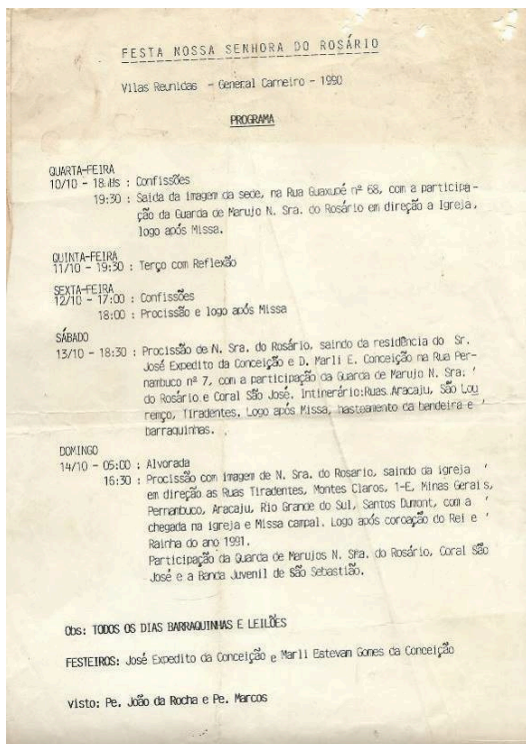


Imagem 22 – Programa da Festa de 1990. Acervo da Guarda de Marujo de NSR de Gal. Carneiro.



Imagem 23 - Programa da Festa de 2019. Acervo da Guarda de Marujo de NSR de Gal. Carneiro.

Em uma *live* de Instagram em 2021, o capitão Marcelo resumiu o modelo padrão de sua festa de Reinado com as seguintes palavras:

A nossa festa de Nossa Senhora do Rosário, nossa festa de Reinado, ela é sempre no terceiro domingo de setembro, sabe? Em General Carneiro, né, em Itacolomi, né? Na Rua São João del Rei, na nossa sede. Juntamente com a *comunidade*. A gente tem como *tradição* o levantamento de bandeira... O *levantamento da bandeira de aviso*, né, uma semana antes, com o *tríduo*, né, durante a semana, né? E com o início da festa, com o *levantamento de bandeira [da festa]*, antecedendo o domingo. E no domingo, nós temos o *auge da festa* ali, com o *recebimento* das nossas *visitas*, das nossas guardas irmãs, né, as guardas visitantes. E nós temos nossa *coroação* [de reis], igual você acompanha os nossos costumes, não é? Os nossos rituais que nós temos que... E no domingo nós temos a nossa *alvorada*, não é? Nós temos a alvorada, com a *missa*, o *almoço*, a descoroação e coroação de rei de ano, né, para o próximo ano (Marcelo Lourenço de Oliveira, 2021).

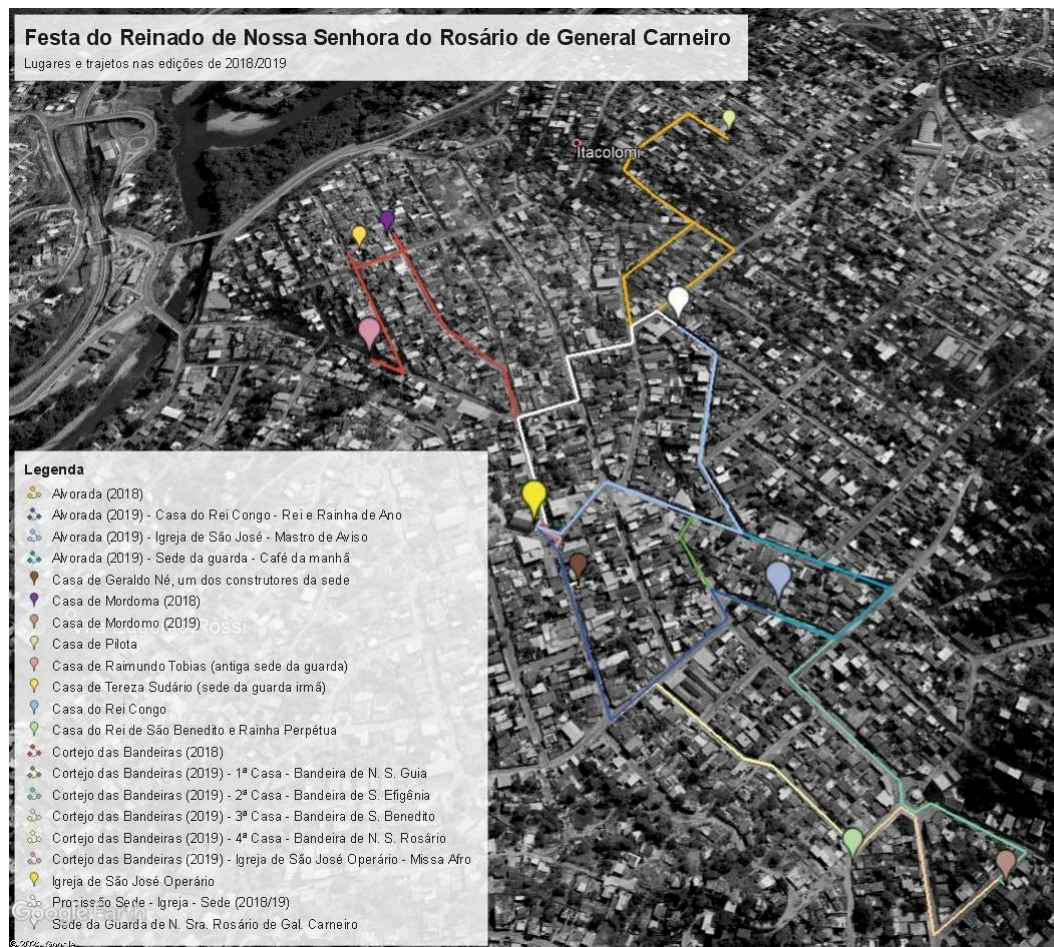
A fala do capitão nos aponta que os levantamentos de bandeira são ponto de partida de dois momentos bastante distintos de interação da guarda com outros agentes da festa no contexto ritualístico. De um lado, a bandeira de aviso marca o início do tríduo, uma sequência

de três dias de missas comuns e de reza do terço, ladainhas e/ou ofícios realizada tão-somente na igreja de São José Operário, com a participação de diversos grupos de oração e canto da paróquia de General Carneiro como responsáveis pela liturgia e música dos encontros, que não preveem a execução de marchas pela guarda. Diríamos, portanto, que esse é um momento de interação mais direta com, e circunscrita às, comunidades católicas da região (sobretudo, da Vila São José), com seus leigos e religiosos⁶³. De outro lado, as bandeiras da festa marcam o início da própria e anunciam o seu auge, o “grande dia”, com a alvorada, o recebimento das guardas visitantes, a missa conga, o almoço, a procissão e a coroação de reis festeiros. Esse é o momento em que a guarda se põe em formação e executa suas marchas pelas ruas do bairro Itacolomi, entre outros, visitando casas de “parentes” e “confrades”⁶⁴, puxando bandeiras e coroas, levando e trazendo andores entre a sede da guarda e a igreja local, e, logo, interagindo com os mais variados agentes – não apenas as irmandades congadeiras que chegam para a festa ao longo da manhã, mas também com atores e grupos não-católicos do entorno da sede e da igreja.

O mapa abaixo apresenta alguns dos lugares e trajetos ocupados e percorridos pela guarda entre a noite de sábado e a tarde de domingo de sua festa de Reinado em General Carneiro nos anos de 2018 e 2019. Esses intervalos de espaço e tempo constituem o cenário de minha análise nos próximos tópicos. Voltarei a essa imagem algumas vezes ao longo da escrita.

⁶³ Ao longo dos três dias de rezas e missas que compõem o tríduo da festa, a participação de agentes que integram a estrutura da igreja católica local, religiosos ou leigos, ganha bastante visibilidade e prenuncia a função e lugar de cada um nos eventos do fim de semana. O programa da festa costuma elencar todos esses atores e grupos paroquianos conforme as tarefas e/ou responsabilidades que assumem na celebração como um todo: os grupos musicais (Coral São José, Coral São Sebastião, etc.) para o canto das missas do tríduo; os grupos de oração (Apostolado da Oração, Terço dos Homens, etc.) para a reza de terços, ofícios e ladainhas do tríduo; o grupo teatral da Semana Santa para suporte logístico à festa como um todo; e os acólitos, diáconos, ministros, junto com os próprios religiosos (padres, irmãs, etc.) para a condução dos ritos católicos oficiais.

⁶⁴ Cabe observar que essa visitação também costuma ocorrer por ocasião do levantamento da bandeira de aviso, porém se restringe a uma única casa, que muitas vezes se repete entre uma e outra edição da festa. Nos últimos anos, observamos que a bandeira de aviso tem sido sempre guardada por uma de duas pessoas, sendo ambas integrantes da guarda: a Sra. Maria das Graças, acompanhante, e o Sr. Sebastião Francisco Alves, “Seu Tãozinho” (in memoriam), falecido Rei Congo da guarda. Junto com outros/as mordomo/as, reis e/ou rainhas (que participam mais ativamente das etapas seguintes da festa), esses dois agentes constituem importantes referências dos bairros de General Carneiro para a guarda.



Mapa 6 - Lugares e trajetos da Festa do Reinado de NSR de General Carneiro, edições de 2018 e 2019. Fonte: Google Earth, com adaptação do autor.

Antes de seguir com análise, faço parênteses para uma observação sobre contexto excepcional que se impôs a parte de minhas observações e registros das festas e tradição da guarda a partir de 2020 – a pandemia de Covid-19. Como se pode imaginar, os anos de 2020 e 2021 constituíram uma excepcionalidade no histórico de festejos da Guarda de Marujo de Nossa Senhora do Rosário de General Carneiro. Já sabemos que, ao longo do tempo, a celebração sofreu algumas variações causadas por fatores externos à guarda. Normalmente, porém, os agentes dessas mudanças são humanos, integrantes ou parceiros da guarda. Em 2020 e 2021, excepcionalmente, o principal agente “responsável” pela adaptação foi um vírus, ou a ameaça dele. Ao longo dos mais de 30 anos de trajetória da festa de Reinado da sua padroeira, observamos ali a primeira vez em que não houve um “grande dia” com alvorada, missa conga, almoço e procissão – realizou-se apenas o levantamento das bandeiras da festa,

que marcou, de uma só vez, o seu início e o seu fim (sem um “auge”). Além disso, as bandeiras não puderam ser retiradas nas casas de seus/suas respectivos/as mordomos/as, ser levadas em cortejo para missa na igreja, nem tiveram sua procissão em direção à sede – onde enfim ocorre o seu levantamento nos respectivos mastros, única parte da sequência de ritos que pôde resistir à ameaça da Covid-19. O principal motivo para essa abreviação do evento foi, logicamente, o seu potencial de aglomeração de pessoas.

Em 2020, por exemplo, o evento contou com participação apenas dos próprios dançantes e associados da guarda que moram em General Carneio e região metropolitana de Belo Horizonte, e de parceiros mais próximos da irmandade, como um servidor comissionado da prefeitura e um religioso colaborador da paróquia, sendo transmitido ao vivo para demais interessados por meio da página de Facebook da guarda⁶⁵. Um altar com as imagens de Nossa Senhora Aparecida, Santa Efigênia, São Benedito e Nossa Senhora do Rosário (ao centro, sobre um tambor) foi montado no pátio da sede, sendo forrado com panos azuis e brancos, e adornado com flores. Em frente ao altar, cadeiras foram dispostas em três fileiras com distância de 1 a 2 metros entre si. Os dançantes se posicionaram em duas fileiras, junto às cadeiras, todos com máscaras. Embora não houvesse público “externo” na celebração, o pátio da sede foi enfeitado com bandeirinhas coloridas e fitas prateadas. Houve a reza do terço, seguida imediatamente pela benção, hasteamento e saudação das bandeiras. Logo após a execução das marchas que se costuma reproduzir a cada ano em torno dos mastros, a guarda já se dirigiu ao interior da sede para o encerramento do evento.

É curioso observar que o potencial de aglomeração de pessoas é, hoje, justamente, uma das principais características do rito do levantamento, que constitui um “divisor de águas” do período festivo, pois inaugura o momento, entre sábado à noite e domingo à tarde, em que irmandades congadeiras de outras localidades chegam à Vila São José para visita-la e compor, junto com a guarda “da casa”, a festa de Reinado propriamente dita – e, logo, a paisagem colorida e polifônica que faz desta celebração uma festa “chamativa”, apesar de “simples”. Enquanto as rezas e missas do tríduo são realizadas apenas entre a própria guarda e os vários agentes da igreja católica local, o levantamento das bandeiras da festa ocorre com a participação de, no mínimo, outras duas guardas de Marujo da região de General Carneio⁶⁶ –

⁶⁵ A transmissão foi feita por câmera de celular, com a imagem na vertical, e foi interrompida duas vezes (provavelmente por problemas de conexão), gerando três vídeos publicados na linha do tempo da página, que tiveram dezenas de comentários e compartilhamentos e mais de mil visualizações.

⁶⁶ Apenas em ocasiões atípicas, a guarda “da casa” assume a função de levantar todas as bandeiras da festa. Isto aconteceu em 2018, quando houve um levantamento “a mais” na programação da festa, realizado durante o

a guarda de São Sebastião, do bairro Itacolomi, e a guarda de Nossa Senhora Aparecida, do bairro Nações Unidas –, sem contar os amigos, conhecidos ou mesmo estranhos que vêm de outras localidades para presenciar o evento.

Chama-nos a atenção que, mesmo não podendo realizar o levantamento das bandeiras da festa com todo o seu potencial, a guarda optou por executá-lo, em detrimento de outros momentos da programação da festa, nos anos de 2020 e 2021. Nesse sentido, retomo mais um ponto da fala do capitão Marcelo transcrita acima. Logo no início de sua descrição da festa de Reinado, nosso interlocutor ressalta: “A gente tem como tradição o levantamento de bandeira”. Interpretando essa frase à luz dos vários dados que reunimos sobre a trajetória da guarda, diríamos que o rito do levantamento é identificado pelo capitão como uma prática fundante e, logo, indispensável não apenas da festa de Reinado, mas da própria tradição de Marujo, haja vista que vem sendo reproduzida desde o tempo dos “antigos” – tal como sugerem as narrativas sobre os antepassados mais remotos de São Sebastião do Rio Preto –, e se configurou como marco inaugural da formação e atuação da guarda em General Carneiro, com as bandeiras de São Pedro levantadas no terreiro do falecido Raimundo Tobias, conforme veremos ao fim deste capítulo. Desse modo, o capitão parece nos sugerir que esse rito integra o que estamos percebendo como núcleo “duro” da festa, isto é, o conjunto das etapas rituais que não podem ser suprimidas ou modificadas, mesmo que a guarda enfrente forças contrárias ou situações adversas, como a própria pandemia de Covid-19.

2.3 Marcha, rito e festa marujeira

Conforme sugeri acima, entendo que os vários eventos da Festa de Reinado de Nossa Senhora do Rosário de General Carneiro são fruto da constante interação da guarda de Marujo com a paróquia, a prefeitura e as várias comunidades locais, em que aquela está sempre buscando se (re)aproximar de parceiros, pré-existentes ou em potencial, (re)construindo vínculos com atores, grupos e instituições do seu entorno. Ao longo do terceiro fim de semana de setembro isto fica evidente nas conversas, trocas, relações informais, mas também (e sobretudo) nos encontros ritualizados, que são permeados por gestos de reverência, cumprimento, saudação entre os agentes participantes. Na sequência ritual do levantamento

período do tríduo (uma sexta-feira), na própria Igreja de São José, devido ao fato de que a recepção das guardas visitantes, no domingo, aconteceria toda ali. Também aconteceu em 2020, quando, devido à pandemia de Covid-19, o levantamento não pôde contar com a participação de outras guardas.

das bandeiras da festa, por exemplo, o próprio trajeto (espacial) percorrido pela guarda em seu cortejo entre casas de mordomos/as parece acionar a sua rede de parceiros – formada por referências políticas, religiosas, comunitárias da região –, suscitando memórias sobre a trajetória (temporal) dessa irmandade e, com isso, reforçando os laços de amizade, vizinhança, compadrio que foram estabelecidos ao longo de mais de cinquenta anos de recriação das tradições de Marujo em General Carneiro. Ao mesmo tempo, a partir desse cortejo que inaugura a festa, os dirigentes da guarda, sobretudo as que estão à frente da organização, demonstram uma constante preocupação sobre a maneira como estão sendo vistos, falados, divulgados para e pela sociedade envolvente e, logo, se mantêm em estado de alerta, prezando para que os vários procedimentos rituais sejam executados com todo o cuidado e esmero. Aparentemente, os eventos que se sucedem a partir da noite de sábado constituem um momento essencial de afirmação e expressão da sua tradição e, logo, de sua identidade de marujeiros.

Um dos elementos que demarca essa identidade é o uniforme, ou “farda”, usado pelos dançantes da guarda em toda a sequência de ritos a partir do sábado à noite. Composto por calça e camisa social, sapato e boné de espelhos e fitas, a “farda” do Marujo não necessariamente representa uma barreira para as pessoas dançarem na formação da guarda, mas, de certo modo, estabelece uma distinção entre as pessoas que acompanham suas marchas. No vocabulário dos próprios congadeiros, essa distinção é delineada pelas expressões “estar à paisana” e “estar fardado”. “Estar à paisana” é não portar o uniforme, ainda que se vista uma camiseta de equipe da festa ou da guarda, logo é não estar totalmente integrado ao ritual, mantendo-se assim em uma posição flexível, móvel, que oferece mais liberdade ao sujeito, permitindo que entre e saia da formação a qualquer momento, e se ocupe com coisas alheias ao compromisso de devoção e da herança da irmandade. “Estar fardado”, por sua vez, é assumir uma série de obrigações perante os irmãos, os antepassados, os santos, que impõe, ao sujeito, diversas restrições de conduta, tais como o controle sobre a ingestão de bebida alcoólica e sobre as emoções (brigas, intrigas, etc.), a sustentação de uma postura firme e equilibrada, e o zelo pela integridade, conservação e boa execução dos protocolos rituais, instrumentos musicais, etc...

Além disso, a “farda” do Marujo também contribui para indicar a missão que está sendo cumprida pela guarda em cada momento ritual. Para o levantamento das bandeiras da festa, no sábado à noite, por exemplo, a cor branca é predominante no uniforme – tanto para a calça quanto para a camisa – e não se utiliza nenhum elemento que destoe dela – exceto pelo

boné. Tal “farda” marca a diferença entre o rito do levantamento e os eventos do “grande dia” da festa, no domingo, em que a cor branca da camisa é combinada com a cor azul das suas ombreiras e gravata, e da própria calça⁶⁷. O boné de fitas e espelhos, por sua vez, se mantém igual nos dois momentos, exibindo suas múltiplas cores – do vermelho ao violeta – no contraste com a camisa branca.



Imagem 24 – Dançantes com o uniforme “todo branco”, à espera da retirada de uma bandeira da festa, no sábado à noite. Foto do autor. Sabará, 2019.



Imagem 25 – Dançantes com o uniforme “azul e branco”, em cortejo do rei e rainha festeiro, no domingo de manhã. Foto do autor. Sabará, 2019.

De acordo com nossos informantes, esse modelo de uniforme já é usado pela guarda há muito tempo, desde os “antigos”, com apenas uma ou outra diferença⁶⁸. Os dirigentes da guarda cuidam muito para mantê-lo, sobretudo nos elementos que são atribuídos de significados religiosos, devocionais, tais como as cores azul e branca, as fitas e os espelhos. Os capitães ensinam que as principais cores da tradição de Marujo são o azul e o branco, e isto se deve ao fato de que são as cores do “céu” e, logo, da própria santa de devoção dos

⁶⁷ Além dos dois uniformes “tradicionais” – “todo branco” para os “levantamentos de bandeira” e “azul e branco” para as “festas de Reinado” – a guarda possui ainda um terceiro uniforme, “reserva”, que foi criado especialmente para a Festa de São Benedito de Aparecida do Norte, por meio da inversão das cores das peças principais – uma camisa azul, ao invés de branca, e uma calça branca, ao invés de azul. O capitão Marcelo explica que a “novidade” na apresentação da guarda está relacionada à duração do festejo em questão, o único que se estende por mais de dois dias: “porque lá são três dias, né? [Fizemos] pra gente, não repetir o uniforme e também não sair de dentro da tradição do azul e branco do Marujo” (Marcelo Lourenço de Oliveira, 2021). Tive a oportunidade de acompanhar a guarda em uma de suas idas a essa grande celebração e, durante nossa estadia, observei o quanto a apresentação, visual e sonora, da guarda é objeto de curiosidade e encanto para muitas pessoas (moradores e visitantes) que assistem os seus cortejos e, por conseguinte, se torna motivo de orgulho e alegria para os próprios marujeiros. Alguns dançantes me relataram, por exemplo, serem abordados pelo público da festa com perguntas sobre a guarda, seu uniforme, seus ritmos, etc. – indicando, assim, o quanto sua tradição atrai interesse da população.

⁶⁸ Cabe destacar que uma das mudanças no uniforme ao longo dos anos foi a padronização dos calçados. A dançante Maria Aparecida lembra que, na época de seu pai Raimundo Tobias, os dançantes, todos homens, calçavam apenas precatas, ou nem isso – às vezes marchavam descalços. Embora já se vestisse calça e camisa social, os sapatos vieram a ser usados mais recentemente. Hoje, a guarda busca manter o padrão de sapatos todos brancos.

marujeiros, Nossa Senhora do Rosário, e de seu reinado – daí a importância de usar ambas as cores na roupa para a festa de Reinado. As fitas e espelhos do boné, por sua vez, são as “flores” e “estrelas”, respectivamente, que a guarda carrega para Nossa Senhora do Rosário nos cortejos e procissões, sobretudo na hora de buscar e puxar seu andor. Quanto aos espelhos, o capitão Marcelo aponta ainda que estes exercem uma função de “amuleto”, para proteção física e espiritual dos marujeiros, pois “refletem” tudo o que lhes for desejado, seja o bem ou o mal. Essa percepção sobre os espelhos aproxima os bonés do próprio rosário cruzado sobre o peito, elemento que foi acrescentado ao uniforme há pouco tempo, com o “consentimento” dos capitães⁶⁹, mas que já se tornou um item básico da apresentação da guarda e serve igualmente para proteger os dançantes de eventuais ameaças ou perigos nas festas. “Ele é uma proteção para a gente: colocar, assim, um fechamento de corpo contra o mal” (Marcelo Lourenço de Oliveira, 2021).

Junto com o uniforme, os próprios ritmos, cantos e danças, ou “marchas”, executadas pela guarda são elementos que demarcam a sua identidade de Marujo. Já no sábado à noite, para o levantamento das bandeiras da festa, escutamos muitos versos que fazem referência direta ao “mar” e aos “marinheiros”, próprios da tradição de Marujo. Esses versos permeiam a maior parte das suas etapas rituais – desde a retirada das bandeiras nas casas dos/as mordomos/as, até as evoluções feitas em torno dos mastros, logo após serem hasteadas – intercalando-se com marchas que fazem reverência aos/às mordomos/as, às próprias bandeiras e aos/às santos/as de devoção, ou que recriam hinos católicos – tudo isso ao som das caixas, pandeiros e sanfona.

Desse modo, verificamos, na performance do sábado à noite, uma constante afirmação da identidade da guarda e de seus dançantes no âmbito das tradições congadeiras – a identidade de Marujo, ou de “marinheiro”. Essa afirmação costuma se repetir várias vezes na palavra cantada e dançada pela guarda ao longo do cortejo desde a casa do/a mordomo/a da primeira bandeira até a Igreja de São José, onde acontece o encerramento do tríduo, antes do

⁶⁹ Para o capitão Marcelo, esse acréscimo não foi exatamente uma “novidade”, pois o rosário já tinha um forte significado para os marujeiros. Seu uso junto com o uniforme veio apenas multiplicar o respeito dos dançantes por Nossa Senhora do Rosário, sendo entendido não como um “enfeite”, mas como “proteção”. Sua introdução ocorreu, primeiramente, através do capitão Marcílio, que trouxe à guarda alguns rosários de “contas de lágrimas” para ser usado apenas pelos capitães. A “extensão” do uso para os dançantes ocorreu através da piloto Alaíde, que ganhou um rosário negro de uma amiga de Justinópolis e perguntou aos capitães se poderia usar também. Ela justificou que, como piloto, estava sempre na frente ou no meio da guarda e, logo, se expunha muito às pessoas ao redor, sofrendo consequências negativas, como mal-estar. Com a autorização dos capitães, as demais dançantes (primeiro as mulheres, depois também os homens) da guarda também vieram a usar os seus rosários. Aos poucos eles vieram a ser confeccionados pela própria Alaíde em tons negros e, depois, também azuis e brancos.

levantamento das bandeiras propriamente dito. Entre o espocar de fogos (administrados pelo “fogueteiro” da paróquia) e o ruído do trânsito intenso de automóveis (controlado pela Guarda Municipal), a movimentação da guarda através das ruas de General Carneiro com o intuito de “levar” as bandeiras da festa para a igreja é feita sob o ritmo de marchas que trazem versos como “Sai, sai, sai bandeira do mar”, “Marcha marinheiro”, “Eu sou sou marinheiro do mar”, entre outros. Grande parte dessas marchas de “marinheiro” também enuncia, sob vários nomes, aquela que é a principal figura, causa e razão de toda a celebração – Maria, a Nossa Senhora, e o seu Rosário –, sendo que alguns versos manifestam explicitamente essa relação entre a festa e a santa – “Nós viemos festejar o Rosário de Maria”.

Em conversas informais sobre diversos festejos congadeiros, observei que as trocas de cores e/ou peças em uniformes de outras guardas de Marujo de Sabará não costumam ser vistas com bons olhos por meus interlocutores, não apenas pelo risco de prejudicar os sentidos que são tradicionalmente atribuídos a esses elementos, mas também, em alguns casos, de comprometer a beleza do ritmo, canto e dança que são próprios da tradição de Marujo. Um exemplo disso nos foi apresentado pelo capitão Raimundo por meio da categoria de “movimento”. Em uma roda de conversa em 2016, ele nos relatou que seu pai, o falecido capitão mor José Pedro, costumava falar que “o Marujo tem que fazer *movimento*. Se o Marujo não fazer *movimento* ele não fica parecido”. A acompanhante Maria das Graças, que estava junto na roda de conversa, teve a iniciativa de nos traduzir a categoria de “movimento”: “Movimento quer dizer dançar [balança o corpo], marchar, cantar”. Logo em seguida, o capitão descreve essa ação de fazer “movimento” no âmbito de uma marcha de “marinheiro”:

A gente anda com esses capacetes de fita e espelho porque isso é o “coisa” da guarda de Marujo! E a fita... Porque o Marujo, você canta ali, você vai falar... Você vai cantar aquela música, você canta: “*Veio um laço de fita amarela, na ponta do laço um trono real*”, você tem que virar [gesticula]. Você virando, aí [desenha vários círculos com a mão] uma [fita] bate com a outra pra poder dar o parecer, né? (Raimundo Pedro de Oliveira, 2016).

A partir dessa descrição, percebo que “movimento”, para o capitão, não é apenas uma movimentação específica da guarda dentro dos cortejos e outros ritos (a exemplo das meias-luas, rodas e demais evoluções), mas sim uma combinação singular entre elementos sonoros (o ritmo, o canto) e visuais (a “viravolta”, as fitas), da performance ritual do Marujo, que constitui a sua (ou uma de suas) diferença(s) em relação a outras tradições congadeiras. Sendo

assim, a tradição do Marujo não pode ser mantida apenas no uniforme, ou apenas nas músicas, isoladamente. Pelo contrário, os elementos da “farda” e das “marchas” dialogam entre si e adquirem diferentes sentidos por meio de sua apresentação integrada no espaço-tempo de cada ritual. Observamos isso na marcha dobrada trazida pelo capitão, por exemplo:

*Marinheiro que veio de Lisboa
Que veio de Lisboa
Ele veio foi nas ondas do mar
Ele veio foi nas ondas do mar
É o laço de fita amarela
Na ponta do laço
Uma torre [um trono] real*

Em nosso trabalho de campo, observamos essa música ser executada por ocasião da chegada da guarda a um festejo e/ou do encontro com outros grupos (na recepção das guardas visitantes em sua própria festa de Reinado, por exemplo) e também para a condução de tronos coroados (no cortejo de seu rei e rainha festeiros, por exemplo). De um modo geral, a marcha nos aparece como um recurso usado pelos capitães para apresentar a guarda a um determinado público ou agente externo à sua formação, e marcar sua identidade de “marinheiro”, inclusive pela referência às suas fitas coloridas – um “sinal” de sua “presença”. Para o capitão Marcelo de Oliveira, esta é uma “marcha de tradição da guarda”, que funciona como uma “marcha de apresentação nossa”:

E eu me lembro, desde criança, né, que a gente... Que é uma marcha que a gente nunca deixa de cantar, principalmente nas nossas festas de Reinado, né? Porque ela tem uma história pra gente, né, entender bem a letra dela (...) [Por exemplo:] Eu acho que [a fita amarela] é um *signal* de que você tá chegando, apresentando, né? Igual eu penso assim, na época os marinheiros chegavam em certos locais, aí teria... Talvez o laço de fita amarela seria um sinal que... De *presença* deles ali no lugar, você entendeu? Então é por isso que na maioria das festas, quando a gente chega, a gente... A gente canta essa marcha, né? (Marcelo Lourenço de Oliveira, 2021).

Nesse contexto ritual, por meio da música, as fitas do uniforme da guarda são atribuídas, então, de outros significados. Além de “flores” para o andor de Nossa Senhora, as fitas aparecem também como “sinal” da “presença” de um Marujo na festa de Reinado e, ao mesmo tempo, como um indício, ou símbolo, não das origens dessa tradição, mas, talvez, de sua trajetória, seus deslocamentos, seu movimento (agora no sentido mais literal de percurso entre dois pontos).

O “marinheiro” veio de “Lisboa”, mas seu laço é de “fita amarela”. Se, por um lado, a referência à capital de Portugal pode ser usada para reforçar a narrativa bastante comum (entre os mais variados agentes, incluindo os próprios congadeiros) de que a tradição de Marujo é de origem europeia, por outro lado, os versos seguintes oferecem outras margens de interpretação. Para o capitão Raimundo, a “fita amarela” cantada na letra representa algo que veio “de fora” “pra Portugal” e “de Portugal” veio para o Brasil e formou a guarda de Marujo. “Então dizer que a fita é amarela, você tá dizendo várias coisas. Então ela representa os marinheiros apresentando no Brasil” (Raimundo Pedro, 2021). Ao indicar o caráter polissêmico da letra (“você tá dizendo várias coisas”), entendo que o capitão não queira afirmar que os marinheiros são “portugueses”, ou que são “brasileiros” (ou isto ou aquilo), mas que são sujeitos em constante trânsito⁷⁰, que trazem consigo referências de vários lugares, épocas e povos em sua apresentação (transitória) no Brasil⁷¹, em Minas Gerais, em General Carneiro – ou, há mais tempo, em São Sebastião do Rio Preto.

Em muitas falas de marujeiros, observo que a ideia de “apresentação” costuma estar associada ao termo “chegada”, utilizado em referência ao momento de encontro da guarda com outros agentes de uma festa, logo que um ou outro chega a um determinado local – que pode ser a Vila São José, na festa de Reinado da própria guarda, ou a vila, bairro, cidade de qualquer outro festejo visitado pelo grupo. Quando a “chegada”, ou encontro, ocorre entre duas guardas, frente a frente, existe todo um protocolo ritual a ser cumprido, que é a troca de bandeiras de guia e de cumprimentos, logo se configura o momento para que cada uma delas se apresente e mostre sua “presença” por meio de elementos que demarquem sua identidade, entre eles a música. Esse também pode ser um momento de desafio, de prova de força e união, do grupo, que deve se manter firme no toque de seus instrumentos para segurar o ritmo e melodia da marcha, sem ceder a possíveis influências sonoras da outra guarda.

⁷⁰ Ao longo de minha pesquisa, registrei algumas marchas com letras que parecem remeter a uma origem mítica do Marujo associada não a uma nação específica, “pura” e/ou única, mas sim a um personagem que transita entre mundos e, logo, não pertence a nenhuma nação – o marinheiro. Não estaria esta condição relativamente próxima da experiência do africano sequestrado de suas terras, durante a travessia do Atlântico em uma embarcação escravista? Um personagem sem nação (e, logo, sem cidadania ou direitos) que reverte sua situação “periférica” e/ou de invisibilidade por meio da apresentação de sua herança, da expressão de sua devoção, da afirmação de sua identidade para a sociedade envolvente.

⁷¹ É importante observar que a reflexão sobre essa marcha foi gerada durante a *live* de Instagram que realizamos junto com a guarda em 2021, e que, logo depois da fala do capitão Raimundo, para concluir o assunto, o capitão Marcelo, afirmou que a “fita amarela” representa a própria “bandeira do Brasil”. Aproveito essa colocação para ressaltar que, na letra da “marcha”, a fita é amarela, mas na “farda” da guarda, e no “movimento” produzido pela combinação de ambos os elementos, as fitas são multicoloridas. Isto nos sugere também que estamos diante de um Brasil plural, que não é formado nem por *um* único povo, ou etnia (o português, ou o europeu), nem por *três* (como no “mito das três raças”), mas por *inúmeros*, tão diversos quanto as cores do arco-íris.

2.3.1 A “chegada” pela recepção

Na festa de Reinado em análise, as chegadas ocorrem principalmente durante o período de recepção de guardas visitantes, que pode se estender de 8 horas até o início da tarde, do café da manhã até a Missa Conga. Esse é um momento de intensas trocas entre as várias irmandades congadeiras que se reúnem e encontram no “grande dia” – não apenas de bandeiras de guia e cumprimentos, mas também de palavras, de convites para festas, entre outros gestos que compõem a sociabilidade e reciprocidade congadeira. A guarda da casa permanece em marcha durante a maior parte do tempo, porém alguns dançantes podem entrar e sair de sua formação quando necessitam tratar de outros assuntos ou exercer outras funções dentro da festa, se houver consentimento dos capitães. Normalmente, sua movimentação ocorre entre dois pontos estratégicos da rua em frente à sede (ou à igreja), assim seus capitães conseguem avistar as guardas visitantes que chegam pelos vários “lados” da festa e tomar as decisões que lhes competem na recepção. Quando é possível (sobretudo, quando a passagem não está “obstruída” por outras guardas em formação), a guarda da casa se dirige até a recém-chegada para saudá-la e executar o protocolo da troca de estandartes, ou bandeiras de guia. Colocando-se frente-a-frente, os bandeireiros das duas guardas emprestam-se, um ao outro, os seus respectivos estandartes e, em seguida, os conduzem internamente por toda a formação para que sejam devidamente saudados por cada um de seus dançantes, através de um inclinar de cabeça, de um dobrar de joelhos e/ou de um beijo na fita ou no próprio tecido da bandeira. Enquanto os estandartes circulam entre os dançantes, os capitães e/ou pilotos das duas guardas cumprimentam-se entre si por meio de um aperto de mãos em que levam as suas respectivas insígnias (espadas ou bastões, às vezes cetros⁷²) a se encontrar, e com estas fazem o movimento do sinal da cruz. O cumprimento se encerra com um beijo na mão ou na insígnia do outro capitão ou piloto. Encerrados os cumprimentos, os bandeireiros, voltando à frente, devolvem-se os estandartes, e as duas guardas seguem então os seus respectivos caminhos, cedendo passagem uma à outra e marchando em direções opostas.

⁷² As insígnias (objetos de comando e autoridade) portadas pelas autoridades (capitães, pilotos, mestres) das guardas costuma variar entre as diferentes tradições congadeiras. Na região metropolitana de Belo Horizonte, enquanto os capitães das guardas de Congo e Marujo trazem consigo, na maioria das vezes, uma espada, nas guardas de Moçambique o principal objeto que distingue essa autoridade é o bastão. Cabe observar que, em alguns casos, os papéis de capitão/capitã e de rei/rainha pode se confundir dentro de uma guarda, de maneira que a autoridade que a conduz porta não uma espada ou um bastão, mas um cetro, insígnia própria das figuras do trono coroado.



Imagem 26 – Troca de bandeiras de guia com uma guarda visitante durante recepção da festa de Reinado. Foto do autor. Sabará, 2019.



Imagem 27 – Passagem das guardas lado-a-lado, após troca de bandeiras e cumprimentos. Foto do autor. Sabará, 2019.

Como já foi dito, durante a troca de bandeiras de guias, nenhuma das duas guardas interrompe as músicas que já vinha executando antes desse protocolo. O encontro é necessariamente polifônico: dois ritmos, duas danças e dois cantos se justapõem no mesmo tempo e espaço sem que um se misture ou se combine com o outro. Com ouvidos atentos, porém, é possível reconhecer as batidas, passos e vozes de cada uma das guardas e identificar, muitas vezes, um diálogo e uma interação entre estas através de suas performances – principalmente nas suas palavras. Durante a recepção das guardas visitantes da festa de Reinado de 2019, busquei perceber as nuances dessas chegadas:

Das 9 às 12 horas da manhã, na medida em que as guardas visitantes iam chegando à festa, a guarda anfitriã executou diversas marchas ao longo da rua em frente à sede, fazendo a troca de bandeiras a cada encontro. Em geral, nos encontros, suas marchas faziam referência ao mar e aos marinheiros:

*Marinheiro que tá na terra
 Marinheiro que tá na terra
 Essa terra é nossa, essa terra
 Essa terra é nossa, essa terra*

Reparei que essas marchas foram executadas principalmente nos encontros com guardas de Congo ou de Moçambique.

É importante destacar que a rede de trocas de visitas de nossa guarda de Marujo está bastante circunscrita à região metropolitana de Belo Horizonte, haja vista a localização geográfica de sua sede, e as sociabilidades – os laços de mútuo-apoio e reciprocidade – que suas lideranças construíram ao longo dos mais de 50 anos de (re)existência em General

Carneiro. Com poucas exceções⁷³, a grande maioria das irmandades que visitam a festa de Reinado em questão provém da própria capital mineira⁷⁴ ou de seu entorno⁷⁵. Desse modo, a guarda e a festa estão bastante inseridas em um território que, dentro do vasto complexo congadeiro, é predominantemente constituído e “regulado” por tradições de Congo e Moçambique. Na maioria das festas que já observei, as únicas guardas visitantes que não se identificavam nessas tradições eram justamente as do próprio município de Sabará – um território que diverge da “regra geral” metropolitana com suas seis guardas de Marujo, as quais compõem a vasta maioria das irmandades congadeiras encontradas por ali. As “marchas de marinheiro” parecem, então, cumprir uma nítida função de auto-identificação do Marujo perante o “outro”, congadeiro ou não, numa região em que a própria concepção de Congado está fortemente associada às tradições de Congo e Moçambique – logo poucas pessoas sabem o que é um Marujo e que Marujo também é Congado. Percebo, aliás, que o discurso de auto-identificação e, logo, diferenciação da guarda dentro do complexo congadeiro é um elemento constante de sua interação com os diversos agentes da festa – inclusive os da paróquia, da prefeitura e das várias comunidades locais –, e isto ocorre, sobretudo, pela enunciação da palavra, cantada ou falada.

Para mim, as chegadas foram momentos particularmente favoráveis para observar essa enunciação. É curioso que o termo nativo em questão também aparece no vocabulário das marinhas com um sentido bastante próximo ao que identifiquei entre os marujeiros. Essa potencial paridade entre os sentidos de “chegada” nos contextos popular e náutico já foi observada, ainda que pontualmente, por Mário de Andrade em sua discussão sobre as Cheganças de Mouros e Marujos. O autor questiona-se se o próprio termo “chegança” – que se generalizou, a partir de Silvio Romero, para “intitular o bailado que celebra (...) a luta de

⁷³ Entre as exceções, podemos citar as mesorregiões da Zona da Mata e do Oeste de Minas, das quais, recentemente, a festa recebeu algumas guardas isoladamente – por exemplo, a Guarda de Moçambique de Nossa Senhora do Rosário de Oliveira/MG e a Guarda de Congo de Nossa Senhora do Rosário de Carmo do Cajuru/MG, respectivamente, que fizeram visitas no ano de 2019. O contato com essas guardas de regiões mais distantes da capital mineira costuma ser estabelecido durante a Festa de São Benedito de Aparecida do Norte/SP, um dos principais eventos do calendário anual da guarda de Marujo que se situa fora do “circuito” de festejos da mesorregião Metropolitana de Belo Horizonte.

⁷⁴ Entre as guardas de Congo e Moçambique do município de Belo Horizonte que mantêm algum grau de parceria com a guarda de Marujo, destaco aquelas dos bairros Aparecida, Morro do Papagaio, Nova Tupi, Jardim América, Nova Floresta e Nova Granada.

⁷⁵ Por entorno da capital mineira, refiro-me à mesorregião Metropolitana de Belo Horizonte, que abarca não apenas os municípios limítrofes (correspondentes à região metropolitana *strictu sensu*), mas também as microrregiões de Itabira e Conselheiro Lafaiete. Na vizinhança imediata, destaco a Guarda de Congo do Divino Espírito Santo de Santa Luzia/MG, a Guarda de Congado de Santo Antônio de Caeté/MG, e, principalmente, a Guarda de Moçambique de Nossa Senhora do Rosário de Justinópolis, Ribeirão das Neves/MG, parceira de longa data. Nas duas microrregiões acima citadas, destaco a Guarda de Congo de Nossa Senhora do Rosário de Santa Bárbara/MG e a Guarda de Congado de Santa Efigênia de Conselheiro Lafaiete/MG, respectivamente.

cristãos e mouros” – não se relaciona com a ideia de que um ou outro povo, que vem pelo mar, “chega” para lutar:

De resto, ainda a respeito disto sobre uma pergunta aflita: as duas danças dramáticas versam trabalhos do mar (...). Ora “chegar” e “chegada” são termos de náutica, o segundo indicando o “abordar” pelo testemunho de Moraes, e o primeiro, pelo que nos esclarece o “Dicionário Etimológico” de Antenor Nascentes, o “dobrar as velas quando o navio chega”. Não teria sido esta voz náutica, vinda da mesma raiz de “chegança”, dança pura, que, por etimologia popular lembrou chamar de “chegança” às danças dramáticas do mar? (ANDRADE, 1982, p. 117).

Não nos cabe aqui retomar a discussão de Mário de Andrade em torno da etimologia de “chegança” (até porque essa denominação não aparece em nenhuma das falas de nossos interlocutores sobre sua tradição, mas pelo contrário, como já foi dito, parece estar mais diretamente associada à Marujada do Norte e Nordeste do país), mas talvez os significados atribuídos ao termo “chegada” no âmbito das marinhas podem nos ajudar em, ou reforçar, nossa compreensão sobre a performance ritual da guarda de Marujo para “chegar” e se fazer presente em uma festa de Reinado. Conforme indicado pelo folclorista, “chegada” aparece, no vocabulário náutico, como sinônimo de “abordagem”, isto é, de aproximação de duas embarcações, “bordo com bordo”, para uma busca ou um ataque (assalto, tomada). Percebo um movimento semelhante nas chegadas da guarda em vários festejos, inclusive no seu próprio. Dependendo da localidade, o momento de se aproximar de outras guardas pode servir não exatamente para uma busca ou ataque (não há qualquer encenação de lutas entre povos, tal como ocorre em algumas Cheganças), mas para o anúncio de uma conquista ou domínio sobre o território que se visita, seja a própria rua em frente à sede da guarda ou qualquer outro lugar em que o grupo seja bem aceito e/ou reconhecido. O capitão Marcelo me relatou uma vez que as músicas de Congado (de um modo geral) não são apenas músicas de “lamento” (que se observa principalmente nas tradições de Moçambique, conforme veremos mais à frente), mas também de “conquista”.

O capitão apresenta a marcha corrida “Marinheiro que tá na terra”, por exemplo, como uma música para ser cantada quando a guarda de Marujo chega à festa de um lugar que já visita há muitos anos, a exemplo da Festa de São Benedito de Aparecida do Norte (“18 anos consecutivos que a gente vai”) ou a uma festa de sua “terra natal”, São Sebastião do Rio Preto. Ao mesmo tempo, também registrei acima a presença dessa marcha nas próprias festas de Reinado em General Carneiro, indicando, aos que chegam, que estão a pisar sobre uma

“terra” de Marujo. A enunciação desse domínio sobre o território da Vila São José não é uma mera encenação, de caráter simbólico ou figurativo, mas se fundamenta em todo um histórico de lutas (esforço) para “erguer” (formar) e “segurar” (manter) a guarda e sua tradição junto à paróquia, às comunidades e demais agentes locais – em que, até o momento, os marujeiros têm alcançado inúmeras vitórias.

2.4 Marujo no Congado

No multiverso do Congado mineiro, General Carneiro é, portanto, uma “terra” de Marujo. Essa é uma ideia que aparece com bastante frequência nas falas dos dirigentes “mais velhos” da guarda, sobretudo os membros das famílias “Zacarias” e “Garangui”. A rainha Teresa Rosa, minha única informante da 2ª geração, afirma, inclusive, que, até pouco tempo atrás, não se conhecia a “presença” de grupos de outras tradições do Congado na região, mesmo por ocasião das festas de Reinado.

Cabe observar que, diferentemente dos membros da 3ª e 4ª geração, Dona Teresa sequer percebe o Congado como um conjunto mais amplo de tradições expressivas de devoção a Nossa Senhora do Rosário que inclua também o Marujo. Pelo contrário, os termos “Marujo” e “Congado” representam, na sua fala, dois “sistemas” não associados entre si (logo, um não contém o outro). Em alguns momentos, o termo “Congado” parece ser utilizado como um sinônimo de “Congo”, pois difere do “Marujo” na mesma proporção que o “Moçambique”. Desse modo, a guarda que foi (re)fundada em General Carneiro em nome de Nossa Senhora do Rosário é, para ela, tão-somente uma Marujada – que, com o tempo, formou seu Reinado, mas não se conforma como Congado (embora tenha sido registrada na Federação dos Congados de N. S. Rosário de Minas Gerais!):

Quando (...) fundou a guarda de Nossa Senhora do Rosário, não tinha ajuda, não tinha presença de Congado e nem Moçambique. Só tinha a(s) presença da guarda de Nossa Senhora do Rosário de Raposos. [Rafael - Que era Marujo também né?] É! Era Marujada, Marujo, não era Congado. (...) A guarda de Nossa Senhora do Rosário [de General Carneiro] não tem nada a ver assim, puxando do lado do grupo e do sistema deles, do grupo deles [Congado ou Moçambique]. Deles é um, o nosso é outro (Teresa Rosa de Oliveira, 2022).

Logo após essa fala de Dona Teresa, os capitães Marcílio e Marcelo – que acompanharam, junto comigo, toda a entrevista – trouxeram suas próprias lembranças sobre

festas de Reinado para reforçar a “presença” exclusiva ou majoritária das guardas de Marujo não apenas em General Carneiro, Sabará, mas também em Raposos, Nova Lima e outras localidades em direção ao “interior” de Minas Gerais:

Marcelo – 2º Capitão

A tia até falou uma coisa certa, porque antes até as festas que a gente... Que a gente participava, [em] Raposos, Nova Lima, né, era só Marujo, né pai? [...] era só Marujo assim... Noventa por cento Marujo. Aí tinha o... O Congo que tinha, era o Congo de Viola, que era do Gentil. [Teresa - É] Do Sô Gentil. Mas o restante, a maioria, era tudo Marujo, né pai?

Marcílio – 1º Capitão

É, as primeiras vezes que a gente foi lá... Das primeiras, mais era Marujo. Passou a ter Moçambique lá é... [Marcelo - De pouco tempo né] Moçambique era daqui, da cidade pra... Da cidade pra cima, porque da cidade pra ali, dificilmente você vê [...] que não um Marujo. Moçambique, Congo, Catopê...

Marcelo – 2º Capitão

Porque o Marujo mesmo é mais... Já se trata mais do interior né? Isso que a titia falou é uma coisa muito importante mesmo, porque... Sempre, eu acho que encontra mais naquele tipo de região, né? Aí talvez era aquilo: chegava em Raposos que ocupava mais ali com os Marujo... E tinha diversos tipos de Marujo, até com batidas diferentes, assim e tudo (2022).

Desse modo, as lembranças dos “mais velhos” nos indicam que, por muito tempo, a guarda em questão não esteve (ou não se percebia) integrada a uma rede de grupos de Congado “em geral” (Congo, Moçambique, etc.), como de fato se percebe hoje, mas mantinha contato, trocas, parcerias tão-somente com grupos de Marujo, especialmente os que também foram estabelecidos na periferia da região metropolitana de Belo Horizonte, a exemplo da guarda do capitão Gentil Lúcio, em Raposos. A única exceção à “regra” está associada, inclusive, a esta liderança, que já interagia então com outras tradições do Congado (talvez por conta de sua atuação à frente da Federação) e montou também um grupo de Congo de Viola, conforme observado pelo capitão Marcelo. Os dois capitães ressaltam, porém, que, nessas festas de Raposos e Nova Lima, não apenas havia uma predominância de grupos de Marujo, como também estes apareciam em “diversos tipos”, sugerindo que a própria Marujada se apresentava como um conjunto mais amplo de tradições do Rosário.

Muitos/as marujeiros da família recordam, com saudosismo, da "época do trem", quando iam “fazer festa” com a "guarda de Raposos", saindo da estação de General Carneiro

e viajando pelo ramal Sabará-Nova Lima até essa outra “terra” de Marujo. Aparentemente, a relação tão próxima com os grupos do capitão Gentil Lúcio decorria dos laços que o piloto Raimundo Tobias construiu com ele, desde antes da (re)fundação da guarda em General Carneiro, conforme observamos no primeiro capítulo. Inicialmente, não havia uma reciprocidade formal pela troca de visitas entre festas: apenas Raimundo Tobias é que viajava com sua guarda para ajudar na festa de Gentil Lúcio, em Raposos, pois ainda não fazia a sua própria em General Carneiro. Dentro de seu território, a atuação da guarda era então limitada ao levantamento da bandeira de São Pedro e à participação nas festas dos padroeiros das comunidades católicas. Ao longo do tempo, porém, a interação com o capitão de Raposos contribuiu para que o piloto e demais marujeiros de General Carneiro se organizassem para fazer a sua própria festa de Reinado e viessem então a receber visitas de outras guardas no bairro Itacolomi. De acordo com capitão Marcílio, o próprio Gentil Lúcio costumava incentivá-los para que buscassem isso:

Porque nós tínhamos a guarda, mas a gente saía e fazia festa pros outros né... (...) Então nós íamos, ajudávamos os outros a fazer festa. Inclusive teve um moço... Esse que eu estou falando que era lá de Raposos, Sr. Gentil Lúcio, ele falava muito comigo: “Não, vocês têm que fazer festa, vocês só fazem ajudar os outros a fazer festa. Vocês também têm que fazer, agora têm que fazer” (Marcílio Lourenço de Oliveira, 2016).

O entrevistado lembra que, até um determinado aniversário de Raimundo Tobias (sem precisar a data), eles se mantiveram como o único grupo congadeiro que se apresentava em General Carneiro. As visitas de outras guardas a esta região começaram a ocorrer, então, no terreno do próprio piloto. Para uma de suas festas de aniversário, ele convidou uma guarda do “bairro do Papagaio” para bater suas marchas junto com o Marujo “da casa”. Pouco tempo depois, por volta de 1983, a guarda realizou, enfim, a primeira edição de sua festa de Reinado, no mesmo terreno, contando com a visita da própria guarda de Raposos. Enquanto o festejo ocorreu no terreno de Raimundo Tobias, por mais dois ou três anos, recebiam-se visitas apenas das duas guardas – do “bairro do Papagaio” e da cidade de Raposos. Com a construção da atual sede, porém, o festejo foi transferido para o espaço mais amplo e a participação de outros grupos congadeiros foi crescendo – de duas para sete, oito ou até mais guardas durante o “grande dia”. Foi então que a guarda construiu sua rede de troca de visitas com guardas não apenas de Marujo, mas também de Congo e Moçambique, obtendo um maior “entrosamento”

com o complexo congadeiro de Belo Horizonte ao longo dos anos de 1990 e 2000. Nas palavras do capitão Marcílio:

Aí nós começamos a fazer a festa de Nossa Senhora do Rosário. E fazia ela com... A guarda de Raposos vinha, nós ia lá em Raposos. Fazia a festa com eles lá, e a guarda de Raposos vinha fazer com nós aqui. Aí depois nós começamos. (...) Veio Moçambique, veio lá de Lafaiete (...) Festa deles, nós já fomos em festa deles lá também. E festa de Moçambique também, o pessoal de Moçambique, nós já fomos, eles vêm. Então agora é assim uma coisa já mais entrosada né? (Marcílio Lourenço de Oliveira, 2016).

Já nos anos de 2010, a chegada de um padre congadeiro para assumir a administração da Paróquia de São Sebastião de General Carneiro – o Pe. Eudes Fernandes – parece ter intensificado esse processo para os marujeiros, contribuindo para a formação de novos laços com guardas de outras “terras” e, logo, para uma visitação ainda maior de grupos de Congo e Moçambique na sua festa de Reinado. A própria Dona Teresa relata que ficou “conhecendo (...) a presença do trabalho e o espírito” dessas guardas apenas a partir do “pedido do padre Eudes”. A matriarca observa que o sacerdote “foi nascido na religião de Congado” (de fato, ele integrou uma guarda de Congo em Brumadinho) e trouxe esse seu conhecimento para a paróquia. Embora não perceba relações entre os “sistemas” do Congado e da Marujada, ela conta, então, que os dirigentes aceitaram as guardas de Congo e Moçambique em sua festa de Reinado porque foi “mandado pela igreja” – se a própria paróquia, na figura do padre, aceita essas outras tradições, então os marujeiros também devem recebê-las em sua “terra”⁷⁶.

Nos anos de 2018 e 2019, a festa de Reinado de General Carneiro recebeu uma quantidade aproximada de dez guardas visitantes (fruto de, pelo menos, dez visitas a outras festas que a guarda da casa tenha feito ao longo de um ciclo anual). Sendo assim, ao aproximar-se o meio-dia do domingo da festa, encontramos o local de recepção (a rua em frente à sede ou à igreja) repleto de grupos de várias tradições congadeiras, que preenchem o

⁷⁶ Em uma conversa informal com Marcelo e Solange, eles me expressaram sua preferência por festas de Reinado sem a presença de uma quantidade tão grande de guardas visitantes – e que sejam preferencialmente apenas de Marujo –, tal como já ocorria “antigamente”, no tempo de seus avós, até mesmo em General Carneiro. Observaram que, em razão da pandemia de Covid-19, as duas últimas festas de N. S. Rosário acabaram ocorrendo (novamente) dentro desse “modelo” – mesmo no ano de 2021, as únicas guardas visitantes foram os outros dois Marujos de General Carneiro (São Sebastião e N. S. Aparecida). Identificaram, então, semelhanças entre as festas de “antigamente” e as que foram realizadas em caráter especial durante a pandemia, percebendo que estas lhes agradavam mais do que o padrão das festas contemporâneas, com quantidade média de 10 a 15 guardas visitantes. Ressaltaram que o Pe. Eudes Fernandes de fato exerceu grande influência sobre esse movimento de expansão das festas de Reinado em General Carneiro para a participação de outras guardas – sobretudo as de Congo e Moçambique. Até então, as únicas guardas externas a General Carneiro que recebiam o convite e se faziam presentes nessas ocasiões eram os Marujos de Raposos e Nova Lima, conforme indicado anteriormente.

espaço da celebração com uma ampla diversidade de sons, cores e movimentos, cada qual com relativa autonomia para cumprir as obrigações rituais no seu próprio tempo, conforme a praxe e o arbítrio de seus próprios comandantes. A partir das 10 horas da manhã, até a Missa Conga, o observador externo poderá encontrar, ali, simultaneamente, grupos que já cumpriram todas as suas obrigações e agora descansam, grupos que agradecem à mesa do café da manhã, grupos que estão indo fazer sua refeição, grupos que saúdam o trono coroado⁷⁷, os mastros, os andores, grupos que ainda estão chegando à festa, e por aí vai. Em meio a esse cenário tão plural, alguns integrantes da guarda “da casa” se dedicam a socializar e reforçar ou assumir compromissos com seus diversos parceiros⁷⁸, e também a monitorar a situação da festa como um todo e a duração exigida pelos procedimentos de cada um de seus agentes, a fim de avaliar o seu decurso até então, projetar as etapas seguintes no tempo e tomar decisões sobre o adiamento ou antecipação das atividades do programa. O mais comum é que se opte pelo adiamento dos horários previamente definidos, haja vista que muitas guardas visitantes chegam à festa próximo ao meio-dia (às vezes até depois, a uma, duas, três horas da tarde) e acabam indo tomar café da manhã “em cima da hora” da Missa Conga. Com o tempo, percebi, porém, que o cumprimento exato, rigoroso dos horários do programa oficial não é o mais importante para os congadeiros. Para além de seguir o documento escrito, importa que todos os parceiros e visitantes sejam bem recebidos, e consigam participar, na medida do possível, de todas as principais etapas da festa, mantendo um ambiente fraterno e harmonioso entre os vários agentes. No diário de campo da festa de 2018, registrei algumas impressões sobre isso:

Entre 10 e 11 horas, a movimentação de guardas foi bastante intensa na área entre o adro da igreja e o portão do “espaço social-recreativo”. (...) É claro que as guardas não se mantinham em atividade todas ao mesmo tempo.

⁷⁷ Embora a guarda pesquisada por nós tenha os seus reis permanentes, ou vitalícios – o Rei Congo, a Rainha Perpétua e o Rei de São Benedito –, estes não costumam participar da festa de Reinado com suas coroas, não se fazendo reconhecer como tal. Sendo assim, quando utilizamos a expressão “trono coroado” dentro do contexto dessa festa estamos nos referindo, na maioria das vezes, à presença simultânea dos dois reis temporários, ou festeiros – o Rei de Ano e a Rainha de Ano –, e um casal de crianças, príncipe e princesa, que normalmente ocupam essa posição apenas durante o ciclo de um ano, entre duas coroações.

⁷⁸ O período de recepção das guardas visitantes acaba sendo um dos principais momentos para que os vínculos, antigos ou recentes, com outras irmandades congadeiras sejam reforçados e amadurecidos. Algumas dançantes da guarda “da casa” (a maioria mulheres) mantêm certo grau de liberdade de entrar e sair da formação, durante as marchas, justo porque se dedicam a essa sociabilidade com as guardas parceiras, bem como ao gerenciamento da rede de trocas de visitas formada na interação com estas. Essas dançantes, que normalmente assumem funções logísticas da “sociedade”, usam o momento em questão para fazer a contagem das guardas visitantes de cada festa e, assim, registrar aquelas que estão “pagando” uma visita já feita pela guarda da casa e aquelas com que se adquire uma “dívida”, isto é, uma visita por fazer, em retribuição. Também é nesse momento que as próprias dançantes ou outras lideranças da guarda da casa recebem os convites formais para as festas das guardas parceiras que ainda estão por acontecer, normalmente elaborados em formato de carta impressa, com informações de data e local da festa e com os contatos dos responsáveis.

Havia algo como um “revezamento” entre elas, de maneira que todas pudessem tomar café da manhã, bem como fazer as saudações à mesa, ao trono coroadado, ao altar, aos mastros e aos andores (não necessariamente nessa sequência), sem que uma “invadisse” o espaço da outra. Sendo assim, toda essa movimentação aparentemente “caótica” guardava uma ordem própria, específica.



Imagem 28 - Movimentação das guardas “da casa” e visitantes na Festa de Reinado de Nossa Senhora do Rosário de General Carneiro. Foto do autor. Sabará, 2018.

2.4.1 Hierarquia mítico-ritual

Já observamos que a história da aparição de Nossa Senhora do Rosário para as comunidades negras – mito fundador de grande parte das tradições congadeiras – vem sendo narrada em inúmeras versões, que se diferenciam entre si conforme a família, a guarda ou a irmandade em que vem sendo transmitido através das gerações. Um dos principais elementos suscetíveis de variação nesse mito é a identificação e nomeação dos diferentes grupos étnico-raciais e/ou geracionais que se lançam à missão de resgatar a santa. Em todas as versões, esses personagens correspondem a diferentes tradições expressivas (com suas respectivas práticas musicais) que se recriam no presente, tanto dentro quanto fora do multiverso do Congado. Em cada contexto sociocultural de narração, porém, as sucessivas tentativas de resgate são empreendidas por um conjunto específico de personagens. Em muitas irmandades de Belo Horizonte, esse conjunto geralmente é formado, de um lado, por uma “banda de música” (tradição do senhorio branco) e, de outro lado, pelo Congo, Moçambique e – em alguns casos

– Candombe⁷⁹ (tradições dos negros escravizados). Na Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Jatobá, por exemplo, a pesquisadora Leda Martins registrou diferentes narrativas com a seguinte estrutura: inicialmente, o senhorio branco se arroga a primazia de resgatar a imagem da santa com suas bandas de música, a fim de levá-la consigo e guardá-la em um altar ricamente ornamentado, para seu próprio culto. A imagem, no entanto, volta para as águas logo depois de cada uma de suas tentativas. Em seguida, os negros escravizados organizam seus próprios grupos musicais para empreender tal missão. Primeiro é uma “guarda de Congo” que, toda enfeitada com roupas e fitas coloridas, apresenta seus cantos e danças, sob os ritmos de tambores, para Nossa Senhora. A santa se agrada com o grupo e se eleva das águas, mas ainda não se move para a terra. Logo depois vem uma “guarda de Moçambique”. Sem nenhum paramento, e com cantos, danças e ritmos muito simples, somente este grupo obtém efetivo sucesso em trazer a imagem definitivamente para a terra, onde então recebe um tambor como altar.

Em outras regiões de Minas Gerais, porém, o conjunto de personagens dessa história pode ser completamente diferente. As origens geográficas da tradição congadeira pesquisada nesse trabalho direcionam nosso olhar para as versões que são narradas hoje em cidades que integram a microrregião de Conceição de Mato Dentro. Uma dessas versões é a que está registrada no estatuto da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Serro e que, curiosamente, foi utilizado pelo Museu do Ouro de Sabará em suas peças de divulgação sobre a Festa de Nossa Senhora do Rosário de Sabará. Citamos a seguir o texto que era veiculado no antigo *site* do museu:

Segundo a lenda, conta-se que a N.S. Rosário apareceu sobre as águas do mar e os caboclos, já devotos da Virgem através da catequese dos Jesuítas,

⁷⁹ Em geral, o Candombe aparece somente nas narrativas míticas reproduzidas por irmandades em que sua tradição de fato esteja presente. Quando aparece, esse personagem costuma estar diretamente relacionado com o Moçambique. Menos encontrado, na atualidade, do que o Congo e o Moçambique, um dos principais aspectos que diferencia o Candombe destas e das demais tradições do Congado é a condição de não se manifestar enquanto uma guarda ou terno, isto é, um grupo de dançantes que sai às ruas em cortejos rítmicos, levando seus tambores pelos ombros e expressando publicamente seu “sagrado”. Os rituais do Candombe, em geral liderados por capitães de Congo e de Moçambique “que se reúnem especialmente para bater os tambores sagrados” (LUCAS, 2000, p. 7), ficam quase sempre restritos aos domínios da irmandade, reservando -se a ambientes fechados. Ao mesmo tempo, a música do Candombe apresenta um único padrão rítmico, executada sem repiques, e com quantidade fixa e reduzida diversidade de instrumentos. As guardas de Moçambique, por sua vez, costumam ser figuradas como a tradição do Candombe previamente adaptada ao mundo externo (e, logo, ao formato de guarda), uma vez que apresentam função ritual e comportamento musical semelhante, com a diferença de que pode cumprir obrigações e desenvolver performances que são inacessíveis a esta. Não abordaremos o Candombe de forma mais detida pois em geral essa tradição não se relaciona diretamente o grupo congadeiro pesquisado. O Moçambique receberá maior atenção, pois aparece com frequência nos festejos de Marujo.

rezaram, dançaram, cantaram, tocaram seus instrumentos, para que a Santa viesse até eles. Mas ela não veio.

Em seguida, marujos, também devotos, empreenderam a mesma tentativa, mas ela também não atendeu a este chamado. Por último, vieram os negros de idade avançada, também chamados catopês. Eles dançaram, rezaram e chamaram pela Virgem, que atendeu aos seus pedidos e veio até eles.

Por esta razão, a Virgem do Rosário é considerada a protetora dos negros e todos os anos, antes da procissão os dançantes representam a lenda: Os caboclos entram na igreja tocando seus instrumentos, louvam a virgem e tentam tirá-la. Em seguida, os marujos fazem a mesma tentativa, mas só os catopês, por último, conseguem tirá-la da igreja para iniciar a procissão (PREFEITURA, 2015, p. 62).

Como se pode observar, nessa versão não há bandas de música ou grupos de Congo e Moçambique. Analisando a narrativa tal como é difundida pela Irmandade do Serro, a antropóloga Joana Corrêa reconhece, em seus personagens, os três grupos de dançantes que atuam na Festa de Nossa Senhora do Rosário desta cidade – Caboclo, Marujos e Catopês –, sendo cada um deles associado, por seus participantes, a uma determinada “matriz” étnico-racial – o indígena, o branco e o negro. A autora desenvolve a compreensão de que essa “lenda” seria uma “versão da fábula das três raças”, tal como problematizada por Roberto DaMatta, sob a perspectiva de que corresponde a uma “narrativa elaborada, apropriada ou mesmo recriada por negros africanos e afro-brasileiros, em uma sociedade colonial profundamente marcada por desigualdades étnico-raciais” (CORRÊA, 2018, p. 212). Deslocando a hierarquia previamente instaurada entre as “raças” em questão, esta versão reserva aos negros, figurados como Catopês, uma posição central e essencial na relação com o sagrado, figurado por Nossa Senhora do Rosário, fazendo-os ocupar o “vértice superior do triângulo das três raças proposto por DaMatta” (p. 213). Índios e brancos, figurados como Caboclos e Marujos, ocupam um patamar inferior, dada a sua menor habilidade no trato com a santa, mas desempenham igualmente uma função particular, ainda que acessória, na estrutura mítica e ritual. No entanto, embora os dançantes do Serro afirmem uma “pureza” para a representação étnica de seus grupos (isto é, as três raças “não se misturam”), Corrêa entende que Caboclos e Marujos são representações do “índio” e do “branco”, respectivamente, elaboradas “desde um ponto de vista ‘negro’”. A respeito dos Marujos, a autora também sugere compreendê-los como um “agregado de elementos simbólicos associados tanto ao ‘branco’ quanto ao ‘negro’”, entre os quais destaca o próprio “mar”, importante “condutor do processo de relacionamento entre esses grupos simbolicamente distinguidos na narrativa da

lenda” (p. 213). Na estrutura mítica e ritual, estes figuram, então, como “elemento de mediação e contato entre terras e povos” (p. 214), que oferece aos Catopés o suporte necessário em sua missão de se transportar, pelas águas, até a santa e de lá resgatá-la.

Considerando que nossa pesquisa se debruça sobre uma tradição de Marujo no Congado, convém abrir parênteses para uma breve reflexão sobre as formas como esta vem sendo descrita e caracterizada em diversos estudos e narrativas. Por um lado, tenho observado que, no campo dos estudos de folclore, essa tradição é comumente associada aos autos marítimos portugueses que “rememoram a época das grandes navegações e a epopeia da Nau Catarineta” (MARTINS apud SILVA, 2007, p. 185), sendo, portanto, identificada como uma herança cultural lusitana (COMISSÃO, 2005; DINIZ, 2000; MARTINS, 1988). Muitas vezes, essa associação é feita pelos próprios congadeiros, que, em suas narrativas, costumam atribuir ao(s) Marujo(s) uma origem europeia, ainda que esteja(m) plenamente integrado(s) nesse complexo ritual e simbólico de matriz africana, conforme observamos na fala do capitão Marcílio:

Pela história que conta... Que o Marujo já foi formado pelos portugueses né? Foram os marinheiros... Conta que foi os marinheiros. Então ela [a guarda] tem a diferença... Porque tem sete grupos né? Porque o Marujo... O ritual do Marujo é diferente do ritual do Moçambique, do Congo, do Catopé, né, que tem, do Vilão, do Caboclo... (...) O Marujo veio dos portugueses... Porque o Moçambique, o Congo, o Candombe já é da África, né? (Marcílio Lourenço de Oliveira, 2016).

Por outro lado, estudos mais recentes no campo da antropologia vêm trazendo indícios para percebermos elementos da experiência afro-brasileira dentro dessa tradição, tais como a palavra, cantada ou falada, que faz “emergir dos fundos da imagem de uma nau portuguesa, a própria imagem de um navio negreiro” (DAWSEY, 2011, p. 3), ao suscitarem a travessia marítima da África para o Brasil, entre outros conteúdos não apenas da escravidão, mas também da resistência, agência e mediação africana e afrodescendente no Brasil, ontem e hoje (SILVA, 2014; GAETA, 2013; SILVA, 2007) ⁸⁰.

⁸⁰ Para o etnomusicólogo Felipe Gaeta, em sua pesquisa sobre a Marujada de Conceição do Mato Dentro, “a Festa de Nossa Senhora do Rosário possui elementos de origem portuguesa e africana, sendo importante ressaltar que esses elementos foram reinterpretados pelos negros em Conceição do Mato Dentro, quando estes assimilaram a fé cristã. Isso é de essencial importância pois a festa não é de origem africana ou portuguesa, e sim brasileira, já que representa uma releitura feita pelos negros brasileiros, através de um arcabouço conceitual particular desse grupo e uma visão de mundo própria desses marujeiros” (GAETA, 2013, p. 18). A documentação do processo de registro das Congadas, Congado e Reinado, pelo IPHAN, também indica que as Marujadas operam esse duplo movimento: representar os portugueses (brancos) dentro das festas de devoção

Essas observações nos ajudam a entender melhor a versão do mito que nos foi contada pelo capitão mor Raimundo, bem como a sua compreensão sobre o Marujo e sobre o vínculo dos marujeiros com seus antepassados que se atualiza através da narrativa. Esta narrativa se constrói em torno de personagens que aparecem nas duas versões anteriormente relatadas. Por um lado, as tentativas iniciais, frustradas, de buscar a santa no *mar*, são realizadas por “banda de música”, tal como ocorre nas versões frequentemente enunciadas entre as irmandades de Belo Horizonte. Por outro lado, o sucesso nessa missão não é obtido pela ação conjunta e sequencial de dançantes de Congo e Moçambique, mas sim pela ação única e isolada de um personagem coletivo identificado como Marujo. Embora pareçam ter semelhanças entre si (o conhecimento dos mares, por exemplo), é improvável que o Marujo da versão contada a nós coincida com os “marujos” da versão registrada na Irmandade do Serro. Em primeiro lugar, porque ocupam posições e, logo, desempenham funções diferentes na estrutura mítica e ritual. Enquanto os Marujos do Serro, entendidos como brancos, atuam como intermediários entre os Caboclos (índios), que seguem à frente “abrindo caminhos”, e os Catopês (negros), que vêm por último “conduzindo a imagem” e demais elementos que simbolizam a santa e o sagrado, o Marujo de Sabará, ocupando o lugar e papel dos negros de outras narrativas, realiza todo o trabalho por si próprio. Ao mesmo tempo em que fazem o contraponto a uma tradição expressiva europeia (a “banda de música”), em sua inaptidão para lidar com este sagrado fortemente relacionado com uma “filosofia telúrica africana”, o Marujo de Sabará não demanda a presença de intermediários de outras tradições para obter acesso à santa.

Ao se integrar ao complexo mítico e ritual mais amplo do Congado da região metropolitana de Belo Horizonte por meio de suas festas de Reinado, porém, o Marujo de Sabará parece se adequar e conformar à hierarquia entre tradições que é estabelecida pelas outras versões do mito, em que o Catopês ou o Moçambique são percebidos como os grupos africanos por excelência – logo, os negros antigos, os “pretos velhos” – que, figuram a sabedoria mais elevada e a autoridade mais respeitada, estando “abaixo” apenas do Candombe, o “pai de todos”. Observamos, junto com Leda Martins, que as duas narrativas citadas acima produzem o movimento de instituição “de uma estrutura de poder interna que reorganiza as relações tribais negras e as posições estratégicas aí imbricadas” (MARTINS, 1997, p. 57). Na visão de Glaura Lucas, esse movimento estabelece uma hierarquia entre os

congadeira e, ao mesmo tempo, lembrar a travessia dos africanos, nos navios negreiros, para o Brasil, em todo seu simbolismo (IPHAN, 2019).

grupos rituais do Congado, ou Reinado, e, logo, a função desempenhada por cada um nos vários momentos dos festejos, que explica os próprios comportamentos musicais.

Atualizando a narrativa mítica, os festejos em devoção a Nossa Senhora do Rosário realizados em Belo Horizonte e região metropolitana (entre eles, a festa de Reinado de General Carneiro) são constituídos por diversos momentos rituais em que a hierarquia entre os grupos fica bastante evidente (pois não apenas é respeitada consensualmente por todos os congadeiros, como se mostra indispensável que a celebração transcorra bem). Um desses momentos é o cortejo, ou procissão, em que guardas de Marujo, Congo e Moçambique percorrem as ruas do bairro conduzindo seus reis e rainhas e as imagens dos santos de devoção e executando, simultaneamente, os ritmos, cantos e danças de suas respectivas tradições, sem permitir que se misturem entre si. Ao longo dele, tanto as guardas de Marujo quanto as de Congo exercem a função de “abrir os caminhos” e, logo, seguem à frente das demais guardas, marchando com agilidade, sob ritmos acelerados. Possuem inúmeros padrões rítmicos (tipos de “marchas”, ou “dobrados”), executados com múltiplos repiques, e com grande diversidade de instrumentos – tambores, pandeiros, chocalhos, reco-recos, xique-xiques e, às vezes, violões e sanfonas⁸¹. As guardas de Moçambique, por sua vez, ficam responsáveis por “guardar as coroas” e, logo, mantêm-se próximas de reis e rainhas, caminhando vagarosamente, sob ritmos lentos. Possuem dois padrões rítmicos (o “serra acima” e o “serra abaixo”), executados com poucos repiques, e reduzida diversidade de instrumentos – em geral apenas o tambor, o patangome e a gunga. Nas palavras do capitão Marcílio:

Geralmente na procissão eles já colocam tudo escalado. Primeiro, se tiver Marujo é Marujo, depois o Congo, depois o Moçambique. (...) Qualquer festa que tiver, pra puxar coroa, se tiver um Moçambique, tem que ser um Moçambique, pra puxar. Pode ser até na nossa festa, que nós fazemos aqui (...). O ritual que o Moçambique canta, o Marujo não dá pra cantar ele. (...) Agora o Congo, o Marujo ainda pode pegar um ritmozinho de Congo. Agora o Moçambique não, o batido dele é diferente (PREFEITURA, 2015, p. 128).

⁸¹ Como já foi dito, entre as guardas de Marujo de Sabará, identificamos, pelo menos, quatro principais grupos de ritmos, chamados de “marchas”, sendo duas mais aceleradas – a “marcha corrida” e a “marcha picada” – e duas mais vagarosas – a “marcha grave” e “marcha dobrada”. Dentro de cada uma dessas categorias, existem ainda, pelo menos, duas a três variações e, dependendo da melodia, acontece também o “balanceio”, em que alguns caixeiros mantêm a “base” pra que outros repiquem seus tambores em cima desta. Um dos princípios mais importantes na execução dos ritmos é o de manter a “baqueta firme”, isto é, não permitir que “desandem” mesmo estando diante de guardas que “falem mais alto” – a exemplo do próprio Congo, que geralmente apresenta tambores bem maiores do que aqueles encontrados no Marujo e podem, muitas vezes, se sobrepor às suas batidas (PREFEITURA, 2015, p. 102-103).

Verificamos então que a ordenação hierárquica das várias guardas em uma procissão festiva corresponde a uma diferenciação rítmica, oral e corporal de suas respectivas performances, ambas fundamentadas pelo mito de origem, mas também justificadas pela própria vivência do ritual, que evidencia aos congadeiros uma lógica interna que dificilmente poderia ser alterada sem prejuízo⁸². Nos vários depoimentos que gravei por ocasião do processo de registro das “Guardas de Marujos de Sabará” (entre os quais se inclui a citação acima), percebi que os capitães estavam sempre apontando e demarcando os limites e diferenças entre o Marujo e o Moçambique em seus comportamentos musicais. Desse modo, eles sugeriam que o próprio andamento da performance de cada uma dessas tradições seria incompatível com outra ordenação nos cortejos, como, por exemplo, o Moçambique na frente e o Marujo atrás. Com sua “marcha corrida”, de batida repicada, passos ligeiros e versos diversificados, o Marujo poderia vir a “apressar” o Moçambique em seu “serra acima”, de batida cadenciada, passos arrastados, versos repetidos – que, por sua vez, “travaria” o Marujo⁸³.

Sendo assim, a história da aparição de Nossa Senhora do Rosário (juntamente com as falas e cantos que lhe estão direta ou indiretamente relacionados), nos permite observar que a palavra cantada e falada das tradições congadeiras possui toda uma fundamentação mítica, cuja narrativa funciona como um discurso para ordenação e estruturação das práticas rituais nos festejos. Os ritos executados pelos dançantes das guardas, por sua vez, adquirem um propósito de atualização de uma memória ancestral, o qual só poderá ser alcançado por meio do cumprimento das regras estabelecidas pelo mito. Desse modo, o mito de origem não apenas ordena e estrutura as festas de Reinado, estabelecendo limites e diferenças, e definindo funções e comportamentos entre seus recriadores, mas também promove uma ressignificação

⁸² Para Glauro Lucas, a hierarquia estabelecida entre Congo e Moçambique (junto com o Candombe) “representa uma direção a uma maior força ritual”, indicada pelo comportamento rítmico de cada grupo, através, por exemplo, de seus níveis de variação. Desse modo, o Congo, uma vez que chegou antes de todos diante da santa, mas não conseguiu retirá-la das águas, possui uma “maior liberdade em relação às obrigações rituais”, sendo-lhe permitida uma maior frequência de repiques. Por outro lado, o Moçambique (junto com o Candombe), na medida em que veio por último com a missão de assentar e conduzir a santa em seu tambor, adquire maior responsabilidade diante do culto não apenas às divindades, mas aos ancestrais e, logo, diante das matrizes africanas da tradição, evidenciada por seu menor grau de flexibilidade (LUCAS, 2000, p. 14-15).

⁸³ Essa diferença de comportamentos também era frequentemente identificada com a separação de funções de cada guarda dentro da ritualística. Para o capitão Paulo, da Guarda de Marujos de Nossa Senhora do Rosário de Roça Grande, “nós [Marujo] somos para-raios. A gente que vai na frente é pra isso... As coisas ruins estão lá na frente e você já vai na frente abrindo caminho. Você já vai tirando tudo de mal, e eles “envém” atrás, só trazendo o povo. E como eles [Moçambique] andam devagar, então você tem que ir lá na frente, voltar... Vai, sempre voltando, pra frente, pra trás, pra poder não deixar ele longe de você. Porque se você tá abrindo caminho pra eles, você tem que estar sempre vindo e voltando perto deles. Senão naquele meio tempo que você foi aqui. Você foi aqui, passa uma coisa aqui. Então você vai lá e vira... Você vai lá, vira e volta. Então nada passa ali, nada passa ali” (PREFEITURA, 2015, p. 128).

do passado traumático da escravidão negra, uma vez que se refere a um evento transformador da imagem e valor dos africanos e seus descendentes no Brasil.

2.4.2 Função ritual da palavra

Transmitido de geração em geração por meio de repertórios orais e corporais, naquilo que Leda Martins chama de “oralitura da memória” (1997) – os traços mnemônicos inscritos na grafia do corpo em movimento e da vocalidade –, as experiências do passado são presentificadas nas tradições expressivas dos Congados por meio do uso da palavra falada e cantada, que ressoa como

efeito de uma linguagem pulsional do corpo, inscrevendo o sujeito emissor num determinado circuito de expressão, potência e poder. Como sopro, hálito, dicção e acontecimento, a palavra proferida grafa-se na performance do corpo, lugar da sabedoria. Por isso, a palavra, índice do saber, não se petrifica num depósito ou arquivo imóvel, mas é concebida cineticamente (MARTINS, 2002, p. 86).

A palavra falada e cantada recria a força vital da comunidade na medida em que mantém o vínculo entre passado e presente, fazendo a mediação entre esses dois tempos, que são também dois mundos – o dos ancestrais e o dos viventes. Desse modo, a musicalidade se torna fundamental “no processo de construção e sacralização do ambiente para a realização adequada dos rituais, delimitando e redefinindo tempos e espaços”, justamente por seu “poder de criar um outro mundo de tempo virtual”.

Todas as etapas dos rituais são permeadas pela música. Como em rituais religiosos africanos, música e dança são essenciais à condução dos rituais, indispensáveis à experiência religiosa. Todos os momentos são, pois, preenchidos pelas vozes e pelos instrumentos, segundo a ordem própria das construções musicais do Congado (LUCAS, 2002, p. 74).

Nas sociedades bantos⁸⁴, de um modo geral, a oralidade era o principal meio de transmissão de todo o conhecimento, fosse histórico, religioso ou mítico. Daí a importância de

⁸⁴ *Banto* é o nome atribuído genericamente, pelos ocidentais, ao conjunto de povos africanos falantes de línguas que têm uma origem comum. O termo foi criado por W. H. Bleck em 1860 ao estudar um grupo de cerca de 2.000 línguas africanas, identificando nelas diversas semelhanças morfológicas. Com o tempo, a denominação se estendeu e abarca, hoje, praticamente todos os grupos étnicos da África Centro-Ocidental, Oriental e Austral, em função não apenas de suas línguas, mas também de seus modos de vida, determinados por práticas afins. Entre

figuras como os narradores/cantadores, especialistas da palavra proferida, responsáveis pela narração de mitos fundadores, dos feitos dos antepassados, das transformações dos reinos. Por meio de sua voz, aliada a instrumentos e gestos, reestabeleciam a ponte entre o mundo dos vivos e dos ancestrais, santos e divindades, executando uma função ao mesmo tempo social e espiritual. Se, por um lado, contribuíam para a manutenção da ordem, regras e funcionamento da comunidade, por meio da educação das novas gerações dentro de seu modo de vida (os saberes, os costumes, as tradições), por outro também, dentro do contexto dos rituais, somavam na intermediação com o “outro mundo”.

Como afirma, Hourantier, ‘na África tudo começa e tudo termina pela palavra e tudo dela procede’, e é pela palavra ritual que se fertiliza o ciclo vital fenomenológico, consenso dinâmico entre o humano e o divino, os ancestrais, os vivos, os infantes e os que ainda vão nascer, num circuito integrado de complementaridade que assegura o próprio equilíbrio cósmico e telúrico (MARTINS, 1997, p. 149).

Nas tradições do Congado, herdeiras das nações bantos e, logo, de uma cultura essencialmente oral, a situação não é muito diferente. Nos festejos em honra a Nossa Senhora do Rosário, é a palavra falada, cantada, recitada, dançada que produz a eficácia dos ritos, justo por ter sido legada pelos ancestrais, sendo retomada a cada ciclo ao longo de gerações e gerações. A palavra ritual é, assim, investida de uma força criadora, exclusiva dela – o que ela instaura, somente ela pode desfazer, e vice-versa. Ela adquire assim uma ressonância singular,

inscrevendo o sujeito que a manifesta ou a quem se dirige em um ciclo de expressão e de poder. No circuito da tradição, que guarda a palavra ancestral, e no da transmissão, que a reatualiza e movimenta no presente, a palavra é sopro, hálito, dicção, acontecimento e performance, índice de sabedoria. Esse saber torna-se acontecimento não porque se cristalizou nos arquivos da memória, mas, principalmente, por ser reeditado na performance do cantador/narrador e na resposta coletiva (MARTINS, 1997, p. 146).

De acordo com Leda Martins, uma das singularidades da palavra dentro dos Congados é a de que ela demanda propriedade em sua execução e, logo, responsabilidade do narrador/cantador (em geral, os capitães das guardas) para que seu uso esteja adequado ao momento em questão. Assim, há cantos específicos para cada situação ritual: cantos para puxar bandeira, cantos para levantar mastro, cantos para saudar, cumprimentar, louvar, etc.

esses grupos, os bacongos e ambundos – ocupantes da região dos rios Congo e Cuanza, respectivamente – foram os que influenciaram mais diretamente na formação dos Congados, ou Reinados, no Brasil (LOPES, 2006).

“Em cada situação, o capitão deve saber (...) o que cantar, em que circunstâncias se produz a eficácia do canto, a vibração da voz e os movimentos gestuais necessários para a produção de sentido” (MARTINS, 1997, p. 147). É por meio desta combinação entre palavra, momento e lugar (juntamente com as pessoas, ações e objetos que o constituem) que se institui então a liturgia própria de um Reinado, isto é, “o conjunto de procedimentos verbais ou não verbais destinados a fazer aparecerem os princípios simbólicos do grupo, aquilo que os gregos acabaram chamando de verdade (aléthea)” (SODRÉ apud MARTINS, 1997, p. 150).

Como já foi dito, os cantos de “marinheiro” das guardas de Marujo costumam ser executados principalmente em marcha dobrada ou corrida, durante os cortejos das festas de Reinado pelas ruas próximas à igreja e/ou à sede/reino em que esta é celebrada. Reverberando as observações de Leda Martins trazidas acima, entendo que estes cantos específicos assumem o propósito de demarcar o lugar do Marujo entre as demais tradições congadeiras presentes na situação ritual, reafirmando tanto o seu pertencimento e integração a esse complexo religioso-cultural (Marujo é Congado, e também Reinado), quanto a singularidade de sua função, comportamento, práticas performáticas, enfim (Marujo não é Moçambique, nem Congo). De um modo geral, seus versos trazem palavras que remetem, em grande parte, ao mundo da navegação e do cotidiano em “alto mar”. À diferença de outras tradições, não identifiquei, no canto do Marujo, referências a quaisquer eventos à “beira do mar”, tais como as visões do “negro” a partir da praia ou do cais, bastante comuns em versos do Moçambique, por exemplo. Tampouco as guardas de Marujo costumam cantar eventos e imagens do “tempo do cativo”, do flagelo, do sofrimento e da resiliência de africanos e seus descendentes no Brasil, igualmente comuns durante os cortejos dos Reinados.

Outros momentos rituais dos festejos, por sua vez, suscitam a execução de cantos com temas completamente diferentes, alguns deles menos simbólicos ou herméticos, mais objetivos e até didáticos. Isto é o que se observa, por exemplo, por ocasião da saudação, ou reverência, a imagens, bandeiras e reis/rainhas, do levantamento de mastros, da visita a uma casa, do agradecimento a uma refeição, entre outras situações em que as palavras cantadas, em marchas graves ou dobradas, remetem diretamente à ação, objeto ou pessoa que está em vista da guarda. Também nesses momentos há uma evidente diferenciação entre o Marujo e as demais tradições congadeiras, sobretudo o Moçambique, não apenas pelas palavras, gestos, batidas usados em cada ato, mas também pelos próprios limites da atuação de cada guarda na estrutura ritual. Em algumas comunidades, a execução de cantos para coroação e descoroação de reis e rainhas (sejam eles/as temporários ou permanentes), por exemplo, pode ser entendido

como uma competência exclusiva do Moçambique – isto é, apenas uma guarda dessa tradição poderá assumir a execução do rito, desde o recebimento (ou entrega) do manto e do cetro, até a “descida” (ou retirada) da coroa –, não sendo permitido que outras tradições o façam. Essa exclusividade costuma ser justificada pelo fundamento mítico das irmandades que estabelecem o Moçambique como “guardião das coroas” e representante dos ancestrais africanos mais remotos. Não existe, porém, uma norma consensual a respeito dessas limitações de competência de cada tradição – em cada irmandade essa questão poderá ser tratada de uma forma diferente, inclusive conforme a sua própria versão do mito de origem. Na guarda de Marujo de General Carneiro, as coroações e descoroações de reis e rainhas festeiros/as são, na maioria das vezes, feitas pelos próprios capitães e pilotas deste grupo, sendo a participação de uma guarda de Moçambique desejável, mas opcional. Talvez essa permissão seja dada justamente pela narrativa mítica reproduzida dentro da família, que não inclui o Moçambique na missão do resgate da santa.

Além dos cantos de coroação e descoroação, outra sequência de versos bastante particular da ritualística das festas de Reinado está diretamente atrelada ao Moçambique, sendo sua execução quase sempre restrita às guardas dessa tradição: o Lamento Negro, um prelúdio da celebração da Missa Conga, formado por uma sequência de versos que é cantada em solo por um capitão em frente à igreja católica local.

2.4.3 Lamento

Na festa de Reinado de General Carneiro, sempre que a recepção das guardas visitantes é feita na própria sede da guarda da casa (a maioria dos casos – a única exceção que conheci foi a edição de 2018), a Missa Conga é precedida por uma grande procissão com os andores da festa e seu trono coroado, que conduz as imagens de Nossa Senhora do Rosário, São Benedito e Santa Efigênia e todos os reis e rainhas até a igreja de São José Operário. Essa etapa da ritualística da festa cumpre rigorosamente as normas estabelecidas pelo mito de origem, sendo integrado por todas as guardas de Marujo, Congo e/ou Moçambique presentes à festa, ordenadas conforme a hierarquia mítico-ritual descrita anteriormente: Marujo e Congo à frente, e Moçambique atrás, junto ao trono coroado e/ou ao andor de Nossa Senhora do Rosário. Cabe observar, porém, que o séquito também possui à sua frente, compartilhando a função marujeira de “abrir caminhos”, uma comissão formada por autoridades religiosas (com destaque para o Pe. Eudes), representantes de grupos de oração e demais movimentos

católicos, entre outros fiéis paroquianos não-congadeiros de General Carneiro, que ostentam consigo artefatos rituais da igreja (uma grande cruz processional, lamparinas e um incensário) e, às vezes, as suas próprias bandeiras⁸⁵.



Imagem 29 – Frente da procissão com os andores, da sede à igreja, com grupos da igreja católica local e, logo, atrás guardas de Marujo e Congo. Foto do autor. Sabará, 2019.



Imagem 30 – Traseira da procissão com os andores, da sede à igreja, com guardas de Moçambique e andor de Nossa Senhora do Rosário. Foto do autor. Sabará, 2019.

As procissões da sede à igreja, e vice-versa, podem ser feitas através de dois trajetos distintos: um mais curto, pela Rua Rio Acima, escolhido nas ocasiões em que a programação está atrasada; outro mais longo, pela Rua Cambuquira, percorrido quando há mais tempo para essa etapa ritual da festa (conforme Mapa 6 – trajetos branco e azul, respectivamente). Ambos se circunscrevem à Vila São José e mobilizam, sob várias formas, as pessoas que habitam e/ou frequentam esse bairro. Além dos moradores que se colocam nas portas e janelas de suas casas para observar a procissão à distância, percebi também uma diversidade de atores (devotos, fotógrafos, políticos) que saem à rua e, em alguns casos, percorrem o trajeto junto com as guardas, acompanhando, registrando e saudando sua movimentação. Nas procissões feitas ao meio-dia, para conduzir os andores da festa para a Missa Conga na igreja de São José, também é possível observar alguns desses agentes da comunidade local ajudando os integrantes da guarda da casa na distribuição de água para os dançantes – afinal, mesmo que se opte pelo trajeto mais curto, a marcha sob o sol a pino pode ser extremamente desgastante.

⁸⁵ Em 2019, observei que o grupo de oração Mãe Rainha Três Vezes Admirável de Schoenstatt levou sua própria bandeira junto à “comissão de frente” da procissão dos andores da festa desde a sede até a igreja. Além das bandeiras de grupos, tornou-se recorrente, nos últimos anos, a presença da “bandeira da paz”, que costuma ser conduzida por um/a paroquiano/a não-congadeira junto ao andor de Nossa Senhora do Rosário e/ou ao trono coroado, entre as últimas alas da procissão. Também é comum, porém, observar a “bandeira da paz” nas mãos de Alaíde, uma das pilotas da guarda da casa e moradora de General Carneiro, tanto nas procissões, quanto em momentos de confraternização entre as guardas, conforme descrito anteriormente.

Independentemente de ser precedida por uma procissão, a Missa Conga (que, para muitos marujeiros, constitui o ápice de toda a sequência ritual do domingo) se inicia com a reunião de todas as guardas presentes à festa, enfileiradas ou aglomeradas, no adro e na rua em frente à igreja de São José Operário. À frente das demais, uma guarda de Moçambique se coloca em formação diante de suas portas fechadas e entoia o Lamento Negro, ato performático que faz as portas da igreja se abrirem para que os congadeiros possam nela entrar e não apenas assistir, mas participar ativamente de toda a celebração da missa, com a sua própria música – produzindo, assim, o acontecimento que, no início da década de 1970, foi concebido e nomeado como Missa Conga⁸⁶. Em 2018, registrei essa abertura e entrada da Missa Conga da seguinte forma:

Por volta de 11:50, as guardas se puseram em formação, uma atrás da outra, para entrarem à igreja em sequência. À frente de todas elas, a Guarda de Moçambique do Divino Espírito Santo de Aparecida (Belo Horizonte) se posicionou diante da porta fechada da igreja para cantar o Lamento Negro.

*No dia treze de maio
A Assembleia trabalhou
Nego velho era cativo
Agora (já é senhor)*

*Nego velho era cativo
Agora já é senhor
Nego velho era cativo
Oi a princesa (libertou)*

*No tempo da escravidão
Era branco quem mandava
Quando branco ia à missa
Oi era o negro (quem levava)*

*E quando branco ia à missa
Era o negro quem levava*

⁸⁶ Cabe observar que, nas festas de Reinado de General Carneiro, esse momento ritual vem sendo conduzido estritamente por guardas de Moçambique convidadas, em respeito ao protocolo que predomina em toda a região metropolitana de Belo Horizonte. Em algumas de suas participações em eventos culturais e/ou religiosos do Centro Histórico de Sabará, porém, a guarda de Marujo em questão pode conceder exceção à regra (normalmente justificada pela ausência de uma guarda de Moçambique na ocasião) e um de seus capitães reproduzir, à sua maneira, o Lamento Negro. Às vezes os versos não são cantados diante de uma igreja, mas ocorrem em um pátio ou largo, como “apresentação” musical para um público leigo e transeunte, sem o propósito ritual de fazer que um sacerdote católico os acolha para celebrar a Missa Conga. Uma dessas “apresentações” ocorreu dentro da programação oficial do município para a Semana da Consciência Negra em 2019, que incluiu também a abertura de uma exposição e o lançamento de uma cartilha sobre a “Irmandade de Nossa Senhora do Rosário em Sabará” – ambas realizadas no âmbito das políticas de salvaguarda das Guardas de Marujos e da Festa de Nossa Senhora do Rosário de Sabará como patrimônio cultural. Embora tenha ocorrido em contexto não propriamente religioso, percebo que a recitação dos versos pelo capitão Marcílio nesse evento teve igualmente a sua eficácia na produção de sentido “litúrgico”.

*Branco entrava pra dentro
Oi nego de (fora ficava)*

*Branco entrava pra dentro
Nego de fora ficava
Quando nego reclamava
Oi de chicote (ele apanhava)*

*E quando nego reclamava
De chicote ele apanhava
Pois o nego ia rezar
Oi quando estava (na senzala)*

*Vou pedir Nossa Senhora
Pra salvar todas essas almas
Principalmente as dos negos
Oi que morreram (na senzala)*

*Senhor padre abre a porta
Pois o negro quer entrar
Para ouvir a Santa Missa
Oi que o senhor (vai celebrar)*

*Senhor padre abre a porta
Pois o negro quer entrar
Para ouvir a Santa Missa
Que o senhor vai celebrar*

O capitão da guarda puxou os versos usando um microfone que estava conectado à aparelhagem de som instalada dentro da igreja. Enquanto isso, muitos fiéis já estavam acomodados em seus bancos, aguardando a entrada das guardas. Com o soar do refrão do Lamento Negro (“Senhor padre abre a porta”), a porta da igreja foi aberta pelo Pe. Eudes e as guardas foram entrando uma de cada vez.

Na bibliografia acadêmica sobre o Congado, ainda não encontramos muitos estudos que analisem o Lamento Negro detidamente, talvez pelo fato de se tratar de uma expressão relativamente recente dentro do complexo ritual e simbólico em questão. Intimamente associados à criação da Missa Conga, os versos do Lamento Negro foram compostos com o intuito específico de integrar a sua estrutura ritual, na segunda metade do século XX. De acordo com Edmilson Pereira (que se baseia em fontes escritas e orais), a Missa Conga foi criada no início da década de 1970 por meio da atuação conjunta de congadeiros, folcloristas e sacerdotes reunidos em torno da Associação dos Congados de Nossa Senhora do Rosário de Minas Gerais: o Sr. Edson Thomás dos Santos (capitão de Moçambique), o Sr. Gentil Lúcio de Jesus (capitão de Marujo), o Sr. Waldemiro Gomes de Almeida (presidente da Associação),

o Prof. Romeu Sabará, o Pe. Nereu de Castro, etc. (PEREIRA, 2005). Para o autor, a criação da Missa Conga esteve relacionada aos desdobramentos do Concílio Vaticano II e de outros acontecimentos históricos que estimularam setores do clero a promover o diálogo entre a Igreja e os grupos populares latino-americanos, constituindo-se, assim, como um “sincretismo de cima para baixo”, colocado a serviço de uma cooptação católica. Com a sua repetição através do tempo, porém, a cerimônia se legitimou como um dos ápices das festas de Reinado, ganhando o status de “tradição”. As particularidades de cada momento de recriação dessa “tradição”, por sua vez, contêm em si um potencial de que a dinâmica do “sincretismo” em questão seja modificada ou invertida, uma vez que diversas partes de sua estrutura constituem terreno fértil para a reelaboração das narrativas oficiais católicas e atualização das contra-memórias congadeiras. O Lamento Negro é uma dessas partes.

Em breve análise do rito, a historiadora Fernanda Rubião Pires sugere que a narrativa do Lamento Negro nos permite compreender “o que os congadeiros consideram seu passado, que valor lhe atribuem e a relação que mantêm com esse mesmo passado” (RUBIÃO, 2011, p. 8). Os desdobramentos dessa compreensão, porém, hão de ter suas particularidades traçadas de acordo com cada contexto em que a narrativa é reproduzida.

Em General Carneiro, ainda que o Lamento Negro não seja uma música tradicional, “antiga”, “histórica”, da guarda de Marujo – mas, pelo contrário, seja executado tão-somente por grupos de Moçambique⁸⁷, com raras exceções –, percebemos que seus versos também suscitam, em certa medida, memórias do tempo dos “antigos” marujeiros das famílias “Zacarias” e “Garangui” – um passado de injustiça, exclusão, desigualdade sócio-racial que é rememorado não como “antecedente do presente”, mas sim como “realidade primordial”, que intervém sobre a realidade atual na medida em que é periodicamente evocado pela palavra cantada e falada. Muitos episódios da trajetória da guarda e família, desde suas práticas devocionais mais remotas em São Sebastião do Rio Preto até a festa de Reinado em General Carneiro, podem ser reconhecidos na narrativa poética do “negro” que, na hora da “missa”, é mantido “de fora” da igreja, e que somente pode rezar (à sua maneira) quando chega na “senzala”. Observamos isso, por exemplo, em algumas narrativas sobre as festas dos padroeiros das comunidades católicas de General Carneiro.

⁸⁷ Em uma entrevista, o capitão Marcílio informou seu cuidado em “segurar” as músicas que seu pai José Pedro “deixou”, e que ele próprio “aprendeu”, para não perder o “ritual” do Marujo. Por outro lado, ele nos relatou que já procurou aprender a música do “lamento do negro”, cantada na “missa conga”, mas “relaxou”, pois esta é competência das guardas de Moçambique, logo seu pai não cantava na guarda. Ele próprio somente veio a conhecer os “lamentos” depois que começou a acompanhar as festas de guardas de outras tradições – “vem mais de moçambiqueiro” (Marcílio Lourenço de Oliveira, 2016).

Como já foi dito, antes mesmo de realizar a sua própria festa de Reinado, a guarda de Marujo já participava, com suas marchas, das procissões e, às vezes, missas das festas de São Sebastião, São José Operário, entre outros oragos de igrejas da paróquia local, a convite de membros de suas comunidades – vizinhos, amigos ou compadres dos marujeiros. No entanto, essa participação nem sempre foi bem aceita pelos vigários. A rainha Teresa Rosa lembra, por exemplo, que a paróquia já teve dois padres que não “aceitaram” as guardas de Marujo. De acordo com ela, isto ocorreu "porque ele não sabia [*abre os braços*] o regulamento". Depois deles, porém, "os que entraram, eles já (...) abriram a porta da igreja pro grupo da guarda [de] Nossa Senhora do Rosário fazer as festas do ano". De maneira semelhante, o capitão Marcílio recorda da época do Padre Marinho, um sacerdote estrangeiro que não tinha “conhecimento” sobre o “Congado” e, numa determinado ocasião, “barrou” a guarda na porta da igreja. Depois, porém, a partir da “conversa”, com a mediação de líderes comunitários parceiros da guarda, o vigário “aceitou” a sua presença “dentro da igreja”:

O Congado tem lugar [em] que, às vezes, o pessoal da Igreja pensa que ele é uma outra seita, e não é! Né? Então quando veio por aqui... Porque aí, na época do Padre Marinho eu me lembro que, nós saindo pra poder ir pra uma missa lá [*aponta para a esquerda com a mão*], ele até não deixou nós entrarmos na igreja não! Nós ficamos [*levanta mão com palma para baixo*]. Aí depois, através do Geraldo... Geraldo Fernandes, igual nós falamos. Geraldo Fernandes, Tião, Joaquim [*conta nos dedos da mão*] e mais pessoas aí que eles já conheciam, que ele falou “Mas você conhece o pessoal?”. “Conheço, eles são gente da Igreja mesmo”. Então daí pra frente ele também já aceitou nós dentro da igreja, e daí veio o Padre Artur. (...) Mas quando começou aqui, igual eu tô falando pra você... Mas não é porque ele não quis. É porque ele não tinha conhecimento do que... Ele era até um padre holandês, não sei... Acho que ele era holandês, na época! E não tinha conhecimento! Então ele barrou. Mas eu acho que ele estava certo, né, porque ele não tinha conhecimento [*encolhe os ombros, interrogativo*], ele não conhecia nós [*levanta as mãos com as palmas pra cima*], né? E nós não fomos lá primeiro conversar com ele, explicar pra ele [*gesticula*]. Fomos convidados pra ir na festa, fomos, mas... [*levanta a mão com a palma para cima, interrogativo*] Mas depois ele aceitou e ele ficou com nós por muito tempo depois, né? (Marcílio Lourenço de Oliveira, 2016).

Não consegui identificar o período exato da administração de Padre Marinho na Paróquia de São Sebastião de General Carneiro, mas suponho que tenha coincidido com os primeiros anos de atividade da guarda na região, entre o fim dos anos de 1960 e início de 1970, pois, de acordo com o entrevistado, seu sucessor foi o Padre Artur, que é lembrado por Dona Teresa como um importante colaborador na formalização do Marujo e seu Reinado em General Carneiro desde São Sebastião do Rio Preto, conforme abordado em nosso primeiro

capítulo. Para muitos marujeiros, a “época do Padre Artur” foi um marco no processo de “[re]conhecimento” da guarda pela paróquia e, logo, de conquista de seu “apoio (...) dentro da igreja”. Tanto a rainha Teresa quanto o capitão Marcílio relatam que o sacerdote não apenas “aceitava”, mas vinha “almoçar” com a guarda nos dias de festa e/ou nas casas da família (logo, participava), e que, depois dele, os demais vigários da paróquia seguiram acolhendo o Marujo (e o Congado) na igreja – ainda que o grau de aceitação e participação tenha variado bastante de padre para padre. De acordo com Dona Teresa, depois que o “padre Artur saiu”, “entrou o padre Rocha, entrou (...) o frei Palim”, e aos poucos tudo se encaminhou para que a guarda tivesse “espaço pra fazer as festas todo ano na igreja de São José” – *“graças a Deus a igreja recebe nós muito alegre, o padre recebe muito alegre, ajuda do jeito que precisa”* (Teresa Rosa de Oliveira, 2022).

2.5 Congado na Igreja

2.5.1 Missa Conga

Em uma análise sobre a performance do Moçambique dos Arturos na execução do Lamento Negro em uma festa de Catopês, Caboclo e Marujo em Montes Claros, o antropólogo Rubens Alves Silva ressalta que a Missa Conga é uma “prática recente na história e tradição congadeira”. Com base em artigo do Boletim da Comissão Mineira de Folclore, o autor observa que a concepção dessa celebração se desenvolveu em Belo Horizonte, no final da década de 1960, com a mentoria do “antropólogo mineiro e pesquisador dos congados em Minas Gerais” (entre eles, a própria Comunidade dos Arturos), professor Romeu Sabará (SILVA, 2012, p. 195). Esse pesquisador, membro da Comissão Mineira de Folclore,

constatou semelhanças entre o ritual da missa e os costumes dos congadeiros em várias circunstâncias (chegada à casa de alguém, almoço, agradecimento, etc.). De acordo com a liturgia católica e os hábitos do Congado, o professor Romeu Sabará estabeleceu novos ritos para a Missa Conga, com músicas e danças próprias: ritual de entrada, penitencial, da palavra, do ofertório, da consagração, da amizade, da comunhão, de ação de graças e de despedida (*Boletim da Comissão Mineira de Folclore*, 1995:69 apud SILVA, 2012, p. 196).

Embora a proposta inicial de ritos e músicas tenha surgido no âmbito dessas pesquisas do campo do folclore, a celebração da Missa Conga não se manteve engessada, mas foi se

moldando, adquirindo diferentes formas, ao longo do tempo e espaço das Minas Gerais de fins do século XX e início do XXI, conforme as especificidades de cada contexto de recriação e de relações entre grupos congadeiros e instituições eclesiais locais – que pode oferecer maior ou menor abertura para inovações e/ou acréscimos na/à estrutura ritual básica do culto católico. Em outras palavras, a celebração “tende a variar na sua forma estética de acordo com as particularidades contextuais e os atores envolvidos na sua montagem e produção” (SILVA, 2012, p. 198). Tendo isto em vista, apresentamos a seguir nossas observações sobre o contexto específico de recriação da celebração na igreja São José Operário, durante as festas de Reinado de nossa guarda de Marujo.

De 2015 até 2019, observei as Missas Congas das festas em questão serem presididas pelo então administrador da paróquia, o Pe. Eudes, contando com uma ou outra participação isolada de seu então vigário, o Pe. Jeferson. Conforme indicado acima, a principal diferença entre a Missa Conga e uma “missa comum” é a participação mais ativa dos próprios congadeiros na liturgia católica oficial. Em General Carneiro, observei, porém, que essa participação fica bastante circunscrita aos intervalos reservados ao canto: sob o arbítrio do presidente da celebração, as guardas visitantes e a própria anfitriã são convocadas a cantar o Ato Penitencial, o Hino de Louvor, a abertura da Liturgia da Palavra (Leituras), o Salmo Responsorial, a Aclamação ao Evangelho, a abertura da Liturgia Eucarística (Ofertório), o Hino do “Santo”, o Hino da “Paz” e a Comunhão. Além disso, com a exceção do canto de Ofertório, não se executam músicas específicas das tradições congadeiras, mas hinos católicos, adaptados aos ritmos de Marujo, Congo e Moçambique.

Normalmente, a guarda da casa protagoniza dois ou três desses momentos rituais, assumindo com mais frequência o canto de abertura da Liturgia da Palavra e o Salmo Responsorial. Ainda que sejam momentos bem pontuais na liturgia como um todo, cabe destacar o quanto a guarda os conduz de forma bastante singular, atribuindo um caráter festivo, lúdico, a um procedimento (a leitura de passagens do Velho Testamento em geral) que costuma ser tratado com mais sobriedade em uma missa comum. Mesmo assim, sua atuação é bastante restrita não apenas temporal, mas também espacialmente, pois os dançantes não podem se reunir em formação ou formar um cortejo nesses momentos – cada um executa pandeiro, caixa ou sanfona de seu próprio lugar nos bancos da igreja, enquanto apenas as solistas do canto aparecem em destaque. A condução desses dois momentos pelo Marujo é, inclusive, bastante marcada pelo protagonismo de duas dançantes em específico – a pilota

Alaíde Graciano e a dançante Maria Aparecida, respectivamente –, conforme registrei no meu diário de campo da festa de 2018:

Abertura da Liturgia da Palavra

*Seja bem-vinda
Seja bem-vinda a palavra do Senhor
É palavra que liberta
O homem sofredor
Mensagem que transforma
O ódio em amor
É a força que não se apaga
É caminho e proteção
Ilumina a esperança
De um mundo mais irmão*

Salmo Responsorial

*Andarei na presença de Deus
Junto a Ele na terra dos vivos
(...)*

Aparentemente, nenhum dos cantos entoados pela guarda anfitriã eram próprios da tradição de Marujo, mas simplesmente versos da liturgia oficial adaptados para o ritmo das marchas. Os dançantes da guarda anfitriã executaram seus instrumentos sem se colocar em formação, mas cada um no próprio lugar onde havia se acomodado. Apenas as solistas do canto é que se destacaram entre os fiéis. O canto de Liturgia da Palavra foi puxado pela piloto Alaíde através do corredor central da igreja, enquanto ela e a dançante Marcela levavam uma Bíblia e um castiçal, respectivamente, em procissão até o altar. O canto do Salmo Responsorial, por sua vez, foi puxado pela dançante Aparecida no próprio púlpito, diante da Bíblia.

Outra etapa da Missa Conga que costuma ter uma participação mais ativa da guarda da casa é a abertura da Liturgia Eucarística, ou o Ofertório. Trata-se igualmente da etapa ritual que mais mobiliza os congadeiros de um modo geral, pois é marcada pela entrega das insígnias de reis, rainhas e capitães (coroas, espadas, cetros, bastões) de todas as guardas ao presidente da celebração. De acordo com o próprio, que costuma sempre reiterar isso em suas falas ao longo da missa, esse procedimento foi introduzido na liturgia com o objetivo de incentivar as autoridades congadeiras a reconhecerem, durante a Oração Eucarística, a existência de uma autoridade maior, suprema: a de Jesus Cristo, o “Rei dos Reis”. Sendo assim, todos esses objetos de poder e comando das tradições congadeiras lhe são apresentados como oferendas ao Deus cristão, ao mesmo tempo em que os próprios artefatos rituais da Eucaristia (o cálice, a hóstia e demais oferendas canônicas, que simbolizam o “pão” e o

“vinho” da Santa Ceia) são levados ao altar, e a coleta das ofertas em dinheiro é feita junto aos demais fiéis.

Para o Ofertório, o pároco convocou todos os reis e rainhas, capitães e demais lideranças a se dirigirem até ele para entregarem suas coroas, espadas, bastões e tamborins. Uma das guardas visitantes puxou o canto de Ofertório. Pe. Eudes se sentou em uma cadeira de madeira almofadada em frente ao altar, e os acólitos se colocaram em pé atrás dele, um à esquerda e outro à direita. Em fila, as lideranças das guardas foram, então, até ele, e lhe entregaram, um de cada vez, as insígnias que portavam. Na medida em que recebia os objetos, o pároco os beijava e, em seguida, repassava aos acólitos (hora pra um, hora pra outro). Os acólitos, por sua vez, depositavam os objetos abaixo da mesa do altar, junto aos estandartes das guardas. Durante o rito, a dançante Márcia se juntou aos acólitos para ajuda-los com o manuseio dos objetos. Por fim, depois que todas as insígnias haviam sido entregues, outros três dançantes chegaram trazendo os artefatos rituais da Eucaristia, mas ao invés de entregarem ao pároco, levaram-nos até a mesa do altar.

Conforme indicado no trecho acima, extraído de meu diário de campo da festa de 2018, muitos dançantes da guarda da casa atuam, durante esta etapa, nas várias frentes de apresentação das ofertas: auxiliando os padres e/ou acólitos no recebimento das insígnias congadeiras, conduzindo os artefatos rituais da Eucaristia até o altar (uma função, inclusive, que costuma ser exercida apenas pelos ministros devidamente formados e autorizados para tal) e, às vezes, fazendo a coleta do dinheiro junto aos fiéis. Por outro lado, os instrumentos da guarda da casa raramente soam nesse momento. Na maioria dos casos, o rito do Ofertório (e, logo, de entrega das insígnias) é cantado necessariamente por uma guarda de Moçambique, pois se utiliza dos versos tradicionalmente entoados por ocasião da descoroação de reis e rainhas nas diversas irmandades congadeiras. Os moçambiqueiros, com sua atribuição mítico-ritual de “guardiões das coroas”, são, por excelência, aqueles que detêm a competência específica de pedir às suas majestades:

Ô entregai senhor rei (sá rainha)
Ô entregai senhor rei (sá rainha)
Essa coroa de Nossa Senhora
Ô entregai senhor rei (sá rainha)



Imagem 31 – Visão geral da Missa Conga na igreja de São José Operário. Foto do autor. Sabará, 2018.



Imagem 32 – Bandeiras, coroas, espadas e outros artefatos congadeiros ofertados durante Missa Conga. Foto do autor. Sabará, 2018.

Somente após o cumprimento de toda a sequência ritual que rememora o auto-sacrifício de Jesus Cristo por sua morte e ressurreição, que culmina no recebimento da Eucaristia pelos fiéis – a Comunhão –, é que as insígnias podem ser retiradas e novamente portadas pelos reis, rainhas e capitães. Também nesse momento, ao menos uma dançante da guarda da casa (normalmente a suplente Márcia) se dirige até o pé do altar para auxiliar a devolução das insígnias congadeiras. Tal devolução costuma ser imediatamente sucedida por atos de encerramento da Missa Conga, em que a mesma dançante sobe ao púlpito para proferir, em nome da guarda da casa, algumas palavras de agradecimento aos parceiros da festa, mencionando sempre as próprias guardas visitantes, a Paróquia de São Sebastião (em geral, na figura do administrador e do vigário paroquial) e, também, a Prefeitura de Sabará (em geral, na figura do próprio prefeito, do secretário de cultura e do ex-vereador e servidor “Clebinho”). Às vezes, um ou outro congadeiro, anfitrião ou visitante, também pede licença para subir ao púlpito e fazer suas declarações sobre a festa. Entre os anos de 2015 e 2019, porém, o encerramento da Missa Conga foi protagonizado, sobretudo, pelo então administrador paroquial, o Pe. Eudes, que mantém o costume de usar o intervalo entre a Comunhão e a Bênção Final para puxar os seus próprios lamentos congadeiros, convidando todas as guardas presentes a acompanharem-no, juntas, com seus próprios instrumentos. Como os lamentos são cantos bastante particulares da tradição de Moçambique, o acompanhamento é feito, em grande parte, pelas caixas dos próprios moçambiqueiros.

É curioso observar que um dos lamentos cantados pelo pároco em quase todas as suas Missas Congas (não apenas na festa de Reinado em questão, mas também em outras de

General Carneiro) é, na verdade, uma canção do músico belo-horizontino Sérgio Pererê, intitulada “Velhos de Coroa”⁸⁸:

*É de lei e é de Vera
É de lua é de luar
Quando um negro velho canta
Faz as estrelas brilhar
E a lua canta junto
Com o negro no congado...*

A despeito do protagonismo da guarda da casa, inclusive na condução de momentos específicos da ritualística católica oficial (com destaque para as aberturas da Liturgia da Palavra e da Liturgia Eucarística), a Missa Conga em General Carneiro, de 2015 a 2019, apresentou-se como um momento especial de Pe. Eudes dentro da programação da festa. Para além de presidir a celebração em si, o então administrador paroquial dirigiu os momentos de congregação das guardas participantes (anfitriã e visitantes), orientando-as sobre a execução de cada canto e/ou rito (a exemplo da entrega das insígnias durante o Ofertório) ou mesmo entoando seus próprios cantos e/ou adaptando ritos (a exemplo do momento que antecede a Bênção Final). Desse modo, parece-me que o sacerdote se tornou reconhecido pelos próprios congadeiros em geral como um ator central da festa, haja vista que exerce um papel bem singular (que extrapola a função do “padre que reza a missa”), que vem se repetindo a cada ano, marcando o seu lugar dentro da programação festiva da guarda da casa. De certo modo, ele exerceu um papel de coanfitrião da festa e, logo, de mediador junto às guardas visitantes, sobretudo de Congo e Moçambique, haja vista sua formação como congadeiro dentro dessas tradições. Não à toa, ele é percebido por muitos marujeiros como um dos principais responsáveis pelo aumento da quantidade de grupos de Congo e Moçambique em visita à festa nos últimos anos, por sua própria articulação com outras irmandades e, logo, sugestões aos dirigentes da guarda de Marujo.

⁸⁸ Essa música vem sendo apropriada não apenas pelo padre em questão, mas também por alguns grupos congadeiros, especialmente de Moçambique, de Belo Horizonte e região metropolitana, mostrando o quanto a produção musical de caráter autoral e com fins comerciais também atravessa as tradições expressivas das festas de Reinado, haja vista que os músicos congadeiros e/ou profissionais circulam e transitam por ambos os espaços. Em nossa guarda de Marujo, não observei esse fenômeno com a composição de Sérgio Pererê, mas pude identificar a apropriação de uma série de outras músicas que foram previamente gravadas por profissionais (indivíduos ou grupos) desse campo, adaptadas aos ritmos das marchas. A grande maioria delas são canções católicas, compostas em diferentes épocas e movimentos da Igreja, da Teologia da Libertação à Renovação Carismática, conforme abordaremos mais à frente.

Essa participação regular e ativa de Pe. Eudes nas festas de Reinado nos remete a um momento bem particular da relação do clero, secular ou regular, com as práticas religiosas e/ou devocionais de matriz africana – bem diferente, por exemplo, da “época do Padre Marinho”. Conforme sugeri acima, a criação da Missa Conga e sua posterior inserção nas festas de Reinado (com *status* de elemento “tradicional” das celebrações congadeiras) decorrem, em grande parte, do processo de “abertura teológica da Igreja Católica para o mundo” que se desenvolveu a partir, sobretudo, do Concílio Vaticano II (1962). Junto a isso, percebemos outros reflexos desse processo sobre a recriação da tradição de Marujo e seus festejos em General Carneiro. As portas das igrejas paroquianas foram abertas à sua herança e devoção sob diferentes formas (literais e figuradas), sendo algumas delas: a utilização dos terrenos e equipamentos das próprias igrejas para o levantamento de bandeiras, para a oferta de café da manhã e/ou almoço, para a coroação de reis e rainhas; a colaboração de diversos atores e grupos das igrejas na realização dos festejos; a celebração de outras missas temáticas, a exemplo da Missa Afro, que abordaremos a seguir; etc.

É claro que essa abertura não ocorreu tão-somente por iniciativa do clero, logo não foi uma dádiva, gratuita e espontânea, mas sim uma conquista dos marujeiros, um fruto de sua constante luta e esforço para serem aceitos nas comunidades católicas de General Carneiro, desde os anos de 1960 até hoje. O capitão Marcílio relata que a aceitação da guarda pela paróquia aconteceu gradualmente, ao longo das décadas, com base na “conversa” com os diferentes vigários, e no “contato com o pessoal da igreja”, para o repasse do “conhecimento” sobre sua tradição⁸⁹. Com isso, os dirigentes da guarda também buscam explicar que o Marujo e/ou o Congado não é “outra seita”. Alguns marujeiros relatam que até hoje a guarda é “criticada” ou “mal vista” por alguns setores das comunidades porque não entendem as diferentes tradições do Congado, com seus respectivos “nomes” e “danças”, e, logo, identificam todas elas pelo termo genérico e pejorativo de “macumbaria”. Questionada sobre os motivos dessa visão depreciativa, a acompanhante Maria das Graças respondeu:

Porque acho que é o jeito, né, das pessoas sair dançando. Porque cada Congado tem uma dança diferente. Então eles acham, assim, que a dança é tipo isso... Então eles pensam assim que os Congados... Quase todos os Congados mexem com negócio de centro espírita. Então eles falam que é isso, porque... Tem Congado que é Guarda de Marujo, outro é Congo, outro

⁸⁹ É curioso observar que, para o capitão Marcílio, o Padre Marinho estava “certo” em impedir a entrada da guarda na igreja por ocasião de uma festa de padroeiro, pois ele não tinha “conhecimento” sobre sua tradição, e os próprios marujeiros seriam os responsáveis por mostrar ao vigário que esta não era incompatível com a celebração católica.

é... Ah, tem vários nomes né, então eles pensam assim que... Muitos falam assim, que quem lida com Congado, todos mexem com centro espírita. Mas não é isso! É muita enganação... Então tem muito preconceito (Maria das Graças Tobias, 2016).

As dificuldades da guarda em obter a “aceitação” e, logo, o “apoio” da paróquia como um todo (seus leigos e religiosos) estão, portanto, diretamente relacionadas à situação crônica de desconhecimento de grande parte da população brasileira sobre suas tradições de matriz africana e, logo, aos estereótipos e preconceitos que se constroem a partir disso. Aparentemente, a “enganação”, ou confusão, apontada por Maria das Graças procede de impressões equivocadas em torno da própria figura e imagem do “marinheiro”, que também está presente nos terreiros “espíritas” da Umbanda, mas sob outras formas, não como um devoto-dançante de Nossa Senhora do Rosário⁹⁰, mas como entidade incorporada durante os cultos.

Ao longo da pesquisa, observei uma significativa preocupação da guarda em marcar sua diferença em relação aos “centros espíritas” ou, melhor dizendo, a religiões de matriz africana como a Umbanda. Um dos recursos discursivos utilizados pelos capitães para estabelecer essa diferença religiosa é a identificação étnica da tradição do Marujo com os “portugueses”, conforme observamos anteriormente. O recurso é acionado para distinguir o “ritual” do Marujo, seu jeito de “bater”, cantar, dançar, dos outros seis (de sete) principais “grupos” de Congado, dentro da ideia de uma “família de sete irmãos”, que foi consagrada pelo folclorista Saul Martins. No entanto, essa diferenciação costuma ser reforçada, sobretudo, para o Moçambique, o Congo e o Candombe, que, na visão do capitão Marcílio, “já é da África”. A associação com o continente africano indica, em várias falas, que as práticas rituais desses grupos podem conter elementos religiosos não católicos, mas

⁹⁰ Ao longo de toda a entrevista que gravei com a rainha Teresa Rosa, ela ressaltou diversas vezes que a guarda de Marujo está fundada no “nome” de Nossa Senhora do Rosário, logo Ela é a própria “dona” da guarda, e seus dançantes são os “Marinheiros do Rosário de Maria”. Sendo assim, todo o “poder” de trabalhar com esse grupo provém Dela – foi Ela que “aceitou” cada um no seu lugar dentro da guarda. Desse modo, o grupo não pode, por exemplo, sair em formação sem a sua “bandeira de guia”, que traz em si a própria santa, mas deve leva-la à frente e, ao mesmo tempo, “vigiar” pelo Espírito Santo, para não ser levado por outros “espíritos”: “Porque tem o espírito, assim, da caridade do mundo, né? E tem os grupos também que trabalham dentro da caridade do mundo, que é o espírito deles, né? Agora o nosso espírito, que trabalha pra Nossa Senhora do Rosário, tem que ter fê e conservar o nome dela junto com o Espírito Santo, porque ela deu o poder de nós assumirmos essa responsabilidade pela palavra que ela pediu”. A entrevista explicou ainda que, como Nossa Senhora do Rosário não tem “sangue na veia”, Ela passou a “responsabilidade” e o seu “poder”, que é o Espírito Santo, para os “filhos” dela, que seguem sua “vida” dentro do “caminho” de Jesus: “Hoje muitos falam assim: ‘os católicos não têm Jesus’. Mas nós temos Jesus sim porque Ele é que abriu caminho “aluminado” pra nós seguirmos nossa vida... Com Ele!” (Teresa Rosa de Oliveira, 2022). Assim ela marca a diferença da sua Marujada em relação aos “marinheiros” (e “espíritos”) de outras tradições religiosas, reforçando seu vínculo com a religião católica (ainda que sob uma perspectiva bem diferente, também, da doutrina escrita, ou oficial).

“espíritas”. A identificação do Marujo como algo que “veio dos portugueses” parece se configurar, portanto, como afirmação de uma religiosidade estritamente católica, que favorece a aproximação com os atores e grupos que compõem a paróquia e, conseqüentemente, garante a “abertura” das portas de sua igreja.

Desse modo, não é comum que a guarda sustente, abertamente, laços com agentes de religiões de matriz africana. Pelo contrário, em diversas conversas informais, percebi, entre seus dirigentes, um zelo por não “confundir” ou “misturar” a devoção católica com os cultos da Umbanda ou de qualquer outra religião identificável como “espírita”, ou que pratique a comunicação com outros “espíritos” que não o próprio Espírito Santo. Sabemos que, dentro do complexo congadeiro, a interação com essas outras religiosidades é quase inevitável, haja vista que muitos capitães e dançantes de guardas de Moçambique, Congo ou mesmo Marujo que visitam anualmente a festa de Reinado são também pais ou mães-de-santo, ogãs, etc. Apenas em Sabará, pelo menos duas guardas de Marujo – as dos bairros Nações Unidas e Roça Grande – estão direta ou indiretamente vinculadas a terreiros de Umbanda. No entanto, parece-me que as relações mantidas com os integrantes dessas guardas são tratadas com o devido cuidado para que não “ultrapassem” a esfera do rito católico-congadeiro e da devoção a Nossa Senhora do Rosário em si⁹¹ – santa que, inclusive, não costuma estar presente no panteão umbandista ou candomblecista de maneira associada a orixás, inquices ou quaisquer outras entidades afro-brasileiras, logo só poderá ser louvada adequadamente no âmbito do próprio Congado.

Junto a isso, observo que, em várias situações ao longo da festa de Reinado, os capitães resolvem, de forma deliberada, puxar marchas que fazem referência direta à liturgia católica não apenas na figura de Santa Maria, Mãe de Deus, e seu Rosário, mas também pelo

⁹¹ Em conversas informais, o capitão Marcelo já me expressou um receio sobre eventuais reações negativas das comunidades católicas de General Carneiro à presença de guardas de Moçambique em suas festas religiosas (de Reinado ou de padroeiros), em razão da possível associação dessa tradição com a religiosidade “espírita” e co-extensão do preconceito às demais guardas, prejudicando, assim, a relação de aceitação do Congado que foi construída pelas guardas de Marujo de General Carneiro ao longo das últimas três décadas. Esse receio também se aplica aos casos individuais de dançantes das outras guardas de Marujo da região que se identificam (também) como “espíritas”, ou umbandistas. Não ouvi falar de nenhum caso na própria guarda de Nossa Senhora do Rosário, apenas nas demais. Essa postura diante do “espírita” não parece inviabilizar, porém, a construção e/ou manutenção de parcerias com as guardas em questão, muito menos prejudica as relações de apoio mútuo e reciprocidade, pela troca de visitas, com estas. Pelo contrário, junto com a constante identificação da tradição de Marujo como “católica”, percebi também, por palavras faladas e escritas, que a atuação da guarda se baseia em princípios de respeito a outras culturas em suas diferentes formas de espiritualidade. O próprio estatuto da “sociedade” estabelece hoje que a “admissão de associados se dará independentemente de (...) crença religiosa” (GUARDA, 2009). A festa de Reinado, por sua vez, demonstra essa receptividade na prática, pois acolhe uma vasta diversidade de grupos e pessoas, sem qualquer segregação – de “populares” a “carismáticos”, de “católicos” a “espíritas”, e até os próprios “crentes”, ou evangélicos. Essa diversidade costuma, inclusive, ser notada e apontada pelos próprios marujeiros como uma qualidade de seu festejo.

próprio culto a seu Filho, Jesus Cristo. Inclusive, algumas dessas músicas (suas letras e, às vezes, melodias) não provêm da tradição dos “antigos” marujeiros, mas são hinos católicos adaptados aos seus instrumentos, ritmos e movimentos, às vezes por iniciativa dos próprios dirigentes da guarda, às vezes por sugestão de parceiros, como os religiosos da paróquia local que hoje se aproximam e dialogam com suas práticas devocionais. Muitas vezes, as inovações dos marujeiros parecem vir ao encontro dos discursos sacerdotais que são voltados a “lembrar” que a devoção a Nossa Senhora do Rosário não pode nem deve prevalecer sobre o culto a Jesus Cristo, muito comuns durante os festejos, com a intenção de respeitar os preceitos básicos da religião sem, porém, modificar os elementos fundamentais de sua relação com o sagrado⁹² (a exemplo dos ritmos, instrumentos e movimentos das marchas).

Ao longo de todo o trabalho de campo, pude notar um esforço, sutil, mas constante, dos religiosos da paróquia por “lembrar” os congadeiros em geral (não apenas os integrantes da guarda em questão, mas todas as outras irmandades que visitam a festa) da figura central da doutrina católica, Jesus Cristo, fazendo-o geralmente por meio de associações diretas com a figura central da devoção congadeira, Nossa Senhora do Rosário, pela relação filial, da Mãe com seu Filho e seus filhos⁹³, ou de hierarquia, da Discípula e dos discípulos com o Mestre.

Essa adaptação de hinos católicos nos indica que o acesso mais próximo e imediato entre paróquia e guarda ocorre hoje em uma via de mão-dupla, possibilitando trocas que afetam as práticas de ambas as entidades (uma inculturação de ambas as liturgias). Não apenas os marujeiros se apropriam dos espaços e ritos da igreja para a recriação de sua tradição, como também os sacerdotes adentram os espaços da guarda para participar de seus ritos, e, muitas vezes, interagem diretamente com seus elementos (bandeiras, coroas, marchas), conferindo um pouco de si às performances. Recentemente tenho observado, em diferentes contextos, alguns religiosos que se identificam como congadeiros e manifestam

⁹² Em uma conversa com o capitão Marcelo após a entrevista com a rainha Teresa, ele compartilhou uma reflexão sobre o compromisso dos capitães de Marujo com a continuidade da tradição musical herdada dos antepassados da família, que é também uma vigilância contra influências de outras tradições musicais, congadeiras ou não. O capitão relatou que estas influências são, muitas vezes, reforçadas por atores e grupos da própria paróquia, que lhes demandam a execução de cantos de variados gêneros musicais que não pertencem ao repertório da guarda. Parece-me, então, que a adaptação desses cantos “externos” para os instrumentos, ritmos e movimentos do Marujo é um recurso que vem sendo utilizado para que as demandas de parceiros possam ser atendidas sem prejuízo à tradição.

⁹³ Observei um exemplo curioso dessa associação na missa do terceiro dia do tríduo da festa, realizada em 15 de setembro de 2018. Na ocasião, a homilia do Pe. Eudes se concentrou em traçar um paralelo entre duas invocações de Santa Maria – a de Nossa Senhora das Dores, celebrada oficialmente pela igreja naquela data, e de Nossa Senhora do Rosário, celebrada pela festa –. No seu discurso, ele comparou a presença de Santa Maria no Calvário, sofrendo as dores pela crucificação de seu filho Jesus Cristo, com a presença de Nossa Senhora no “cativeiro”, sofrendo as dores dos maus tratos de seus filhos, homens e mulheres negros, bem como nos dias de hoje, sofrendo as dores de cada um dos fiéis ali presentes.

isso, pela palavra falada e cantada, não apenas dentro da Missa Conga, mas também em outros momentos rituais das festas de Reinado, como os próprios cortejos e procissões de bandeiras e andores. Um exemplo disso é a presença recorrente do seminarista Igor Almeida nas formações da guarda de Marujo desde, pelo menos, o ano de 2019. Neste ano, durante a procissão dos andores da festa de Reinado, registrei que ao invés de integrar a “comissão de frente” junto com os padres e acólitos, ele se juntou à guarda da casa, vestiu um boné de marinheiro e assumiu a espada de um dos capitães para cantar e dançar as marchas por todo o trajeto. Junto a isso, notei que a presença do seminarista exerceu influência sobre as escolhas das marchas pelos capitães – a maior parte das que foram executadas no transcurso dessa procissão cantavam a figura de “Jesus de Nazaré”.

2.5.2 Liturgias inculturadas

A seguir, descrevo um momento bem específico de referência direta à liturgia católica por meio de marchas de Marujo, durante o sábado à noite, no levantamento das bandeiras da festa de 2018. O cortejo de guardas de Marujo com as bandeiras alcançava então as portas da igreja de São José Operário:

Por fim, o cortejo se dirigiu à igreja de São José. Lá chegando, as três guardas se posicionaram diante da igreja formando um corredor para a passagem das três bandeiras. Estas foram levadas até o altar, sob o púlpito, onde a quarta bandeira – de Nossa Senhora Aparecida – já estava colocada. (...) Após a passagem, as três guardas entraram na igreja mantendo a ordem do cortejo – a de São Sebastião na frente, seguida pela de Nossa Senhora Aparecida e, ao fim, a de Nossa Senhora do Rosário. Chegando ao altar todas elas depositaram neste as suas respectivas bandeiras. A guarda anfitriã esperou que as visitantes chegassem até o altar e se posicionassem em seus bancos para então atravessar o corredor central com a seguinte marcha:

*Ah Jesus Cristo
Filho da Virgem Maria
Se ele não viesse ao mundo
Ai de nós o que seria*

Por diversas vezes (não apenas nesta, mas também em outras ocasiões), observei a entrada da guarda na igreja de São José Operário (e também em outras igrejas e, às vezes, na própria sede) sendo marcada pela reprodução de versos de hinos católicos e/ou com referências à figura de Jesus Cristo, que, de um modo geral, se distinguem sensivelmente do conteúdo das marchas próprias das chegadas, recepções e/ou cortejos, conforme

exemplificado anteriormente. Na ocasião descrita acima, as marchas de “marinheiro” haviam predominado por todo o trajeto da guarda até a porta da igreja. Para adentrá-la, porém, os capitães optaram por mudar o sentido do canto (e também da dança), aparentemente num esforço por adequar sua performance ao ambiente estritamente religioso, e católico. A intenção de louvor a Maria se manteve, porém agora de forma diretamente vinculada à sua condição de Virgem Mãe de Jesus. Para suas entradas em igrejas, também é muito comum que a guarda cante os versos do hino católico “Ladainha dos Empobrecidos”:

Mãe do redentor, rogai
Mãe do salvador, rogai
Do libertador, rogai por nós
Mãe dos oprimidos, rogai
Mãe dos perseguidos, rogai
Dos desvalidos, rogai por nós

Ave cheia de graça
Ave cheia de amor (2x)
Salve ó mãe de Jesus
A ti nosso canto e nosso louvor (2x)

É curioso atentar para as conexões que podem ser traçadas entre a “Ladainha dos Empobrecidos” e o movimento da Teologia da Libertação (PORTELLA, 2018), e que, de certo modo, vêm se rearticulando a cada edição da festa, de maneira bastante emblemática, na missa que encerra o seu tríduo. Desde, pelo menos, a festa dos 50 anos da guarda, em 2016, o levantamento das bandeiras da festa, no sábado à noite, tem sido antecedido por uma celebração bastante peculiar – a Missa Afro. Em sua análise sobre a interpretação simbólica da figura de Maria na Teologia da Libertação (a partir de material devocional musical), o cientista da religião Rodrigo Portella identifica, nos versos da canção “Ladainha dos Empobrecidos”, uma continuidade de perspectiva entre esse movimento teológico-ecclesial surgido na segunda metade do século XX e uma tradição mariana popular, de origens medievais, ou coloniais, em que Maria é figurada como “mãe das necessidades diárias” dos oprimidos, que roga “pelos marinheiros, viajantes, parturientes, pescadores, soldados, agricultores, enfim, pela multidão” (p. 69) – incluindo-se aqui os “povos oprimidos negros” e todo o “sincretismo”, ou “hibridismo simbólico-cultural”, que se reconhece e/ou reivindica nas narrativas sobre seu histórico de exploração e resistência.

Embora guarde algumas semelhanças com a Missa Conga, tradicionalmente celebrada no domingo de manhã, por ocasião da “festa maior”, a Missa Afro se diferencia por suas

origens, e, logo, pelos instrumentos, vestimentas, ritmos, palavras, gestos e objetos que a compõem. A concepção de uma “Missa Afro” oficialmente aceita pela Igreja Católica é, em grande parte, o fruto do diálogo do(s) movimento(s) negro(s) com a comunidade eclesial brasileira ao longo da década de 1980, sobretudo através das portas “abertas” pelo Concílio Vaticano II (1962) e, nos anos subsequentes, pela Teologia da Libertação (e/ou pelas Comunidades Eclesiais de Base/CEB), pelos Agentes de Pastoral Negros/APNs (e depois, pela “Pastoral Afro-Brasileira”), e também pela Campanha da Fraternidade do ano de 1988, cuja temática central – “A Fraternidade e o Negro” – fazia referência ao centenário da Lei Áurea e propunha o debate da situação da população afrodescendente no Brasil (SILVA, 2017). Para Vagner Gonçalves, as Missas Afros expressam um processo de “inculturação” da religião que vem se desenvolvendo a partir de “apropriações de aspectos da religiosidade afro-brasileira pelo movimento negro católico, sobretudo pela Pastoral Afro-Brasileira, reinterpretando-os no âmbito do cristianismo” (p. 84).

No interior da Igreja Católica, esses grupos buscaram valorizar as manifestações centenárias do “catolicismo negro”, em geral marginalizadas, como festas das irmandades negras (de Nossa Senhora do Rosário, entre outras), congadas, moçambiques, ternos etc. Essas manifestações não só foram reavaliadas positivamente, como se tornaram exemplos de uma “teologia própria do negro” (SILVA, 2017, p. 101).

Desse modo, os elementos introduzidos na celebração eucarística (ou na liturgia católica) pela Missa Afro são marcados por uma atitude de inculturação, deliberadamente adotada por religiosos e leigos que reconhecem e/ou reivindicam valores cristãos, comunitários e ancestrais no “sincretismo” afrocatólico, além de serem dotados de um caráter político fortemente associado às lutas contra a discriminação racial e em favor da igualdade social de negros e negras. É assim que, no ofertório, por exemplo, “além do pão e vinho, que representam o corpo e sangue de Cristo, os alimentos tradicionalmente oferecidos aos orixás são colocados ao pé do altar. Aquilo que era “oferenda” no candomblé vira “oferta” na *liturgia inculturada da missa afro*” (SILVA, 2017, p. 102, grifo nosso). De maneira análoga à Missa Conga, a palavra cantada e dançada é o principal veículo desses elementos que marcam a sua diferença (temática, conceitual) em relação a uma missa “comum”, mas nesse caso não são as guardas de Marujo, Congo ou Moçambique que a executam, e sim grupos musicais formados especificamente para essas e outras celebrações de temática afro-brasileira.

Na festa de Reinado em questão, registrei a participação de dois grupos diferentes, ambos “de fora” de General Carneiro, convidados pela guarda “da casa” especialmente para a Missa Afro: um grupo musical da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Justinópolis (Ribeirão das Neves/MG) e o Coral Reviver, da região central de Sabará. Apesar das diferentes procedências⁹⁴, os dois grupos traziam consigo os mesmos elementos distintivos de uma Missa Afro: o atabaque e seus toques, executados por homens; os mantos e turbantes coloridos, ostentado por mulheres em suas performances de canto e dança; e um repertório musical e cênico permeado por referências da “cultura afro-brasileira” associadas e/ou adaptadas à doutrina católica. Nesse repertório, chamou-me a atenção a presença do uso da expressão “Mariama”, que foi difundida por Dom Helder Câmara como uma saudação a Maria, Mãe de Jesus, e que se consagrou principalmente a partir de sua intervenção na “Missa dos Quilombos” celebrada em Recife no dia 20 de novembro de 1981. Posteriormente, essa expressão foi apropriada em diversas criações musicais, católicas ou não, entre elas a canção “Negra Mariama”, da Pastoral da Juventude, executada pelo Coral Reviver durante a entrada de ministras (entre elas, uma senhora dançante da guarda), acólitos, diáconos e padres para a celebração da Missa Afro em General Carneiro no ano de 2019. A canção aborda especialmente a figura de Nossa Senhora Aparecida e, através dela, o histórico da escravidão no Brasil:

*Negra Mariama chama para enfeitar
O andor porta estandarte para ostentar
A imagem Aparecida em nossa escravidão
Com o rosto dos pequenos, cor de quem é irmão*

*Negra Mariama chama pra cantar
Que Deus uniu os fracos pra se libertar
E derrubou dos tronos os latifundiários
Que escravizavam pra se regalar*

Reforçando os temas evocados por esta e outras canções do repertório dos grupos musicais da Missa Afro, algumas práticas oficiais da celebração, como o rito do Ofertório, costumam ser acrescidas de objetos simbólicos que remetem direta ou indiretamente ao

⁹⁴ Cabe observar que o grupo musical de Justinópolis está vinculado a uma irmandade congadeira (e a uma comunidade quilombola) de Ribeirão das Neves/MG que há algum tempo participa da festa de Reinado em questão através de sua guarda de Moçambique, chefiada pelo capitão Dirceu Ferreira, importante liderança das “tradições do Rosário” na região metropolitana de Belo Horizonte e grande parceiro da guarda de Marujo de General Carneiro. O Coral Reviver, por sua vez, não se vincula a nenhuma tradição do Congado.

trabalho do povo negro com a terra e com o alimento. Na festa de 2018, por exemplo, algumas dançantes da guarda tiveram a iniciativa de reunir artefatos de casa e cozinha “rústica” (panelas e outros utensílios de ferro, um tacho de cobre, um bule esmaltado, um coador de pano, uma máquina de fiar, etc.) para colocarem sob o altar da igreja. Uma delas me explicou que esses objetos serviriam para caracterizar a temática da missa, enquanto instrumentos do uso cotidiano de homens e mulheres negras em suas ocupações de “antigamente”. Por ocasião do rito do Ofertório, esses objetos cumpriram o papel de “acolher” a oferta de alimentos (pão, uva, broas, frutas, alface e pipoca) que foi trazida pelas mesmas dançantes, em bandejas e cestos, junto com os artefatos da Eucaristia (cálice, hóstia, etc.), numa procissão através do corredor central da igreja. Chegando ao altar, essa oferta recebeu a benção de Pe. Eudes, que provavelmente já conhecia a intenção de que esses alimentos fossem distribuídos aos fiéis após a missa – e assim foi feito⁹⁵.

2.5.3 Atravessamentos e adaptações

A mútua inculturação de liturgias no âmbito das relações entre guarda de Marujo e paróquia local ocorre ainda sob muitas outras formas. Nesse tópico, vale a pena destacar também que, muitas vezes, o período da festa de Reinado é atravessado por datas e ocasiões especiais do calendário oficial da Igreja Católica, tais como o rito da Adoração ao Santíssimo Sacramento, que é realizado, ao longo de todo o ano litúrgico, sempre às quintas-feiras (logo coincide, inevitavelmente, com o primeiro ou segundo dia do tríduo), e a liturgia da Exaltação à Santa Cruz e de Nossa Senhora das Dores, que é celebrada nos dias 14 e 15 de setembro, respectivamente. Nas festas dos anos de 2018 e 2019, pude observar o quanto os agentes da paróquia local – sobretudo os religiosos – costumam evocar essa liturgia oficial em seus gestos e palavras, num intuito de aproximar a devoção da festa aos seus conceitos, valores ou temas. A guarda, por sua vez, parece dialogar com essa agência, trazendo os elementos do discurso sacerdotal para os seus próprios procedimentos rituais.

⁹⁵ Cabe destacar a notável participação das comunidades locais nessas intervenções sobre a celebração eucarística, seja através de empréstimos ou doações dos itens para compô-las – a exemplo dos artefatos “rústicos”, que pertencem à coleção pessoal de uma vizinha da sede da guarda –, seja pelo comparecimento à missa e pela permanência na igreja após o seu término para partilhar da(s) oferta(s) da irmandade – que por vezes distribuí não apenas alimentos, mas também terços e outros “brindes” –, bem como rezar diante dos andores, bandeiras e imagens e assistir a saída da procissão em direção à sede. Muitos moradores da região costumam, inclusive, seguir o trajeto da procissão até o fim e estender-se, então, na sede para assistir as demais etapas rituais do levantamento e consumir tira-gostos, lanches e bebidas na “barraquinha” da guarda, conforme descreveremos no próximo tópico.

A título de exemplo, relato a seguir a ocasião do levantamento das bandeiras da festa que se realizou, de forma excepcional, no adro da Igreja de São José, pelos motivos que expliquei acima. Estávamos no segundo dia do tríduo, uma sexta-feira, dia 14 de setembro de 2018. Os espaços da igreja já anunciavam que a “festa maior” estava próxima: seu adro ostentava o mastro com a bandeira de aviso e também uma faixa de divulgação (convidando toda a população para as atividades dos dias seguintes, sábado e domingo) e o altar exibia uma grande imagem de Nossa Senhora do Rosário, estandartes e as três bandeiras da festa. Logo após a reza do terço, Pe. Eudes celebrou a missa de dia útil, ressaltando, em sua homilia e demais falas, a liturgia de Exaltação à Santa Cruz, de forma intercalada com comentários sobre a festa e a devoção à Nossa Senhora do Rosário. Encerrada a missa, a guarda procedeu ao levantamento das três bandeiras da festa, colocando-se em formação diante das mulheres que as conduziriam do altar ao adro, e seguindo uma dinâmica que interagiu bastante com o pároco – que manteve uma posição bem ativa na execução do rito. Transcrevo abaixo o trecho de meu diário de campo em que descrevo esse momento:

Os capitães Marcílio e José Sudário, com o auxílio das pilotas Alaíde e Márcia, conduziram as marchas (canto, ritmos, passos) da guarda. O rito como um todo, porém, foi orientado, ou supervisionado, pelo Pe. Eudes, que esteve junto às três mulheres, caminhando logo atrás delas desde o altar até a porta da igreja. Chegando lá, foi o padre que recebeu cada uma das bandeiras em suas mãos para leva-las até o respectivo mastro de madeira, que estava posto sobre as escadas da igreja. Com o auxílio de Vicente, Nilo e Marcílio, o padre afixou cada uma das bandeiras em seu mastro, e ele foi imediatamente levantado sob o ritmo das marchas e sob o espocar dos fogos. Como estava chovendo, apenas os dançantes, o fiscal e o padre se mantiveram no adro da igreja. Os demais fiéis se mantiveram no interior dela, assistindo o rito através da porta. Também por causa das chuvas, a guarda não se demorou muito com movimentações ao redor dos mastros. Ao todo foram cantadas quatro marchas. As três primeiras marchas, puxadas por José Sudário, pareciam estar diretamente associadas ao rito em si, referindo-se às bandeiras (“É hora de levantar”), a Nossa Senhora (“Santa Maria, Mãe de Deus”), e aos marinheiros. A última marcha, puxada por Marcílio, foi dedicada à Santa Cruz:

*Chega pecador vem beijar a Santa Cruz
No céu achará o coração de Jesus*

A meu ver, a escolha do então 2º capitão da guarda por puxar uma marcha de “exaltação à Santa Cruz” nessa ocasião revela o quanto este e outros ritos tradicionais da festa são, muitas vezes, executados de acordo com as interações com os agentes da paróquia local,

recebendo, muitas vezes, adaptações, ou variações, que dialogam com a participação destes na celebração como um todo.

Tais observações sobre as agências paroquianas, ou eclesiásticas, sobre a festa de Reinado não têm o intuito de estabelecer uma linha divisória una e fixa entre atores da igreja católica local, de um lado, e atores do grupo congadeiro em questão, de outro. Pelo contrário, reconhecemos que dentro do próprio complexo ritual e simbólico do Congado – e, logo, dentro desta guarda de Marujo –, subsiste uma ampla diversidade de concepções e relações do/com o sagrado, em que se encontram pessoas mais ou menos adeptas da doutrina católica oficial, e mais ou menos integradas aos seus grupos, visões e práticas. A própria fase preparatória da festa, constituída, sobretudo, pelo tríduo, nos revelou isso através da observação dos membros da guarda que parecem aderir mais efetivamente aos compromissos que se relacionam estritamente com a paróquia local, marcando presença nas rezas do terço e nas celebrações de missa. Em geral, esses membros são homens e mulheres mais velhos e muitos deles transitam entre os vários espaços sociais da Igreja Católica, tanto em General Carneiro, quanto nas suas respectivas localidades de residência. Um importante casal do núcleo familiar da guarda, formado por seu atual 1º capitão e pela filha mais velha de Raimundo Tobias, por exemplo, reside hoje em Ribeirão das Neves/MG e lá mantém uma participação ativa na igreja de seu bairro, integrando grupos musicais, de oração, etc. Sendo assim, toda vez que a reza do terço, no tríduo da festa, é conduzido pelo Apostolado da Oração de General Carneiro, o casal se identifica visualmente não apenas como membros da guarda de Marujo – vestindo a camiseta própria da irmandade –, mas também como integrantes desse grupo católico – portando a fita vermelha, com medalha, que lhe caracteriza. Por outro lado, os membros mais jovens não parecem ser tão envolvidos com a Igreja Católica e, ao longo de toda a festa, demonstram estar mais focados nos compromissos que assumem com a própria guarda, tais como o levantamento das bandeiras da festa e toda a sequência de ritos do “grande dia”.

2.6 Entre bandeiras e coroas

Conforme comentei anteriormente, as observações do campo e as conversas com meus interlocutores me sugeriram que o rito do levantamento das bandeiras da festa costuma ser percebido pelos marujeiros como uma prática fundante e, logo, indispensável não apenas da festa de Reinado, mas da própria tradição de Marujo – seu “núcleo” mais resistente a

supressões ou modificações. Um dos motivos para isso talvez seja seu caráter de “divisor de águas”, de marco inaugural não apenas dos demais ritos da festa e da recepção dos outros grupos congadeiros em seu território, mas também da própria formação e atuação de sua guarda em General Carneiro. De acordo com o capitão mor Raimundo Pedro, a primeira vez que os marujeiros de sua família se juntaram para formar a guarda em General Carneiro foi com a intenção de levantar a Bandeira de São Pedro na casa de um de seus tios maternos, José Raimundo Cecílio, o “Zé da Caetana”, sanfoneiro da 2ª geração (que também foi fundador e capitão da guarda irmã, de São Sebastião, a partir dos anos de 1980).

Em sessenta e seis, sessenta e sete, por aí assim, eles *começaram* com essa guarda aqui dentro de General Carneiro, porque eu me lembro que eu estava por aqui mesmo com eles... Eu morava com o [Raimundo] Tobias. Então eles começaram... Levantou a bandeira... A bandeira de São Pedro na casa do “Zé da Caetana”. Me lembro dela, dessa bandeira lá, porque nessa época eu estava aí com meus dezenove anos, então... A gente fica lembrando da coisa né? Aí *daí pra cá*, nós... Eles foram levando, o pessoal foi juntando, nós trazia... Já vinha gente de lá mesmo, de São Sebastião, dava força aqui. (...) os tios de papai que vinham pra poder ajudar eles aqui. Aí nós passamos, fazendo... Levantando bandeira (Raimundo Pedro de Oliveira, 2016).

Os levantamentos da Bandeira de São Pedro, porém, não contribuíram apenas para a congregação e entrosamento entre os parentes que, no fim dos anos de 1960, já estavam dispersos por várias localidades da grande região metropolitana de Belo Horizonte. Esses momentos também foram basilares para a aproximação e criação de laços dessa família de São Sebastião do Rio Preto com outros moradores de General Carneiro – em grande parte também migrantes, alguns, inclusive, conterrâneos. Os membros da 3ª geração da família compartilham da lembrança de que, por muitos anos, as bandeiras de São Pedro foram levantadas em casas de diferentes pessoas, familiares ou vizinhos, conforme elas vinham manifestar à guarda o seu interesse de ser festeiro de um ou mais anos, para pagamento de promessa, por exemplo.

Quando não havia essa demanda, as bandeiras de São Pedro (e, mais tarde, também as de Nossa Senhora do Rosário) eram levantadas na casa do próprio fundador e piloto Raimundo Tobias, então sede da guarda, mas se tornava igualmente ocasião para reunir as comunidades de General Carneiro em torno da guarda. Suas filhas, Maria das Graças e Maria Aparecida, lembram que, embora o espaço fosse simples (“aberto”, de chão batido), todo mundo se sentia à vontade: o “povo” (que inclui não apenas os dançantes, mas também “acompanhantes”, familiares ou “vizinhos”) se espalhava por todo o “lote”, comia debaixo

das árvores, se satisfazia. Elas contam que a vizinhança da rua (Guaxupé) e do bairro (Itacolomi) como um todo já conhecia a guarda e, logo, não a olhava com “indiferença”, mas participava das festas, "almoçava junto com o pessoal" e também ajudava com “doação”. Essa participação se estendia, inclusive, a algumas pessoas que "moravam lá pra baixo", mais próximo à igreja de São Sebastião, matriz da paróquia. De acordo com Maria das Graças, muitos desses moradores de General Carneiro são parceiros (amigos, conhecidos) da guarda até hoje:

Ah eu lembro que, toda vida, como a minha mãe, mais o meu pai, sempre tinha, teve amizade – até hoje tem muita gente que conhece nós, até hoje, desde a época do meu pai aqui. Eu sei que pelo menos a vizinhança toda que era aqui... Porque não tinha muita casa, mas os vizinhos que conheciam não olhavam a gente, assim, indiferente não. Se olhasse indiferente, eram as outras pessoas bem distantes né? Mas os vizinhos todos que moravam aqui, noh! Eles vinham sempre... [Maria Aparecida – O terreiro enchia!] Eles vinham mesmo participar, e almoçar junto com... Junto aqui, junto com o pessoal. Junto com nós! Eu lembro, porque... Não tinha esse tanto de casa igual tem não, mas os poucos vizinhos que tinha sempre ajudou, e vinha mesmo! Igual doação... Meu pai conseguia muita coisa também. Muita gente doava, fora os que moravam lá pra baixo que... Igual fala... O Seu Nonô... Tinha o Seu Zé Teixeira. (...) Esse povo tudo aí pra baixo, que era muito conhecido do meu pai, então eles ajudavam demais! (Maria das Graças Tobias, 2016).

Com o tempo, muitos desses atores se tornaram integrantes da guarda por meio da ocupação de cargos na diretoria de sua “sociedade”. Em documentos de várias épocas da “sociedade”, é possível identificar, entre seus diretores, pessoas que não traziam os (sobre)nomes “Oliveira” ou “Ferreira” (logo, muito provavelmente, não possuíam laços consanguíneos com os membros das famílias “Zacarias” e “Garangui”). Entre eles estavam os Srs. Geraldo Fernandes, Joaquim Finado das Mercês, José Patrício Monteiro, que ocuparam o cargo de presidente e até hoje são muito lembrados nas falas dos marujeiros. Colaboradores de longa data, alguns deles nunca integraram a guarda como dançantes, mas ajudaram a “sociedade” em diversas frentes ao longo do tempo. O marujeiro da 3ª geração, Nilo Sudário dos Santos, destaca, para nós, o quanto que as festas de Bandeira realizadas na “casa da Ia” – isto é, de Maria Tobias, matriarca, esposa do referido piloto e fundador – foram essenciais para a formação dessa rede de colaboradores da vizinhança em torno da guarda – entre os quais, havia, inclusive, migrantes de outras famílias de São Sebastião do Rio Preto:

Na época de festa, que a gente... Eu não digo de Reinado, mas, assim, por exemplo, Bandeira de São Pedro, de São João, era aquela coisa! A gente rezava o ofício, era terço, era... Vinha... Os parentes vinham de tudo quanto é lado. Vinha de Cocais, vinha lá do... Vinha lá do... Aqui da redondeza, esse pessoal que gostava muito da Marujada – o pessoal do Zé Enéias... O terreiro lá da casa da Ia ficava cheio! () Então, a própria diretoria da guarda de Nossa Senhora do Rosário, na época que veio de São Sebastião pra cá... Era muita gente que veio de lá e que juntou na diretoria... Por exemplo os confrades daqui de General também - de São Vicente, de coisa - eram tudo [de São Sebastião] Mas era a coisa mais normal, mas por que? Porque ela nasceu... Lá na casa da Ia tinha muita fé! Muita fé e muita vontade de fazer as coisas com carinho (Nilo Sudário dos Santos, 2022).

A leitura dessas narrativas nos ajuda a perceber várias nuances da interação da guarda de Marujo com sua vizinhança (em sentido mais restrito ou amplo), moradores do Itacolomi, da Vila São José, Vila Rica, entre outros bairros de General Carneiro, que até hoje integram a festa de Reinado na condição de mordomos/as, reis e rainhas – sendo que alguns deles já foram diretores, conselheiros ou mesmo (mais raramente) dançantes da guarda. Como já sugeri acima, a frequente presença desses agentes na programação das festas de Reinado nos indica uma vontade ou propósito da guarda de que seus laços comunitários sejam constantemente atualizados e reforçados por meio da ação ritual, durante os levantamentos de bandeira, as coroações de rei e rainha de ano, entre outros eventos. A seguir, observamos como isso ocorre em duas etapas basilares da celebração como um todo: o cortejo e levantamento das bandeiras da festa, no sábado à noite, e a visita e cortejo do trono coroado, no domingo de manhã.

2.6.1 Cortejo das bandeiras

Em geral, a concentração dos dançantes da guarda para o levantamento das bandeiras de seus santos de devoção ocorre entre 17 e 18 horas de sábado, podendo ser feita na sede da irmandade ou na própria casa da/o mordoma/o da primeira bandeira a ser tirada, conforme programação definida a cada ano. Às vezes a primeira bandeira do cortejo é a de Nossa Senhora do Rosário, às vezes é uma bandeira com outra invocação de Santa Maria – Nossa Senhora da Guia, Nossa Senhora Aparecida, etc. – ou a bandeira de Santa Efigênia, que geralmente precede a de São Benedito. A definição da ordem de retirada das bandeiras varia a cada ano a partir de um conjunto de fatores, tais como o pagamento de promessas por moradores das ruas e bairros vizinhos à sede da guarda, as tradições das guardas visitantes

presentes no cortejo, entre outros. Se o evento receber a visita de um Moçambique para somar-se à procissão das bandeiras, por exemplo, a bandeira de Nossa Senhora do Rosário provavelmente ficará por último, pois será, necessariamente, tirada pela guarda dessa tradição, que sempre marcha atrás das demais guardas no cortejo, mantendo-se próximo da principal santa até chegar ao altar da igreja de São José Operário⁹⁶. Se algum/a morador/a da vizinhança quiser pagar uma promessa como mordomo/a de uma bandeira de seu santo de devoção, por sua vez, a localização de sua casa no trajeto do cortejo poderá afetar tal ordenação. Se possível, a bandeira de promessa estará entre as primeiras a ser tirada, mas poderá também ser inserida em outros pontos do trajeto⁹⁷. Os santos homenageados nesses pagamentos de promessa podem ser do próprio “panteão” congadeiro – a exemplo de Santa Efigênia, São Benedito ou da própria Senhora do Rosário –, ou apenas de uma devoção pessoal, familiar ou comunitária – a exemplo de Santa Rita de Cássia⁹⁸.

Como se pode imaginar, ao longo da trajetória de recriação da festa, uma infinidade de agentes das comunidades católicas locais participa ou já participou (e pode vir a participar) do evento em questão na condição de mordomo/a de bandeira – afinal trata-se de função que, muitas vezes, está vinculada a promessas e/ou a devoções e, logo, pode ser assumida por qualquer um que se ofereça para tal –. No entanto, observo que a participação de alguns desses agentes se repete com maior frequência. Entre eles, destaco o nome de duas pessoas, ambas integrantes não-dançantes da guarda, que, até 2019, assumiram o compromisso de guardar não apenas uma ou outra bandeira da festa, mas também a bandeira de aviso: a Sra. Maria das Graças Tobias, a “Gracinha”, acompanhante da 3ª geração da família e atual moradora da casa de seu pai, o falecido piloto Raimundo Tobias; e o Sr. Sebastião Francisco Alves, o “Tãozinho” (in memoriam), falecido Rei Congo da guarda. Junto com eles, observei também a participação de dois casais moradores de Vila São José e Vila Rica,

⁹⁶ Na verdade, a presença ou ausência do Moçambique em ritos como o levantamento das bandeiras da festa condiciona toda a ordem das bandeiras, das guardas e demais elementos. Sem Moçambique, a bandeira de Nossa Senhora do Rosário costuma ser tirada na primeira casa, pela guarda anfitriã, que se mantém sempre na traseira do cortejo. Com Moçambique, ocorre exatamente o contrário, sendo que a guarda anfitriã tende a se colocar na dianteira do cortejo.

⁹⁷ Existe também a opção de que a bandeira de promessa não seja tirada na casa do/a morador/a, mas na própria igreja católica local. Isso pode ser determinado pela própria limitação da guarda e da festa em atender a comunidade. A quantidade de bandeiras tiradas em cortejo costuma variar conforme a quantidade de guardas visitantes presentes no evento, pois cada guarda tira apenas uma bandeira. Sendo assim, se apenas as guardas de General Carneiro (ao todo três) estiverem presentes, poderão ser tiradas até três bandeiras. Mas se houver a visita de guardas de outros bairros e municípios, o número de bandeiras tiradas poderá ser maior.

⁹⁸ Presenciei o levantamento de uma bandeira de Santa Rita de Cássia por uma única vez, na festa do ano de 2018, como pagamento de promessa de Dona Maria da Luz. Cabe observar que na região de General Carneiro há um bairro cuja igreja católica local é consagrada a Santa Rita de Cássia, e que anualmente realiza uma festa de homenagem à sua padroeira, em que a guarda de Marujo participa como convidada.

respectivamente, que são frequentemente lembrados e acionados na trajetória da festa e da guarda – o Sr. Geraldo Fernandes Alves, “Seu Geraldo Né”, e a Sra. Eva Rosa Silva; e o Sr. José Expedito, “Seu Zé Expedito” (in memoriam), falecido Rei de São Benedito, e a Sra. Marli Estevão, atual Rainha Perpétua da guarda.

Uma vez que os dançantes das três guardas de Marujo de General Carneiro estejam todos reunidos na residência do/a mordomo/a da primeira bandeira do cortejo, os seus respectivos capitães os convocam para se colocar em formação e executar, cada um à sua maneira, o pedido de licença e saudação à/ao “dona/o da casa”. Nessa ocasião, as guardas de São Sebastião e de Nossa Senhora Aparecida normalmente antecedem a guarda de Nossa Senhora do Rosário, “dona da festa”, pois, independente da/o santa/o que estiver sendo reverenciada/o, é esta guarda que “tira” a primeira bandeira do cortejo. Reproduzo abaixo um trecho de meu diário de campo da festa de 2018 em que narro o procedimento realizado na casa de Maria das Graças:

Acompanhei uma “comitiva” de dançantes em sua caminhada até a casa de Gracinha. Chegando lá, as guardas de São Sebastião e de Nossa Senhora Aparecida já estavam a postos para a saída em procissão. Em pouco tempo, as três guardas se reuniram no pátio e varanda da casa, diante do altar montado por Gracinha para a bandeira de Nossa Senhora do Rosário. Primeiramente, a guarda de São Sebastião cantou uma marcha diante da bandeira e se retirou, saindo à frente do cortejo. Ela foi seguida pela guarda de Nossa Senhora Aparecida. Por fim, a guarda de Nossa Senhora do Rosário, que estava aguardando na varanda, se formou no pátio, e cantou a sua marcha.

*Olha dona dessa casa
É sua casa cheira!
Cravo de rosa
Flor de laranjeira*

Gracinha tomou a bandeira em suas mãos e saiu à frente da guarda junto com Juscélia, sua filha, que assumiu então o lugar de bandeireira. Lá fora a Guarda Municipal já os aguardavam para escoltar o cortejo, fechando as ruas para a sua passagem. Seguindo eles, estava também o fogueteiro da comunidade, soltando rojões ao longo de todo o trajeto.

Entre as marchas que costumam ser executadas pelo Marujo em questão para adentrar na residência de um/a mordomo/a, mesmo que não seja ela própria a guarda responsável por “tirar” sua bandeira, chama atenção os versos que fazem referência à/ao dona/o da casa, pois expressam uma cordialidade e deferência bem própria das interações, rituais ou não, dos marujeiros, com seus vários parceiros. Em trecho de meu diário de campo da festa de 2019,

registro a interação da guarda com Geraldo “Né” e sua família, novamente por ocasião da retirada da bandeira de Nossa Senhora do Rosário. Dessa vez, porém esta foi a última bandeira do cortejo, pois havia a presença, então, de uma guarda de Moçambique, que seria necessariamente a responsável por “tirar” a santa padroeira dos congadeiros. Mesmo assim, a guarda anfitriã adentrou no terreiro da casa e executou duas marchas diante do casal de mordomos:

Por ocasião da chegada do cortejo, a Guarda de Moçambique Estrela do Oriente, do bairro Novo Tupi, cidade de Belo Horizonte, já fazia a sua saudação à última bandeira da festa, a de N. Sra. do Rosário. Moradores da vizinhança se aglomeravam no passeio em frente à casa para assistir o ritual. Após cumprir seu protocolo, a guarda visitante deu espaço para que a guarda anfitriã adentrasse a varanda da casa dos mordomos, aonde Dona Eva já segurava a bandeira da festa em suas mãos, junto a Geraldo “Né” e demais membros de sua família, a postos para sair no cortejo. A guarda anfitriã entrou com a marcha dobrada:

*Dono da casa
Me dá licença (2x)
Eu quero entrar
Nesse reino adentro (2x)*

Nessa ocasião, os capitães de ambas as guardas se cumprimentaram entre si, e as bandeiras trocaram estandartes para levar aos seus respectivos dançantes. Também os mordomos foram devidamente cumprimentados pela guarda recém-chegada, como de praxe. Após receber seu estandarte de volta, a bandeira da guarda anfitriã levou-o também à família de Geraldo “Né” para que todos o saudassem. O capitão mor já emendou, então, um canto para sua saída:

*Ói dono dessa casa
Me entrega essa bandeira
Ó leva ela
Ao meu Marinheiro*

Embora o canto falasse de entrega da bandeira, a bandeira de N. S. do Rosário não foi retirada pela guarda anfitriã, e sim pela guarda Estrela do Oriente, após as saudações feitas pelas outras duas guardas.



Imagem 33 – Retirada de umas das bandeiras da festa (São Benedito) na casa da rainha perpétua. Foto do autor. Sabará, 2019.



Imagem 34 – Chegada da rainha perpétua à sede da guarda com sua bandeira de festa. Foto do autor. Sabará, 2019.

2.6.2 Levantamento

De maneira semelhante aos momentos de retirada e cortejo das bandeiras junto a moradores/as de vários bairros de General Carneiro, o próprio espaço da sede da guarda na Vila São José, que hoje abriga a continuidade da sequência ritual do levantamento, evoca diversas memórias sobre as parcerias construídas pelos marujeiros com atores de sua vizinhança. Uma dessas alianças ocorreu justo com a família de Geraldo “Né”, importante colaborador da guarda em seu processo de formalização e integração à paróquia e às comunidades locais, haja vista o papel desempenhado por ele e seu irmão Sebastião Fernandes, “Seu Tião Né”, em diversas frentes de trabalho da “sociedade”: desde as negociações para a permissão de uso dos espaços das igrejas católicas até a obtenção de um terreno para construção da atual sede, etc.

Os irmãos Fernandes não eram das famílias “Zacarias” e “Garangui”, mas eram seus conterrâneos, naturais de São Sebastião do Rio Preto, e já conheciam, desde lá, os pais e avós dos atuais capitães da guarda. Depois, em General Carneiro, os dois irmãos se tornaram pessoas muito “dedicadas” à guarda e, ao mesmo tempo, bastante articuladas com lideranças religiosas e políticas da região, entre agentes da paróquia e, também, da prefeitura. Integrados à guarda por meio da diretoria de sua “sociedade” (ocupando o cargo de presidente), esses parceiros colaboraram, por sua articulação, para fazer “abrir as portas” não apenas das igrejas, mas também dos gabinetes de vereadores e prefeitos, à luta dos marujeiros pela manutenção de sua tradição – e, para isso, por sua aceitação, seu reconhecimento, pela conquista de seu lugar – no município de Sabará, sobretudo a partir dos anos de 1980.

Foi nesse contexto que a guarda conquistou um terreno para a construção de uma nova sede na Vila São José. Ao longo da década de 1980, as festas na casa de Raimundo Tobias vinham juntando cada vez mais gente e os marujeiros começaram a perceber que seu espaço

estava ficando “apertado”. Com a colaboração dos irmãos Fernandes, a guarda negociou, junto à prefeitura, a doação de um lote para a sua “sociedade”, que, de acordo com o capitão Marcílio, se efetivou entre os anos de 1983 e 1985. A construção do prédio da sede em si, por sua vez, se iniciou entre os anos de 1988 e 1989 e também contou com a atuação direta de parceiros da vizinhança:

O primeiro dia que me chamaram pra poder nós irmos fazer o alicerce daquela sede ali, eu *lembro* como se fosse hoje. Era... Estava o Seu Zé Patrício, Joaquim Finado, o Geraldo Fernandes (...). Sebastião Fernandes... Então nós começamos... Estava nós... Tinha mais... Tinha os meus primos, que mais estava aí, *ajudando*, né? Então eu lembro como foi hoje... Pra mim, igual eu tô falando com você, até hoje, quando eu deito na cama e começo a lembrar aquilo que a gente começou a fazer ali, que eu vejo. (...) Nossa Senhora do Rosário é muito boa mãe, de ela ter dado à gente força de eu ainda estar *vendo* essas coisas hoje ainda! (Marcílio Lourenço de Oliveira, 2016)

Cabe destacar a grande importância que é atribuída pelos marujeiros à sua atual sede até os dias de hoje, normalmente descrita como uma conquista obtida com a “força”, ou o “poder”, de Nossa Senhora do Rosário. Em algumas narrativas, o “deslocamento” para o novo lote aparece, inclusive, como um fato bastante oportuno, haja vista que, com o tempo, as relações da guarda com o poder público municipal mostraram a necessidade de que sua “sociedade” tivesse um local próprio, independente de casas de família, para evitar problemas com “documento” – por exemplo, com as certidões que, mais tarde, vieram a ser exigidas pela prefeitura para a concessão de subvenções municipais. O capitão Marcílio conjectura que, se a guarda continuasse sediada no terreno de Raimundo Tobias, este precisaria ser dividido para que uma das partes fosse documentada para a “sociedade”. Caso isso não fosse possível, a guarda poderia sofrer com um problema muito comum entre os grupos congadeiros que têm sua sede em “terreno de um proprietário”: a qualquer momento, a família pode resolver não permitir mais o uso do espaço – “às vezes um filho não quer, outro não quer, então fica *aquele problema*” (Marcílio Lourenço de Oliveira, 2016).

Além disso, com o tempo, a atual sede também se tornou um importante espaço de contato e reunião não apenas dos integrantes da guarda de Marujo e/ou deles com outros grupos congadeiros, mas também com os vários agentes das comunidades locais que contribuem direta ou indiretamente para a realização de seus festejos, por meio de doações, serviços e outras formas de apoio – os/as mordomos/as, reis e rainhas, e também pessoas que não aparecem nos rituais em si. É principalmente nesse espaço que os frutos do esforço de

todos eles são então compartilhados com a sociedade envolvente, sobretudo por ocasião do próprio levantamento das bandeiras, com as diversas apresentações cênico-musicais da guarda.

Na noite de sábado, muitos membros das comunidades locais, paroquianos ou não, costumam chegar à sede junto com a própria guarda em sua procissão com as bandeiras da festa desde a igreja de São José Operário, logo após a Missa Afro. Em minhas observações entre 2018 e 2019, reparei que os participantes desse traslado buscavam respeitar um formato pré-estabelecido e uma configuração bem definida não apenas pelas normas do complexo congadeiro (ordenação das guardas e das bandeiras conforme hierarquia mítico-ritual, etc.), mas também pela sua inserção na Vila São José e sua relação com a sociedade envolvente. Como efeito dessa relação, observamos a presença de elementos aparentemente recentes, ou exógenos, na trajetória de longa duração da guarda, tais como a participação regular e ativa de Pe. Eudes (pároco), junto com acólitos e/ou coroinhas, que exercem papéis de orientação e/ou monitoramento, gerenciando o andamento da procissão para manter sua unidade e harmonia. Como já foi dito, esses atores costumam formar a “comissão de frente” da procissão, que exhibe, ao centro, uma grande cruz processional acompanhada, nas laterais, por duas lamparinas e, eventualmente, por um incensário em brasa. Esses artefatos rituais da igreja podem ser conduzidos pelos próprios acólitos e/ou coroinhas, ou também por outros paroquianos, incluindo dançantes da guarda “da casa”. Logo atrás das lamparinas, em ambos os lados, os demais paroquianos costumam seguir a procissão organizados em uma longa fila, que forma um “cordão” para as guardas e pode aumentar ou diminuir ao longo da caminhada.

Chegando à Rua São João Del Rey, as fileiras das guardas anfitriã e visitantes se afastam para formar um “corredor” para a passagem dos/as mordomos/as, com suas respectivas bandeiras, através do portão até o interior do salão da sede. Se houver uma guarda de Moçambique presente no cortejo, esta também atravessará o corredor, entrando no salão logo à frente da bandeira ou de um andor de Nossa Senhora do Rosário. Os dançantes das outras guardas poderão entrar logo em seguida ou aguardar a convocação para levantar “sua” bandeira (a que foi trazida consigo na procissão). É comum que pároco, acólito(s) e/ou coroinha(s) entrem no salão junto com os/as mordomos/as e/ou dançantes e continuem participando das etapas rituais que sucedem a procissão. Os paroquianos que acompanharam as guardas até então também costumam permanecer pela sede para assistir o levantamento e consumir tira-gostos, lanches e bebidas em sua “barraquinha”.

Após as rezas e a bênção do pároco, o procedimento de conduzir as bandeiras até o terreiro da sede e levantá-las sobre os mastros costuma ser executado de forma bastante individualizada e objetiva – cada guarda se responsabiliza por uma única bandeira e não se demora muito em suas marchas, mas canta, dança e toca apenas o intervalo de tempo necessário para que seja elevada sobre os devotos. Embora o vínculo entre guarda, mordomo/a e bandeira estabelecido durante o cortejo seja mantido, a ordem das retiradas não necessariamente precisa ser seguida. Na verdade, a sequência costuma respeitar a hierarquia dos santos no complexo congadeiro, em que Nossa Senhora do Rosário se destaca como a mais importante e logo figura sempre em último lugar. A elevação do mastro com a bandeira desta santa encerra, grandiosamente, a sequência ritual dos levantamentos, sendo imediatamente acompanhada por um belo show pirotécnico, que não se limita ao impacto sonoro dos rojões, mas se constitui como um espetáculo visual com fogos de múltiplas cores⁹⁹.

Os dançantes entraram então no salão para se reunir diante do altar, junto ao qual as mordomas seguravam cada qual a sua bandeira. Em meio às três guardas, o Pe. Eudes conduziu todo o momento inicial do levantamento das bandeiras, puxando as rezas – um Credo, uma dezena e uma ladainha – e, em seguida, uma marcha, a qual foi acompanhada pelos instrumentos da guarda de Nossa Senhora Aparecida. O padre também foi orientando as três guardas em sua conduta ritual. Inicialmente, a guarda de Nossa Senhora Aparecida cantou uma marcha para levar a bandeira de Nossa Senhora Aparecida até o pátio, onde ela foi afixada e levantada ao mastro. Em seguida, a guarda de São Sebastião realizou o mesmo para a bandeira de São Benedito, e a guarda de Nossa Senhora do Rosário, para as bandeiras de Santa Rita de Cássia e de Nossa Senhora do Rosário. Na medida em que as bandeiras iam sendo levantadas por uma guarda, as demais que já estavam no pátio iam saudando-as, cada qual à sua maneira. A última bandeira levantada foi a de Nossa Senhora do Rosário.

A bandeira de Nossa Senhora (2x)

Oi ela vai ser levantada (2x)

É hora é hora

É hora de levantar (2x)

⁹⁹ Cabe destacar que, em conversas informais com lideranças, observei que tal espetáculo não é percebido como um mero “apêndice” da sequência em questão, um floreio que emoldura o seu último ato, mas, pelo contrário, é valorizado como uma parte essencial do rito, com seus próprios efeitos e significados. Uma evidência disso foi a realização do show pirotécnico mesmo por ocasião do levantamento das bandeiras no ano de 2020, quando o evento não teve um público “externo” em razão das restrições impostas pela pandemia de Covid-19. As únicas pessoas que puderam assisti-lo presencialmente foram os próprios integrantes da guarda e alguns de seus parceiros, além dos moradores vizinhos à sede. É claro que este espetáculo não teve as mesmas dimensões, em variedade e duração, de suas edições anteriores, que contaram com a presença de espectadores in loco, mas o caso excepcional nos indica que os fogos de artifício são, também, importantes elementos rituais da festa.

Houve então um grande show pirotécnico, com vários tipos de fogos de artifício, e as guardas fizeram as suas danças típicas e festivas ao redor do mastro.



Imagem 35 – Levantamento de uma das bandeiras (Santa Efigênia) com participação de guarda visitante. Foto do autor. Sabará, 2019.



Imagem 36 – Show pirotécnico após levantamento da bandeira de festa de Nossa Senhora do Rosário. Foto do autor. Sabará, 2018.

De certo modo, o show pirotécnico marca a separação entre duas etapas rituais do levantamento das bandeiras da festa, inaugurando um momento que, ao contrário do que lhe antecedeu, não está tão submetido a limites pré-definidos, mas apresenta um espectro mais amplo de variação da ordem e duração das performances, e, embora seja inteiramente protagonizado pela guarda “da casa”, permite que ex-dançantes, dançantes de outras guardas ou mesmo não-congadeiros, “à paisana”, se misturem à sua formação e atuem junto na execução das marchas. Além disso, não se percebe uma atuação tão proeminente de agentes da paróquia local, a exemplo de Pe. Eudes. Por outro lado, observamos a participação de outros agentes das comunidades da região de General Carneiro, inclusive figuras da esfera da política em âmbito municipal, como vereadores, secretários e/ou respectivos assessores. A maior parte deles costuma ocupar tão-somente a posição de “espectador” da festa, mas há também uma figura bastante integrada à guarda, que participa ativamente das danças feitas em torno dos mastros, todos os anos, após a elevação da última bandeira – embora não seja mais, oficialmente, um dançante –, qual seja, o servidor e ex-vereador municipal Cleber Emanuel Silva, ou “Clebinho”¹⁰⁰.

¹⁰⁰ Clebinho é hoje uma importante figura pública de General Carneiro e se consolidou nesse lugar a partir de seu trabalho como servidor da Prefeitura de Sabará e de seu vínculo com o atual Prefeito, Wander Borges, desde a década de 1990, por ocasião do primeiro mandato do gestor. Exerceu a função de assessor junto a este político e ao seu irmão, William Borges, por diversas vezes ao longo das décadas de 2000 e 2010, sendo que, em 2012, se candidatou e foi eleito vereador pelo Partido Trabalhista Nacional - PTN, cumprindo mandato na Câmara

O capitão Marcelo me explicou uma vez que, embora não tenha laços de parentesco com as famílias “Zacarias” e “Garangui”, Cleber cresceu (e até hoje mora) na região de General Carneiro e já atuou efetivamente como um dançante de Marujo ao longo de sua juventude, nos anos de 1980 e 1990, tornando-se um exímio caixeiro. Depois de algum tempo, ele não pôde mais assumir compromissos com a guarda e deixou o lugar que ocupava, porém não perdeu o vínculo – pelo contrário, firmou-se como um parceiro da irmandade, que está sempre presente nos eventos de sua sede (não apenas nas festas de Reinado, mas também da Bandeira de São Pedro, e outras) e colabora na sua organização, atuando como importante mediador junto às comunidades e, principalmente, ao poder público municipal¹⁰¹. Paralelamente, porém, Cleber parece manter o gosto pela caixa e por seus ritmos, pois sempre que surge a oportunidade de tocar o instrumento, em situações rituais mais flexíveis, ele se integra à formação da guarda e, vestido “à paisana”, executa as marchas junto aos demais dançantes. Por ocasião dos ritos de levantamento, isso costuma ocorrer após a “embaixada” de Nossa Senhora do Rosário, declamada pelo capitão mor ao pé dos mastros já levantados, que encerra uma sequência de marchas de “jura” e de saudação às bandeiras, às vezes com “trançação de fitas”, conforme descrito a seguir.

Eventualmente, o mastro usado para a bandeira de Nossa Senhora do Rosário pode se distinguir dos demais por conta da presença de fitas coloridas, afixadas em seu topo, que são posteriormente usadas em uma das danças que se realiza no terreiro para os mastros já levantados: a “trançação de fitas”. Presenciei a execução dessa dança em duas edições da festa, uma em 2016, outra em 2019. Reproduzo abaixo trecho de meu diário de campo da festa de 2019 em que busquei descrever esse momento lúdico e festivo que sucede o levantamento propriamente dito:

[Após o show pirotécnico,] a guarda anfitriã, como de praxe, executou sua saudação aos mastros com meias-luas e a marcha dobrada:

Eu já jurei (2x)

Municipal de Sabará de 2013 a 2016. É curioso observar que sua biografia no portal da Câmara ressalta o seu envolvimento de longa duração com o “cenário cultural do Município, através da Guarda de Marujos”. Conversas informais com lideranças e outros agentes de General Carneiro sugerem que o apoio dos congadeiros à candidatura de Clebinho (principalmente pelo voto) foi essencial para que ele se elegeesse vereador. Em 2016, ele se candidatou à reeleição, mas não obteve o mesmo número de votos. Atualmente mantém-se em seu cargo efetivo na Guarda Municipal de Sabará.

¹⁰¹ Nos meus trabalhos de campo, encontrei com Cleber por inúmeras vezes durante os preparativos para a festa de Reinado, normalmente em visitas pontuais à sede ou à igreja com o objetivo de prestar suporte e dar encaminhamento às várias formas de apoio da Prefeitura, a exemplo da doação de gêneros alimentícios, da instalação de banheiros químicos, da escolta da Guarda Municipal, etc.

Eu agora vou jurar (2x)
Vou jurar por essa bandeira (2x)
Essa bandeira imperial (2x)

Aos poucos, as duas fileiras de dançantes da guarda anfitriã foram se afastando e formando uma “roda” em torno do mastro de N. S. Rosário. Enquanto isso, ao pé do mastro, três integrantes desamarravam e separavam as fitas coloridas, entregando uma ponta de fita para cada dançante que participaria da trançação (...). Sob a mesma marcha, os dançantes em questão fizeram então a trançação das fitas, com sua dança ao redor do mastro que alterna o “passar por dentro” e “por fora” e, assim, entrelaça as cores sobre o mastro. Logo que o “entrelaçado” chegou próximo ao pé do mastro, as fitas foram amarradas e a guarda cessou o canto, pela ordem do apito da pilota.

Percebo que a trançação de fitas é um momento bem significativo para a irmandade, tratado por seus participantes de forma bastante criteriosa (...), com todo o zelo para que o efeito da dança sobre o mastro seja o mais harmonioso. Nota-se um orgulho de dançantes de meia-idade (como Marcelo, por exemplo) por manter essa tradição que não é tão comum entre grupos congadeiros e que, no caso da guarda de Marujo, é entendida como uma prática que vem sendo mantida através de várias gerações na família, remetendo fortemente aos antepassados (principalmente os avós). Desse modo, eles mostram uma grande preocupação em executá-la “corretamente” para que o “público” da festa (seja as outras guardas ou os demais visitantes) aprecie e valorize esta tradição.

De fato, a trançação das fitas atraiu a atenção de muitas pessoas “externas” à irmandade, que se reuniram em torno dos dançantes com as câmeras de seus celulares direcionadas para o acontecimento.

A “trançação de fitas” se destaca entre as demais danças executadas ao redor dos mastros não apenas por sua exuberância sonora e visual, proporcionada pela combinação entre a batida das caixas e o movimento dos dançantes e suas fitas de múltiplas cores, mas também por dois aspectos bem particulares dessa performance: a preferência pelos membros das famílias “Zacarias” e/ou “Garangui” para compor o grupo “seleto”, de oito pessoas, responsável por sua execução; e a escolha pela execução principalmente nas ocasiões festivas que contam com a presença de um público externo mais amplo e diverso.

O primeiro aspecto me foi revelado pelo campo em outro festejo do calendário anual de nossa guarda, que se realiza todo segundo sábado do mês de julho: a Bandeira de São Pedro. Se a execução da dança com as fitas é facultativa na Festa de Nossa Senhora do Rosário, na Bandeira de São Pedro ela é praticamente obrigatória – nas últimas edições desse festejo, ela esteve sempre presente. Na edição de 2019, eu tive a oportunidade de acompanhar os preparativos para o evento e, logo, o ensaio para a dança, que foi brevemente executado na tarde do sábado em questão. Antes de o ensaio começar, o então presidente da guarda,

Marcelo, me perguntou se eu não gostaria de aprender e integrar a dança, ao que respondi positivamente e me juntei ao grupo de dançantes, tomando a ponta de uma das fitas coloridas nas mãos. A experiência, porém, não durou muito – já na primeira tentativa, logo que meu desconhecimento e inabilidade foram notados pelas lideranças, eu fui educadamente “dispensado” e substituído por uma “veterana” da guarda. Depois fui perceber que a maioria dos dançantes que geralmente integra o grupo “seleto” responsável pela dança é, hoje, formada por mulheres¹⁰² da 3ª, 4ª e 5ª geração da família: a neta (Marcela), a filha (Marcilene) e a esposa (Aparecida) do atual 1º capitão Marcílio; a filha (Solange) do capitão mor Raimundo; e as netas e filhas de outros dançantes mais velhos, egressos ou falecidos, como o acompanhante José Alberto “Nonô”, o falecido sanfoneiro José Manoel Graciano (Alaíde, Grazielle) e o falecido piloto Raimundo Tobias (Aparecida, Juscélia). Desse modo, a execução da dança não parece estar aberta à participação de não-integrantes da guarda, ainda que sejam ex-dançantes, como o próprio Cleber. Aparentemente, tal seletividade está intimamente relacionada com o grande zelo que as lideranças da guarda cultivam em favor da boa execução dessa prática tradicional, conforme anotei em meu diário de campo.

O segundo aspecto, por sua vez, me é indicado pelo próprio histórico recente da Festa de Nossa Senhora do Rosário. Como já foi dito, desde o ano de 2015, quando comecei a acompanhar esse festejo, presenciei a “trançação de fitas” em apenas duas ocasiões. A primeira ocasião, em 2016, se desenrolou em um contexto bastante excepcional, pois a guarda de Marujo estava, então, comemorando os seus 50 anos de história em General Carneiro e havia feito uma grande divulgação do evento, que contou com a presença de familiares, amigos e parceiros de várias localidades (inclusive ex-dançantes da guarda que estão espalhados por inúmeras cidades do interior de Minas Gerais). Na segunda ocasião, em 2019, por sua vez, o levantamento das bandeiras da festa não contou apenas com a atuação das três guardas de Marujo de General Carneiro – tal como ocorreu nos anos de 2017 e 2018 –, mas teve também a participação de guardas de Congo e Moçambique de Belo Horizonte, que normalmente fazem suas visitas ao longo do domingo, e não no sábado à noite¹⁰³. A escolha por realizar a “trançação de fitas” nessas duas ocasiões parece então estar associada à previsão de que haveria, nelas, um número maior de pessoas que não frequentavam os levantamentos de bandeiras da guarda e, logo, que desconheciam a prática. Isso nos sugere o quanto essa

¹⁰² Alguns homens da 4ª geração da família, a exemplo do próprio Marcelo, também costumam participar da dança, mas sempre em menor número.

¹⁰³ As visitas de guardas de outros bairros no sábado à noite não são tão comuns no meio congadeiro – em geral ocorre apenas quando a guarda visitante já tenha assumido outro compromisso no domingo.

prática costuma estar voltada mesmo para um público externo, à maneira de uma apresentação cênico-musical, que só tem motivo para ocorrer se houver espectadores. Não à toa, em 2020, quando o levantamento das bandeiras da festa teve, provavelmente, o seu menor público *in loco*, a guarda executou todas as marchas, danças e gestos que tradicionalmente compõem tal evento, mas não apresentou a “trançação de fitas” – sem espectadores, a prática parece não adquirir o mesmo sentido.



Imagem 37 – “Povo” à espera do levantamento das bandeiras da festa na sede da guarda. Detalhe para o mastro com fitas. Foto do autor. Sabará, 2019.

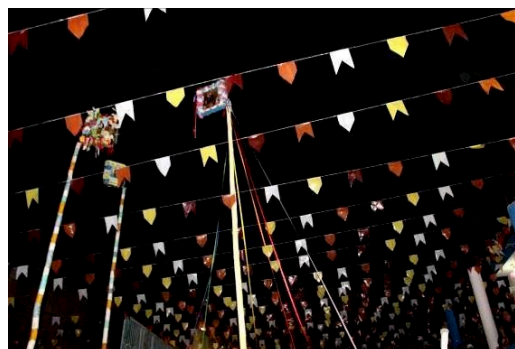


Imagem 38 – Trançação de fitas junto à bandeira de festa de Nossa Senhora do Rosário. Foto do autor. Sabará, 2019.

Nas ocasiões em que a “trançação de fitas” não é realizada, a marcha de “jura” às bandeiras, com suas meias-luas fechadas e abertas em torno dos mastros, costuma ser imediatamente sucedida pela execução de gestos próprios de saudação – em que a bandeira e os capitães da guarda conduzem sua bandeira e espadas, respectivamente, por três voltas em torno de um ou mais mastros – e pela recitação dos versos de uma “embaixada” – que é feita sempre pelo atual capitão mor Raimundo, solitariamente, ao pé do mastro com a bandeira de Nossa Senhora do Rosário. Embora seja igualmente uma prática incomum e até excepcional – que não conta sequer com um grupo seletivo de pessoas competentes para executá-la, mas fica sob os “cuidados” de um único integrante da guarda –, a “embaixada” não possui o mesmo apelo ao público que a “trançação de fitas”, conforme observei no diário de campo da festa de 2019:

É curioso notar que, logo na sequência [da trançação de fitas], uma prática igualmente tradicional e pouco comum no meio congadeiro hoje (ao menos na região de Belo Horizonte), a embaixada, não gozou da mesma atenção do

“público”. Executada pelo capitão regente ao pé do mastro de N. S. Rosário, a embaixada contou apenas com os olhares e escuta dos próprios dançantes da guarda anfitriã. Na verdade, quem não estivesse próximo do capitão regente, sequer tomaria conhecimento do que acontecia, pois sua voz pouco audível, ainda que bastante performática, se confundia com os ruídos da “multidão”. Não foi possível registrar o conteúdo (versos) da recitação.

Após a recitação do capitão Raimundo, sucede-se então a execução de um conjunto de marchas que, como indiquei acima, costuma estar aberta à participação de uma diversidade de agentes, tais como ex-dançantes da guarda “da casa” (a exemplo de Cleber) e dançantes de outras guardas (sobretudo aqueles que integram a guarda de São Sebastião). Cantam-se versos com referências aos santos das bandeiras – principalmente Nossa Senhora – e dançam-se passos de coreografias bem singulares, também identificadas como “tradicionais”, a exemplo da “dança do pezinho”. De um modo geral, essas marchas são dotadas de um tom mais brincante, espontâneo, percebido pela singeleza de seu conteúdo e também pela descontração com que são executadas pelos seus vários participantes:

Viva o cravo viva a rosa
Viva a flor do meu jardim (2x)
Vou pedir Nossa Senhora
Pra tomar conta de mim (2x)

Como falei, não há número, ordem e/ou duração pré-definidas para essas marchas, logo a “brincadeira” pode se estender por um longo período de tempo, ou também ser abreviada, a depender da decisão dos capitães da guarda. Seja como for, o seu término é sempre marcado por um procedimento padrão, que se constitui do deslocamento da guarda desde o pátio até o salão da sede, onde os últimos ciclos da marcha de encerramento, ou despedida, são cantados e dançados diante do andor de Nossa Senhora do Rosário. Nesse momento, as guardas visitantes provavelmente já terão recebido o lanche que sempre lhes é oferecido em agradecimento pela participação no levantamento das bandeiras e estarão se encaminhando igualmente para fazer sua despedida, que pode ocorrer no próprio pátio da sede, junto aos mastros, ou também no salão, diante do andor.

O lanche do sábado à noite costuma ser distribuído junto à cozinha e/ou à “barraquinha” da sede, pela própria guarda “da casa”, mas eventualmente também é oferecido de forma voluntária por um ou outro vizinho da sede. Observei esse envolvimento da vizinhança na festa de 2019, em que o lanche foi oferecido na garagem da casa do Sr. Batista, morador da Rua São João Del Rei que costuma prestar serviços de transporte fretado, com

micro-ônibus escolar, para a irmandade, a fim de cumprir com suas obrigações de visita a festas de outras guardas, ao longo do ciclo do Reinado. Independente do provedor, porém, a “guarda da casa” sempre mantém a etiqueta de se dirigir ao local da refeição apenas depois que todas as guardas visitantes já tenham se servido e executado seu protocolo de agradecimento à mesa¹⁰⁴. Sendo assim, pode acontecer que, mesmo após o encerramento das danças em torno do mastro, os dançantes da guarda precisem esperar por algum tempo até a sua vez de receber o lanche. Nas ocasiões em que o lanche é distribuído fora da sede, a guarda pode vir a se formar novamente com o intuito de marchar até o local da refeição, seguindo ainda um tom mais “brincante”, como nos versos e passos que registrei em meu diário de campo da festa de 2019:

[A guarda anfitriã] voltou ao salão para se colocar em formação e então saiu à casa de Seu Batista em cortejo, executando marchas "brincantes", com meias-luas “por fora”, cruzada e “por dentro”, e versos como:

*Meu patrão, meu patrão
Mandou nós trabalhar (2x)
Hoje eu não posso
Hoje eu não posso
Hoje eu não posso
Mais trabalhar*

Depois de aguardar a saída da guarda de S. Sebastião, a guarda anfitriã entrou na garagem de Seu Batista, cantando, logo de início, o agradecimento à mesa.

Depois do lanche, muitos dançantes já se despedem e se dirigem às suas casas – ou se acomodam em cômodos da própria sede – a fim de repousarem o quanto antes, haja vista seu compromisso com a “alvorada” da festa no dia seguinte. Outros dançantes, porém, ainda permanecem por um tempo no pátio da sede, junto à “barraquinha”, consumindo tira-gostos e bebidas, e socializando entre si e/ou com amigos e parentes. É o momento do lazer após uma longa noite de trabalho devocional. Às vezes a socialização se desenrola na formação improvisada de um grupo musical entre amigos e parentes para tocar e cantar sambas e pagodes até a cerveja acabar. Os membros da “sociedade” responsáveis pelo funcionamento da cozinha e da “barraquinha” seguem trabalhando pela madrugada agora, porém eles não

¹⁰⁴ Na etiqueta ritual congadeira, toda refeição (lanche, café da manhã ou almoço) é sucedida por uma marcha de agradecimento à mesa, executado individualmente pela guarda que dela se serviu. Por isso, as guardas presentes em uma festa costumam se dirigir às refeições uma (ou no máximo duas) de cada vez, obedecendo uma ordem pré-definida, um rodízio que garante a todas o espaço e tempo necessário não apenas para comer, mas também para saudar e dar graças aos responsáveis pelo alimento.

atuam, em sua maioria, como dançantes da guarda, logo ficam desobrigados de participar da “alvorada”.

As minúcias que emergem da descrição densa do levantamento das bandeiras nos indicam o quanto este evento se configura como um momento basilar da festa, que a inaugura e sustenta (como o próprio mastro sustenta a bandeira de promessa) e, logo, é tratado com bastante zelo e rigor pelos dançantes. As etapas são cuidadosamente planejadas, negociadas, executadas entre as guardas e seus dançantes, e os gestos, cantos e danças rituais que as constituem são repetidos, ano a ano, conforme a “tradição” manifesta no conhecimento e comando dos capitães. Curiosamente, porém, esse rito possui uma notável abertura para atores do entorno, sendo constantemente perpassado pela atuação de pessoas não integrantes da guarda, tais como o pároco, o ex-vereador e demais moradores da região, que participam ativamente do evento por motivos religiosos ou mesmo recreativos e de lazer. Talvez essa abertura seja devida ao caráter mais familiar e comunitário desse momento da programação da festa, principalmente se comparada ao “grande dia”, que é marcado por uma sucessão de eventos de grande escala, com participação de numerosas guardas visitantes, de outros bairros e cidades, e demanda mais atenção da guarda em aspectos de ordem espiritual, sobretudo na relação com Moçambiques, Congos e outras tradições congadeiras.

2.6.3 Alvorada

Quatro ou cinco horas de sono é o tempo de descanso dos integrantes da guarda antes de se colocarem em formação para iniciar a extensa sequência de obrigações e procedimentos rituais a serem cumpridos ao longo do grande dia da Festa do Reinado de Nossa Senhora do Rosário. Antes de o sol nascer, a maior parte dos dançantes já se encontra fardada, na sede, aguardando o comando dos capitães para realizarem sua “alvorada”. A “alvorada” é uma prática que ocorre em grande parte das irmandades congadeiras e normalmente aparece descrita como o momento ritual que inaugura a “festa maior”, em que a “guarda da casa” sai pelas ruas em marcha anunciando o evento a toda a sociedade do entorno. Em General Carneiro, porém, percebo que, mais do que divulgar a festa, a “alvorada” cumpre a função de preparar a guarda para as demandas que esta sempre traz consigo, fortalecendo os dançantes para enfrentar provações físicas e espirituais, como o calor, a fome, a sede, o cansaço, os encontros, as tensões, etc. Além disso, o trajeto percorrido na “alvorada” costuma já estar direcionado para a casa de rei e rainha festeiros (ou de seus familiares), onde a guarda irá

buscar, ou “tirar”, as coroas da festa e cortejá-las até a sua tenda, ou abrigo, junto ao local de recepção das guardas visitantes (normalmente a própria sede). De certo modo, a “alvorada” se emenda, então, no “cortejo do trono coroado” e, a não ser pela diferença entre as marchas executadas, não se percebem mudanças significativas no comportamento dos dançantes entre um e outro momento ritual – geralmente marcado por uma postura firme e sóbria.

Desde a formação da guarda diante do altar do salão da sede, através de uma série de gestos e atitudes, observo a presença, entre os capitães, de um forte zelo pela proteção da guarda, e também de um esforço por manter os dançantes em constante estado de atenção, chamando-os para suas responsabilidades dentro da festa. Primeiramente, antes que qualquer instrumento seja tocado, um dos capitães costuma fazer uma oração, em que coloca sua prece a Deus e a Nossa Senhora pelo sucesso das etapas da festa por vir e puxa a reza de um “Pai Nosso” e de uma “Ave Maria”. Depois, soprando o seu apito, convoca os dançantes a executarem uma marcha para sair às ruas. Antes, porém, é comum também que um dos capitães conduza a guarda até o terreiro da sede para fazer evoluções em torno dos mastros, saudando suas bandeiras e, por extensão, recebendo de seus santos a proteção para a festa. Da saída pelo portão da sede até o retorno com o trono coroado, a marcha do Marujo é repetidamente marcada por essas evoluções, chamadas de “meia-lua”.

A “meia-lua” é a evolução em que os dançantes em marcha, sob o comando dos capitães, se voltam para trás, caminham na direção contrária à de sua marcha e depois tornam a seguir em frente, mantendo-se em suas fileiras. Essa conversão pode ser feita por dentro ou por fora da formação da guarda. Na “meia-lua” por dentro, ou “fechada”, as duas fileiras se aproximam (na primeira conversão) e depois, voltam a se distanciar (na segunda conversão). Na “meia-lua” por fora, ou “aberta”, por sua vez, ocorre justamente o contrário. A decisão dos capitães por conduzir uma “meia-lua” pode ter vários motivos, uns mais práticos, lógicos, outros mais simbólicos, ou espirituais. Durante a “alvorada”, parece-me que estes últimos prevalecem sobre aqueles, haja vista que o movimento se repete sucessivas vezes – mais do que em qualquer outra ocasião de marcha da guarda pelas ruas – e ocorre, principalmente, em pontos bem específicos do trajeto – os cruzamentos. Em muitas tradições congadeiras, diz-se que os cruzamentos são pontos de intenso de trânsito e encontro – de coisas, pessoas, espíritos – e, logo, suscetíveis às mais variadas intenções e realizações – boas ou más, criativas ou destrutivas. A “meia-lua”, nesses pontos, serve então como um recurso para proteção da guarda contra as eventuais más intenções que por estes transitam.



Imagem 39 – Cruzamentos com transeuntes durante alvorada. Sabará, 2019.



Imagem 40 – Meia-lua na encruzilhada, durante alvorada. Foto do autor. Sabará, 2018.

Nas duas ocasiões em que acompanhei a alvorada, em 2018 e 2019, observei os mais variados comportamentos por parte de moradores e transeuntes das ruas percorridas pela guarda: pessoas que apenas observam, das janelas e portas de suas casas, ou na própria rua, seguindo a guarda por determinado trajeto ou cruzando o seu caminho; pessoas que a saúdam, com cumprimentos à bandeira, aos capitães e/ou aos dançantes em geral; pessoas que zombam, insultam ou reclamam, com gestos ou palavras, às vezes de forma sutil, dúbia, às vezes de forma nitidamente agressiva; pessoas que se colocam a serviço, ajudando os dançantes com a vigilância sobre o trânsito de veículos (um dos principais desafios desse cortejo, que não conta com a escolta da Guarda Municipal, tal como ocorre nas procissões); e também pessoas que parecem simplesmente ignorar – algumas tão indiferentes que, se estão passando pela rua, a pé ou sobre rodas, chegam a atrapalhar a guarda, atravessando-se em sua marcha e/ou criando-lhe obstáculos, ainda que temporários.

Na “alvorada” de 2018, por exemplo, presenciei dois casos emblemáticos de reações e atitudes de moradores do bairro Itacolomi¹⁰⁵ com naturezas diametralmente opostas. Um desses casos se sucedeu durante a subida de uma rua bastante íngreme, quando a guarda se aproximava de um cruzamento:

Nesse momento, um morador de uma rua transversal apareceu e se dirigiu até o fogueteiro para reclamar do barulho dos rojões. Ele mandou que o fogueteiro os estourasse longe dali, pois sua mulher grávida tinha acordado e estava estressada com o barulho. O morador foi bastante grosseiro e criou um ambiente de tensão e constrangimento entre os dançantes. O fogueteiro

¹⁰⁵ Cabe observar que, a cada ano, a “alvorada” da festa percorre um trajeto diferente, que é definido a partir da localização da casa em que os reis festeiros serão buscados pela guarda, conforme indicado no mapa da Imagem 25. Em 2018, o rei Raimundo Pedro Oliveira (capitão mor da guarda) e a rainha, sua filha, Ângela Aparecida de Oliveira, ficaram esperando pela guarda na casa da pilota Alaíde Alves Graciano, localizada no bairro Itacolomi. Sendo assim, o percurso da “alvorada”, na ida, e do cortejo das coroas, na volta, ficou quase inteiramente circunscrito a ruas desse bairro.

respondeu que iria esperar eles se afastarem dali para estourar os próximos rojões. Cabe destacar que toda essa situação aconteceu justo em uma encruzilhada!

É comum que a guarda tenha que encarar reclamações de moradores por conta do espocar de fogos ou mesmo da batida das caixas que compõem o ambiente sonoro da alvorada. Além do episódio relatado acima, presenciei um caso em que o enfrentamento não se limitou ao confronto verbal, mas se realizou pela própria agressão física – um morador do bairro Vila São José atirou um ovo em um dos pandeiros –, e também escutei, de dançantes, relatos de inúmeras situações parecidas não apenas durante, mas também antes e depois da festa. De um modo geral, a postura dos integrantes da guarda (tanto dos dançantes, quanto do fogueteiro, fiscal e demais acompanhantes) diante dessas situações é de humildade, de escuta e busca de um acordo, mas também de firmeza. Reparei que muitas vezes os integrantes agem para prevenir os conflitos, se engajando antecipadamente em estabelecer relações pacíficas com sua vizinhança. Isto ficou evidente, para mim, na conduta do próprio fogueteiro, que mantém o hábito de cumprimentar todas as pessoas que encontra no caminho.

O outro caso, diametralmente oposto, se sucedeu em dois momentos, tanto na ida (alvorada) quanto na volta (cortejo das coroas), da marcha da guarda pelo bairro Itacolomi:

No caminho de ida, havia poucos moradores em pé para assistir a passagem da guarda. Apenas pude reparar em um grupo de homens e mulheres vestidos de branco, aparentemente integrantes de um terreiro de religião de matriz africana. Eles estavam todos reunidos em frente ao portão do terreiro e fizeram, um por um, a saudação à bandeira da guarda.

(...)

[No caminho de volta,] próximo ao terreiro de religião de matriz africana, a guarda se deparou com um belo altar montado em frente ao portão deste. O mesmo grupo de homens e mulheres vestidos de branco havia instalado, sobre o passeio, uma pequena mesa coberta por toalhas branca e azul e, sobre ela, as imagens de São Benedito, Santa Efigênia, Nossa Senhora do Rosário, São Jorge, Santa Bárbara e Nossa Senhora da Conceição. [Pelo trajeto previamente definido,] a guarda não iria passar em frente ao terreiro novamente, mas como o altar estava posto, os capitães fizeram um curto desvio para marchar até lá e saudar as imagens. Chegando lá, alguns integrantes do terreiro beijaram a bandeira da guarda e, em seguida, os dançantes (crianças e adultos) foram presenteados com saquinhos de doces e balas pelo grupo em questão (que provavelmente haviam sido montados para as festividades de São Cosme e Damião, que já se aproximavam). Após a saudação, a guarda fez meia-volta e tornou ao seu caminho.

Entre todos os moradores da região de General Carneiro que já pude observar se colocando às janelas e portas de suas casas para esperar e assistir a guarda em sua marcha, essas pessoas aparentemente integrantes de um terreiro de religião de matriz africana (não pude identificar o nome e linha) foram, sem dúvida, as que procederam da forma mais acolhedora. Curiosamente, porém, a “alvorada” de 2018 foi a única ocasião em que eu as vi em algum momento da festa – não se trata, portanto, de um grupo conhecido, parceiro da guarda. Tanto que a visita ao altar montado pelo grupo não estava prevista na sua programação. Esse momento já era o cortejo das coroas da festa, em que a guarda conduzia os reis festeiros, junto com seus porta-coroas, até o local de recepção das guardas visitantes (que neste ano foi a própria Igreja de São José), percorrendo um caminho diferente do que foi feito na alvorada. Ao chegar a mais um cruzamento e avistar o altar, porém, os capitães decidiram não virar a esquina imediatamente, e sim seguir em frente para reverenciá-lo. A saudação aos altares e respectivas imagens de santos católicos, independente de quem os tenha montado e onde, se constitui como uma obrigação para o Marujo a partir do instante em que é avistado e reconhecido, mesmo que, para isso, exija um desvio de seu caminho.

Cabe observar que, muitas vezes, as parcerias da guarda com agentes das comunidades locais se desenvolvem justamente a partir de momentos não previstos na programação da festa, ou ao menos a partir de interações, trocas, encontros que não ocorrem por iniciativa do Marujo, mas que são buscadas pelos próprios moradores, paroquianos e demais interessados pela manifestação e/ou pela devoção congadeira. A parceria com o grupo teatral da Semana Santa de General Carneiro, por exemplo, brevemente citada anteriormente, vem se consolidando há poucos anos (desde 2016 ou 2017, talvez) e, em grande parte, foi estabelecida por iniciativa dos próprios integrantes desse coletivo, que buscaram a guarda deliberadamente com o intuito de se colocar a serviço da festa em suas inúmeras demandas. O programa oficial da edição de 2018 não inclui esse grupo entre os colaboradores da festa, porém alguns de seus integrantes se fizeram presentes em várias etapas da organização ao longo do sábado e também se uniram à guarda desde cedo no domingo para ajudar principalmente nas demandas de logística de cortejos e procissões, a exemplo do monitoramento do trânsito. No cortejo das coroas presenciei uma situação bastante curiosa:

Próximo à sede da guarda, os integrantes do Grupo Teatral da Semana Santa (...) se juntaram ao cortejo para ajudar o fiscal com o trânsito de carros, que já havia se intensificado. Numa determinada rua, o motorista de um caminhão baú causou algum incômodo para o grupo. A rua era bastante curta e íngreme. Ao invés de esperar que a guarda chegasse ao fim da rua e virasse

a esquina para que ele pudesse subi-la sem dificuldades, ele quis ultrapassar a guarda e subir na sua frente. Os colaboradores então orientaram os dançantes a se juntar próximo ao passeio para que ele fizesse o seu caminho. No entanto, ele chegou ao fim da rua sem tração suficiente para subir a parte mais íngreme e virar a esquina. Percebendo isso, um dos colaboradores subiu na traseira do caminhão para fazer um contrapeso. Foi somente assim que o motorista conseguiu seguir em frente.

Quando não os próprios integrantes da guarda, são justamente esses colaboradores que, muitas vezes, assumem o lugar não apenas de mordomos/as, mas também reis e rainhas festeiros. Tal como a diretoria da guarda, o trono coroado da festa de Reinado pode ser formado tanto por “parentes” da família, quanto por “confrades” das comunidades. Inclusive, dos anos de 1990 até 2021, todos os seus cargos permanentes – de Rei Congo, Rainha Perpétua e Rei de São Benedito – estavam sendo ocupados justo por pessoas com este último perfil, associadas à guarda tão-somente por laços de amizade e vizinhança. Para os cargos temporários, de Rei e Rainha de Ano, por sua vez, observo uma alternância entre pessoas dos mais variados perfis, desde comandantes, dançantes e/ou acompanhantes da guarda, até atores do entorno que não mantêm uma relação tão próxima com a festa, ou se aproximaram dela há pouco tempo.

Um exemplo deste último caso foram dois integrantes do grupo teatral que, em 2018, participaram ativamente dos bastidores da festa – Carmen das Graças Alves e Rafael Alves de Matos – e, ao longo do trabalho, decidiram se oferecer para o cargo de rei e rainha da festa do ano seguinte. Por coincidência (ou não), os dois colaboradores são, respectivamente, a filha e o neto do falecido Rei Congo, Sr. Tãozinho (in memoriam). No entanto, a própria Carmen me relatou que, embora a sua família já tenha sido bastante envolvida com a guarda (inclusive com membros dançantes), nos últimos anos muitos de seus parentes se afastaram dos festejos, pelos mais variados motivos (entre eles, conversões ao movimento neopentecostal). A decisão em questão representou então um movimento de reaproximação desta família com a guarda. Fiquei sabendo pessoalmente através de Carmen no sábado à tarde, enquanto auxiliava a ela e outros membros do grupo teatral na preparação da igreja para a Missa Afro:

Depois que os artefatos foram instalados em seus devidos lugares, os membros do Grupo de Teatro retiraram os quadros de Nossa Senhora das Graças e São José Operário que compunham o altar da igreja e penduraram, em seu lugar, os estandartes de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito. Ajudei-os a carregar os quadros para uma sala junto ao coro da igreja. Entre uma e outra tarefa, Carmen veio até mim para contar que eles haviam acabado de decidir quais seriam os reis festeiros de 2019: ela própria e Rafael.

Enquanto no sábado à noite os deslocamentos da guarda pelos bairros de General Carneiro são feitos principalmente em torno dos/as mordomos/as – que são buscados/as, um/a a um/a, em suas casas, para conduzir as bandeiras à sua benção e levantamento –, no domingo, do alvorecer ao pôr do sol, a maioria das obrigações rituais da festa estão centradas nas figuras do Rei e Rainha de Ano – bem como nos artefatos que são cortejados junto a elas, como as coroas e as próprias imagens e andores de Nossa Senhora do Rosário e demais santos. Como já foi dito, o próprio trajeto da “alvorada” costuma ser definido com base na localização da casa em que rei e rainha serão buscados, e suas coroas serão tiradas.

2.6.4 Trono coroado

De maneira análoga à retirada das bandeiras da festa, o procedimento de “tirar” as coroas é marcado pela deferência e cordialidade do Marujo frente aos agentes responsáveis por guardar e portar os artefatos centrais do rito – nesse caso o Rei e a Rainha de Ano, com suas coroas –, conforme podemos observar nos gestos dos capitães e na própria palavra cantada e dançada pela guarda, descritos no trecho de meu diário de campo para a festa de 2019, abaixo:

A guarda chegou bem cedo à casa do Rei Congo (antes de 7 horas), mas logo que se posicionou diante do portão, sem interromper a marcha, o rei de ano, que aparentemente mora numa casa ao lado, veio atender ao chamado que dizia:

*Sá rainha (Senhor rei)
Chega na janela
Venha ver Marujo
Oi que coisa bela!*

Ainda sem seu manto e coroa, o rei de ano, Rafael, tocou a campainha da casa do Rei Congo e, em seguida, cumprimentou os capitães Raimundo e Marcílio com o sinal da cruz e um abraço, e saudou a bandeira com um beijo. O portão foi aberto por um colaborador do grupo teatral, e a rainha de ano, Carmen, vestindo-se imediatamente, veio também à frente da casa para cumprimentar capitão e saudar a bandeira.



Imagem 41 – Cumprimento à rainha festeira.
Foto do autor. Sabará, 2019.



Imagem 42 – Cortejo do trono coroado. Foto do autor. Sabará, 2019.

Os versos das marchas são repetidos pelo menos duas vezes (uma em solo e outra em coro) para cada figura – “Sá Rainha” e “Senhor Rei”. O cumprimento com o sinal da cruz entre capitães e realezas, por sua vez, costuma ser feito em dois momentos: logo que a guarda se põe diante dos reis, chamando-os para “ver Marujo” e, depois, por ocasião da saída do cortejo para a rua, em que a guarda pede licença para levá-los consigo. Às vezes a/o dona/o da casa oferece um café da manhã aos dançantes entre esses dois momentos, mas isso não é uma obrigação. Quando não há a refeição, o intervalo entre os dois momentos pode ser bem curto, mas, mesmo assim, os gestos de saudação se repetem. Na retirada das coroas da festa de 2018, registrei o seguinte procedimento, executado na casa da pilota Alaíde:

De volta à rua, os dançantes se posicionaram em frente ao portão da casa, agora para chamar o rei e a rainha de ano a segui-los, em cortejo, até a igreja de São José. Com o trono coroado atrás do portão, dentro do terreiro, José Sudário puxou a marcha:

*Senhor rei (Sá rainha)
Nós viemos te buscar
Com a licença da rainha (do senhor rei)
Nós viemos pra te levar*

Em seguida, a fim de que o trono coroado saísse à rua, ele cantou:

*Senhor rei (Sá rainha)
Sai pra fora
Entra no Reinado
E vamos embora!*

O trono coroado saiu até o portão e ficou aguardando a “ordem” da guarda para segui-la em cortejo. A guarda marchou rua abaixo e o trono coroado foi atrás, em direção à igreja. À frente do rei e rainha de ano, o casal de porta-coroas levava nas mãos, cada qual, uma pequena coroa sobre uma almofada azul.

(...) Cabe observar que, ao longo de toda a marcha, os capitães puxaram inúmeras meias-luas, em encruzilhadas ou não, com o propósito de saudar o trono coroado – uma vez que a meia-lua os levava a estar de frente para o rei e a rainha de ano e, diante deles, fazer reverências com a inclinação de seus corpos e espadas.

Tiradas as coroas, os gestos e palavras de deferência e cordialidade se estendem ainda por todo o percurso do cortejo. É o que se percebe nas meias-luas que, nesse retorno à Vila São José (para a sede ou para a igreja), não cumprem apenas a função de proteger a guarda de eventuais ameaças das encruzilhadas, mas também servem como um recurso para que os capitães estejam constantemente se voltando para Rei e Rainha de Ano (que caminham atrás de todos) e prestando-lhes as devidas saudações. As marchas desse percurso, por sua vez, trazem ritmos, passos e versos mais ligeiros, fluidos, animados, numa demonstração da “coisa bela” que o Marujo representa ali para o seu trono coroado, com referências aos marinheiros e/ou às próprias coroas.

Alcançando o seu destino – a sede ou a igreja –, a guarda executa, como de praxe, o protocolo de formar um corredor para a passagem das figuras centrais do cortejo até o seu abrigo provisório (o salão da sede, também chamado de “reino”) ou definitivo (uma tenda), conforme registrei em meu diário de campo da festa de 2019:

Chegando à rua em frente à sede, as duas fileiras da guarda se afastaram para formar um corredor para a passagem dos reis de ano em direção ao salão, aonde se sentaram junto ao altar. Enquanto isso, os dançantes cantavam a marcha de “pergunta e resposta”:

Capitão:
Viva o rei, viva a rainha
Viva a coroa do Rosário

Coro:
Ó viva o rei
Viva a coroa do Rosário

Depois que os reis se acomodaram, a guarda descansou seus instrumentos por aproximadamente uma hora (de 7h30min a 8h30min).

O trono coroado – formado, nesse contexto, pelo Rei e Rainha de Ano, junto com um casal de crianças, príncipe e princesa da festa – costuma ficar abrigado, durante toda a manhã de domingo, em uma tenda próxima ao local de recepção das guardas visitantes, a fim de que cada uma destas lhe faça os devidos cumprimentos logo que chegue à festa. Mesmo que haja

uma pausa, a guarda da casa costuma leva-lo a esse abrigo antes do café da manhã de seus dançantes. Essa condução ocorre depois somente quando o café da manhã já foi servido na própria casa que se visitou para a retirada das coroas. Quando ocorre antes, os capitães puxam mais uma marcha em reverência aos “coroados”, que já funciona também como uma saudação à “mesa”, e repetem o protocolo anterior. Na sequência de meu diário de campo da festa de 2019, registrei:

Por volta de 8h30min, os dançantes voltaram ao salão da sede, onde rei e rainha de ano estavam acomodados em suas cadeiras, agora junto com um casal de crianças (príncipe e princesa da festa). Alaíde e suas filhas chegaram e se integraram à guarda, assumindo seus postos de pilota e dançante/bandeireira. Colocando-se em formação, a guarda cantou a marcha:

*Sá rainha me chamou
Pra ir pra mesa (2x)
Quando eu chego lá
Olha que beleza (2x)*



Imagem 43 – Parceiros da comunidade e prefeitura em serviço na mesa do “Café do Rei e da Rainha”. Sabará, 2019.



Imagem 44 – Mesa do “Café do Rei e da Rainha”. Foto do autor. Sabará, 2019.

A mesa do “Café do Rei e da Rainha” é sempre extensa e farta. Extensa para comportar o grande número de dançantes e outros participantes que se reúnem em torno dela. Farta, pois traz não apenas quantidade, mas variedade de gêneros: biscoitos, bolos, sanduíches, frutas, sucos e o próprio café. Reunindo opções desde quitandas mais tradicionais, como os “biscoitos de forno” produzidos pelas senhoras de Santa Bárbara, até lanches mais convencionais, como o “cachorro quente” preparado pelas mulheres de General Carneiro, o café da manhã festivo é montado e servido a várias mãos, para além da guarda em si. Os vários parceiros da comunidade local – entre estes, o grupo teatral da Semana Santa – e, mais

recentemente, a própria Secretaria Municipal de Cultura colaboram com a doação de gêneros e também com as tarefas junto à mesa, distribuindo as quitandas, lanches e frutas em recipientes, repondo os itens que faltam e servindo as bebidas. Embora a refeição lhes seja creditada, o Rei e a Rainha de Ano muitas vezes se limitam apenas a garantir, com seus recursos, os poucos gêneros que não foram obtidos por doação, além de colocar suas famílias à disposição para trabalhar na mesa, se for necessário¹⁰⁶.

A organização das refeições da festa de Reinado (não apenas o café da manhã, mas também o almoço) expressam bem o caráter colaborativo da celebração como um todo: um evento que é feito a várias mãos e, logo, não concentra tarefas e/ou despesas em um único ator ou grupo. De todo modo, pelos rituais e palavras da “tradição”, os marujeiros reconhecem e figuram os membros do trono coroado – sobretudo Rei e Rainha de Ano – como os principais responsáveis por garantir os recursos materiais para um festejo que acolha bem a todos – sobretudo pela fartura em suas refeições.

Essa perspectiva aparece não apenas na performance da guarda durante a retirada e cortejo das coroas, mas também nas narrativas da rainha Teresa Rosa, por exemplo. Para ela, desde que o Reinado foi instituído em São Sebastião do Rio Preto e, depois, em General Carneiro, a “lista de despesas” da guarda e sua festa deve ser acompanhada pelo “trabalho” da Rainha Perpétua (“a Rainha Perpétua tem o cargo de trabalhar ali dentro, é com a lista de despesas”), junto com os demais reis e rainhas. A partir de sua própria experiência em ambos os reinados, ela observa que cada rei ou rainha tem a sua “divisão de (...) trabalhar pela mente” para pegar essa “responsabilidade” dentro do “regulamento” do Reinado, ainda que conte com a “ajuda” do “povo”, da “família”, e também dos “prefeitos”, “padres” e até “estranhos”¹⁰⁷. Desse modo, mesmo que os reis e rainhas não precisem de fato oferecer grande quantia de dinheiro ou gêneros para a realização da festa, os cargos e seus ocupantes são atribuídos de um valor simbólico por e para toda a comunidade congadeira e/ou católica, na condição de provedores e anfitriões do evento, entre outros aspectos. A título de exemplo, Dona Teresa comenta a interação do atual vigário paroquial com ela própria:

¹⁰⁶ O caráter colaborativo do café da manhã da festa de Reinado é sugerido pelo próprio protocolo de agradecimento à mesa, que pode ser executado, pelas guardas visitantes, junto ao trono coroado, mas também diante dos seus ajudantes, isto é, dos parceiros que serviram aos dançantes diretamente. Às vezes, o agradecimento também é feito diante de um altar e/ou uma imagem de São Benedito, o santo cozinheiro – que, de certo modo, figura ali todas as mulheres que trabalharam nos bastidores da refeição, em suas cozinhas individuais ou coletivas.

¹⁰⁷ Nas palavras de Dona Teresa: “Deus e Nossa Senhora do Rosário pôs todos os povos e toda a minha família pra me ajudar a ‘sustender’. Assim é até hoje! [risos] Graças a Deus, aos prefeitos, aos padres, à família, aos estranhos, tudo me ajudou a ‘sustender’” (Teresa Rosa de Oliveira, 2022).

Até hoje esse padre aí, esse padre Eudes, toda vez (...), ele fala “Ó, a Dona Teresa é do café! A quitanda do café pra começar!” [risos]. (...) E graças a Deus, né, até dez guardas, né, grupos... Todo mundo, graças a Deus, come, fica alegre, né, satisfeito, né, sai agradecendo! (...) É, graças a Deus, todos ajudam! Todos ajudam muito a gente (Teresa Rosa de Oliveira, 2022).

2.7 Das licenças ao apoio

Pelas narrativas trazidas acima, observo que meus interlocutores compartilham da memória de que a guarda e suas festas (de Bandeira ou Reinado) contam, desde seu princípio, com a ajuda, ou apoio, do “povo” – isto é, de moradores dos vários bairros de General Carneiro que não são parentes dos “Zacarias” e “Garanguis”, mas ao longo do tempo se aproximaram por relações de vizinhança, amizade, compadrio, parceria enfim. O apoio de “prefeitos”, ou da “prefeitura”, porém, não é percebido nos mesmos termos. A rainha Teresa Rosa nos expressou bem isso em sua lembrança sobre a chegada de sua família a General Carneiro: “quando levantou a guarda de Nossa Senhora do Rosário, não tinha ajuda de prefeitura. Só tinha ajuda do povo!”

Inicialmente, a relação com agentes e órgãos públicos foi estabelecida com o propósito único e exclusivo de obter sua aceitação à formação da guarda e realização dos festejos – que, de maneira semelhante ao que foi descrito sobre a paróquia, exigiu “aproximação” e “conversa” com as autoridades. O apoio à sua infraestrutura e organização, pela doação do lote para nova sede e, mais tarde, aplicação de recursos em serviços e materiais para usufruto do grupo, foi construído através de um longo e gradual processo de reconhecimento dessa manifestação como “cultura” e, bem recentemente, “patrimônio”. Antes disso, o papel do Estado se limitava à concessão de licenças e à manutenção da ordem e segurança pública. Longe de ser pauta de órgãos de políticas culturais e/ou patrimoniais, a guarda de Marujo e suas festas de Bandeira eram assuntos de delegacia de polícia.

De acordo com Dona Teresa, "antigamente as guardas faziam as festas, mas era com a licença do policial do lugar, da cidade, aqui de General [Carneiro]". Nesse sentido, a própria formação da guarda para o levantamento da bandeira de São Pedro na casa de José Raimundo Cecílio (esposo de Teresa Rosa), percebida por marujeiros mais velhos como marco inaugural de sua trajetória em General Carneiro, já nos é indicada como um evento que demandou a articulação de suas lideranças com a delegacia local, bem como a obediência de todas as suas normas e restrições. A licença era exigida para qualquer situação: "quando fosse fazer a festa,

levantar uma bandeira, ou fazer uma procissão pra sair com o andor da casa da gente", conta Dona Teresa. Em meu trabalho de campo, não registrei nenhum relato de licença que tenha sido negada por um delegado. De todo modo, o tom das falas sobre esse assunto nos sugere que esse procedimento costumava ser atravessado por tensões, haja vista a atitude e postura que o Estado mantinha então diante dessa tradição musical e devocional – colocando-a num lugar de atividade potencialmente insegura. Dona Teresa lembra que, na retirada das licenças pelos dirigentes da guarda, os policiais costumavam falar palavras como: “Se acontecer alguma coisa errada, chama nós, pra poder resolver”.

Dona Teresa também nos relatou que, mais tarde, a emissão das licenças foi concentrada por um agente civil (não-militar), o Sr. Ernesto. De acordo com a rainha, ele foi um "comandante", ou “delegado”, mas não era “sargento” nem “policial”. Aparentemente, ele foi servidor da prefeitura, que exerceu um cargo de chefia na regional de General Carneiro, semelhante, talvez, a um intendente ou subprefeito. Dona Teresa conta que ele “pegava a licença na prefeitura [de Sabará] e passava para a cidade [de General Carneiro]”.

É com satisfação que a rainha comenta, em sua entrevista, que, hoje, as guardas não têm mais essa "preocupação de ser [comandada] pela licença do policial". Ela atribui isso ao registro da guarda junto à Federação dos Congados de Minas Gerais, que, no seu entendimento, veio a concentrar a emissão dos documentos necessários à realização dos festejos, inclusive os que se relacionam a policiamento. Dona Teresa ressalta, porém, que, em toda a sua trajetória de rainha de duas guardas, nunca presenciou problema ou "atrapalhação" dentro da/para a guarda.

Observo que, para a matriarca, a obrigação do procedimento de retirada de licença junto à delegacia de polícia era fruto de um desconhecimento da prefeitura sobre a tradição de Marujo, que enquadrava incorretamente as atividades da guarda – um pouco como nos foi relatado sobre a “época do Padre Marinho” na paróquia, com a diferença de que o receio não era, nesse caso, quanto a uma possível ameaça à religião católica, mas sim à ordem pública.

Eu vou falar pra você: quando levantou a guarda, nem os gerentes de hoje da Prefeitura não sabiam o regulamento. Acompanhado pela presença e o nome da guarda de Nossa Senhora do Rosário é que veio *sustender*, né? Hoje já tem a Prefeitura, já tem a *Cultura*, já tem a(s) pessoa que é *chamada* pela palavra do princípio da levantação da bandeira e a festa do ano de Nossa Senhora do Rosário... Da Prefeitura pra cá! (Teresa Rosa de Oliveira, 2022).

Desse modo, a dispensa do procedimento em questão parece ser percebida pela matriarca como indicador de uma diferenciação da abordagem da guarda pela prefeitura, que

agora ocorre pelo viés da “cultura”, com foco sobre a devoção, a bandeira e o reinado de Nossa Senhora do Rosário. Cabe destacar a importância atribuída (também nessa fala) à festa de Reinado, com seu trono coroado, para que o enquadramento da prefeitura sobre a guarda se modificasse, aproximando-se de um reconhecimento da diferença e singularidade de sua tradição de Marujo. A matriarca entende que a prefeitura (e, lá dentro, o órgão de cultura) “caiu pra sustender” (isto é, veio a ajudar) a guarda principalmente “depois do Reinado” e sua “festa do ano”.

Depois do reinado foi que *caiu* pra “sustender” o... Da Prefeitura, caiu na Cultura, e agora tem o jeito de a gente seguir do jeito, agora, que precisa de ser. Porque não tem jeito mais deles *voltar*, [*e*] *pegar do princípio*... Então por isso que a igreja, o padre *pediu* o reinado... Por isso! Pra poder ajudar, né? Então tem a festa do ano com reinado, que é rei, rainha... E tem a rainha do ano - é a festeira do ano. Do ano, eles tem o festeiro, também, do ano! (...) Agora pelos festeiros é o povo, né, que aceita... Porque sem o povo não tem a festa, e sem o reinado não tem o povo (Teresa Rosa de Oliveira, 2022).

É curioso observar que esta fala indica novamente a participação de um religioso (suponho que a matriarca se refira ao Padre Artur, citado outras vezes durante a entrevista) para a criação da festa de Reinado e, a partir disso, sugere um duplo movimento de articulação entre agentes nesse processo de reconhecimento, fortalecimento, construção de rede de parceiros da tradição. A criação da festa de Reinado contribuiu para que essa rede se ampliasse não apenas junto à prefeitura e sua pasta de “cultura”, mas também em meio ao próprio “povo” – que já ajudava nas festas de Bandeira, mas se envolveu mais ainda a partir de então. Talvez a matriarca demonstre, nessa fala, a consciência de que muitas das pessoas que compõem esse “povo” sejam, inclusive, agentes da própria prefeitura que, embora sejam uma parte do Estado, também estão ali no movimento da festa, trabalhando diretamente com os marujeiros – conforme relatamos acima para o “Café do Rei e da Rainha”, por exemplo.

2.7.1 Uma festa reconhecida

No domingo à tarde, a festa de Reinado começa a mostrar seus primeiros sinais de desfecho. O encerramento da Missa Conga marca o cumprimento de uma série de obrigações rituais por parte das irmandades congadeiras, principalmente a guarda da casa, em relação à paróquia e à comunidade local, que se iniciou com a alvorada e terminou com a benção do então administrador paroquial. Logo em seguida, o grande almoço do Rei e da Rainha de Ano

é oferecido a todos os presentes (congadeiros ou não, sem exceção), e os congadeiros ficam à vontade para executar marchas mais brincantes e descontraídas ou simplesmente descansar seus instrumentos, circular pela festa e pelo bairro e prostrar-se entre si, antes e depois da refeição¹⁰⁸.

Depois de se servir do almoço e agradecer à mesa, algumas guardas visitantes – especialmente as que vêm de localidades mais distantes – já se dirigem às lideranças da guarda da casa para se despedir e retirar da festa. Mesmo que não haja mais uma obrigação, porém, muitas delas permanecem pelas cercanias da igreja aguardando a saída da procissão com os três andores da festa de volta para a sede. Geralmente, esse acontecimento já não é dotado de um caráter tão oficial e solene quanto a procissão das bandeiras, no sábado à noite, ou a procissão com os andores da sede à igreja, no domingo pela manhã. Não há uma participação tão intensa de atores e/ou grupos da paróquia local, logo não se forma uma “comissão de frente” tão volumosa, sendo que, às vezes, nem o próprio pároco a integra, mas delega a um acólito a tarefa de monitorar o séquito e colaborar com seu bom andamento. No entanto, a procissão com os andores da igreja à sede cumpre uma função bastante importante dentro da ritualística da festa, qual seja: não apenas retornar as imagens dos santos de devoção de volta para seu local de culto por excelência (o salão da sede, ou “reino”, da guarda), mas também conduzir o trono coroadado, juntamente com as guardas visitantes, para o espaço mais adequado à execução dos ritos necessários ao encerramento do presente ciclo festivo e, se for o caso, à anunciação do próximo “ano” de festa de Reinado. Refiro-me aqui ao próprio protocolo de despedida das guardas visitantes, e à cerimônia de descoroação e coroação de Rei e Rainha de Ano – que, a princípio, devem sempre ser realizados na sede da guarda da casa.

Mesmo que a procissão ainda conte com a participação de guardas de Moçambique, a guarda da casa volta a ser a responsável por “tirar” e conduzir o Rei e a Rainha de Ano, com suas coroas, para integrar o séquito, retomando as marchas de saudação e reverência às majestades, conforme registrei em meu diário de campo da festa de 2019:

Enquanto a guarda anfitriã cumpria o mesmo protocolo ritual das demais guardas, as visitantes já se posicionavam ao longo da Rua Santos Dumont

¹⁰⁸ A mesa do almoço festivo é costumeiramente servida com tutu, arroz, salpicão, frango ensopado e salada de tomate e alface. Para bebida e sobremesa, oferecem-se banana, às vezes doce de leite, e refrigerante. Nos últimos anos, as cozinheiras da irmandade têm contado com o auxílio do grupo teatral da Semana Santa para servir os pratos de cada um dos presentes. O agradecimento à mesa pelas guardas visitantes costuma ser feito diante das cozinheiras e/ou de suas “auxiliares”, ou diante de uma imagem de Nossa Senhora, dentro ou fora do refeitório.

para a procissão com os andores da festa de volta para a sede. Logo em seguida, a guarda anfitriã retornou à igreja em cortejo, passando ao lado das demais guardas, com o intuito de buscar o trono coroado (que depois do almoço se dirigiu novamente ao altar). (...) O capitão Raimundo, com o auxílio da pilota Alaíde, puxou a marcha para o rei e rainha de ano:

Senhor rei
Eu lhe vim ver agora (2x)
Criada da rainha
Afilhada de Nossa Senhora

Cabe destacar que, muitas vezes, o formato dessa procissão contém uma rara exceção à ordem hierárquica entre Marujo, Congo e Moçambique. Para ficar junto do seu trono coroado (que deve sempre vir entre as últimas alas da procissão, junto aos andores), o Marujo da casa pode se posicionar entre dois Moçambiques e, logo, compor a “retaguarda” do séquito (que normalmente não é o seu lugar, haja vista que Marujos e Congos marcham sempre na “vanguarda”). Também é comum que a ala do trono coroado seja integrada não apenas pelos atuais Rei e Rainha de Ano, mas também, quando já estão definidos, pelos que reinarão na festa do ano seguinte, ainda que não tenham sido coroados.

Por ocasião da chegada da procissão à sede, a guarda da casa é o único Marujo que adentra no “reino” (salão), logo atrás do trono coroado e dos Moçambiques com seus respectivos andores. Após a entrada das figuras e artefatos centrais do séquito, os demais Marujos e os Congos costumam se dirigir ao pátio da sede para lá cumprirem seu protocolo de despedida da festa, através de uma nova e última saudação aos mastros e suas bandeiras. Salvo uma ou outra exceção, apenas as guardas de Moçambique costumam fazer a sua despedida dentro do salão, diante do trono coroado e dos andores.

Enquanto cada uma das guardas visitantes realiza a sua despedida, a guarda da casa descansa seus instrumentos dentro do “reino”, aguardando o momento adequado para proceder aos seus ritos de encerramento da festa. Se o casal de reis festeiros do ano seguinte já tiver sido definido e estiver presente na ocasião, a guarda encerra o ciclo festivo com a troca das coroas de Rei e Rainha de Ano entre casais. Em muitas irmandades congadeiras da região metropolitana de Belo Horizonte, essa cerimônia de descoroação e coroação é necessariamente conduzida por uma guarda de Moçambique. Não é o caso, porém, de nossa guarda de Marujo, que, tradicionalmente, assume a execução do rito por inteiro, sob o comando de seus capitães. Até 2019, o rito contava também com a atuação do falecido Rei Congo, Sr. “Tãozinho” (in memoriam). A estrutura do rito não difere muito da que já observei em outras irmandades, sendo constituído por seis etapas básicas: a reverência ao “Santíssimo

Sacramento” (que, nesse caso, não se refere à Eucaristia, sacramento canônico da Igreja Católica, mas sim à coroação em si, sacramento congadeiro); a genuflexão dos atuais reis festeiros; a entrega do manto e coroa dos atuais reis festeiros; a genuflexão dos novos reis festeiros; o recebimento do manto e coroa pelos novos reis festeiros; e, por fim, a saudação ao novo trono coroado. Registrei essa sequência em meu diário de campo da festa de 2018:

Os atuais Rei e Rainha de Ano, [o capitão mor] Raimundo e [sua filha] Ângela, se colocaram de frente para o altar enquanto o Rei Congo (Seu “Tãozinho”), juntamente com os futuros Rei e Rainha de Ano, [os membros do grupo teatral] Rafael e Carmen, se posicionaram de frente para eles, de costas para o altar. As dançantes Aparecida e Alaíde se colocaram ao lado deles a fim de orientá-los durante a cerimônia. Logo atrás, os capitães Marcílio e José Sudário se colocaram na função de guarda-coroas, segurando as suas espadas uma contra a outra (com um terço entrelaçado entre elas) diante do trono coroado e do altar. Os demais dançantes se colocaram em formação junto aos seus capitães. Alguns dançantes da guarda irmã [de São Sebastião], com seu uniforme vermelho e os próprios instrumentos, se integraram na formação. A cerimônia foi aberta com a entoação do “Bendito” por todos os dançantes em coro:

Bendito, louvado seja (2x)
O Santíssimo Sacramento (2x)

Os anjos, todos os anjos (2x)
Louvem a Deus para sempre, amém! (2x)

Na primeira etapa da cerimônia, os atuais Rei e Rainha de Ano foram solicitados a se ajoelharem diante do altar e do Rei Congo, e assim o fizeram, um de cada vez.

Ajoelhai senhor (senhora) (2x)
Em nome de Deus e de Nossa Senhora
Ajoelhai senhor (senhora)

Com o auxílio de Aparecida, o Rei Congo “retirou” primeiro a coroa e, depois, o manto do Rei e da Rainha de Ano, respectivamente.

Ó entregai senhor (senhora) (2x)
Essa coroa de Nossa Senhora
Ó entregai senhor (senhora)

Ó entregai senhor (senhora) (2x)
Esse manto de Nossa Senhora
Ó entregai senhor (senhora)

Ó está descoroado (a) senhor (senhora) (2x)
Em nome de Deus e de Nossa Senhora
Está descoroado (a) senhor (senhora)

Descoroados, Raimundo e Ângela puderam se levantar e se “retiraram” do lugar do trono coroado. Raimundo se juntou aos capitães para conduzir a segunda etapa da cerimônia. Ângela se tornou espectadora. Rafael e Carmen se colocaram no lugar deles e foram logo solicitados a também se ajoelharem diante do altar e do Rei Congo, através dos mesmos versos. Logo em seguida, o Rei Congo, com o auxílio de Aparecida, colocou-lhes primeiro o manto e, depois, a coroa de Rei e Rainha de Ano, respectivamente:

Ó recebei senhor (senhora) (2x)
Esse manto de Nossa Senhora
Ó recebei senhor (senhora)

Ó recebei senhor (senhora) (2x)
Essa coroa de Nossa Senhora
Ó recebei senhor (senhora)

Ó está coroado (a) senhor (senhora) (2x)
Em nome de Deus e de Nossa Senhora
Está coroado (a) senhor (senhora)

Coroados, os novos Rei e Rainha de Ano também puderam se levantar e a marcha foi interrompida. (...)

Logo depois, os novos Rei e Rainha de Ano se voltaram para os capitães e dançantes da guarda, que lhes cantaram três marchas de saudação. Alaíde conduziu a primeira marcha enquanto Raimundo, Seu Tãozinho, José Sudário e outras lideranças, faziam os cumprimentos (abraços) a Rafael e Carmen. (...)

Viva que viva
A majestade! (2x)
Viva o Rei e a Rainha ô
Viva o Rei coroado (2x)



Imagem 45 – Trono coroado com reis festeiros de 2018 e 2019, junto ao Rei Congo (in memoriam). Sabará, 2018.



Imagem 46 – Coroação da rainha festeira de 2019 pelo Rei Congo (in memoriam). Foto do autor. Sabará, 2018.

Após as marchas de saudação ao novo trono coroado, a guarda da casa enfim canta a sua despedida, com ritmos, danças e versos brincantes e alegres, usando seu último fôlego após um domingo inteiro de intenso trabalho devocional, em nome de sua santa padroeira, Nossa Senhora do Rosário. A exaustão de grande parte dos dançantes se revela abertamente logo após o sopro do apito do capitão mor que encerra a última marcha da festa. Imediatamente, muitos deles se cumprimentam e tomam seu rumo para casa, lembrando que precisam acordar de madrugada (para o trabalho cotidiano) no dia seguinte. Nesse momento, constata-se que sobrou muita comida do café da manhã e do almoço e que há lixo espalhado por vários cantos da sede, mas os integrantes mais "resistentes" (sobretudo aqueles do núcleo familiar dos Oliveira) se limitam a fazer o estritamente necessário, pois o cansaço, nesse momento, é mais forte.

Como se observa nessa breve descrição de campo, a festa de Reinado demanda um trabalho hercúleo por parte dos membros dessa irmandade congadeira. O capitão Marcílio me explicou, em determinada ocasião, que os preparativos na sede precisam ser feitos gradualmente, um pouco a cada dia, ao longo da semana. A desmontagem, limpeza e reorganização do espaço, por sua vez, obedece a mesma dinâmica. Para muitos, essa é a parte mais difícil e maçante do processo. Encontrar um destino para a comida que sobrou (antes que estrague), recolher todo o lixo que ficou, fazer a "baixa" dos materiais, descer as bandeirinhas, enfeites e os mastros, pôr as coisas no seu devido lugar... Em todas as minhas visitas a campo, eu fui embora perguntando-me o que há de tão forte para motivar essa família a enfrentar toda essa jornada, anualmente.

Junto com a intenção e o compromisso de manter e fortalecer a herança dos antepassados e a devoção ao Rosário, talvez um importante fator que os motiva seja o

reconhecimento das qualidades (beleza, força, alegria, fartura, emoção, carinho, acolhimento, etc.) da festa em questão por atores e grupos de “dentro” e de “fora” do multiverso congadeiro, a exemplo das guardas visitantes, mas também de parceiros associados à Igreja Católica (pároco e paroquianos, seminarista, etc.) e de outras esferas sociais (a vizinhança, a prefeitura, etc.). Pude observar isso depois que fui inserido no grupo de WhatsApp da irmandade, chamado “Filhos do Rosário”, em que os integrantes compartilham mensagens recebidas e postagens visualizadas na interação com esses agentes. Em 2019, nos dias seguintes à festa, acompanhei o compartilhamento de várias mensagens de WhatsApp enviadas por lideranças das guardas visitantes e também de uma postagem (*storie*) de Instagram feita pelo seminarista Igor Almeida, em que divulgava uma imagem dele à frente da guarda anfitriã e um texto: “Alegria dos defensores da mãe de Deus. O congado e [sic] algo belíssimo defende nossa religiosidade popular do nosso povo sofrido alegria da fé da devoção”.

O reconhecimento pela(s) comunidade(s) congadeira(s) e/ou católica(s), entre outras, parece, então, ser um fator bem relevante de todo esse processo. Esse fator me suscita, novamente, a reflexão que me foi apresentada lá atrás, no decurso da festa de 2018, pelo capitão Marcelo. Em poucas palavras, ele me definiu um pouco desse objetivo e, ao mesmo tempo, sentido da Festa de Reinado de Nossa Senhora do Rosário de General Carneiro: que seja uma “festa simples, mas chamativa”. Agora minha questão é: como a festa “chamou” a atenção da “comunidade” do município como um todo por meio de um reconhecimento mais formal, atrelado às políticas municipais de cultura e patrimônio? E como a guarda interage com esse reconhecimento para que sua efetivação e consolidação, por meio dos processos de registro e salvaguarda do Marujo como patrimônio imaterial, respeite e fortaleça os sentidos atribuídos pelos marujeiros à celebração?

3. PATRIMONIALIZAÇÃO DO CONGADO, E DO MARUJO

3.1 Resistência(s) congadeira(s)

Nos estudos mais recentes sobre o Congado, produzidos nos campos da história, antropologia e outras ciências humanas, as suas várias manifestações têm sido comumente lidas sob a chave de categorias como “tradição”, “negociação” e “resistência”. Uma quantidade significativa das teses, dissertações e artigos sobre esse multiverso apresenta o objeto de suas pesquisas traçando um panorama histórico das festas de Nossa Senhora do Rosário periodicamente organizadas por irmandades negras, de escravos e/ou libertos, com a eleição, coroação e cortejo de seus próprios soberanos, em várias partes do território brasileiro desde fins do século XVII até, pelo menos, início do século XX – quando então vieram a ser amplamente identificadas como Congos, Congadas ou Congado¹⁰⁹. Nesse panorama, costuma-se enfatizar, por um lado, os mecanismos de controle, intervenção, proibição e/ou exclusão articulados pelo Estado e pela Igreja contra essas festas, e, por outro lado, a continuidade da recriação, reprodução, reelaboração de seus principais elementos pelos devotos do Rosário, a despeito de toda repressão.

Nesse extenso arco temporal, chamo atenção para o período que foi estudado pela historiadora Elizabeth Kiddy em sua pesquisa sobre irmandades de Nossa Senhora do Rosário em Minas Gerais (com destaque para a cidade de Oliveira), qual seja, o intervalo entre fins do século XIX (próximo à abolição da escravatura no Brasil) até meados do século XX (próximo ao Concílio Vaticano II). A partir da análise de periódicos locais e documentos oficiais, a autora identificou nesse período o surgimento e apogeu de, pelo menos, dois processos de marginalização dos festejos congadeiros. De um lado, ela aponta uma marginalização eclesiástica, decorrente da romanização da Igreja Católica no Brasil, na qual se buscou a adequação das devoções populares e locais às práticas ortodoxas e universais. De outro lado, ela indica uma marginalização secular, associada ao desenvolvimento das ideologias de civilização, progresso e degeneração racial e social no campo do pensamento leigo, com base

¹⁰⁹ As primeiras referências às “Congadas” aparecem ainda no século XIX na narrativa de viajantes europeus que, em suas andanças, presenciaram brevemente festas de reis negros em diversas regiões do Brasil. Na região das Minas Gerais, os relatos de Spix e Martius, Francis Castelnau, Richard Burton, entre outros, descreveram os “autos” de eleição, coroação e cortejo de reis com títulos de “nações” africanas, juntamente com suas danças e cânticos, identificando-as genericamente a partir de termo derivado da “nação” mais recorrente, qual seja, a do Congo (SOUZA, 2002). Já no século XX, folcloristas brasileiros se utilizaram do termo nas suas descrições mais atentas e extensas sobre esses “autos” por todo o território nacional, contribuindo para a sua ampla difusão nos meios de comunicação e no senso comum.

nas quais as elites intelectuais reivindicaram uma modernização de costumes, sobretudo os urbanos.

O movimento ultramontano de romanização da Igreja Católica em Minas Gerais teve sua expressão máxima durante a primeira metade do século XX através das várias reformas episcopais para a unificação e expansão do quadro institucional das dioceses. Um dos objetivos dessas reformas era aumentar e estreitar o controle sobre as associações leigas, de modo a engajar o laicato em um “novo visual católico” (KIDDY, 2001, p. 106). As “irmandades tradicionais” eram então vistas como “perniciosamente independentes” e, em decorrência disso, “predominantemente associadas a práticas supersticiosas”. Tal perspectiva se refletiu fortemente na atuação de bispos como Dom Antônio dos Santos Cabral, que, entre as décadas de 1920 e 1940, se engajou numa ativa campanha contra as irmandades do Rosário (e suas festas tradicionais) na então recém-criada Arquidiocese de Belo Horizonte. Durante seu episcopado, constituiu-se o primeiro sínodo da arquidiocese (datado de 1944) e nele se estabelecia a eliminação do suposto caráter profano de algumas festas religiosas através, por exemplo, do combate a “abusos, como danças e reinados”. De acordo com Elizabeth Kiddy, “muitos reinados por Minas Gerais afora foram fechados durante as primeiras décadas do século XX, tendência que se acelerou nos anos 40”¹¹⁰ (KIDDY, 2001, p. 109).

Paralelamente, as ideias positivistas de civilização, baseadas em modelos de evolucionismo racial e social, corroboravam o projeto de uma aculturação racista e embranquecedora das tradições populares, no qual se impunha a separação entre práticas ortodoxas (próprias da Igreja Romana) e práticas “antievolucionárias” (marcadas, por exemplo, por elementos derivados do continente africano) dentro das irmandades, a fim de que estas fossem extirpadas em favor de uma sociedade moderna. Sob essa lógica, inúmeros homens de letras se empenharam em traçar uma distinção entre a legítima festa religiosa, que se inseria no domínio do sagrado por ser associada a valores cristãos, europeus, brancos – e, logo, de “civilização” e “progresso” –, e os reinados, ou o Congado, situados na esfera do profano na medida em que eram percebidos como uma herança pagã, africana, “preta” – e logo, “degenerada” e “ultrapassada” –, utilizando os jornais e demais publicações impressas

¹¹⁰ É curioso observar que, conforme o depoimento já citado da rainha Teresa Rosa, a paróquia de São Sebastião do Rio Preto fomentou não a eliminação, mas a criação de um reinado durante os anos de 1940. Aparentemente, porém, a proposta de reinado apresentada pelo então vigário tinha a intenção de estabelecer justamente um controle sobre os marujeiros e/ou os devotos de Nossa Senhora do Rosário, que já realizavam os seus próprios festejos no distrito, mas não possuíam a sua própria igreja e/ou irmandade. A narrativa da entrevistada nos sugere, inclusive, que essa articulação não foi isenta de tensões entre as autoridades das duas partes. Não conseguimos levantar, porém, se a postura do vigário diante dos festejos decorria de uma orientação superior, episcopal. A paróquia de São Sebastião pertencia então à arquidiocese de Diamantina, e não de Belo Horizonte.

em defesa de uma higienização dos atos públicos das irmandades, entre outros grupos sociais dos núcleos urbanos.

Curiosamente, essa separação entre sagrado e profano também serviu, depois, à continuidade dos festejos congadeiros, a despeito das investidas diocesanas contra as irmandades do Rosário, pois embasou uma visão, difundida a partir da década de 1920, que os concebe como manifestações folclóricas e não religiosas – logo inofensivas para a sociedade de “bons costumes” e toleráveis pelas autoridades seculares e eclesiásticas. Literatos, musicólogos, etnólogos e demais intelectuais inseridos no campo de estudos do folclore – os chamados “folcloristas” – tiveram um importante papel na difusão desse modo de apreender e representar o Congado. Até meados do século XX, houve entre estes uma tendência de identificar as festas afro-brasileiras mais sincréticas como celebrações profanas e, logo, desassociadas de qualquer instituição religiosa. Desse modo, apenas as manifestações constituídas por elementos africanos “puros”, a exemplo dos cultos de transe, vinham a ser pensadas como “religião”. A heterodoxia presente no interior de comunidades negras, sob a forma, por exemplo, dos ritos de coroação, era então abordada unicamente como “folclore”.

De um modo geral, os primeiros estudos de folclore identificavam os Congos, Congadas e/ou Congado como manifestações da cultura afro-brasileira que nunca tiveram, ou perderam, seu sentido religioso, e enfatizavam seu caráter dramático, sobretudo as encenações de batalhas entre reinos cristãos e pagãos em África, que ocorria dentro das chamadas “embaixadas”. A partir de seus inventários produzidos na década de 1930, Mário de Andrade, por exemplo, classificou a manifestação em duas partes distintas: as danças dramáticas, ou “embaixadas”, e os ritos do reinado, que ele descreve pelas “cantigas” (ANDRADE, 1982). De um modo geral, os ritos do reinado estavam associados às normas de convivência internas ao grupo e deste com a sociedade abrangente, com suas hierarquias, solidariedades e papéis sociais definidos. As danças dramáticas, por sua vez, remetiam aos elementos simbólicos do passado, baseados ao mesmo tempo no cristianismo português e na religiosidade africana (ainda que sob formas longínquas ou degradadas), remetendo não apenas à existência de embaixadas nos reinos africanos, mas também à trajetória de personalidades como a rainha Nzinga e Dom Afonso I (SOUZA, 2002).

A ênfase dos folcloristas da primeira metade do século XX sobre as “embaixadas” foi bastante criticada posteriormente, sendo apontada como uma evidência das limitações das abordagens produzidas por eles, as quais estariam excessivamente focadas no “objeto folclórico”, “em detrimento de seus produtores e de toda a diversidade sociocultural que o

conforma” (LUCAS, 2002, p. 39). Para a historiadora Marina de Mello e Souza, a abordagem folclorista de um modo geral proporcionou a difusão de um olhar para tais manifestações que as punha em um lugar à parte da sociedade, enquanto um “bizarro objeto de estudo de sobrevivências culturais de tempos passados” (SOUZA, 2002). O excessivo foco sobre elementos artísticos e/ou estéticos (literários, musicais, teatrais, cênicos, plásticos) dessas manifestações (tais como os versos, ritmos, melodias, coreografias, enredos, vestimentas, entre outros), juntamente com o gesto de documentação e classificação e a busca pela autenticidade e pelas origens, acabou relegando os sentidos atribuídos por seus recriadores (brincantes, dançantes, etc.), a um plano secundário. Desse modo, contribuiu para uma visão acerca do Congado como encenação de coisas passadas, fruto de um anacronismo, ou de uma ignorância em relação ao saber moderno. Desde os anos de 1970, novas abordagens, elaboradas por antropólogos, sociólogos, historiadores, etnomusicólogos, entre outros pesquisadores, vêm se dedicando a mostrar o quanto o(s) Congado(s) se configura em uma dinâmica complexa, híbrida e multifacetada – sendo que a “embaixada”, tão destacada pelos folcloristas, aparece então como apenas um entre inúmeros elementos desse vasto universo cultural e religioso.

Para Elizabeth Kiddy, as primeiras abordagens dos folcloristas contribuíram, ainda que indiretamente, para uma reelaboração secular dos festejos congadeiros e, logo, para sua organização fora dos limites da Igreja Católica – não mais dentro de irmandades *stricto sensu*, mas em associações de caráter não religioso. A identificação folclórica lhes oferecia um recurso, ou mesmo argumento, para que sua produção fosse não apenas autorizada, mas até mesmo sustentada por outros grupos sociais das cidades do interior de Minas Gerais (através, por exemplo, da figura de reis e rainhas de ano). No decorrer do tempo, o Congado veio, inclusive, a ser concebido não apenas como um folclore negro, mas como símbolo da própria identidade mineira. Em sua análise sobre o Congado da cidade de Oliveira/MG, a historiadora sugere que:

Apesar do desprezo da Igreja e de uma parte da elite, esta devoção popular teve o poder de dar forma a um sentimento geral em Minas Gerais. Esta identidade era profundamente conservadora e claramente delineou o reforço das relações de clientela e patronagem que se estabeleciam entre brancos e trabalhadores agrícolas pretos de Oliveira. Apesar disto, em Minas Gerais, a população negra devota de Nossa Senhora do Rosário foi capaz de usar de modo criativo a dinâmica social para manter suas festas, o que permitiu a continuidade da devoção que unifica suas comunidades e alimenta um forte e positivo sentimento de uma identidade afro-mineira (KIDDY, 2001, p. 112).

A reflexão da autora nos propõe um quadro para perceber que, a despeito das adequações às narrativas folcloristas, os recriadores dessas manifestações não necessariamente ignoraram ou suprimiram seu aspecto sagrado, seu sentido religioso, mas continuaram sendo, de um modo geral, devotos do Rosário. Nesse sentido, ela nos aponta o quanto a continuidade das tradições congadeiras se apoiou em estratégias de resistência baseadas antes na negociação pela busca de reconhecimento social do que no confronto direto. Para Elizabeth Kiddy, as festas do Rosário não podem ser vistas exatamente como um antídoto para o racismo que prevalece no Brasil, uma vez que, em alguns casos, elas até avigoram as “relações de clientela e patronagem” historicamente estabelecidas entre brancos e negros nas cidades de Minas Gerais. No entanto, elas oferecem a possibilidade de um discurso compensatório, que repele os ataques periodicamente feitos aos costumes da população afrodescendente, num constante jogo entre resistência e submissão e, logo, entre continuidade e adequação de suas práticas tradicionais. Muitos pesquisadores vão então reconhecer tais festas como eventos transformadores da imagem e valor dos negros perante a sociedade envolvente.

Nesse sentido, é importante reconhecer o quanto o interesse de folcloristas pelo Congado contribuiu não apenas para a sua documentação, mas também para a inauguração de um movimento de associativismo entre os seus produtores, reunidos em torno da identidade de “congadeiros”, que representou uma maior organização social e política em favor do reconhecimento, valorização e salvaguarda de suas tradições. Atualmente, muitas lideranças desse movimento concordam em dizer que o termo “Congado” e, logo, a alcunha “congadeiro” vieram a ser difundidos de maneira mais ampla principalmente a partir do fim da década de 1940, graças aos trabalhos da Comissão Nacional de Folclore, criada em 1947, e/ou da Comissão Mineira de Folclore, criada em 1948.

Para Ephigênio Casimiro, capitão-mor da Guarda de Moçambique Treze de Maio de Nossa Senhora do Rosário, em Belo Horizonte, o termo “congadeiro” foi criado pelos “intelectuais” que estudavam os festejos em questão – até então, usava-se a palavra “dançante” para designar as “pessoas que louvavam a Mãe de Deus com cantos e coreografias” (COMISSÃO, 2005, p. 110). Outros capitães também relatam que, até então, o termo “congadeiro” era usado excepcionalmente para se referir aos dançantes das guardas de Congo. Os dançantes de outras guardas, por sua vez, eram chamados por alcunhas correspondentes à sua tradição – aqueles que dançavam Moçambique eram moçambiqueiros,

os que dançavam Marujo, eram marujeiros, e por aí em diante¹¹¹. Com a emergência de novas abordagens sobre essas tradições, inspiradas, sobretudo, pelo referencial teórico-metodológico do campo da antropologia, o termo “Congado” veio a ser criticado e até evitado como um termo inadequado em razão de seu efeito metonímico – isto é, porque se refere à totalidade desse complexo simbólico e ritual através de uma de suas partes (qual seja, o Congo). Alternativamente, muitas pesquisas passaram a utilizar o termo “Reinado” para identificar seus objetos e problemas, uma vez que faz referência a um elemento comum à maior parte das tradições em questão – a existência de reis e rainhas negros/as como (inter)mediadores da devoção a Nossa Senhora do Rosário. Essa revisão de termos contribuiu para a difusão de uma nova alcunha, a de “reinadeiro”. Ainda não percebo, porém, nesta identificação, a mesma potência estratégica encontrada na identidade de “congadeiro”, sobretudo para a interação, comunicação, articulação dos produtores dessas tradições com atores, grupos e instituições externos a elas, tais como o Estado, a Igreja, as mídias, etc.¹¹².

Apropriando-se do termo exógeno (do campo de estudos de folclore), os recriadores das tradições em questão começaram a se organizar, ainda na década de 1940, em “diretórios” de Congados por municípios ou regiões. Já na década de 1950, lideranças se reuniram para fundar a Associação dos Congados de Nossa Senhora do Rosário de Minas Gerais, a qual teve um importante papel na articulação, manutenção e até criação de grupos congadeiros (irmandades, reinados, guardas) e suas tradições. Posteriormente, a “associação” foi transformada em “federação”. A partir de depoimento de Gentil Lúcio de Jesus, uma das

¹¹¹ Conforme vimos no capítulo anterior, a própria rainha Teresa Rosa, matriarca da 2ª geração de nossa guarda de Marujo, em entrevista gravada em janeiro de 2022, não reconheceu a sua tradição dentro da ideia de “Congado” ou “congadeiro”. Para ela, a guarda em questão se formou dentro de um “regulamento” de Marujada e, depois, a partir de seu registro na Federação dos Congados de Minas Gerais, recebeu o “nome” de Nossa Senhora do Rosário. Cabe destacar que, ao relatar esse processo, a entrevistada lembrou-se da figura de Ephigênio Casimiro, que ocupou alguns cargos na diretoria da Federação, identificando-o como o “juiz que dava a palavra e assinava os grupos das guardas” dentro dessa entidade. O depoimento da matriarca sugere que o registro da guarda na Federação constituiu um marco nas suas relações com sociedade envolvente (paróquia, prefeitura e comunidades locais) e, pelas narrativas dos capitães da 3ª geração, observamos que isto contribuiu também para que ela viesse a ser conhecida de forma mais ampla e genérica como um grupo de Congado.

¹¹² No caso específico de nossa guarda de Marujo, observo também que os termos “Reinado” e “reinadeiro” não são dotados da mesma continuidade histórica e significação simbólica que “Marujada” ou até “Congado”, haja vista que a existência de reinados – sejam os “perpétuos”, sejam os “de ano” – é relativamente recente na longa duração da tradição e na trajetória das famílias “Zacarias” e “Garangui”, desde São Sebastião do Rio Preto até General Carneiro. Conforme vimos nas entrevistas com membros da 2ª e 3ª geração, em ambas as localidades, os reinados foram instituídos, junto às suas comunidades, apenas depois de mais de uma década de (re)fundação e atuação da Marujada. De acordo com a matriarca Teresa Rosa, em São Sebastião, o Reinado foi incorporado aos festejos de Nossa Senhora do Rosário por volta de 1947, sendo ela própria coroada como a (ou uma das) primeira(s) rainha(s), aos 13 anos de idade, por meio da Marujada que já estava formada no distrito desde, pelo menos, o início do século XX. Em General Carneiro, por sua vez, os capitães mais velhos nos relatam que a festa de Reinado começou a ser realizada somente a partir de 1983, mais de 15 anos depois que a guarda de Marujo foi registrada nessa nova terra.

lideranças desse movimento associativista¹¹³, os pesquisadores Cristina da Mata Machado e Romualdo Damaso sugerem que essas entidades representaram uma continuação das antigas irmandades de “homens pretos” em seu objetivo de desenvolver “atividades culturais” próprias da população negra (MACHADO et. al., 1979, p. 26).

De certo modo, essas entidades se baseavam no pressuposto de que os variados grupos de dançantes de Nossa Senhora do Rosário, que expressam e celebram sua devoção por meio de cantos, danças e ritmos populares, ensinados e aprendidos oralmente através de gerações, podiam ser reunidos em torno da noção englobante de Congado. Entre os seus porta-vozes, tornou-se recorrente, inclusive, a definição proposta pelo folclorista Saul Martins, que, buscando uma síntese da diversidade de manifestações englobada pelo termo, definiu-o como uma “família coreográfica composta por sete irmãos de cor”, isto é, uma grande irmandade formada pelo Candombe, “pai do Congado”, e outras sete tradições basilares: o Moçambique, o Congo, o Catopé, o Caboclo, o Marujo e o Vilão, e o Cavaleiro de São Jorge (MARTINS, 1988)¹¹⁴. Forjada em meados do século XX, essa definição é usada até hoje por muitos congadeiros para explicarem, em poucas palavras, o quão plural é o multiverso congadeiro.

Muitas lideranças, porém, reconhecem a artificialidade da noção. O próprio Ephigênio Casemiro, por exemplo, se refere ao termo “Congado” como uma “mentira” que “repetida cem vezes” tornou-se “verdade”. Através dos discursos “nativos” registrados em inúmeras publicações sobre esse multiverso, reconhecemos que as palavras “Congado” e “congadeiro” possuem, de um modo geral, um forte caráter estratégico, uma vez que são utilizadas como recurso para a afirmação de uma identidade cultural e/ou social perante o poder público, as instituições religiosas e a sociedade civil, com as mais diversas finalidades. Nas palavras de Dirceu Ferreira Sérgio, capitão-mor da Guarda de Moçambique de Nossa Senhora do Rosário

¹¹³ Como já vimos, o Sr. Gentil Lúcio foi capitão-mor da Guarda de Marujo de Nossa Senhora do Rosário de Raposos e, assim como o Sr. Ephigênio Casimiro, ocupou alguns cargos na diretoria da Federação dos Congados de Minas Gerais. Mais do que o próprio Ephigênio, ele tinha contato muito próximo com o fundador de nossa guarda de Marujo, Sr. Raimundo Tobias (que dançava nas festas da guarda de Marujo de Raposos e participava das reuniões da Federação), logo também foi um importante agente do processo de identificação do grupo de General Carneiro como um Congado.

¹¹⁴ Atualizando o levantamento tipológico do folclorista, as pesquisas que instruem o registro do “Congado, Congadas e Reinados” como patrimônio cultural do Brasil identificaram, na década de 2010, os seguintes “tipos” de “guardas”, “ternos” ou “cortes”: Congo, Moçambique ou Massambique, Catupé ou Catupê, Caboclinho ou Caboclo ou Caiapós ou Penacho, Marujo ou Marujada ou Marinheiro, Vilão e Tamborzeiros. Não foi localizado nenhum grupo denominado Cavaleiro de São Jorge. Cabe observar que, já na década de 1980, Saul Martins (1988) observou que o Cavaleiro de São Jorge estava “em decadência”, restando apenas fragmentos de duas guardas: a do bairro Gameleira, em Belo Horizonte, e outra da cidade de Raposos (IPHAN, 2019). Em 2002, seu colega Domingos Diniz anunciava a “extinção” desse tipo de grupo (DINIZ, 2002).

de Justinópolis, e também presidente do Centro de Tradições do Rosário no Estado Maior de Minas Gerais (CETRRO):

O Congado é um *apelido global*. As pessoas que não têm muito conhecimento falam: “eu vou na festa de Congado”. Vamos pro lado de Aparecida eles falam Congada. Costuma brincar que congada é quando você pega naquele sapato que chama conga e bate na pessoa. No Congado tem as hierarquias: moçambique, catopé, marujo, congo real, congo de viola... Tem tudo isso. Cada um saiu de uma parte da África, mas o Reinado que é de Nossa Senhora. Congado é um apelido que pegou (apud GIBRAS, E.; MOYSÉS, J., 2014, p. 144, grifo nosso).

Em resumo, diríamos que a popularização do termo “Congado” para a auto-identificação dos diversos grupos que integram e constituem o complexo simbólico e ritual em questão corresponde, em certa medida, a apropriações de discursos de outros campos de saber (sobretudo os estudos de folclore), por estes mesmos grupos, através de suas associações. Mais recentemente, o termo se tornou um recurso estratégico bastante comum nas mediações entre os produtores desta “cultura popular” e as políticas de cultura em diversas esferas governamentais. É isto que observo, por exemplo, nos processos de registro e salvaguarda dos Marujos de Sabará com patrimônio cultural de um município. Antes, porém, de discutir esses processos, volto atrás para observar o quanto a trajetória das políticas de cultura – ou, mais especificamente, de patrimônio – também reflete as mudanças que se sucederam nas relações de intelectuais, das elites e, por conseguinte, do próprio Estado com as tradições religiosas e/ou musicais de matriz africana, sobretudo nos seus pontos de intersecção com o campo de estudos de folclore e cultura popular.

3.2 Trajetória das políticas de patrimônio

Muitos estudos recentes sobre a trajetória das políticas de patrimônio no Brasil vêm abordando-a enquanto processo de construção de um campo de conhecimento. Como todo recorte, essa perspectiva direciona nosso olhar para determinados elementos, influenciando a própria periodização da trajetória. De um modo geral, ela enquadra o patrimônio como uma categoria inserida nas dinâmicas da cultura, focando as narrativas produzidas, em diferentes momentos, a respeito da memória, tradição e identidade de um povo ou nação. Os diversos estudos realizados sob essa perspectiva têm nos mostrado então o quanto os “patrimônios” não estão dados, mas se formam em determinados contextos sociais e históricos, e dizem-nos

sobre eles. A categoria “patrimônio”, portanto, adquire diferentes sentidos conforme as relações sociais, os discursos políticos e/ou as interações com o mercado de cada espaço e tempo específico.

Em seu livro *A retórica da perda*, José Reginaldo Gonçalves nos propõe pensar a categoria “patrimônio” a partir das noções de perda, apropriação e representação. De acordo com ele, o discurso da perda está nas bases da própria constituição das políticas públicas de preservação do patrimônio no Brasil. Por muitas décadas (e até hoje), a ameaça da perda funcionou (e funciona) como fator gerador do valor que é atribuído a determinados elementos da cultura para a construção de uma identidade nacional, direcionado, inicialmente, a monumentos históricos e coleções de arte, e, um pouco depois, aos conjuntos urbanos e aos modos de fazer, formas de expressão, práticas religiosas, etc.

Inauguradas oficialmente no ano de 1937, com a criação do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN), as políticas de patrimônio no Brasil tiveram, inicialmente, a figura de Rodrigo Melo Franco de Andrade (junto, é claro, com outros intelectuais) como porta-voz de uma narrativa oficial que definiu, identificou e representou o patrimônio, a cultura e a identidade nacional ao longo de três décadas. Inspirados pelo pensamento modernista, seus discursos estavam imbuídos da missão de narrar o Brasil por meio da produção de uma imagem do país como “cultura” e, logo, parte da civilização ocidental, porém com sua própria *autenticidade*, identificada no que ela fosse “tradicional”. Sua *tradição* era então percebida como “objeto de conhecimento histórico” e, ao mesmo tempo, “fonte de autenticidade coletiva”, uma vez que teria se constituído a partir de uma “síntese” dos valores de populações africanas, indígenas e, principalmente, europeias no processo de formação do Brasil. Desse modo, ela era elaborada em torno de um quadro singular, porém unificado da cultura brasileira, no qual as múltiplas e “exóticas” origens foram superadas e deram lugar a uma nação indivisa e coesa. Sob essa ótica, as heranças africanas e indígenas eram então consideradas como estágios ultrapassados da história, e não como vida sociocultural presente. Para Gonçalves, esses discursos sobre a memória nacional expulsavam, assim, todas as diferenças e contingências, em prol da projeção de uma coerência e de uma integridade (que nos falta) em uma dimensão ausente, que é tornada presente justo pelas narrativas da identidade nacional e, logo, pelos patrimônios. “Como objeto de desejo, a nação é paradoxalmente experimentada por meio de sua ausência” (GONÇALVES, 1996, p. 21).

Em contraponto a essa visão, cabe lembrar a figura de Mário de Andrade, que também participou da idealização das políticas de patrimônio, sendo o responsável pela elaboração do anteprojeto do SPHAN. Como se sabe, o intelectual adotava a perspectiva de um tratamento integral da cultura brasileira, que incluía tanto suas obras de arte, quanto suas práticas culturais – com destaque para “o povo brasileiro em seus costumes, usanças e tradições folclóricas, pertencendo à própria vida imediata, ativa e intrínseca do Brasil” (CHUVA, 2011, p. 154). Já sugeria, assim, a necessidade de abarcar seus elementos tangíveis e intangíveis, na medida em que dependem um do outro. Na concepção de tradição e, logo, de patrimônio que vigorava entre os efetivos fundadores do SPHAN, porém, as culturas populares, fortemente marcadas pela diferença e pela contingência, não tiveram lugar. Desse modo, a perspectiva do anteprojeto não foi levada em consideração na atuação do órgão durante sua fase inicial. Pelo contrário, até o fim dos anos 1960, o órgão desenvolveu exclusivamente a chamada política de “pedra e cal”, voltada, sobretudo, para o tombamento de monumentos ou coleções, reconhecidos como patrimônio na medida em que eram vinculados a “fatos memoráveis da História do Brasil”, ou atribuídos de “excepcional valor” artístico nacional.

Mário de Andrade apontava para uma concepção integral da cultura, na qual concebia patrimônio em todas as vertentes e naturezas, sendo que o Estado deveria estar pronto para uma atuação integradora. Embora originados da mesma matriz andradiana e no mesmo contexto político cultural brasileiro (...) os campos do patrimônio e do folclore tiveram suas trajetórias apartadas na origem (CHUVA, 2011, p. 151).

Assim, o inventário de tradições populares tal como proposto e iniciado pelo modernista em suas andanças pelo interior do Brasil (a exemplo da Missão de Pesquisas Folclóricas) veio a se desenvolver em outras instituições, a exemplo da Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro (CDFB). Criada em 1958 no então Ministério da Educação e Cultura, a Campanha foi um organismo federal destinado a “defender o patrimônio folclórico do Brasil e a proteger as artes populares” (CAVALCANTI, 2002, p. 4). Em sua atuação, contribuiu para traçar os limites de um “folclore brasileiro” por meio de pesquisas em diversas regiões, e da documentação e difusão através da constituição de acervos sonoros, museológicos e bibliográficos, num movimento de defesa contra as ameaças da industrialização e modernização da sociedade. Suas atenções se voltaram então a toda tradição que pudesse enquadrada como frutos da síntese das três matrizes formadoras da cultura brasileira (o branco, o negro e o índio), não se restringindo, portanto, ao legado do europeu.

Durante muitos anos, as trajetórias do então DPHAN e da CDFB correram paralelamente, reencontrando-se somente na chamada fase moderna daquele, quando, a partir das experiências do Centro Nacional de Referência Cultural (CNRC), criado em 1975, as dimensões material e imaterial da cultura foram reaproximadas.

O período entre os anos de 1967 e 1984 representou uma importante transição para a então DPHAN (depois IPHAN e novamente SPHAN), ocupada de embates político-conceituais não mais em torno das referências da fase inicial da instituição, associada à figura de Rodrigo Melo Franco de Andrade, mas sim entre as perspectivas do Programa das Cidades Históricas (PCH), associado a Renato Soeiro, e do Centro Nacional de Referências Culturais (CNRC), associado a Aloísio Magalhães. Esse foi um momento crucial do processo de ampliação do conceito e das políticas de patrimônio em vários sentidos: de um lado, em direção aos conjuntos urbanos, sítios históricos, paisagens naturais – objetivando a promoção do desenvolvimento econômico –; e, de outro lado, em direção às culturas populares, ou referências culturais – visando a cooptação de setores marginalizados e de movimentos sociais.

Dentro do SPHAN, a noção de “patrimônio histórico-artístico” foi revista e se articulou com outras, tais como a noção de “bem cultural”. Uma figura central desse processo foi o próprio Aloísio Magalhães. Fundamentado em uma teoria sistemática da cultura e da sociedade, o intelectual foi um dos principais responsáveis por adotar a noção de “bem cultural” para pensar a categoria “patrimônio”, elaborando-a com base no contexto da vida cotidiana e com atenção às diferenças. Embora ainda buscasse no patrimônio uma integridade para a nação, apropriando-se da diversidade de bens culturais como recurso para a manutenção dessa autonomia nacional, o teor de seus discursos era bastante diferente do que foi observado na fase inicial das políticas. Com Aloísio Magalhães, as culturas afro-brasileiras e indígenas, por exemplo, vieram a ser tratadas como formas de vida socioculturais atuais, tornando-se, portanto, passíveis do reconhecimento como um patrimônio. Para ele, o patrimônio devia ser tratado justo como um conjunto de bens culturais que fosse integrado tanto por monumentos e obras de arte, quanto pelo artesanato, a religião, as festas populares, e que viesse a ser preservado em diálogo com as comunidades diretamente relacionadas.

No entanto, é importante ressaltar que as concepções de tradição e/ou de patrimônio adotadas pelas políticas dessa fase de transição ainda estavam bastante atreladas à representação da cultura brasileira, à construção de uma identidade nacional e, logo, à autenticidade. De maneira semelhante à fase inicial, o SPHAN das décadas de 1970 e 1980

continuou produzindo discursos sobre a memória que buscavam uma coerência e integridade para a nação, em performances que visavam a superação de um “não-ser”, isto é, uma inautenticidade, em prol da conquista de um “ser”, uma autenticidade¹¹⁵.

3.3 Novos discursos de memória

Em seu livro *Seduzidos pela memória*, Andreas Huyssen discute a emergência da memória como uma temática central no âmbito da política e da cultura das últimas décadas do século XX. Para o autor, esse fenômeno decorre de uma variedade de fatores que estão associados, de um modo geral, às novas relações das sociedades ocidentais pós-modernas com o tempo e com o espaço, nas quais o foco das atenções (e logo da sensibilidade e da própria experiência) se desloca dos “futuros presentes” para os “passados presentes”, bem como oscila constante e inevitavelmente entre o local, e o nacional e global.

Entre os fatores que contribuíram para o surgimento dessa nova política e/ou cultura de memória, cabe a nós destacar os diversos processos de redemocratização de estados-nações em contextos pós-coloniais e/ou pós-ditatoriais, os quais vieram, em geral, acompanhados pela reivindicação de uma agenda de demandas por parte das chamadas “minorias étnicas e sociais”, juntamente com a afirmação de suas identidades e/ou tradições específicas. De acordo com Huyssen, “discursos de memória de um novo tipo emergiram pela primeira vez no ocidente depois da década de 1960, no rastro da descolonização e dos novos movimentos sociais em sua busca por histórias alternativas e revisionistas” (HUYSSSEN, 2000, p. 10).

Em alguns casos, a inflexão política dos discursos é mais explícita, tal como se observa em movimentos diretamente engajados na criação de “esferas públicas de memória ‘real’ contra as políticas de esquecimento” (HUYSSSEN, 2000, p. 16), a exemplo das comissões de testemunho, verdade e justiça em torno da violação de direitos humanos pelo Estado ditatorial e/ou totalitário. Em outros casos, ela é mais discreta, sutil, tal como percebemos na atuação de grupos periféricos, invisibilizados e/ou excluídos que buscam ter

¹¹⁵ Quanto a esse paradoxo, José Reginaldo Gonçalves comenta: “Nesse sentido, a identidade nacional é sentida como algo que ‘é’ e, ao mesmo tempo, ‘não é’. Quando alguma coisa é autenticada, congela-se ou objetifica-se esse jogo de diferenças entre o que ‘é’ e ‘não é’. Tanto o discurso de Rodrigo (...) quanto o de Aloísio (...) podem ser interpretados como estratégias de autenticação de uma identidade nacional brasileira. (...) Em suas narrativas, a identidade nacional “é”, na medida em que é alocada na “tradição” ou na “cultura popular”, devendo por isso mesmo ser descoberta ou redescoberta, protegida e preservada contra a fragmentação e a destruição. Ao mesmo tempo essa identidade “não é”, ou, pelo menos, tem sua experiência ameaçada, na medida em que essas entidades (‘tradição’, ‘cultura popular’) estão em processo de desaparecimento” (GONÇALVES, 1996, p. 57).

suas tradições reconhecidas enquanto parte integrante da memória nacional (ou ao menos uma versão alternativa dela), a exemplo das comunidades afrodiaspóricas e seus patrimônios culturais. Em ambos os casos, porém, estamos diante de “contra-memórias”, isto é, de memórias associadas a grupos subalternizados (em curto ou longo prazo), as quais foram ignoradas, reprimidas e/ou ocultadas pelo poder hegemônico, mas que em determinado momento de crise são enunciadas direta ou indiretamente, confrontando a memória oficial.

As reflexões de Huyssen nos instigam a pensar o que ocorreu no próprio Brasil por ocasião da reconfiguração das relações entre seus grupos políticos, sociais e/ou étnicos a partir da década de 1980, durante o período histórico chamado de “Redemocratização”. Os debates sobre a memória nacional foram importantes elementos dos processos de reconstrução dos direitos do cidadão no contexto da elaboração de uma nova Constituição Federal. Além dos direitos civis, políticos e sociais, o texto da Carta Magna de 1988 revela uma significativa preocupação com a garantia de direitos *culturais* ao cidadão brasileiro. Questões relativas à cultura e identidade dos grupos formadores da sociedade nacional aparecem como objetos das competências do Estado (no âmbito executivo e legislativo e nas esferas federal, estadual e municipal) em diversos pontos do texto constitucional, e ainda se concentram em dois artigos fundamentais: os artigos 215 e 216.

Entre essas questões, ressalto aquelas que são identificadas pelo constituinte como próprias aos grupos populares, indígenas e afro-brasileiros. Os artigos 215 e 216 fazem diversas referências específicas a estes, destacando-os entre os “grupos formadores da sociedade brasileira”. Nos parágrafos 1º e 2º do artigo 215, por exemplo, o constituinte atribuiu ao Estado a competência de proteger “as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras”, bem como de fixar “datas comemorativas de alta significação para os diferentes segmentos étnicos nacionais”. O parágrafo 5º do artigo 216, por sua vez, instituiu o tombamento imediato de “todos os documentos e sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos” – reverberando o artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), no qual se reconhece a propriedade definitiva “aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras”.

A reserva de um lugar para as chamadas “minorias étnicas e/ou sociais” dentro do discurso sobre a memória nacional veiculado pela própria Carta Magna de nosso país se constituiu, logicamente, como fruto de um longo processo de negociações e reivindicações dos próprios grupos em questão frente às autoridades políticas, mas também se tornou semente de um processo ainda mais intenso de construção e afirmação de identidades com

base em memórias até então silenciadas, a respeito de um “passado presente” de subordinação, opressão e discriminação racial e/ou política. Para Regina Abreu,

A nova configuração social e política que se produziu no Brasil no final dos anos 1980, e que se consolidou com a promulgação de uma nova Constituição em 1988, afetou diversos campos, entre eles, o campo do patrimônio, principalmente por tornar possível a entrada em cena de novos sujeitos de direito coletivo, defendendo seus próprios interesses e trazendo suas próprias demandas de patrimonialização e preservação de suas tradições (ABREU, 2015, p. 86).

Cabe observar que as políticas culturais dessa fase de transição foram marcadas, de um modo geral, por um significativo fortalecimento de suas instituições estatais e por uma intensa articulação com organismos internacionais. Isso fica bastante visível entre as políticas para a salvaguarda do patrimônio cultural, na medida em que elas se tornaram cada vez mais mobilizadas por uma dinâmica globalizada de circulação e intercâmbio de valores, signos e mercadorias. Já na década de 1970, observamos, nesse campo, a consolidação de um mercado do patrimônio, o fortalecimento de políticas de distinção (através, por exemplo, das listas do patrimônio da humanidade instituídas pela Convenção da UNESCO de 1972), a construção de bancos de dados, entre outros aspectos. Paralelamente, iniciou-se um processo de mudança de ênfase dos discursos sobre a memória, gradualmente se transferindo do “nacional” para o “local” e, conseqüentemente, reelaborando a própria concepção de tradição. Um dos frutos desse processo foi a emergência da categoria “tradicional” (a partir, por exemplo, da recomendação sobre a proteção, promoção, salvaguarda dessas culturas que foi difundida pela Reunião da UNESCO de 1989) como uma noção-chave para a afirmação e as reivindicações de grupos étnicos e/ou sociais indígenas e afro-brasileiros. A memória se tornou então um “ativo”, uma fonte de recursos políticos e/ou sociais com valor estratégico, sobretudo no que se refere à conquista e garantia de direitos coletivos (ao território, à produção e reprodução cultural, etc.).

3.4 O imaterial e as novas concepções de tradição

Entre as diversas mudanças efetivamente presenciadas a partir da década de 1980, notam-se sucessivas reformas nas instituições responsáveis por políticas de proteção ao patrimônio, tais como a ampliação da esfera de preservação (abrangendo uma variedade cada vez maior de bens culturais), a democratização e horizontalização das ações (envolvendo a

participação de outras esferas administrativas e grupos sociais), a introdução de novos conceitos, métodos e instrumentos (com destaque para o mapeamento, o inventário e o registro do patrimônio imaterial), etc. Um reflexo dessas mudanças foi, por exemplo, o tombamento do mais antigo terreiro de Candomblé do país, o Terreiro Casa Branca, pelo DPHAN, em 1982, que se tornou um marco do reconhecimento de uma religião e cultura de matriz africana como parte da memória nacional. Um mecanismo comum ao DPHAN, o tombamento, uniu-se à visão proposta pela CDFB, de proteção a tradições de outras matrizes que não apenas a católica luso-brasileira. Caso semelhante, porém situado em nível municipal, foi o tombamento da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Jatobá, um espaço de referência do Congado, ou Reinado, pela Prefeitura de Belo Horizonte, em 1995.

Uma das mais antigas comunidades congadeiras da cidade de Belo Horizonte, a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Jatobá tornou-se então um dos primeiros “monumentos negros” – no sentido utilizado por Ordep Serra (2005) – a ser reconhecido como patrimônio cultural em todo o estado de Minas Gerais. De acordo com Wanessa Lott e Tarcísio Botelho (2004), o reconhecimento teve grande influência da articulação dos movimentos negros na capital mineira, bem como da realização do projeto “Tricentenário de Zumbi dos Palmares” pela Secretaria Municipal de Cultura, o qual resultou, em 1995, na promoção do primeiro Festival de Arte Negra (FAN) de Belo Horizonte. Nas palavras dos autores, o FAN buscou, na ocasião, “integrar de forma mais sistemática a comunidade negra nos discursos identitários construídos pela prefeitura” por meio de várias atividades culturais, entre elas, “a eleição de comunidades negras para se tornarem oficialmente Patrimônios Culturais do Município”. De acordo com o próprio processo de tombamento municipal, a patrimonialização da “comunidade banto-católica” se alicerçou então nos movimentos sociais que “passaram a reivindicar seu direito à memória e, conseqüentemente, o reconhecimento de marcos históricos que testemunham os *espaços de negrura*” (apud BOTELHO; LOTT, 2004, p. 9, grifo nosso)¹¹⁶.

Na década de 2000, com a criação de um novo mecanismo de proteção – o Registro –, esses exemplos se multiplicaram. O Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial foi instituído no Brasil pelo Decreto Federal nº 3.551, de 04 de agosto de 2000, para o

¹¹⁶ A partir da década de 2000, a patrimonialização de “espaços de negrura” associados a tradições do Congado se tornou mais recorrente na região de Belo Horizonte – utilizando-se, para isso, não apenas o instrumento do tombamento, mas também (e sobretudo) do registro de bens imateriais. Um dos casos mais relevantes dos últimos anos foi o registro da Comunidade Negra dos Arturos na esfera estadual, em 2015, localizada no município de Contagem, integrante da região metropolitana.

reconhecimento de Celebrações, Formas de Expressão, Saberes e Lugares existentes no território nacional. Desde então, o atual IPHAN vem aplicando recursos na pesquisa de diversas tradições da cultura popular de matriz africana. Entre as práticas que já foram patrimonializadas através desse mecanismo estão o Samba de Roda do Recôncavo Baiano (2004), o Jongo no Sudeste (2005), o Tambor de Crioula do Maranhão (2007) as Matrizes do Samba no Rio de Janeiro (2007), o Ofício dos Mestres de Capoeira e a Roda de Capoeira (2008), o Maracatu Nação, o Maracatu Baque Solto e o Cavalo-Marinho (2014), entre outras. As tradições do Congado, das Congadas e dos Reinados, em breve deverão ser incluídas na lista do Patrimônio Cultural do Brasil, já que seu processo de Registro está em andamento.

O reconhecimento da dimensão imaterial do patrimônio cultural trouxe junto consigo uma demanda de abertura das políticas públicas desse campo para a participação dos mais diversos atores sociais – com destaque para os que estiveram previamente excluídos delas. Cada vez mais, o trabalho de identificação, seleção e proteção de bens culturais não pôde ser mais concebido como atividade privilegiada de especialistas (arquitetos, historiadores, cientistas sociais, etc.), mas sim como uma prática social democrática, a incluir diretamente todas as comunidades afetadas, envolvidas e/ou interessadas pelas políticas. Dentro das políticas para salvaguarda de bens imateriais, tornou-se um consenso de que nenhuma decisão pode ser tomada sem que seus detentores e/ou recriadores tenham voz ativa na própria leitura dos sentidos da categoria de patrimônio e do processo de patrimonialização.

Essa perspectiva vem ao encontro da reflexão de Regina Abreu sobre a importância de salvaguardar não apenas “os patrimônios” em sua diversidade, mas o “sentido da alteridade”:

A ampliação do conceito de Patrimônio abriu novas perspectivas para o século XXI, mas também trouxe novas e inesperadas questões. Por um lado, o conceito tornou-se mais inclusivo, começando a ser utilizado por camadas populares e comunidades tradicionais. Por outro lado, o discurso racionalista com pretensão universal da ação patrimonial com todos os seus códigos historicamente constituídos, tem sido apropriado de maneiras extremamente diversificadas entre as chamadas ‘comunidades tradicionais’. A relação entre universos discursivos muito diferenciados tem despertado novas reflexões e, sobretudo, tem chamado a atenção para a necessidade de preservar não apenas os patrimônios em sua diversidade, mas, sobretudo, a diversidade em si mesma, ou seja, o sentido da alteridade (ABREU, 2012, p. 36).

Hoje, a própria dinâmica dos registros de bens imateriais reserva etapas de mobilização de base social e participação direta de lideranças da sociedade civil por meio de reuniões, mesas de diálogo, encontros, grupos de trabalho, fóruns, comissões, entre outras

instâncias coletivas para a tomada de decisões relativas aos processos. Essas instâncias são justamente os espaços em que atores sociais detentores e/ou recriadores se apropriam dos conceitos institucionais da política patrimonial e os utilizam, à sua maneira, como recursos estratégicos na apresentação, negociação, execução de demandas. Ao mesmo tempo, é nelas que as tensões, disputas e conflitos entre os atores emergem com toda a sua intensidade, revelando as inumeráveis diferenças implicadas nos processos de patrimonialização, que envolvem não apenas diferentes conteúdos sobre a memória, cultura e identidade do(s) grupo(s), mas também diferentes formas de lembrar, conceber e se identificar na relação com o outro.

Diríamos então que a promulgação da Constituição Federal e os seus inúmeros desdobramentos jurídico-administrativos no país constituíram oportunidades para que contra-memórias de grupos subalternizados (entre eles, os afro-brasileiros) ocupassem (e ocupem) a esfera pública. É significativo que o Congado venha a assumir lugares dentro das políticas públicas de cultura e patrimônio, uma vez que as narrativas e performances de suas tradições são permeadas, como já foi dito, por inúmeras referências ao “tempo da escravidão” e de outras formas de discriminação da população negra no Brasil, conforme observamos ao longo do capítulo anterior.

3.5 O(s) registro(s) das “Congadas de Minas”

Num sentido amplo, as ações de identificação do Congado em esfera federal foram inauguradas no ano de 2006, quando o Departamento do Patrimônio Imaterial (DPI) do IPHAN contratou o “Levantamento Documental para Registro das Festas do Rosário”, com abrangência nacional e principais desdobramentos sobre os estados de Goiás, São Paulo e Minas Gerais. O processo de registro das “Congadas de Minas”, porém, foi oficialmente aberto a partir de uma solicitação feita pela Prefeitura de Uberlândia/MG junto com outros cinco municípios da região do Triângulo Mineiro e com a Associação de Congos e Moçambiques de Nossa Senhora do Rosário de Ibiá/MG em novembro de 2008. Após as devidas complementações, o pedido foi aceito pelo Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural e uma cópia do processo foi encaminhada à Superintendência do IPHAN em Minas Gerais, a fim de que esta viesse a assumir os encaminhamentos necessários à instrução técnica.

Cabe lembrar que a instrução técnica dos processos de registro em esfera federal ocorre de acordo com a metodologia do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC), que prevê três fases: um levantamento preliminar, em que são realizadas pesquisas em fontes secundárias e em documentos oficiais, entrevistas com a população e contatos com instituições, propiciando um mapeamento geral dos bens existentes em uma determinada localidade e a seleção dos que serão identificados; identificação e documentação, em que são aplicados formulários que descrevem e tipificam os bens selecionados; e registro propriamente dito, que é o trabalho de pesquisa mais aprofundado, de natureza eminentemente etnográfica, que poderá ou não ser empreendido com vistas à inscrição do bem em um dos livros de Registro (SANT'ANNA, 2009, p. 57).

A execução do INRC das Congadas de Minas se iniciou efetivamente em julho de 2012, a partir da contratação de uma empresa para a produção do levantamento preliminar do bem cultural em questão. Dada a amplitude do complexo a ser estudado, o levantamento preliminar foi dividido em duas etapas. A primeira etapa foi realizada entre julho de 2012 e março de 2013 e consistiu na execução de pesquisa bibliográfica, de contatos com associações, prefeituras e paróquias e de visitas aos municípios solicitadores do Registro com a finalidade de se produzir uma prévia caracterização do bem cultural e um vasto mapeamento de sua ocorrência pelo estado de Minas Gerais.

Logo após a entrega dos resultados dessa etapa, a Superintendência organizou um Grupo de Trabalho composto por técnicos do órgão, pesquisadores da empresa e especialistas convidados com o objetivo de definir alguns critérios para o recorte territorial da etapa seguinte do levantamento. O Grupo de Trabalho se reuniu entre abril e agosto de 2013 e optou principalmente por critérios quantitativos – isto é, pela seleção de regiões com maior número de grupos, festas e reinados – mas também se baseou em outros quesitos – incluíram-se, por exemplo, municípios com posição territorial de fronteira e com escritórios técnicos do IPHAN, e excluíram-se os municípios que já haviam sido visitados (quais sejam, os solicitadores do Registro). Sendo assim, a segunda etapa foi realizada ao longo do ano de 2014 e consistiu, sobretudo, na execução de pesquisa *in loco* em 47 municípios, congregados em cinco rotas, na qual se fizeram contatos, reuniões e entrevistas com diversas lideranças congadeiras (MOREIRA, 2015; SANTOS, 2016; RODRIGUES, 2016).

Com esse levantamento preliminar, o IPHAN identificou, ao todo, 701 festas e 1.174 grupos associados ao complexo das “Congadas”, distribuídos em 332 municípios do estado de Minas Gerais. Reconhecendo a complexidade da patrimonialização de um universo tão amplo

de tradições musicais e/ou devocionais, a autarquia federal percebeu a necessidade de discutir as informações recolhidas (e o próprio processo em andamento) diretamente com os recriadores do bem cultural, por meio da organização de encontros regionais de congadeiros. Assim, fazia jus a “um dos princípios norteadores da política nacional de patrimônio imaterial, que é o da participação dos detentores do conhecimento em todas as etapas do processo de reconhecimento e salvaguarda de suas manifestações culturais” (IPHAN, 2018).

Inicialmente, a previsão era de que esses encontros viessem a ocorrer entre novembro de 2015 e fevereiro de 2016, pouco após a entrega dos resultados da segunda etapa do levantamento. Nessa ocasião, porém, o processo sofreu uma interrupção, aparentemente relacionada a cortes de orçamento da União, sendo retomado somente em fins de 2017. Os dois primeiros encontros regionais foram realizados nos dias 14 e 15 de abril e 19 e 20 de maio de 2018, em Montes Claros/MG e Uberlândia/MG, respectivamente, com o objetivo de reunir as lideranças congadeiras de cada região.

As discussões dos encontros reforçaram um problema que já vinha aparecendo ao longo da instrução técnica, relativo à denominação do bem cultural. As prefeituras do Triângulo Mineiro, junto com os grupos de Congo e Moçambique da região, se utilizaram do termo “Congadas” para se referir às várias tradições recriadas no âmbito das festas de Nossa Senhora do Rosário e demais santos de devoção negra. As formas de auto-identificação dos próprios grupos e suas festas, porém, poderiam ser bem diversas entre si, com inúmeras variações de lugar para lugar, sendo que nem os termos mais genéricos coincidiam entre as regiões de Minas Gerais. Como já indiquei acima, mesmo na região metropolitana de Belo Horizonte, não existe um consenso sobre os usos dos termos “Congado” e “Reinado” – qual o mais adequado para englobar, em uma única categoria, os grupos e festas de Congo, Moçambique, Candombe, Marujo, Caboclinho, etc., para Nossa Senhora do Rosário.

Considerando a ampla diversidade e vasta territorialidade abrangida pelo bem cultural a ser registrado, o IPHAN decidiu então pela alteração de sua denominação, de “Congadas de Minas” para “Congado/Congadas/Reinados”. De todo modo, o termo “congadeiro/a” continua sendo usado para se referir às/aos praticantes de um modo geral. A manutenção do termo dos proponentes é justificada pela constatação de que este é um dos mais utilizados por detentores e pesquisadores, sendo mais divulgado entre referências bibliográficas e documentais, e consolidado pelo senso comum.

Junto a esse problema, o processo de registro tem se defrontado, desde o seu princípio, com um vasto conjunto de questões relativas ao recorte e abrangência da patrimonialização do

amplo complexo ritual e simbólico: Quais municípios, grupos e festas deveriam ser selecionados para a fase de identificação, documentação e construção do dossiê de registro? Quais aspectos de suas tradições integrariam a estrutura deste? Como apreender a diversidade dos contextos, práticas e significados sem perder as especificidades de cada grupo?

Para Vanilza Rodrigues, antropóloga da Superintendência do IPHAN em Minas Gerais, uma das principais questões discutidas no decorrer do levantamento preliminar se referia à definição da categoria em que o bem cultural seria enquadrado (e, logo, do “livro” no qual ele será inscrito) para seu reconhecimento oficial como um patrimônio (RODRIGUES, 2016). Os debates ocorriam em torno das categorias de Celebração e Forma de Expressão¹¹⁷. Em setembro de 2015, esse impasse foi pauta constante do Seminário Saberes do Sagrado, realizado conjuntamente pela Associação Filmes de Quintal, pelas Guardas de Moçambique e Congo Treze de Maio de Nossa Senhora do Rosário e pelas Irmandades do Rosário de Ibitiré e Os Ciriacos, da região de Belo Horizonte/MG. O seminário fazia parte de um projeto aprovado em edital do IPHAN junto à UNESCO para ações de identificação, documentação e promoção de música, canto e dança de comunidades afrodescendentes, utilizando-se igualmente da metodologia do INRC. Tinha o objetivo de “discutir com sensibilidade e através de várias perspectivas o processo de registro das ‘Congadas de Minas’ enquanto patrimônio imaterial brasileiro, compartilhando olhares sobre a multiplicidade dos saberes inscritos nos Reinados e Congados Mineiros” (ASSOCIAÇÃO, 2015). Nos debates realizados durante o evento, acompanhados *in loco* pelo presente autor, a opinião mais difundida era de que as manifestações do Congado se constituem enquanto “festa”. Desse modo, se era preciso enquadrá-las em uma categoria, que fosse então a de Celebração, mas com o devido respeito às suas singularidades – afinal, trata-se de festa de caráter sagrado, religioso, e associada a um legado afro-brasileiro (ainda que junto a igrejas católicas).

Paralelamente à autarquia federal, vários municípios do estado de Minas Gerais, com base em suas próprias legislações do patrimônio imaterial, têm desenvolvido processos de registro de expressões ou celebrações locais do Congado, ou Reinado. A partir da consulta à documentação do ICMS Patrimônio Cultural publicada anualmente no Portal do IEPHA/MG (“Relação de Bens Protegidos pela União, pelo Estado e pelos Municípios até o ano de 2020 /

¹¹⁷ Cabe observar que, de um modo geral, as tradições de matriz africana patrimonializadas pelo IPHAN vêm quase sempre sendo enquadradas sob uma dessas duas categorias. As Formas de Expressão são entendidas como as “performances culturais de grupos sociais, como manifestações literárias, musicais, plásticas, cênicas e lúdicas, que são por eles consideradas importantes para a sua cultura, memória e identidade” (IPHAN, 2018). As Celebrações, por sua vez, são definidas como “festividades que marcam a vivência coletiva de um grupo social, sendo considerados importantes para a sua cultura, memória e identidade” (IPHAN, 2018).

exercício 2022”), identificamos que, de 2009 até hoje, mais de 70 municípios mineiros já instruíram, aprovaram e homologaram registros de bens culturais de natureza imaterial associados a esse multiverso. De um modo geral, esses registros em esfera municipal vêm ocorrendo de maneira bem distribuída pelo território de Minas Gerais – do Norte ao Sul de Minas, do Triângulo Mineiro à Região Metropolitana¹¹⁸ e Vale do Rio Doce –, e se dirigem a uma significativa variedade de manifestações – de grupos de Congo, Moçambique, Marujo a reinados, irmandades e festas de Nossa Senhora do Rosário –, porém sempre as abordando a partir das categorias de Formas de Expressão e/ou Celebrações. Coincidentemente, essa vasta “onda” de registros se inaugurou justo no ano de 2009 (ocasião em que o pedido de registro das “Congadas de Minas” foi oficialmente aceito pelo IPHAN), através do reconhecimento de tradições congadeiras em sete municípios pioneiros – quais sejam, Carvalhópolis, Formiga, Itaguara, Itapeçerica, Senhora de Oliveira, Betim e Uberlândia. Não é de se descartar que os processos que vêm sendo instruídos de forma paralela nas esferas federal e municipal tenham suas mútuas-afetações. No entanto, é mais seguro afirmar que essa “onda” tenha sido motivada pelo conjunto de atos legais e administrativos do governo do estado de Minas Gerais que se tornou popularmente conhecido como ICMS Patrimônio Cultural.

Inaugurado pela Lei Estadual nº 12.040/1995, ou “Lei Robin Hood”, o programa do ICMS Patrimônio Cultural se tornou, ao longo das primeiras décadas do século XXI, um dos principais mecanismos de incentivo à adoção de políticas municipais de patrimônio no estado de Minas Gerais. Na medida em que estipulou a redistribuição de uma parcela do Imposto sobre Operações relativas à Circulação de Mercadorias e sobre Prestações de Serviço (ICMS) com base em critérios de preservação do patrimônio, o programa estimulou diversas prefeituras a instruírem processos de patrimonialização de bens culturais em nível municipal, por meio da atuação de órgãos técnicos e de conselhos gestores de políticas desse setor (CRUZ E SOUZA, 2014).

Durante muito tempo, porém, a noção de bem cultural do programa estava restrita à sua dimensão material (CAMPOS, 2011). A “Lei Robin Hood”, em suas primeiras versões (isto é, a Lei Estadual nº 12.040/1995, posteriormente substituída pela Lei Estadual nº 13.803/2000), e o ICMS Patrimônio Cultural, em suas primeiras normatizações (desde a

¹¹⁸ É curioso observar que a capital Belo Horizonte ainda não está entre esses municípios, porém sua Prefeitura já vem realizando ações de patrimonialização do Congado por outros mecanismos desde, pelo menos, o ano de 1995, conforme observado anteriormente a respeito do tombamento da Irmandade do Jatobá. Outra ação com esse caráter foi o projeto “Memória da religiosidade afro-brasileira”, que desenvolveu, ao longo do ano de 2006, o mapeamento de mais de trinta Irmandades de Nossa Senhora do Rosário da cidade (BRETTAS, 2013).

Resolução IEPHA/MG nº 01/1996 até a Deliberação CONEP nº 01/2005), privilegiavam, sobretudo, o mecanismo do tombamento como atributo para “pontuação” dos municípios dentro do programa. Em outras palavras, obtinham maior quantidade de “pontos” (a serem convertidos em recursos financeiros) de ICMS Patrimônio Cultural os municípios que realizavam, monitoravam e/ou conservavam tombamentos de núcleos históricos, conjuntos urbanos e paisagísticos e bens imóveis e móveis nas esferas federal, estadual e/ou municipal.

Somente com a aprovação da mais recente versão da “Lei Robin Hood”, a Lei Estadual nº 18.030/2009, e com a subsequente normatização do ICMS Patrimônio Cultural pela Deliberação CONEP nº 01/2009, é que o instrumento do *registro* foi incluído como um atributo de “pontuação”. A dimensão imaterial dos bens culturais veio então a ser finalmente reconhecida pelo programa, que começou a “pontuar” – e, logo, beneficiar com recursos financeiros – os municípios que desenvolvam, por exemplo, ações e planos de salvaguarda de saberes, lugares, formas de expressão e celebrações registrados em qualquer esfera governamental (CAMPOS, 2011). Para tanto, os municípios devem instruir os processos de acordo com diretrizes estabelecidas pelo Conselho Estadual do Patrimônio (CONEP), sendo que o cumprimento delas é minuciosamente avaliado pelo Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais (IEPHA/MG) como pré-requisito da atribuição de pontos.

Atualmente, os municípios podem obter de dois até quatro “pontos” apenas com a apresentação de dossiês de registro e/ou relatórios de salvaguarda de bens imateriais. Se o município possui, comprova e mantém até cinco bens registrados, recebe dois pontos; de seis a dez, três pontos; e acima de dez, quatro pontos. Considerando que cada um desses pontos se converte em um valor monetário (que em geral varia entre dez e vinte mil reais), esse novo atributo serviu como um forte estímulo para que os municípios mineiros, sobretudo aqueles com poucos bens tombados, viessem a registrar suas manifestações da cultura popular – a exemplo das próprias tradições congadeiras –, construindo processos mais ou menos efetivos de salvaguarda.

Sem a pretensão de avaliar os prós e contras desse programa, cabe-nos observar o quanto ele contribuiu para a generalização (no sentido de propagação, difusão, multiplicação) de um olhar patrimonializante sobre as tradições do Congado. Paralelamente, é bem provável que ele tenha reforçado igualmente a generalização (no sentido de abstração) das práticas congadeiras em si – ecoando as narrativas que os folcloristas produziram sobre essas manifestações ao longo da segunda metade do século XX. Uma quantidade significativa dos

municípios relacionados na documentação do ICMS Patrimônio Cultural se utiliza tão-somente do nome genérico de Congado para denominar a celebração e/ou forma de expressão registrada. Ao contrário, são poucos os municípios que se apropriam de nomes mais específicos, que se refiram a uma das inúmeras tradições que compõem esse multiverso – tais como o Congo, o Moçambique, o Marujo – ou mesmo às organizações em torno das quais ele se estrutura – tais como as guardas, os reinados, as irmandades.

3.6 O registro dos Marujos de Sabará

Participante do ICMS Patrimônio Cultural, o município de Sabará/MG vem construindo uma estrutura legal, técnica e administrativa voltada à execução de políticas de proteção ao seu patrimônio cultural desde, pelo menos, o ano de 1991. Reconhecido como uma das principais “cidades históricas mineiras” do que se denomina hoje “ciclo do ouro”, o município já possuía, nessa ocasião, uma alta demanda por essas políticas, uma vez que guarda em seu território um significativo conjunto de bens imóveis tombados nas esferas federal e estadual. Desde o ano de 2002, por sua vez, o município dispõe de uma legislação específica para a salvaguarda do patrimônio imaterial. Na esteira dos recém-criados programas de patrimônio imaterial das esferas federal e estadual, o município de Sabará instituiu o seu próprio Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial através do Decreto Municipal nº 410/2002. As experiências iniciais do registro em âmbito municipal estiveram bastante focadas sobre os fazeres, celebrações e lugares da sede do município – alguns deles, inclusive, associados ao centro histórico e seu patrimônio tombado –, sem olhar as inúmeras contribuições dos distritos e regionais para a formação da sociedade sabarense – entre elas, as tradições integradas ao complexo ritual e simbólico do Congado¹¹⁹.

¹¹⁹ Cabe observar que, embora o centro histórico de Sabará possua uma igreja de Nossa Senhora do Rosário datada do início do século XVIII, não tomei conhecimento da permanência de nenhuma tradição congadeira na sede do município ao longo do século XX. A igreja em questão se originou de uma primitiva capela de taipa construída em 1713 (e ampliada a partir de 1768, mas inacabada) pela Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da Barra do Sabará, que manteve suas atividades na edificação – entre elas, os festejos em homenagem à sua padroeira – até o início do século XX. Um dos poucos documentos escritos que testemunham a ocorrência dessas celebrações durante o período de atividade da Irmandade é o relato de um viajante, o botânico francês Francis Castelnau, sobre uma festa de Rei Congo realizada no então Largo do Rosário, diante da igreja, em 1843 – o qual foi transcrito por Marina de Mello e Souza em seu *Reis negros no Brasil escravista* (SOUZA, 2002, p. 284) e nos sugere que já houve ali uma manifestação identificável como Congado, ou Reinado. A partir dos anos de 1920, porém, desde que o templo foi integrado à Arquidiocese de Belo Horizonte (sendo, inclusive, apropriado como matriz de uma nova paróquia, em 1940), não se encontram mais registros desses festejos. Em 1987, por uma iniciativa do Museu do Ouro de Sabará, em parceria com a comunidade paroquiana, a celebração foi reinventada e um reinado foi instituído com a assistência de grupos congadeiros de



Mapa 7 - Território do município de Sabará hoje, com sua divisão administrativa entre sede, distritos e regionais (sendo estes, em grande parte, conjuntos de bairros periféricos que crescem em torno de Belo Horizonte). Fonte: Prefeitura Municipal de Sabará, 2015.

De certo modo, foi somente a partir do ano de 2007 que o município começou a desenvolver um inventário mais amplo do patrimônio, orientado pela própria divisão de seu território. A cada ano, o trabalho de levantamento, identificação e documentação foi empreendido em uma região diferente, partindo da sede e depois abarcando os bairros Paciência, Roça Grande e General Carneiro, a região do Arraial Velho, o distrito de Ravena, o bairro Siderúrgica e o distrito de Mestre Caetano. A partir desse trabalho, os olhares do Conselho Deliberativo do Patrimônio Cultural de Sabará foram cada vez mais se voltando também para os bens culturais localizados fora da sede do município, com atenção, inclusive, para sua dimensão imaterial. No inventário patrimonial de Ravena, realizado no ano de 2009,

fora da cidade, a exemplo da própria Guarda de Marujo de Nossa Senhora do Rosário de Raposos, sob o comando do capitão Gentil Lúcio de Jesus. Desde então, o centro histórico de Sabará também possui a sua própria festa de Nossa Senhora do Rosário, com coroação de rei e rainha de ano, mas, até pouco tempo, todo o ritual propriamente congadeiro era executado tão-somente por guardas visitantes, com destaque para os grupos de Marujo que, a partir de meados do século XX, se estabeleceram nos bairros periféricos do município. Muito recentemente, em 2018, um grupo de moradores da sede do município se organizou para formar a sua própria guarda, com base na tradição de Congo – a Guarda de Congo Real de Nossa Senhora do Rosário de Sabará –, e então atuar na referida festa e igreja, mas todo o fundamento precisou, igualmente, ser aprendido com congadeiros de fora, já que não havia memória de qualquer grupo análogo na região.

por exemplo, duas guardas de Marujo foram documentadas e incluídas entre os bens integrantes do “acervo cultural”¹²⁰ do distrito e do município. Até onde sabemos, esta foi a primeira vez que uma tradição congadeira do município de Sabará se tornou objeto de uma ação do campo do patrimônio.

De todas as experiências de patrimonialização de bens culturais de distritos ou regionais, o registro das “Guardas de Marujos”¹²¹ de Sabará foi um caso excepcional, que destoou das tendências gerais das políticas municipais de cultura até então. Tradições congadeiras procedentes de outras localidades, através da migração de famílias do interior do estado para a região metropolitana de Belo Horizonte, os Marujos em questão constituem formas de expressão próprias de bairros periféricos do município, não se fazendo presente no Centro, mas apenas no distrito de Ravena e nas regionais de Roça Grande e General Carneiro. Até o ano de 2015, apenas as guardas de Ravena haviam sido inventariadas, mas, por meio de uma iniciativa do recém-criado Ponto de Cultura Congado Sabarense, essas formas de expressão de Marujo vieram a ser documentadas em todos os seus territórios e, na sequência, foram oficialmente atribuídas (pelo Conselho Deliberativo do Patrimônio) de valor não apenas “folclórico”, mas cultural, pelo reconhecimento como patrimônio do município.

Embora a inclusão das guardas de Marujo na lista do patrimônio cultural de Sabará tenha se efetivado apenas nessa ocasião, as relações do Estado (órgãos públicos municipais) com esses grupos são bem anteriores. Desde a década de 1980 (pelo menos), já havia uma interação constante dos vereadores, o próprio prefeito e/ou seus secretários com os marujeiros, ainda que de forma descontínua, oscilando conforme a proximidade entre eles a cada mandato da Prefeitura e Câmara. Por vezes, essa interação resultou em significativos

¹²⁰ Utilizo aqui a noção que baseia a metodologia de inventário patrimonial estabelecida pelo Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais (IEPHA/MG) e replicada pelos municípios mineiros a partir do programa ICMS Patrimônio Cultural, qual seja, o Inventário de Proteção do Acervo Cultural de Minas Gerais (IPAC/MG). A metodologia do IPAC/MG se diferencia do INRC em alguns aspectos, sobretudo por ter sido criada antes mesmo do advento das políticas de salvaguarda do patrimônio imaterial, embora tenha incorporado, a partir dos anos 2000, as categorias de bem cultural instituídas pelo Decreto Federal nº 3.551/2000 – Celebrações, Formas de Expressão, Saberes e Lugares. De acordo com Gléna Salgado Vieira, hoje o IPAC/MG “busca ser uma coleção ordenada de documentos, resultante da investigação, da análise e da revelação do acervo cultural, com vistas à valorização e salvaguarda, planejamento e pesquisa, conhecimento de potencialidades e educação patrimonial” (VIEIRA et. al., 2012, p. 12).

¹²¹ Ressalto que a denominação do bem cultural registrado apresenta o termo “Marujos”, no plural, à diferença do que se observa na auto-identificação da guarda da família “Zacarias” e “Garangui”, que sempre utiliza “Marujo”, no singular. Como um dos agentes desse processo de registro, posso afirmar que a escolha pelo termo no plural se relaciona, em grande parte, à auto-identificação de outro grupo – a Guarda de Marujos de Nossa Senhora do Rosário de Roça Grande –, que, por intermédio de seu falecido capitão mor Paulo Roberto de Oliveira (in memoriam), participou mais diretamente da instrução técnica, sobretudo por estar à frente do Ponto de Cultura Congado Sabarense. Tendo em vista que o foco de nosso trabalho é a Guarda de Marujo de Nossa Senhora do Rosário de General Carneiro, privilegio o termo no singular, recorrendo às “aspas” toda vez que me utilizar do nome que consta no Livro de Registro.

benefícios para as guardas, tais como a oferta de infraestrutura para suas festas, a concessão de transporte para visita a festas de outras guardas e até a doação de terreno para sede. De certo modo, o registro de bem imaterial foi apenas a culminância de uma longa trajetória de luta desses congadeiros pela salvaguarda de suas tradições, empreendida principalmente através da reivindicação do apoio e fomento da Prefeitura às várias atividades das guardas, com destaque para seus festejos. Além disso, muitas lideranças das guardas em questão já vinham participando direta ou indiretamente de movimentos para o reconhecimento das tradições do Congado no âmbito das políticas públicas de cultura, inclusive daqueles relativos à sua patrimonialização na esfera federal.

Em abril de 2014, por exemplo, os pesquisadores da empresa licitada pelo IPHAN para realizar a segunda etapa do levantamento preliminar das “Congadas de Minas” fizeram algumas visitas ao município de Sabará com o objetivo de coletar informações a respeito da ocorrência do bem cultural em seu território. Inicialmente, organizou-se uma reunião da empresa com a Prefeitura de Sabará e com as lideranças de seis guardas de Marujo – que, até então, representavam a totalidade dos grupos congadeiros identificados pela Secretaria Municipal de Cultura. Apenas quatro guardas, porém, puderam estar representadas – quais sejam, aquelas das regionais Roça Grande e General Carneiro. Exercendo então o cargo de historiador na referida pasta, tive a oportunidade de participar da reunião na condição de representante da Prefeitura de Sabará. Na ocasião, os pesquisadores da empresa fizeram o preenchimento de um questionário fechado a respeito dos reinados, irmandades, guardas, festejos e trocas de visitas entre guardas existentes no município. Apesar dos objetivos técnicos dessa reunião, o encontro foi uma oportunidade para a mobilização de lideranças congadeiras de Sabará em torno da ideia de uma patrimonialização de suas tradições.

Posteriormente, os pesquisadores visitaram uma ou duas lideranças em particular para a gravação de entrevista aberta, na qual se buscaram maiores detalhes a respeito das práticas em questão. Uma dessas lideranças era o então capitão e presidente da Guarda de Marujos de Nossa Senhora do Rosário de Roça Grande, Sr. Paulo Roberto de Oliveira (in memoriam), que, na mesma época, vinha trabalhando na elaboração de um projeto para inserção de sua entidade na Rede Cultura Viva. Em fins de 2014, a entidade assinou convênio com o Ministério da Cultura e Prefeitura de Sabará para instalação e funcionamento do Ponto de Cultura Congado Sabarense, através do qual desenvolveu uma série de atividades em prol do fortalecimento das tradições congadeiras dentro do município. No início de 2015, essa mesma entidade apresentou à Secretaria Municipal de Cultura uma proposta de registro do “Congado

de Sabará”, a qual se desdobrou, posteriormente, na instrução do registro das “Guardas de Marujos de Sabará” (PREFEITURA, 2015).

Logo após a aprovação da proposta de registro pelo Conselho Deliberativo do Patrimônio, a Gerência de Patrimônio Cultural (pertencente à Secretaria Municipal de Cultura, formada por mim, historiador, e uma museóloga) organizou uma reunião com representantes das guardas de Marujo a fim de apresentar-lhes o mecanismo do registro de bem imaterial e mobilizá-los para que se apropriassem dessa ferramenta de reconhecimento de suas tradições. A reunião, porém, não teve uma adesão significativa – das seis guardas, apenas duas estiveram representadas –, logo o processo do registro caminhou, de certa forma, sem uma participação genuinamente ativa da comunidade de marujeiros como um todo. A guarda estudada em nossa pesquisa, por exemplo, foi uma daquelas que não enviou representante à reunião e, logo, não se envolveu com a patrimonialização nesse momento inicial. A única liderança congadeira que acompanhou todas as etapas do registro em proximidade foi o capitão Paulo. De todo modo, todas as demais lideranças anuíram o registro de forma expressa, consentindo que a equipe responsável pela instrução adentrasse seus espaços e se inserisse em suas atividades.

A instrução técnica do registro ocorreu entre os meses de maio e dezembro de 2015 por intermédio dos funcionários da Gerência de Patrimônio Cultural e de uma empresa de consultoria, licitada pela Prefeitura para elaboração do dossiê em conformidade com as exigências do programa ICMS Patrimônio Cultural. Ao longo desse período, a equipe responsável realizou pesquisa bibliográfica, produziu registros sonoros, fotográficos e audiovisuais, acompanhou as festas de cada uma das seis guardas, gravou entrevistas com as principais lideranças, etc. O dossiê de registro foi terminado em novembro de 2015 e logo em seguida apresentado ao Conselho Deliberativo do Patrimônio, que confirmou sua posição favorável ao reconhecimento das guardas de Marujo, inscrevendo-as em seu Livro de Registro de Formas de Expressão e atribuindo-lhes o título de Patrimônio Cultural de Sabará.

É importante observar que, mesmo o objeto do registro de bem imaterial sendo denominado “Guardas de Marujos de Sabará”, o uso dos termos “Congado” e “congadeiro” manteve-se mais presente/recorrente do que “Marujo” e “marujeiro” nas interações entre seus detentores e o Município, conforme discutiremos mais à frente. Isso nos sugere o quanto essa forma de identificação, construída historicamente através das relações com outros campos de saber, também adquire um caráter estratégico nos espaços de luta por direitos.

Por um lado, observo que a auto-identificação dos integrantes de nossa guarda de Marujo como congadeiros se configura como uma estratégia de afirmação de sua pertença a um complexo ritual e simbólico de matriz africana. Guardando-se as diferenças (apresentadas no capítulo anterior), esse Marujo de General Carneiro e Sabará compartilha de vários aspectos em comum com as demais tradições do Congado. De um modo geral, todos esses aspectos são percebidos como formas de relação com o sagrado (seus conceitos e práticas) que vêm sendo cultivadas desde o “tempo da escravidão”: a devoção a Nossa Senhora do Rosário; a interação (de pedido, agradecimento, louvor) com a santa por meio da música, a execução dos ritmos, cantos e danças com base na batida dos tambores, ou caixas, instrumento dominante de sua sonoridade.

Além disso, nas últimas décadas, a guarda vem se integrando aos outros grupos congadeiros por meio de suas festas de Reinado, que, ao menos uma vez ao ano, colocam-na em destaque perante a paróquia e as comunidades de General Carneiro e também, em certa medida, perante a prefeitura de Sabará. Conforme ressaltado pelo capitão Marcelo, essas festas são “chamativas”: com seu apelo estético, sensorial (pelo colorido, pela polifonia, pela movimentação), atraem os olhares e ouvidos (ou os sentidos) da sociedade envolvente para a guarda, envolvendo-a com sua tradição. A relação de envolvimento mútuo entre a guarda e os atores, grupos e instituições de seu entorno parece ser bem expressa pela rainha Teresa quando diz: “sem o povo não tem a festa, e sem o reinado não tem o povo”.

Desse modo, a festa de Reinado se torna um importante lugar e momento de salvaguarda da tradição, pois é, sobretudo, por meio delas que a guarda constrói novas alianças, trocas, laços de mútuo-apoio e/ou mantém contato, reforça a união e atualiza os laços com antigos parceiros e colaboradores, garantindo o apoio (serviço e doação) de vários agentes religiosos, comunitários e/ou públicos às suas atividades. Identificar-se como congadeiro, por sua vez, contribui para fortalecer esse lugar e momento, que é marcado pela presença de reis e rainhas negros e, logo, não pode ser concebido sem referências ao legado e trajetória das comunidades de africanos e seus descendentes no Brasil.

Por outro lado, a afirmação da diferença da tradição de Marujo em diversos momentos das performances e narrativas da guarda, dentro ou fora das festas de Reinado, sobretudo por seus dirigentes, promove sua identificação como marujeiros. Pelo trabalho de campo observei que, entre outras reivindicações, existe também uma demanda pelo reconhecimento das singularidades da guarda perante as demais tradições da cultura popular e/ou afro-brasileira em geral, incluindo-se o Congado, a fim de evitar que sejam confundidos, por exemplo, com

as Folias de Reis de Sabará e, sobretudo, com os Congos, Moçambiques e Candombes de Belo Horizonte.

Cabe ressaltar, porém, que essas performances e/ou narrativas não tratam de afirmar uma identidade em detrimento de outra – as identidades de congadeiro e marujeiro não são excludentes entre si –, mas sim de utilizá-las estrategicamente – de forma articulada e complementar – nas relações com atores, grupos e instituições do entorno com a intenção de garantir seu direito de manter e repassar a herança dos antepassados e a devoção a Nossa Senhora do Rosário, suas marchas, ritos e festas, de forma integrada à sociedade sabarense, mineira, brasileira – e, logo, obtendo o apoio do poder público, nas várias esferas, em pé de igualdade com os demais bens culturais.

3.7 Salvaguarda, participação e cidadania

Em sua tese sobre os processos de patrimonialização da Capoeira em nível federal, Gabriel Cid observa o quanto as políticas públicas de cultura impactam na produção e fruição do que é entendido como “cultural”, sendo que o Estado exerce forte papel nessa definição. Desse modo, a noção de cultura tem se modificado (e alargado) significativamente através, por exemplo, do surgimento de novos discursos de memória. A análise dos processos de patrimonialização de tradições populares, elemento importante desse fenômeno, pode nos ajudar a entender a dinâmica de mecanismos de produção da memória coletiva em sua função como referência para a afirmação das identidades sociais. Para o autor, “falar de um patrimônio cultural é entrar na disputa pela definição da memória de um objeto” (CID, 2016, p. 15) e, logo, pela sua identidade, articulada a uma narrativa de passado e a um projeto de futuro.

Paralelamente ao alargamento da noção de cultura, as novas políticas acima mencionadas têm se articulado a uma ampliação da noção de cidadania, a qual tem permitido “uma aproximação de sujeitos até então excluídos das instituições oficiais de memória”. Sob essa nova perspectiva, o Estado reconhece “o direito à memória como importante marca na efetivação de uma cidadania cultural” (CID, 2016, p. 16). Os direitos culturais passam, então, a ser compreendidos como forma abstrata de valorização de elementos relativos à “memória coletiva” – a tal ponto que os direitos culturais são muitas vezes traduzidos exatamente como direito à memória. De maneira análoga a Gabriel Cid em seu olhar para a Capoeira, percebemos o registro e salvaguarda das “Guardas de Marujos de Sabará” como um momento

da passagem de uma memória situada no âmbito da produção e reprodução cultural dessa tradição congadeira, para uma memória instalada no âmbito do direito à sua continuidade e, junto a isso, de exercício de uma “cidadania cultural” ou “patrimonial”.

Refletindo sobre a cidadania em um “nível substantivo de práticas de exclusão e marginalização diretamente relacionadas às questões de raça, gênero e classe” (LIMA FILHO, 2015, p. 135), Manoel Ferreira Lima Filho utiliza o adjetivo “patrimonial” para se referir à capacidade operativa (cognitiva e de agência) que os grupos sociais detêm e aplicam para construir estratégias de interação (adesão, resistência, etc.) com as políticas patrimoniais, no âmbito global, nacional ou local, “a fim de marcar preponderadamente um campo constitutivo *identitário*, pelo alinhamento dos iguais ou pela radicalidade da diferença” (LIMA FILHO, 2015, p. 139, grifo nosso). Nessas estratégias, os grupos em questão articulam conceitos de diferentes procedências – tais como cultura, tradição, história, comunidade, identidade, entre outras – em variadas modulações, conforme suas próprias visões de mundo – que podem vir a aceitar ou rejeitar o discurso hegemônico – afirmando-se como sujeitos e reivindicando direitos. Sendo assim, o autor concebe as políticas patrimoniais como um jogo de poder que adquire, muitas vezes, um caráter de “recurso ultimado pela condição humana de sobrevivência em contextos sociais de países como o Brasil onde as condições básicas de vida faltam, como saúde, segurança, moradia e educação” (LIMA FILHO, 2015, p. 141), sendo que diversos atores sociais fazem da cultura uma “arma”, no sentido proposto por Clara Mafra:

(...) ‘nativos’ dos quatro cantos do planeta apropriam-se da categoria [cultura] para, em nome do valor de sua própria “cultura”, defender seus modos de ser específicos em relação a alteridades humanas e institucionais com diferentes pesos e medidas. (...) na metáfora da “cultura como arma” está em relevo a capacidade de “objetificação” do reconhecimento da cultura, algo que ocorre quando alguém de fora se dispõe a representar o que as comunidades vivem e experimentam. Mais do que isto, temos a continuidade em reverso desse processo, como quando o sujeito ‘objetivado’ se apropria da representação e dos pressupostos do observador (...) (MAFRA, 2011 apud LIMA FILHO, 2015, p. 141).

A metáfora da “cultura como arma” nos interessa especialmente no que se refere à afirmação de uma cultura, de uma tradição e/ou de uma identidade específica dos sujeitos “objetificados” pelas políticas patrimonialistas a partir das apropriações que eles próprios fazem das categorias cunhadas no processo de “objetificação”. Por meio dela, somos levados a perceber o quanto os grupos populares “têm assumido um topos na conjuntura relacional

com as políticas do Estado” e configuram uma operacionalidade intercultural que é acionada por sua alteridade próxima, misturada, ou distanciada, mas “em interação factual” (LIMA FILHO, 2015, p. 142-143).

Além de instituir o Registro de Bens Culturais de Natureza, o Decreto Federal nº 3.551/2000 também criou o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial (PNPI), posteriormente regulamentado pela Portaria IPHAN nº 200, de 18 de maio de 2016, sendo definido como “instância de implantação e execução de política específica de salvaguarda do patrimônio cultural imaterial em nível federal”. Em sua regulamentação, o PNPI se estrutura em três macroprocessos: a identificação dos bens culturais de natureza imaterial (por meio, sobretudo, do inventário), seu reconhecimento (por meio do registro) e o apoio e fomento a estes (por meio das ações e planos de salvaguarda). Buscando uma compreensão mais aprofundada dos desdobramentos do registro das “Guardas de Marujos de Sabará”, abro parênteses para discorrer brevemente sobre os procedimentos de execução do macroprocesso de apoio e fomento em geral, e de realização de ações e planos de salvaguarda de bens registrados: como tais procedimentos foram normatizados pelo IPHAN e como são apropriados e reproduzidos em normativas estaduais e municipais.

De acordo com o IPHAN, os processos de salvaguarda de bens registrados têm por objetivo “apoiar a continuidade do bem cultural de modo sustentável” e fomentar “a melhoria das condições sociais, políticas e materiais de transmissão e reprodução que possibilitam sua existência”. Desse modo, o conjunto de ações planejadas nesses processos deve buscar a “*sustentabilidade* do bem cultural no médio e longo prazo”, pressupondo a construção e fortalecimento da “*autonomia* das comunidades detentoras para a gestão do seu próprio patrimônio” (IPHAN, 2016, p. 31, grifo nosso). Tendo isto em vista, a Portaria IPHAN nº 299, de 17 de julho de 2015, estabeleceu uma tipologia de ações distribuídas em quatro grandes eixos, a saber: a mobilização social para alcance da política; a gestão participativa do processo de salvaguarda; a difusão e valorização do universo do bem registrado; e a sua produção e reprodução cultural. Essa tipologia tem servido de base tanto para a elaboração das diretrizes prévias de apoio e fomento, apresentadas nos dossiês de registro, quanto para a construção dos planos de salvaguarda propriamente, instituídos dentro dos coletivos de detentores. Entre as atividades e produtos indicados nesses eixos de ação estão: a criação e manutenção de redes, presenciais ou virtuais, de detentores e de seu(s) coletivo(s) deliberativo(s); a articulação institucional para uma política integrada entre diferentes programas e instâncias governamentais; a formação dos detentores para a gestão das políticas

patrimoniais; a constituição, conservação e disponibilização de acervos sobre o bem registrado em exposições, catálogos e demais produtos; a seleção e premiação de iniciativas realizadas por detentores através de editais; a transmissão de saberes do bem registrado através de oficinas, aulas e outras dinâmicas; a ocupação, aproveitamento e adequação de espaço físico para Centros de Referência através de projetos arquitetônicos e/ou museográficos¹²².

Instituído pelo Decreto Estadual nº 42.502/2002, o Programa Estadual do Patrimônio Imaterial (PEPI) de Minas Gerais espelha, em vários aspectos, o seu antecessor na esfera federal (criado apenas dois anos antes). Embora nem todos os seus processos e/ou instrumentos tenham sido devidamente normatizados por portarias ou resoluções, uma minuta de regulamentação do PEPI elaborada pelo IEPHA/MG (autarquia responsável por sua gestão) tem fornecido as bases para a proposição de ações (e elaboração de planos) de salvaguarda de bens registrados em esfera estadual, sendo que o seu conteúdo aparece parcialmente reproduzido em alguns dos respectivos dossiês de registro. Nessa minuta, apresentam-se objetivos, diretrizes e linhas de atuação bastante semelhantes às da Portaria IPHAN nº 200/2016. Observa-se, apenas, uma ligeira diferença na tipificação das ações de salvaguarda, que também são distribuídas em quatro eixos, porém com a seguinte denominação: valorização da memória; transmissão da tradição; suporte e estrutura física; reconhecimento e divulgação. A minuta não apresenta uma indicação prévia de atividades e produtos a serem previstos em cada um dos eixos - pelo contrário, seu detalhamento tem sido elaborado sob variadas formas, para cada dossiê técnico, conforme as especificidades do bem cultural objeto de registro.

¹²² Em esfera federal, observamos vários casos de bens registrados em que uma parte significativa das ações de salvaguarda vem se concretizando por meio de instrumentos externos ao PNPI ou mesmo ao campo do patrimônio. O programa e, depois, a política nacional da Cultura Viva, consolidada pela Lei Federal nº 13.018/2014, por exemplo, foi a principal responsável pelo fomento a iniciativas e pela ampliação de redes de detentores, através de seus Pontos e Pontões de Cultura. Muitas dessas iniciativas tiveram, inclusive, o propósito de criar e/ou manter centros de referência, bem como guardar e/ou expor, nestes, acervos documentais, iconográficos, audiovisuais dos bens registrados, tal como se observa na Casa do Samba, em Santo Amaro da Purificação/BA, e no Pontão de Cultura do Jongo/Caxambu, em Niterói/RJ. Paralelamente, a própria política nacional de Museus, consolidada pela Lei Federal nº 11.904/2009 - com a criação do Instituto Brasileira de Museus (Ibram) e, logo em seguida, de mecanismos de apoio a projetos de Museologia Social, a exemplo do programa de Pontos de Memória - tem oferecido várias ferramentas para que detentores de bens registrados realizem ações museológicas em suas comunidades e/ou desenvolvam os seus próprios produtos de difusão para a sociedade em geral, integrados às chamadas "teias da memória". Em alguns casos, tais experiências têm se desdobrado na fundação de museus sociais, comunitários e/ou de território parcial ou integralmente voltados aos saberes, expressões ou celebrações que foram reconhecidas como patrimônio imaterial, a exemplo do Museu do Samba, no Rio de Janeiro/RJ, e do Memorial das Baianas do Acarajé, em Salvador/BA.

Com diferentes graus de solidez, consistência e efetividade, as diretrizes e procedimentos estabelecidos no PNPI - e, por conseguinte, no PEPI/MG - também vêm sendo aplicados localmente por muitos municípios mineiros. Essa capilarização da política nacional de salvaguarda do PCI em esfera municipal é devido, em grande parte, aos efeitos do ICMS Patrimônio Cultural. Espelhando as normativas do IPHAN e do IEPHA/MG para suas respectivas políticas de salvaguarda do patrimônio imaterial, as mais recentes deliberações do Conselho Estadual do Patrimônio Cultural de Minas Gerais (CONEP) a respeito das diretrizes a serem observadas para pontuação dos municípios no ICMS Patrimônio Cultural, estabelecem que todo dossiê de registro em esfera municipal deve conter uma seção destinada à proposição de ações de salvaguarda, a ser elaborada com base em um “diagnóstico da situação do bem cultural imaterial na ocasião do início da instrução do processo de Registro” (CONEP, 2018, p. 27). Além disso, essas deliberações condicionam a continuidade dos “pontos” gerados pelo bem registrado à apresentação, pelo município, de “relatório de implementação do plano de salvaguarda”, com periodicidade anual a partir da data de aprovação do processo de registro.

Tal como o IPHAN, os setores de patrimônio dos municípios mineiros, alinhados às diretrizes do IEPHA/MG para o ICMS Patrimônio Cultural, devem também executar as suas ações de salvaguarda por meio de um diálogo contínuo e de uma “relação de cooperação, confiança e solidariedade” com os chamados “detentores”, entre outros parceiros. Cabe observar, porém, que se trata de um diálogo e relação marcados pela assimetria nas condições de poder, haja vista que muitos indivíduos e/ou comunidades detentoras se encontram em situação de precariedade material e social, de não-familiaridade com os códigos do poder público e/ou de ausência de representação. Além disso, o histórico de suas interações com o Estado já costuma ser fortemente marcado por experiências de tratamento desigual, irresponsável ou até excludente.

Em avaliação sobre a salvaguarda de nove bens registrados em esfera federal, Letícia Vianna e Morena Salama observam que:

O estabelecimento dessa nova relação revelou-se um processo complexo, multifacetado e lento. Geralmente seu início é marcado por um misto de desconfiança, distanciamento e desinformação por parte da sociedade civil, mas sobretudo por parte dos detentores acostumados com a falta de acesso aos serviços públicos, com as promessas nunca cumpridas, com as ingerências e atuações desconsideradas dos órgãos estatais (apud CID, 2016, p. 130).

Talvez a baixa adesão de detentores na reunião inaugural do processo de registro das “Guardas de Marujos de Sabará” esteja bastante relacionada com fatores de “desconfiança”, “distanciamento” e/ou “desinformação” por parte das lideranças congadeiras quanto à atuação da Secretaria Municipal de Cultura, em geral, e a este instrumento legal de patrimonialização, em específico.

Seja como for, este quadro mudou significativamente a partir do momento em que a consolidação do registro se desdobrou em efetivas ações para a salvaguarda do bem cultural por iniciativa da própria prefeitura. É principalmente no âmbito dessas iniciativas que observo o incremento da participação dos congadeiros nos processos de formulação, implementação e avaliação de políticas municipais para a cultura e, logo, da efetivação da cidadania “enquanto uma tendência de alargamento do direito à memória” (CID, 2016, p. 131).

A partir do ano de 2016, houve um significativo estreitamento de relações entre a Prefeitura de Sabará e as guardas de Marujo, percebido por uma maior periodicidade de reuniões entre funcionários da Secretaria Municipal de Cultura e lideranças congadeiras, pela realização anual de um encontro de congadeiros do município, pela inserção de lideranças congadeiras no quadro de membros do Conselho Deliberativo do Patrimônio, entre outras ações. Paralelamente, as mesmas lideranças têm se mobilizado para a criação de uma Associação dos Congadeiros de Sabará.

De um modo geral, essas instâncias de participação e mobilização vêm se constituindo como principal espaço para negociações a respeito das velhas e novas políticas municipais de incentivo, apoio ou fomento às tradições congadeiras – a exemplo do repasse de verba, por meio de subvenções municipais, às guardas oficialmente reconhecidas como de utilidade pública, da oferta e concessão de serviços de infraestrutura e transporte para os festejos dos seus santos padroeiros, da produção de mídias (cartazes, folhetos, etc.) para a divulgação dos seus eventos, entre outras.

Tal ambiente se mostra bastante fértil para um exercício de análise sobre as formas de apropriação da linguagem jurídico-administrativa do Estado e do manejo de seus discursos oficiais pelos congadeiros, em seus múltiplos usos, tanto para a adesão a estes quanto para a resistência, percebendo as tensões, desigualdades e conflitos que lhes são inerentes. É este exercício que apresento nas páginas a seguir.

3.8 A festa como salvaguarda

Antes de discutir o processo de salvaguarda instaurado na Prefeitura de Sabará a partir do registro de suas “Guardas de Marujos” (isto é, desde 2016), ressalto que, paralelamente às ações institucionais, outras iniciativas de valorização, divulgação, promoção das tradições congadeiras já ocorriam dentro do município. De um modo geral, entendo que todas as festas de Reinado, em louvor às santas padroeiras das guardas, organizadas anualmente entre os meses de agosto e outubro, representam iniciativas com esse caráter, afinal constituem, como já apontamos, importantes momentos de atualização de memórias e afirmação de identidades. Um exemplo disso foi a mobilização feita pela Guarda de Marujo de Nossa Senhora do Rosário de General Carneiro, em 2016, para a comemoração dos seus 50 anos de sua (re)fundação dentro do município de Sabará (1966-2016).

A comemoração dos 50 anos de (re)fundação da guarda ocorreu no âmbito da Festa de Reinado de Nossa Senhora do Rosário de General Carneiro. De certo modo, não houve uma intervenção expressiva sobre a dinâmica da celebração tal como ela ocorre todos os anos. As festividades se estenderam pelo período entre os dias 10 e 18 de setembro de 2016, sendo oficialmente inauguradas com a abertura da novena e o levantamento da bandeira de aviso, na Igreja de São José Operário. Após nove dias de orações, a novena se encerrou juntamente com o levantamento das bandeiras da festa (isto é, de Santa Efigênia, São Benedito e Nossa Senhora do Rosário), feito na própria sede da guarda, anunciando o “grande dia”. Por fim, como é de praxe, o “grande dia” se estendeu por toda a manhã e tarde de domingo, iniciando com a alvorada, seguida pela recepção das guardas visitantes, o café da manhã, a procissão com os andores da sede até a igreja, o almoço, a celebração da Missa Conga e a troca de coroas entre reis festeiros. A não ser por eventuais falas de um rei ou rainha, capitão ou pilota, ou mesmo do pároco local, feitas de maneira dispersa e pontual ao longo dos festejos (sobretudo por ocasião das missas), não houve enunciações diretas e formais ao aniversário de 50 anos da guarda. O aniversário não foi lembrado por meio de palestras, conferências ou mesas-redondas. As alusões à data comemorativa ocorreram, sobretudo, através de elementos próprios do festejo (PREFEITURA, 2016).

Todos os anos, os integrantes e colaboradores da guarda trabalham arduamente em cima da decoração dos andores, das bandeiras e da sede como um todo, para a festa de Reinado. No ano de 2016, porém, essa decoração ocorreu com muito mais flores, fitas e bandeirinhas. Todos os anos, os mesmos recriadores organizam um show pirotécnico para o rito do levantamento das bandeiras da festa. No ano de 2016, porém, o espetáculo teve uma variedade e duração bem maiores. Todos os anos, os ritos da festa são conduzidos pelas

marchas da tradição de Marujo. No ano de 2016, não apenas se executaram ritmos, danças e cantos não usuais, que costumam ser recriados apenas em ocasiões especiais, como também houve a participação de veteranos e/ou ex-dançantes, que há muito tempo não se reuniam com seus familiares. Ao longo dos vários meses de preparação para o festejo, os dirigentes da guarda organizaram dois grandes “presentes” para o aniversário de seus 50 anos. Primeiro, a formação de uma “guarda de ex-dançantes”, isto é, uma segunda guarda, composta majoritariamente por parentes ou compadres que se afastaram pelos mais diversos motivos (muitos deles são hoje moradores de cidades relativamente distantes de Sabará), para atuar somente durante os principais ritos dos festejos, juntamente com a guarda oficial. Segundo, a promoção de momentos de interação entre as duas guardas (ou as duas versões da mesma guarda) para a apresentação de práticas mais “antigas” da tradição – tal como ocorreu, por exemplo, durante o levantamento das bandeiras da festa, em que todos eles se reuniram para dançar a “trançada de fita” ao redor dos mastros. Desse modo, a comemoração dos 50 anos da guarda esteve diretamente associada a uma perspectiva de reunião da família (e da “sociedade”) e, a partir dela, de homenagem aos antepassados (por seu legado), realizando-se através da própria recriação da tradição, com um ou outro elemento inovador.

Paralelamente à organização dos festejos, o assunto dos “50 anos” foi levado à pauta de uma das reuniões periódicas entre agentes públicos e lideranças congadeiras. Os dirigentes da guarda solicitaram o apoio da Prefeitura à comemoração em várias frentes. De um modo geral, essa solicitação não se diferenciava muito das que foram apresentadas em outras ocasiões – estava focada em demandas de infraestrutura, trânsito, segurança, materiais de consumo, etc., que foram quase integralmente atendidas. Uma das demandas, porém, foi bastante atípica. As lideranças se dirigiram aos funcionários da Secretaria Municipal de Cultura propondo a filmagem de um documentário sobre a história e as memórias da guarda. Sua intenção era de que os funcionários agenciassem os equipamentos necessários para a gravação de entrevistas com mestres, de atividades da guarda, entre outras cenas. A emergência dessa demanda nos sugere que, nesse momento, as lideranças em questão já vinham se apropriando não apenas da ideia de sua tradição ser reconhecida como um patrimônio do município, mas também de um dos procedimentos que viabilizou esse reconhecimento – a documentação pelo registro audiovisual – e, ao mesmo tempo, poderiam vir a reafirmá-lo, fortalecê-lo e difundí-lo perante a sociedade como um todo.

Infelizmente, a Secretaria não dispunha então de recursos materiais ou financeiros para tal empreitada. Mesmo assim, entre os meses de agosto e outubro de 2016, dois funcionários –

o presente autor, historiador, e a jornalista Etienne Martins – se organizaram para produzir alguns registros audiovisuais. A presença da jornalista na Secretaria, à frente da Coordenação Municipal de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, foi determinante para que o pedido pudesse ser parcialmente atendido, pois, diante da ausência de recursos, ela ofereceu o seu próprio equipamento e mão-de-obra para as filmagens com a guarda. Ao todo foram gravadas dez entrevistas individuais, uma roda de conversa e alguns momentos rituais, ao longo de pouco mais de dois meses, compondo um total de 30 horas de material bruto em vídeo. Os festejos do mês de setembro, por exemplo, foram parcialmente registrados, mas até hoje não receberam uma edição adequada para que o material pudesse se tornar, de fato, um produto de difusão sobre esse evento comemorativo e a própria tradição de (mais de) 50 anos da guarda de Marujo.

De todo modo, esse caso específico de apoio institucional e documentação de um evento comemorativo no âmbito da produção e reprodução cultural da “Guardas de Marujos de Sabará” suscita novamente, para nós, a discussão, presente no processo de registro do “Congado/Congadas/Reinados” em esfera federal, sobre categoria de bem imaterial (e de livro de registro) em que suas tradições poderão ser inscritas. Está evidente o quanto os congadeiros se portam como sujeitos ativos, efetivos cidadãos, na interação com as políticas de patrimônio, modulando os conceitos, discursos e práticas desse campo de acordo com seu próprio modo de sentir, pensar e agir. Essa modulação aparece para nós, por exemplo, nas negociações dos congadeiros em torno dos critérios a serem observados para o enquadramento de seu complexo ritual e simbólico pela patrimonialização. Dialogando com as categorias de “celebração” e de “formas de expressão”, os detentores das “Guardas de Marujos de Sabará” se aproximam da postura de outras lideranças congadeiras da região metropolitana de Belo Horizonte em sua atitude de não recusar, mas também não aderir completamente a elas, e sim modulá-las com base em sua própria noção de “festa” – isto é, uma festa sagrada, de devoção, de tradição – e, desse modo, intervir sobre os próprios rumos dos processos de registro e/ou salvaguarda, num esforço por adaptá-los para que se tornem, de fato, elemento potencializador de suas lutas pela conquista do respeito e apoio do poder público (entre outros agentes da sociedade envolvente) às suas tradições – o direito coletivo à perpetuação da memória de seus antepassados nos discursos oficiais sobre a formação da cultura local, regional, nacional e nos próprios investimentos do Estado para sua continuação e sustentabilidade.

A seguir, analiso mais especificamente uma das principais frentes de ação institucional da Secretaria Municipal de Cultura em favor da salvaguarda das “Guardas de Marujos de Sabará”: os Encontros de Congadeiros de Sabará. Criado em 2016 como um desdobramento do registro patrimonial, o evento periódico – híbrido de seminário e festejo – se constituiu como um importante espaço de debate entre as guardas e/ou com o poder público em torno da patrimonialização de suas tradições, apropriado pelos congadeiros para enunciarem suas avaliações, expectativas e reivindicações a respeito das políticas municipais de cultura e patrimônio. Minha atenção se volta principalmente para as falas das “mesas-redondas” e/ou rodas de conversa compostas por capitães, rainhas e demais lideranças das guardas, em que observo os principais recursos discursivos utilizados por eles para interagir e negociar com os agentes públicos, e a modulação que ali ocorre. A ideia é refletir sobre as narrativas e performances dos congadeiros sobre sua tradição, cultura e patrimônio nesse contexto específico de uma instância de participação social, com foco principalmente sobre a função da palavra falada e cantada na construção de memórias, afirmação de identidades e no fortalecimento de uma comunidade marujeira-congadeira perante a sociedade sabarense, mineira, brasileira. Debruço-me principalmente sobre o material produzido e reunido em duas edições do evento: minhas anotações de campo e registros audiovisuais do 3º Encontro de Congadeiros de Sabará (2018), e a transmissão ao vivo do 1º Encontro Virtual de Congadeiros de Sabará (2021).

3.9 A salvaguarda pelo encontro

Um dos principais marcos inaugurais do estreitamento de relações entre a Prefeitura de Sabará e as guardas de Marujo – e, logo, do aumento da participação desses detentores nas políticas municipais de patrimônio – foi, certamente, a realização do 1º Encontro de Congadeiros de Sabará. Realizado no dia 31 de julho de 2016, no Museu do Ouro de Sabará, o encontro veio concretizar uma proposta de formação continuada dos líderes e demais integrantes das seis guardas de Marujo tal como formulada por seu dossiê de registro, o qual incluía uma secção destinada ao planejamento da salvaguarda do bem cultural. Nesta secção, o dossiê propunha a organização de seminários, debates e/ou *workshops* para essa formação. Inicialmente pensado em formato de seminário, o encontro tinha por objetivos: “fortalecer os vínculos entre as seis Guardas de Marujos (...) com vista à união/mobilização em prol do enfrentamento das dificuldades que ameaçam a continuidade de suas formas de expressão”;

“politizar/empoderar as lideranças e demais integrantes dessas guardas para que reivindiquem, busquem e efetivem os seus direitos junto ao poder público municipal”; e “integrar as seis Guardas de Marujos (...) nos movimentos que vêm ocorrendo em nível municipal em prol da valorização das culturas populares, afro-brasileiras e tradicionais” (PREFEITURA, 2016, p. 17). Para que esses objetivos fossem minimamente atendidos, porém, a equipe da Secretaria Municipal de Cultura reconheceu a necessidade de que o encontro fosse construído com a participação direta dos congadeiros, por meio de sua integração à comissão organizadora.

A escuta dos congadeiros logo trouxe uma demanda de adequação do formato inicialmente pensado para o encontro, qual seja o de seminário. Os recriadores foram unânimes em defender que mais do que um seminário, o encontro deveria se organizar enquanto uma *feira* – mais do que palestras, debates, *informações*, ele deveria ser constituído por cantos, marchas, ritos próprios das *tradições* de Marujo e/ou do Congado. Esse diálogo entre agentes públicos e lideranças congadeiras resultou então em um encontro bastante híbrido, no qual as falas de técnicos, gestores e pesquisadores partilharam espaço com os saberes dos mestres e com a própria atuação das guardas, as quais, do início ao fim do evento, cumpriram suas obrigações rituais de trocar bandeiras entre si, de saudar a reis, rainhas, capitães e demais autoridades, de louvar Nossa Senhora do Rosário, de agradecer às refeições, além de realizarem uma procissão com a imagem de sua santa padroeira até a igreja setecentista consagrada a ela no Centro Histórico de Sabará.

Embora a primeira edição do encontro tenha contado com a presença de apenas quatro das seis guardas do município, seus desdobramentos sugerem que o evento foi um incentivo para que suas lideranças, de um modo geral, se mobilizassem e articulassem em torno das políticas municipais de patrimônio. O engajamento deles na afirmação de sua identidade de “congadeiros” perante a prefeitura e a sociedade indica que houve uma apropriação tanto dos espaços de discussão pública, quanto dos conceitos que subjazem a discussão sobre patrimônio, com destaque para a noção de tradição. Tais conceitos passaram, então, a ser utilizados na reivindicação, por exemplo, dos direitos culturais dos congadeiros, ou mais especificamente de seu direito à memória, e, logo, ao reconhecimento do valor histórico-cultural da herança de seus antepassados, que legaram tradições musicais e devocionais singulares, com suas próprias representações do passado e demandas para o futuro. Essa reivindicação implica também em uma demanda pela partilha dos recursos públicos em pé de igualdade com os demais grupos socioculturais do município, sobretudo no que se refere às condições de negociação em torno do usufruto de incentivos, apoio e fomento da Prefeitura –

exigindo-se, assim, não apenas o reconhecimento da diferença, mas também a reciprocidade, a visibilidade e a comunhão na alteridade.

Até o presente momento, já se realizaram cinco edições do Encontro de Congadeiros de Sabará – quatro presenciais e uma virtual. Cada uma delas ocorreu com uma dinâmica bastante particular, embora alguns elementos básicos tenham se repetido em todas elas. Em todas as suas edições, o encontro contou com uma “mesa-redonda”, ou roda de conversa, integrada por capitães, realezas e/ou mestres das guardas. Nas edições presenciais, também houve a atuação ritual das guardas em momentos específicos, a exemplo das refeições (café da manhã e almoço), e se realizou uma procissão com o andor de Nossa Senhora do Rosário pelas ruas da cidade.

Na primeira edição, o encontro foi formado por apenas quatro guardas, e a atuação delas teve um espaço-tempo limitado por palestras ministradas por convidados especiais, agentes não pertencentes à comunidade marujeira-congadeira de Sabará – um servidor (o próprio autor) e um gestor público municipal não-congadeiros, um congadeiro gestor público estadual (da comunidade dos Arturos) e uma congadeira professora universitária federal (da comunidade do Jatobá).

Já na segunda edição, reuniram-se cinco guardas, e a participação de convidados ocorreu sob uma nova dinâmica: eles foram integrados à “mesa-redonda” do encontro e fizeram suas falas em interação direta com os mestres das guardas de Marujo, à maneira de uma roda de conversa. De um modo geral, os convidados dessa ocasião eram lideranças congadeiras de outras tradições (logo, não-marujeiros) atuantes dentro e fora do município sob as mais diversas funções – três capitães, um rei, um padre e até um músico. Os representantes da prefeitura, por sua vez, tiveram um momento distinto para sua participação, mas, ao invés de palestra, este ocorreu em formato de debate, no qual os integrantes das guardas colocaram as suas questões para o poder público. Além do próprio autor, o debate contou com a presença dos gestores municipais da Cultura e da Defesa Social, e do próprio Prefeito, todos eles não-congadeiros.

Na terceira edição, por sua vez, o encontro alcançou sua meta de reunir todas as seis guardas do município e contou com uma ínfima participação de agentes não-marujeiros. Não houve convidados especiais, e os representantes da prefeitura se limitaram a dar boas-vindas aos presentes antes da “mesa-redonda” com os mestres. Ao invés de palestras ou debates, a “mesa-redonda” foi sucedida pela celebração de uma Missa Conga – presidida por um padre

residente no município, não-congadeiro, mas engajado em iniciativas de fortalecimento de práticas católicas afro-brasileiras.

Relato a seguir os principais acontecimentos e debates do 3º Encontro de Congadeiros de Sabará – a única edição que pude acompanhar presencialmente, porém com distanciamento (já que na 1ª e 2ª edição, estive presente como servidor público do município, trabalhando diretamente na organização) – que foram observados, anotados e registrados em meu trabalho de campo, debruçando-me principalmente sobre a transcrição das falas de mestres durante a sua “mesa-redonda”. No meu entender, o evento em questão pode ser observado e pensado como um ambiente oficial de trocas e interações entre agentes de uma instituição pública municipal – a prefeitura – e de um complexo simbólico e ritual de matriz africana – o Congado. Nesse sentido, busco então identificar as ambivalências das narrativas e performances das lideranças congadeiras durante o evento, reconhecendo nelas a sobreposição de estratégias de adesão e de resistência, na modulação dos conceitos, discursos e práticas do campo das políticas de patrimônio e cultura.

3.10 Modulações congadeiras

A terceira edição do Encontro de Congadeiros de Sabará, realizada no dia 29 de julho de 2018, teve uma importante particularidade em relação às anteriores. Enquanto as duas primeiras edições foram realizadas no Museu do Ouro de Sabará – instituição pública federal, localizada no centro histórico da cidade –, a terceira ocorreu em um espaço comunitário e religioso do distrito de Ravena, administrado pela paróquia local – o chamado “Espaço Família de Ravena”, anexo à Igreja de Nossa Senhora Aparecida. A proposta de transferir o encontro para esta localidade foi sugerida e defendida pelas próprias lideranças congadeiras, em suas reuniões periódicas com a Secretaria Municipal de Cultura, com a justificativa de facilitar e encorajar a presença das duas guardas sediadas no distrito. Cabe observar que o distrito de Ravena constitui a parcela do território municipal mais distante e com pior acesso viário em relação à Sede, e que as guardas existentes lá eram, de um modo geral, as menos assíduas nas reuniões, eventos e mesmo festejos dos Marujos de Sabará – uma delas era, inclusive, a única guarda que ainda não havia participado do encontro.

Aprovada a proposta, as próprias lideranças congadeiras tomaram a frente de sua organização, negociando a cessão e uso do espaço diretamente com o pároco e repassando todas as demandas à Prefeitura, a qual se tornou mais uma apoiadora do que uma realizadora

do evento. Uma parte significativa dessa mediação foi feita pelo atual 2º capitão e vice-presidente da Guarda de Marujo de Nossa Senhora do Rosário de General Carneiro, Marcelo Lourenço de Oliveira, que exercia então a representação das Culturas Populares, Tradicionais e de Matriz Africana dentro da estrutura do Conselho Deliberativo do Patrimônio. De um modo geral, ele foi um dos atores-chave na mobilização de lideranças congadeiras, especialmente dos capitães das guardas de Marujo de Ravena, em torno da nova proposta de encontro, fazendo contatos telefônicos (ou mesmo presenciais), marcando reuniões preparatórias e recrutando parceiros para a organização. Às vésperas do encontro, foi também ele o principal responsável pela limpeza, preparo e montagem do espaço.

A “mesa-redonda” do encontro se iniciou por volta de 11 horas da manhã, após uma longa sequência ritual constituída pela saudação a imagens, pela troca de bandeiras, pelo café da manhã e por um cortejo de retirada dos andores de Nossa Senhora do Rosário, São Benedito e Santa Efigênia (desde a igreja de N. S. Aparecida até um palco no Espaço Família). Findo o cortejo, as bandeireiras depositaram os estandartes de suas respectivas guardas sobre a mesa (retangular) em torno da qual os mestres se reuniram. Cabe observar que, até esse momento, uma das seis guardas ainda não havia chegado ao local, portanto a mesa foi inicialmente coberta com cinco estandartes. A ocasião foi aberta com uma breve fala oficial de um representante da Secretaria Municipal de Cultura, mas ele logo cedeu lugar ao capitão Marcelo, que então assumiu o papel de dar as boas-vindas e chamar os mestres para compor a mesa. Em sua fala, o congadeiro expôs aquilo que considerava ser um dos propósitos do encontro, antecipando algumas ideias e noções que reapareceriam no discurso de outros mestres:

Hoje pra mim está sendo um dia, assim, especial, porque esse Encontro de Congadeiros... Eu acho que ele serve pra gente como *união dos povos, dos Marujo*, principalmente de Ravena, Roças Grande, Nações Unidas e General... E essa *luta* que a gente tá tendo, igual a prefeitura tá nos *apoiando* em algumas coisas aí, pra gente *continuar*, né, nessa *caminhada*, pra gente nunca abaixar a cabeça (Marcelo Lourenço de Oliveira, 2018, grifo nosso).

As ideias de “união”, “luta” e “caminhada” – dos Marujos, dos congadeiros ou dos irmãos do Rosário – estiveram presentes na vasta maioria das falas proferidas durante a mesa-redonda. Observei que essas categorias foram articuladas sob vários sentidos – como efeito da patrimonialização dos Marujos, como objetivo do encontro, das reuniões, entre outras ações de salvaguarda, como pré-requisito para a continuidade, manutenção e/ou fortalecimento das

tradições, etc. – e em diferentes níveis – dentro de cada uma das guardas, entre todas as guardas do município, e das seis guardas com outros agentes do processo, congadeiros ou não, a exemplo da própria prefeitura. Esta instituição pública específica, por sua vez, aparece como um dos agentes que, de um tempo pra cá, está “apoiando” os grupos em parte de suas necessidades para “continuar” a produção e reprodução cultural de suas tradições, nas festas e demais atividades.

A mesa-redonda foi inicialmente composta pelo capitão-mor da Guarda de Marujo de Nossa Senhora do Rosário de General Carneiro, Sr. Raimundo Pedro de Oliveira, pelo então capitão e presidente da Guarda de Marujos de São Sebastião de General Carneiro, Sr. Nilo Sudário dos Santos, pelo capitão regente da Guarda de Marujo de N. Sra. Aparecida de General Carneiro, Sr. Wanderson Valeriano dos Santos, pelo então capitão regente da Guarda de Marujos de N. Sra. do Rosário de Roça Grande, Sr. Paulo Roberto de Oliveira (in memoriam), e pelo violeiro da Guarda de Marujo de N. Sra. do Rosário de Ravena, Sr. José Cândido. Durante a fala do Sr. Nilo, o capitão regente da Guarda de Marujos de Santo Expedito de Ravena, Sr. Raimundo Francisco, chegou ao encontro com sua guarda em marcha e, logo que os tambores cessaram, foi integrar a mesa com os demais.

A pedido do capitão Marcelo, as falas foram mediadas por mim que, buscando intervir o mínimo possível nos debates, sugeri apenas que cada um dos mestres ou líderes comentasse e avaliasse o encontro em si e a situação dos congadeiros naquele momento, tomando a liberdade de se expressar em palavras faladas ou cantadas. Cabe lembrar que, nesse momento, eu não estava exercendo o cargo de historiador da Prefeitura de Sabará, pois havia saído temporariamente em licença para o doutorado. O capitão Marcelo e demais congadeiros estavam cientes dessa minha condição e da realização da presente pesquisa, mas, dada a ausência de outros agentes públicos que haviam participado do registro e salvaguarda das “Guardas de Marujos” anteriormente, eles consideraram que eu seria o mais “indicado” para fazer a mediação.

Por ocasião da chegada da sexta guarda ao encontro, o piloto Nilo já havia encerrado sua fala e, assim que o capitão Raimundo Francisco se juntou aos demais, a palavra foi então entregue ao capitão Wanderson. Logo no início de sua fala, o capitão interpretou aquele exato momento como “o maior salto de toda história da nossa união de Congados de Sabará”. Ele reconhecia, assim, a união das guardas do município como um propósito em que se avançava mais uma etapa a partir da reunião da totalidade dos Marujos de Sabará em um mesmo espaço e tempo, pela primeira vez na trajetória dos encontros anuais. Dando boas-vindas ao capitão

Raimundo Francisco, o capitão Wanderson resolveu cantar uma marcha que, para ele, traduzia o significado daquele momento – qual seja, “a união”:

*Vamo chegar no Rosário
Vamo chegar no Rosário
Olelê
Olelê
Vamo chegar no Rosário!*

Logo em seguida, o capitão Wanderson parafraseou os versos da marcha para expressar o que percebia sobre a chegada da sexta guarda: “que Nossa Senhora chegou”. Ele sugeria, assim, que o propósito de união das guardas estava diretamente relacionado a um contexto religioso, devocional, simbólico. A união aparece, então, traduzida por uma “chegada” que é, ao mesmo tempo, causa e efeito da devoção a Nossa Senhora do Rosário – a devoção motiva os congadeiros a se reunirem, mas também vem a ser fortalecida por esses encontros.

De um modo geral, a ideia de união remete constantemente à existência de uma (ou mais) comunidade(s) marujeira-congadeira(s), em geral identificada como uma única “família”, “irmandade” ou mesmo “povo”, ainda que feita de inúmeras diferenças. Em sua fala, o capitão Wanderson se refere diretamente a uma “união das comunidades, cada uma com sua forma de tocar, cada uma com sua forma de ver”.

Não se trata, porém, de uma “comunidade” que se imagina fechada em si mesmo, mas, pelo contrário, que apresenta uma demanda de integração a outras comunidades, sobretudo ao município de Sabará, num apelo pelo reconhecimento da sua condição de pertencimento a esse território, população e instituição que a engloba. É como se tal integração e reconhecimento fossem as principais ferramentas para a efetiva valorização das práticas tradicionais dos Marujos perante o Estado e a sociedade, uma vez que possibilitaria aos congadeiros serem percebidos como cidadãos e, logo, participantes ativos da construção da memória, identidade e cultura sabarense e da imaginação do município como comunidade.

Desse modo, a ideia de *união* é abordada como um propósito não apenas dos encontros anuais, mas também das reuniões mensais entre lideranças congadeiras e agentes da prefeitura, sobretudo no que se refere a uma união (ou comunhão) das guardas em escala municipal. Em sua fala, o capitão Wanderson é bastante enfático em apontar as dificuldades desse intento, seja pela *desconfiança* dos congadeiros quanto à Prefeitura, seja pela *indiferença* de vários gestores municipais em relação ao Congado. Lembrando as primeiras

reuniões marcadas pela Secretaria Municipal de Cultura após a aprovação do registro patrimonial, o capitão relata os questionamentos que então eram feitos pelos congadeiros sobre aquelas iniciativas: “Não, vocês estão fazendo isso aqui agora, mas daqui a pouco vão virar as costas pra gente” (Wanderson Valeriano dos Santos, 2018). A lembrança é trazida justo como um artifício para elogiar as iniciativas, observando que, desde então, ele não se sentiu mais ignorado pelo poder público municipal. O elogio, porém, veio acompanhado de uma cobrança:

E na verdade isso [virar as costas] não aconteceu, e Nossa Senhora não vai deixar acontecer, porque eu acho que a Secretaria e o município tem que estar em *comum* com a gente. Nós temos que estar juntos, irmanados pela mesma... Pela mesma fé... Para que possamos dar o mesmo seguimento que tem feito esses últimos dois anos, que tá se concretizando no terceiro hoje, né? (Wanderson Valeriano dos Santos, 2018, grifo nosso).

Em outro momento da mesa-redonda, os capitães Paulo e Wanderson foram abordados por uma historiadora que estava prestando serviço para a Prefeitura de Sabará através de empresa de consultoria para o ICMS Patrimônio Cultural, com a finalidade de elaborar o relatório de salvaguarda dos bens culturais registrado pelo município. Da plateia, essa agente pública os questionou sobre a validade e a importância do registro das “Guardas de Marujos de Sabará” – se havia impactado de forma positiva ou não. Ambos responderam positivamente, mas, cada um à sua maneira, também discursaram em favor da continuidade e ampliação das iniciativas em questão, refutando quaisquer possibilidades de interrupção e sugerindo que ainda havia muitas demandas a serem atendidas. Para o capitão Wanderson, o “reconhecimento do patrimônio imaterial” constituiu uma evolução no tratamento dado pela Prefeitura aos congadeiros, uma vez que, nas suas palavras:

(...) antigamente a gente chegava pra falar com o Secretário de Cultura: “Ó aqui ó, o congadeiro”. “Ah [mostra a mão e vira o rosto, como quem ignora], não vou falar”. Era um sofrimento! Então, inclusive, o que ele nos ajudou... Esse contato tête-à-tête, essa *reciprocidade* do governo, né, do governo municipal, junto conosco, foi a partir daí [registro]... (Wanderson Valeriano dos Santos, 2018, grifo nosso).

O capitão associa a emergência do tratamento mais atento e recíproco com uma mudança de perspectiva da administração pública em relação às guardas de Marujo – “passou a nos ver com outros olhos”. Para ele, a principal evidência dessa mudança estava justo nas

reuniões mensais anteriormente citadas. Cabe destacar, no entanto, o peso que a noção de “reconhecimento” adquire em sua fala. O capitão qualifica o “reconhecimento do patrimônio imaterial” como algo maravilhoso porque “não muda nunca mais”. Ele provavelmente se refere à inscrição das “Guardas de Marujos” no Livro de Registro de Formas de Expressão e à atribuição do título de Patrimônio Cultural de Sabará a esses grupos e suas tradições – algo que ficará devidamente guardado na documentação oficial da prefeitura independente das suas gestões.

Embora não seja diretamente enunciado nas falas em questão, o conceito de título é particularmente frutífero para entendermos a visão dos congadeiros sobre tal “reconhecimento”. Nas análises de Pierre Bourdieu sobre mecanismos de distinção, os chamados “títulos de nobreza cultural” são abordados como os principais legitimadores dos discursos de atribuição de valores a objetos, pessoas ou lugares, que são enunciados em acordo com as propriedades de um determinado campo, com seus jogos de forças e lutas simbólicas. Tal noção pode ser aplicada nos mais variados contextos, mas a nós interessa especialmente a sua utilização explícita no campo do patrimônio. A cada vez que um determinado bem cultural é tombado ou registrado (logo é reconhecido por um valor histórico, artístico ou cultural socialmente atribuído), ele recebe um título específico: o de Patrimônio Cultural da Humanidade, de uma Nação, de um Estado e/ou de um Município. De um modo geral, os processos de tombamento ou registro que proporcionam a concessão do título são vistos como fruto de atividades predominantemente técnicas (desenvolvidas por um pesquisador das ciências humanas ou das belas artes). As reflexões de Bourdieu, no entanto, nos mostram o quanto os discursos que fundamentam essa concessão nunca são apenas técnicos, mas sempre marcadamente sociais (BOURDIEU, 2008).

Entendemos que toda a salvaguarda de um patrimônio está baseada na atribuição de valores que transformam o status de bens culturais dentro de uma economia instaurada pelo reconhecimento da patrimonialização. Os bens patrimonializados se tornam referências e com isso adquirem capital simbólico que o distingue do conjunto dos demais bens, o qual pode implicar na agregação (ou também na redução) de valor econômico, político ou social. Desse modo, o patrimônio pode desempenhar uma função social de instrumentalização de grupos subalternizados ou periféricos, oferecendo recursos que lhes permitam deslocar-se da invisibilidade e integrar-se em novas redes de políticas públicas, em estratégias de inclusão social.

Essa perspectiva ressoa entre comentários dos próprios marujeiros sobre o quanto os registros e a documentação das guardas são importantes para comprovar, ou demonstrar, o valor de suas tradições aos que não estão inseridos diretamente nela. Esses comentários foram dirigidos a mim em diversos momentos de minha interação com as guardas e se referiam não apenas ao dossiê do registro patrimonial e seus produtos de difusão – sobretudo na época em que trabalhei como servidor da prefeitura –, mas também à própria pesquisa deste doutorado. Alguns deles também manifestam a expectativa de que os registros (escritos e/ou audiovisuais) poderão, inclusive, ajudar as novas gerações da família a manter sua tradição no futuro.

Desse modo, o reconhecimento e atribuição de um título (de um valor, de um capital) simbólico pelo campo do patrimônio se articula diretamente às demandas de inclusão social. Tais demandas aparecem nas falas da mesa-redonda, sobretudo, pelo aspecto da visibilidade – tornar-se visível, dar-se a conhecer, ser compreendido, apreciado, respeitado, tanto para o Estado quanto para a sociedade civil. O capitão Wanderson coloca essa demanda fazendo, inclusive, um trocadilho com a categoria de “imaterial”:

Porque é *imaterial*, mas a *matéria* tá aqui [aponta para o público], falando sobre ela. Foi a partir daí que essa *união* chegou nessas guardas de hoje... (...) Então assim, eu acho que eu não consegui falar... Eu acho que a Secretaria de Cultura deveria... Eu não vi isso em nenhum outro lugar a não ser entre nós. Acho que... (...) A Secretaria de Cultura de Sabará poderia fazer essa *divulgação*, sabe? Mais em larga escala... Pra que as pessoas, os nativos de Sabará, fiquem *sabendo* que nós temos isso, que Sabará tem isso, né? A gente sabe, mas a gente... A gente vai falar sobre patrimônio imaterial pra uma pessoa que não conhece, se isso tá dentro de um *folheto* dentro da Secretaria de Cultura, todo mundo vê... Os *turistas* vão *ver*, né? (Wanderson Valeriano dos Santos, 2018, grifo nosso)

O capitão aborda a visibilidade enquanto uma questão a ser enfrentada com o recurso da divulgação através de folhetos, por exemplo, entre outros materiais de difusão acessíveis tanto a nativos quanto a turistas em Sabará. Não se trata, porém, de qualquer divulgação. Em sua fala, ele já estabelece, de certo modo, algum critério, ou orientação, para a utilização deste artifício. Trata-se de uma divulgação da união que “chegou nessas guardas de hoje” ou, diríamos, da *comunidade* marujeira-congadeira formada pela *união* das guardas de Marujos, em *comunhão* com seu município.

Ainda sobre as demandas de inclusão social, a fala do capitão Paulo, em resposta à questão levantada pela historiadora, é particularmente emblemática. Ele confirma a

importância do registro patrimonial observando que, se tal processo não houvesse ocorrido, os congadeiros não estariam ali naquele momento. Logo em seguida, porém, ele reivindica que ainda havia muito a ser feito para a garantia dos direitos coletivos básicos para a sustentabilidade das tradições:

Nós não precisamos só disso, só lá do *papel*. Nós precisamos de mais outras coisas também, que o nosso Prefeito pode colocar... Colocar lá em pauta pra que... E jogar pra gente conseguir. Você entendeu? E eu tenho certeza que isso... Que isso vai acontecer ainda. Tá? Talvez não seja hoje, né, mas pode acontecer ainda. Então nós precisamos muito mais do que isso! (Paulo Roberto de Oliveira, 2018, grifo nosso).

É curioso observar que, em sua fala inicial do encontro, o capitão Marcelo já havia relatado, ainda que de forma sutil, a fracionaridade, ou incompletude, das ações institucionais de salvaguarda (apoio e fomento) dos Marujos até então: “a prefeitura está nos apoiando em *algumas* coisas”. *Algumas* não são *todas*, logo *outras* estão de fora. Com essa análise, não tive a intenção de listar quais seriam as “outras coisas” das demandas e propostas das guardas, de acordo com seus dirigentes, para o “prefeito (...) colocar lá em pauta”. Tampouco pretendi avaliar em que medida as demandas e propostas listadas em seu dossiê de registro vêm sendo atendidas e executadas ao longo dos cinco ou seis anos de Encontros de Congadeiros de Sabará.

Para aprofundar a discussão em torno dessas modulações, porém, trago o exemplo de uma proposição semelhante à do capitão Wanderson, transcrita acima, mas que se dirige especialmente para o contexto da educação básica. Na 3ª edição do encontro, o capitão de Nações Unidas havia sugerido o investimento da prefeitura de Sabará em produtos de difusão para divulgação da comunidade marujeira-congadeira do município à população em geral (de moradores a turistas). Em vários outros momentos de discussão dos congadeiros sobre estratégias para o fortalecimento, ou salvaguarda, de suas tradições, por sua vez, observei uma recorrência da proposta de apresentação e/ou ensino de aspectos básicos do Congado (e, logo, do Marujo) nas escolas do município, que dialoga com uma das ações de salvaguarda sugeridas no dossiê de registro:

Realização de projetos de educação patrimonial abordando a história, memória e expressões das Guardas de Marujos nas escolas públicas e comunidades de entorno, visando tornar essa manifestação legível e compreensível para o público em geral, desconstruindo preconceitos (PREFEITURA, 2015, p. 146).

De um modo geral, essa ideia aparece nas falas dos congadeiros como um recurso, artifício ou estratégia para combater os preconceitos da sociedade em geral contra o Congado (e, por consequência, o Marujo), principalmente os de motivação religiosa, que abordamos mais detidamente no capítulo anterior. Essa questão apareceu com bastante intensidade por ocasião do 1º Encontro Virtual dos Congadeiros de Sabará, uma realização do Ponto de Cultura Congado Sabarense, com recursos da Lei Aldir Blanc¹²³, através do YouTube, em junho de 2021

Conforme observei anteriormente, as atividades do Ponto de Cultura Congado Sabarense foram interrompidas no próprio ano de 2016 – devido, em grande parte, ao agravamento dos problemas de saúde do falecido capitão Paulo (in memoriam). Cinco anos depois, porém, a partir da iniciativa de nova presidente da Guarda de Marujos de Nossa Senhora do Rosário de Roça Grande, a entidade se inscreveu em Edital de Credenciamento de Pontos de Cultura de Minas Gerais (Edital nº 02/2020) e, a partir de sua seleção, recebeu um valor de 140 mil reais para desenvolver ações emergenciais de fomento às cadeias produtivas da cultura durante o estado de calamidade pública, priorizando as que poderiam ser “transmitidas pela internet ou disponibilizadas por meio de redes sociais e outras plataformas digitais”. Entre outras ações, o recurso foi utilizado, então, para a retomada do “Encontro de Congadeiros” em uma nova modalidade – o formato virtual, com transmissão ao vivo pelo YouTube –, porém mantendo o propósito inicial de reunir capitães e/ou lideranças de todos os grupos congadeiros de Sabará para uma mesa de trocas e debate sobre a salvaguarda de suas tradições. Cabe observar que, nesta edição de 2021, o encontro contou com a presença não apenas das seis guardas de Marujo existentes no município, mas também das recém-criadas Guarda de Congo de Nossa Senhora do Rosário de Sabará (desde 2018) e Guarda de Moçambique de São José Operário e São Benedito de General Carneiro (desde 2020).

Em razão das restrições impostas pela pandemia de Covid-19, o encontro entre as guardas congadeiras precisou ser feito em dois grupos de representantes, que se reuniram em ocasiões distintas. Num primeiro momento, dia 05 de junho, reuniram-se capitães e/ou

¹²³ Fruto de um projeto da deputada Benedita da Silva, da articulação entre outros parlamentares da Câmara dos Deputados e de uma mobilização de agentes culturais em escala nacional, a Lei Federal nº 14.017/2020, ou Lei Aldir Blanc, estabeleceu ações emergenciais para o setor cultural a serem adotadas durante o estado de calamidade pública decorrente da pandemia de Covid-19. A execução de seu Art. 2º, III (“editais, chamadas públicas, prêmios, aquisição de bens e serviços vinculados ao setor cultural”) pela Secretaria de Estado de Cultura e Turismo de Minas Gerais oportunizou a retomada de atividades de diversos pontos de cultura que estavam inativos desde, pelo menos, o desmonte da Política Nacional da Cultura Viva (Lei Federal nº 13.018/2014), inaugurado em 2016 – entre eles o próprio Ponto de Cultura Congado Sabarense.

lideranças das guardas de Marujo de N. S. Aparecida de General Carneiro, de Marujo de N. S. Rosário de Ravena, de Marujo de N. S. Rosário de Roça Grande e de Moçambique de São José Operário de General Carneiro. Num segundo momento, dia 12 de junho, reuniram-se as guardas de Marujo de Santo Expedito de Ravena, de São Sebastião de General Carneiro, de N. S. Rosário de General Carneiro e de Congo Real de N. S. Rosário de Sabará. O atual capitão regente do Marujo de Roça Grande esteve presente nos dois momentos, enquanto anfitrião do evento, que utilizou o espaço do Santuário de Santo Antônio de Roça Grande. Junto ao anfitrião, houve também a presença de um “cerimonialista”, mediador da roda de conversa, Fred Moreira, antropólogo e pesquisador de festas populares.

No segundo grupo e momento do encontro, que contou com a participação da guarda de Marujo desta pesquisa, o tema inicial da conversa foi a espada, seus sentidos e função dentro da guarda, junto aos capitães. A rodada de falas iniciou pelo anfitrião, capitão Wesley Lameu, seguido pelos convidados da direita para esquerda do semicírculo: o capitão Raimundo Francisco (Ravena), o capitão Ítalo Sudário (Gal. Carneiro), o capitão Ademar (Sabará), e o capitão Marcelo Lourenço (Gal. Carneiro).

Em sua fala inicial, Marcelo contou um pouco sobre o seu “sonho de se tornar um capitão”, que nunca se completará, pois o aprendizado é interminável. Embora o tema da conversa fosse a espada, Marcelo destacou o lugar e valor da caixa dentro de sua guarda, principal instrumento, meio de comunicação dos escravos com Nossa Senhora. Observei que algumas categorias, expressões e formulações utilizadas em sua narrativa se repetiram em relação a falas do capitão em outras ocasiões (entrevistas, conversas, etc.), tais como a ideia da tradição como “riqueza” deixada pelos antepassados, repassada através das “gerações”, e também o próprio gesto de contar a sua trajetória como marujeiro, de calafatinho a capitão, como um caso-exemplo de vivência, aprendizado e evolução individual dentro da tradição.

Continuando a discussão, o mediador pediu que os capitães falassem um pouco sobre o preconceito sofrido pelas guardas na sociedade. O capitão Wesley Lameu confirmou a hipótese de que muitas pessoas não respeitam as suas manifestações. Em seguida, o capitão Marcelo argumentou que, diante da falta de conhecimento das pessoas de fora sobre as guardas, os congadeiros possuem a tarefa de mostrar, para a sociedade, a diferença e a diversidade do Congado – isto é, que o Congado é diferente (externamente) e diverso (internamente) em sua religiosidade. O mediador traduziu a argumento do capitão pela afirmação de que o Congado é constituído por formas bem próprias de devoção católica e que, nelas, alguns grupos dialogam mais com as religiões de matriz africana e outros mantêm-se

estritamente cristãos. Com base nisso, o capitão Lameu levantou a proposta de “implantar” o ensino do Congado nas escolas, para que a desconstrução do preconceito aconteça já no processo da educação básica. Também defendeu que os congadeiros adeptos de religiões não-católicas saibam colocar cada tradição no seu devido lugar: separar o Congado das outras religiões em aspectos básicos, como as roupas (roupa para o Congado, roupa para a Umbanda, etc.), por exemplo.

O capitão Marcelo concordou com essa proposição e, em acréscimo, defendeu que um eventual trabalho educativo sobre o Congado nas escolas foque nas diferenças e/ou diversidade, porém não de religião, mas sim de instrumentos, uniforme e demais objetos rituais – ou, segundo a tradução do mediador, de “cultura”. A título de exemplo, o capitão Marcelo perguntou ao mediador – “Você sabe por que a gente usa as fitas?” – e, após a negativa, apresentou a resposta como uma informação – “As fitas são as flores para N. S. Rosário” – que, em sua opinião, deveria compor o conteúdo do ensino de Congado nas escolas – pois ainda que se refira a uma devoção católica, não se detém sobre isso, mas enfatiza o caráter lúdico, brincante, da tradição.

Na sequência de sua fala, o capitão Marcelo trouxe ainda um novo assunto para discussão: a organização das festas de Reinado. Ele argumentou em favor de manter a tradição do Congado também na prática de fazer as suas festas por meio da união da família e da comunidade para doações, etc., sem dependência do apoio do poder público. Sua colocação se relacionava com uma advertência aos demais congadeiros sobre a importância de cuidar para que a luta por direitos junto ao poder público não enfraqueça o conhecimento da tradição de cada guarda em suas festas.

Em outras conversas com o capitão Marcelo, ele já havia me expressado o seu desconforto com a postura de alguns capitães na sua relação com agentes, instrumentos e recursos públicos, por conta do risco de um afastamento das guardas em relação à base do Reinado, que é de união da família e/ou da comunidade para a realização das festas com doações de gêneros e outros recursos, e não de subvenções municipais. Desse modo, reconhecemos na sua fala também um movimento de resistência à institucionalização do processo de salvaguarda da tradição de Marujo por meio da patrimonialização. O apoio da prefeitura municipal às guardas não é completo, mas talvez não precise, nem deva, abarcar todas as esferas e/ou aspectos de sua produção e reprodução cultural, haja vista que alguns trabalhos são de competência exclusiva de seus detentores, os marujeiros-congadeiros. O repasse dos conhecimentos sobre a tradição, sobretudo no âmbito das festas, é um deles.

Provavelmente, não há de existir um consenso entre as lideranças dos vários Marujos de Sabará sobre as frentes de ação de salvaguarda que deverão ser assumidas pela instituição estatal. No entanto, pela análise das falas proferidas durante os encontros de congadeiros, percebo que, de um modo geral, todas essas lideranças esperam que o poder público esteja disposto a abrir suas portas para o diálogo sobre suas reivindicações, junto a um efetivo comprometimento com ações que promovam a visibilidade e a integração, ou comunhão, do Marujo no e com o município, a exemplo da criação de produtos de difusão e/ou da execução de atividades educativas na rede de ensino, com foco sobre os elementos fundantes de suas tradições.

Essa breve análise também nos mostra o quanto a relação dessas lideranças com o campo das políticas de patrimônio e cultura tem ocasionado a apropriação de discursos, conceitos e práticas que o conformam, sob formas dos próprios marujeiros-congadeiros. Pela leitura atenta de suas falas, podemos reconhecer como estes conceitos vêm sendo modulados em diálogo com as ideias de união, luta e/ou caminhada entre os irmãos do Rosário e na qualidade de ferramentas para a afirmação de uma identidade em comum, para a reelaboração das relações sociais, para a reivindicação de direitos coletivos, entre outros propósitos. Nessa modulação, identificamos a sobreposição de estratégias tanto de adesão quanto de resistência às políticas municipais então vigentes. Tal sobreposição fica evidente, para nós, pela ambivalência das manifestações de elogio ou aprovação feitas pelos capitães, as quais, em geral, coexistem com reivindicações de continuidade e melhorias.

Além disso, a análise nos sugere que a patrimonialização dessas tradições de Marujo, ou do Congado – isto é, o reconhecimento de seus bens culturais como sendo atribuído de valor patrimonial – proporcionou um ganho de capital simbólico aos seus respectivos grupos. A distinção, ou inclusão, sociocultural gerada por este ganho lhes oportunizou usufruir de novos espaços de discussão pública – e, logo, de novos mecanismos de participação nos processos de formulação, planejamento e acompanhamento das políticas municipais –, bem como se apropriar de novos conceitos, próprios do campo das políticas de patrimônio e cultura – e, logo, novas ferramentas para a partilha de seus recursos. Nesse exercício de uma cidadania cultural, ou patrimonial, por grupos antes excluídos dela, torna-se particularmente emblemático as maneiras como a noção de tradição é modulada e articulada com as ideias de união e de comunhão em prol do fortalecimento das relações dos congadeiros entre si, e de uma maior da reciprocidade nas suas interações com a Prefeitura e o Município.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em minhas várias conversas com o capitão Marcelo ao longo dos últimos anos, observei que, em suas reflexões, ele costuma pensar o Marujo como uma “riqueza” deixada pelos “antigos” e repassada através das “gerações”. Normalmente, a ideia de “riqueza” é associada com as categorias de “herança”, ou “legado” e, por conseguinte, de “tradição”. Para o capitão, os atuais membros de sua família herdaram uma “riqueza”, que é justamente a sua “tradição”, e como toda “herança”, eles têm a obrigação de cuidar para que as próximas gerações possam também recebê-la e se manterem unidos em torno dela: "Talvez se tivesse deixado uma herança em termos (...) materiais, (...) em dinheiro, talvez a Família não seria tão unida igual é" (Marcelo Lourenço de Oliveira, 2016). Embora o uso dessas categorias seja mais comum nas falas desse capitão da 4ª geração da guarda, observo que a ideia de que a Marujada é algo muito antigo que vem sendo repassado “de pai para filho” dentro da família aparece em falas dos capitães da 3ª geração, e também da matriarca da 2ª geração, a rainha Teresa Rosa, que se utiliza da imagem de uma “raiz” que hoje se conhece pelos seus “frutos”.

No entanto, apesar das interações e modulações com o campo das políticas de cultura e patrimônio, em nenhum de meus interlocutores reconheci a apropriação das categorias de “cultura” e “patrimônio” para representar essa ideia. O termo “patrimônio” não aparece em nenhuma das narrativas da guarda de Marujo em questão e o termo “cultura” é pouco utilizado, normalmente em referência ao órgão público municipal e/ou ao campo das suas políticas, formas de apoio e incentivo, atuação enfim. O termo “salvaguarda” também não aparece e o termo “registro” é bastante utilizado, mas ainda em referência aos procedimentos burocráticos feitos junto ao associativismo congadeiro-folclorista e/ou ao(s) cartório(s) para formalização da guarda, e não a um mecanismo de reconhecimento dos valores de sua tradição e de posterior execução de políticas para sua sustentabilidade junto ao órgão público municipal da “cultura” e “patrimônio”.

Cabe ressaltar, porém, a centralidade e relevância que foi atribuída à categoria de “tradição” em várias falas de meus interlocutores sobre o processo sucessório (de herdar e legar, ensinar e aprender, receber e passar) da Marujada, e não apenas os da 4ª geração, como o próprio capitão Marcelo, mas também os da 3ª geração, como o capitão Marcílio. Mesmo que a presença dessa categoria no vocabulário, pensamento e discurso marujeiro não esteja diretamente associada (por relação de causa e efeito) aos processos de registro e salvaguarda das “Guardas de Marujos de Sabará” em esfera municipal, observo que seu uso nas falas

sobre a trajetória de longa duração da guarda, a sucessão de seus mestres, entre outros temas, dialoga com o processo de sua patrimonialização em um sentido mais amplo, do registro cartorial ao patrimonial, e através da salvaguarda que se realizou ao longo das décadas. De um modo geral, percebo que o termo “tradição” aparece, muitas vezes, como um artifício dos marujeiros em seu diálogo com agentes da sociedade civil e/ou do poder público (entre os quais me incluo) para promover e reforçar a visibilidade e/ou valorização das práticas recriadas por sua guarda, com ênfase sobre sua singularidade perante outros grupos congadeiros e, logo, o interesse de que sejam apoiadas para sua continuidade ao longo do tempo.

Embora o discurso da ameaça da perda esteja bastante presente, o termo “tradição” não costuma ser utilizado pelos marujeiros com o sentido de prática engessada, imutável, mas se refere muito mais a práticas dinâmicas, suscetíveis a mudanças, adaptações, transformações conforme suas demandas internas por sua continuidade (mais do que permanência) e significação (mais do que autenticidade). As adaptações em favor da continuidade das práticas aparecem, por exemplo, nas adesões da guarda aos movimentos de associação entre grupos congadeiros para seu fortalecimento mútuo, em diálogo com os campos de estudos de folclore e cultura popular e/ou das políticas de patrimônio, desde a participação nas reuniões da Associação e, depois, Federação dos Congados de Minas Gerais até a articulação em torno da realização dos encontros e da consolidação, afirmação e divulgação de uma comunidade de marujeiros-congadeiros de Sabará. As relações com a paróquia e comunidades locais e a prefeitura municipal, por sua vez, podem conformar ambientes de adaptações em favor da significação das práticas (ou que a conservem apesar de mudanças que não podem ser evitadas, a exemplo das restrições impostas pela pandemia de Covid-19, entre outras), em que um ou outro elemento dos festejos e seus rituais venha a ser modificado sem, porém, prejudicar um “núcleo duro” que confere sentido ao trabalho da guarda em conformidade com o que foi ensinado pelos “antigos”.

Em todos os casos, parece-me que o foco dos discursos dos marujeiros é a manutenção do conhecimento, ensinamento ou fundamento musical e ritual legado pelos antepassados desde as mais remotas gerações, que aparece sob a forma de um conjunto de elementos apontados e destacados pelos dirigentes da guarda (especialmente os capitães) como matéria básica de sua tradição, indicadora da diferença e singularidade da herança de sua família em relação a outros grupos congadeiros, por exemplo.

Ao longo dessa tese, busquei apresentar os elementos que foram indicados com maior frequência e/ou realce por meus interlocutores ao longo de meu trabalho de campo. Os capitães Marcílio e Marcelo caracterizaram a sua tradição através, principalmente, da referência às “caixas de couro e corda” e demais “instrumentos”, aos “bonés de fitas e espelhos” e demais peças do “uniforme” ou “farda”, ao “levantamento” das bandeiras dos santos de devoção e/ou promessa e demais ritos de suas celebrações – especialmente as festas do Reinado de Nossa Senhora do Rosário e da Bandeira de São Pedro. O capitão Raimundo, por sua vez, ressaltou a importância do “movimento” dos dançantes em seus cortejos. Todos eles, por sua vez, destacam as “músicas” ou “marchas” em si como elemento fundamental da tradição, juntamente com as “espadas” que, em mãos dos capitães ou pilotos, comandam a execução dos ritmos, cantos e danças pelos dançantes, e com a “bandeira de guia” que segue à frente de todos como representação da fé e devoção em/a Nossa Senhora do Rosário, principal motivo para toda essa recriação, junto com o Espírito Santo.

Nas modulações operadas em torno das políticas municipais de cultura e patrimônio são justo esses elementos que aparecem como objetos a serem documentados, divulgados e/ou ensinados por meio de ações institucionais de salvaguarda das tradições de Marujo, ou do Congado, tais como as produções audiovisuais (o documentário de 50 anos da guarda em questão, por exemplo), a realização de eventos e outras atividades de promoção e difusão (encontros, comemorações, projetos), a inserção em outros contextos do município (as palestras de congadeiros nas escolas, por exemplo).

Observo que esses elementos adquirem “ressonância” junto aos integrantes da guarda, sobretudo os membros das famílias “Zacarias” e “Garangui”, utilizando-me do sentido que é atribuído por José Reginaldo Gonçalves a esta categoria:

Por ressonância eu quero me referir ao poder de um objeto exposto atingir um universo mais amplo, *para além de suas fronteiras formais*, o poder de evocar no expectador as forças culturais complexas e dinâmicas das quais ele emergiu e das quais ele é, para o expectador, o representante (GREENBLATT apud GONÇALVES, 2005, p. 19, grifo nosso).

Desse modo, entendo que uma caixa, uma bandeira ou uma marcha não é apenas ela mesma, mas traz consigo, em sua continuidade e significação junto aos marujeiros, o poder de “atingir um universo mais amplo, para além de suas fronteiras formais”, haja vista que evoca e atualiza a memória e a presença dos pais, tios, avós (e demais “antigos”), o dom e a graça de Nossa Senhora do Rosário (e demais santos de devoção familiar), entre outras interações de

“elementos cósmicos e sociais” que formam os “elos” da “cadeia significativa” de sua ancestralidade, que conforma sua religiosidade e, talvez, até a sua própria cidadania.

Em outras palavras, ousou dizer que a análise da memória coletiva da guarda sobre sua trajetória de suas relações com atores do entorno ao longo de décadas de (re)existência me revelou que a manutenção desses elementos junto com o conhecimento que lhe está associado – e, logo, a produção e reprodução cultural da tradição – vem sendo atravessada por, pelo menos, dois processos bastante relevantes: a elaboração, atualização e exercício de uma religiosidade (afro)católica singular, que está fundada na ancestralidade, mas também dialoga, interage e negocia com as instituições diocesanas e/ou eclesiásticas (a exemplo da paróquia local e suas comunidades); e a construção, reivindicação e exercício da cidadania de uma família (afro)mineira específica, que também se espelha nas experiências de seus antepassados, em sua luta pela aceitação e/ou reconhecimento da sociedade como um todo, desde, pelo menos, a iniciativa do registro cartorial de sua “sociedade” até a relação mais direta com as políticas municipais de cultura e patrimônio, entre outras negociações com entidades públicas.

Desse modo, percebo essa tradição de Marujo no Congado (e no Reinado) como um lugar mais amplo dos membros da família “Zacarias” e “Garangui” na sociedade sabarense, mineira, brasileira: não apenas um lugar de produção e reprodução de músicas (marchas), objetos (caixas, bonés, espadas), festejos (rituais), mas também de religiosidade, cidadania e, junto a isso, de saúde, educação, assistência e cuidado mútuo – de direitos sociais, culturais, humanos enfim. A luta por esses direitos, por sua vez, não se associam apenas a narrativas de um passado escravista e/ou racista – de desigualdade, opressão, exclusão da população negra em geral –, mas também ao projeto de um futuro de liberdade, igualdade, dignidade – a partir de um reconhecimento efetivo e verdadeiro das formas de expressão, de celebração, de (re)existência, enfim, dessa população, que lhe garanta não apenas um título de patrimônio (“lá do papel”), mas sua inclusão em todas as esferas da sociedade. Mas como então salvaguardar essa tradição e, logo, esse lugar da família?

De um modo geral, parece-me que, na visão dos marujeiros, os recursos e instrumentos para a salvaguarda do Marujo devem ser buscados em agentes e/ou elementos da própria tradição, sobretudo os que constituem a sua fonte, ou a sua “raiz”. Os ensinamentos dos “antigos”, e a sua rememoração, ou presentificação, pela palavra falada ou cantada, oferecem grande parte desses recursos, ou da “força”, para que os membros das novas gerações se mantenham unidos e, assim, possam dar sentido e continuidade à tradição.

Refletindo sobre as dificuldades que já enfrentou como capitão do Marujo de São Sebastião de General Carneiro, o atual presidente desta guarda “irmã” do Marujo de minha pesquisa, Nilo Sudário dos Santos, me indicou, por exemplo, a centralidade da figura de sua rainha perpétua, matriarca de ambas as guardas, Teresa Rosa, para que seus dançantes estejam, até hoje, convivendo entre si na “raiz” da tradição:

É igual eu falo pra esses dançantes aí, o pessoal lá ó... Eu falo: “Gente, nós estamos... Nós estamos em raiz até hoje por causa da tia Teresa. A tia Teresa é quem está dando força pra nós”. Eu sou presidente dentro da guarda, na verdade, mas eu não vou chegar assim: “Ah, eu sou presidente, eu vou fazer isso e pronto”. Eu vou tirar satisfação com ela primeiro, porque é ela [Dona Teresa] que nos ensinou. Aliás que está ensinando até hoje, né? Então a gente está nessa convivência até hoje é por causa dela (Nilo Sudário dos Santos, 2022).

Em sua fala durante uma roda de conversa com os principais interlocutores dessa pesquisa, por diversas vezes, o presidente Nilo indicou o ato de “relembrar” as “histórias” de “antigamente” (através, por exemplo, das palavras de Dona Teresa) como um meio de gerar ou obter “força” para o marujeiro “não deixar cair” a tradição. A rainha Teresa, por sua vez, em sua entrevista, reconheceu-se hoje nesse lugar e função de repassar a “palavra” de seu pai e avô aos membros das novas gerações, para que estes possam “seguir o Espírito Santo” e, a partir disso, assumir o “trabalho” da(s) guarda(s) com Nossa Senhora do Rosário. A matriarca ressalta que essas gerações herdaram essa “responsabilidade” através dos “frutos” da tradição, porque não tem jeito de “pegar da raiz pra frente”, ou de “buscar no princípio da raiz”. Comentando esta fala de Dona Teresa, durante a própria entrevista, o capitão Marcílio defendeu que a(s) guarda(s) hoje deve(m) não apenas ser acompanhada(s) pela rainha em questão, mas também acompanhá-la, com a intenção de “pegar” suas palavras e “trabalhar em cima disso”. Para ele, “cumprir com essas palavras” é mais do que um recurso ou instrumento, é um pré-requisito, uma necessidade para a continuidade da tradição:

Então a gente tem que respeitar e seguir, porque se a gente não seguir, é igual eu sempre falo com vocês: eu conheci muitas [guardas] que acabaram por causa disso - porque às vezes os velhos foram, eles não deram um jeito de trabalhar, né, de movimentar dentro das guardas, e aí acabou! (Marcílio Lourenço de Oliveira, 2022).

Em uma reflexão sobre a “responsabilidade” dos capitães de Marujo com a continuidade da tradição da família, durante a mesma entrevista, o capitão Marcelo também destacou a necessidade de uma vigilância contra excessos na inserção e/ou apropriação de

elementos de outras tradições musicais, congadeiras ou não. Ele observou que esses excessos ocorrem, muitas vezes, nas relações da guarda com a paróquia e/ou comunidades locais, que lhes demandam, por exemplo, a execução de músicas congadeiras não pertencentes ao repertório da Marujada. O capitão utiliza-se da figura de linguagem de Dona Teresa para afirmar a diferença de sua família e guarda, que é “de raízes”.

Nós que somos de raízes... Nós que somos de raízes, né Itinho, e isso aí pra nós é... Muito igual ela falou uma coisa mesmo [...]: a gente não pode *retroceder* o tempo, ir lá atrás na raiz e trazer, né? Então a gente tem que fazer o que? Dar sequência nisso aí, [n]as ideias [?] que ela tá *passando* pra gente. E isso aí é muito válido, isso aí é valioso demais! (Marcelo Lourenço de Oliveira, 2022).

A preocupação do capitão Marcelo, expressa em vários momentos de nossa pesquisa, nos indica que a salvaguarda da tradição do Marujo envolve uma série de responsabilidades que foram legadas pelos antepassados, assumidas por seus sucessores, mas que também vêm sendo compartilhadas, com vários outros agentes, integrantes ou não da guarda. Esse compartilhamento de responsabilidades já ocorria muito antes da patrimonialização e se intensificou e/ou ampliou em diversos momentos da trajetória da família em General Carneiro. Em meados do século XX, com a formalização da guarda junto ao movimento associativista congadeiro e pelo registro de um estatuto e diretoria de “sociedade” em cartório, a família se integrou a uma rede de apoio mútuo não apenas entre dançantes, capitães, reis/rainhas, mas também folcloristas e outros atores, que se expandiu ao longo do tempo e consolidou, para os marujeiros, a prática das trocas de visitas com outros grupos e outras reciprocidades. Na década de 1980, por sua vez, com a instituição do Reinado por meio da organização de festejos em homenagem a Nossa Senhora do Rosário junto à paróquia e comunidades locais, a família e sua guarda construiu alianças, laços, parcerias com vigários, lideranças e outras autoridades religiosas e políticas, que são reforçadas e atualizadas a cada edição pela coroação de reis festeiros, visitas, retiradas e cortejos de bandeiras, entre outros ritos que compõem a celebração. Na virada do século XX para XXI, por sua vez, com o reconhecimento de sua tradição (marchas e ritos) por várias esferas da sociedade através das categorias de cultura (popular) e, mais especificamente, patrimônio (imaterial), a guarda veio a se inserir cada vez mais em políticas públicas, como requisitante, beneficiária e/ou participante, sobretudo junto à prefeitura municipal, por meio da secretaria de cultura e

gerência de patrimônio, adotando a própria instituição estatal como uma parceira e apoiadora da tradição.

Nesses vários processos de compartilhamento de responsabilidades (pela formação de parcerias e conquista de apoio), porém, observo um cuidado e uma seriedade dos dirigentes da guarda (sobretudo os capitães) em estabelecer e delimitar as responsabilidades que competem única e exclusivamente aos próprios marujeiros, enquanto herdeiros e, logo, detentores da tradição. Uma delas é justo o “compromisso” com a transmissão dos saberes, ou a “obrigação” com o ciclo de ensino-aprendizagem-manutenção que vem sendo reproduzido pelas gerações passadas – estas “deixaram” um “legado” para as gerações presentes “pegarem” e “carregarem” até as futuras. De um modo geral, percebo que esse é um “trabalho” desempenhado pelos marujeiros, ou congadeiros, “de berço” – isto é, os integrantes que nasceram “dentro” da família e/ou da guarda –, muitas vezes caracterizado, inclusive, como “missão” de caráter sagrado, atribuída e/ou guiada por Nossa Senhora do Rosário e o Espírito Santo.

Neto, sobrinho e filho de capitães, o capitão Marcelo afirma que essa responsabilidade lhe foi entregue já “dentro” do próprio “berço”. Para exercê-la, porém, ele precisou cultivar, dentro da Marujada, uma “expectativa” não de querer saber mais do que os outros, mas de aprender com o avô, tios e pais para passar os conhecimentos “para frente” – seus/suas primos/as e, mais recentemente, sua filha. No meu entendimento, a categoria de “expectativa”, que aparece nas falas não apenas de Marcelo, mas de outros marujeiros, está relacionada à ideia de um “carinho”, “amor”, “respeito” pelo “legado” dos antepassados, e também de “fé” no dom, poder, nome de Nossa Senhora do Rosário.

Enquanto o processo de transmissão de saberes se configura como uma responsabilidade atribuída tão-somente aos marujeiros, ou congadeiros, “de berço”, os trabalhos relacionados à promoção, difusão e valorização da tradição, tais como a própria realização dos festejos e demais eventos, a divulgação da(s) guarda(s), etc., costumam aparecer como atribuições compartilhadas com outros integrantes e, também, com os parceiros não-congadeiros. Conforme descrevemos ao longo do segundo capítulo da tese, antes, durante e após as festas de Reinado (e, também, de Bandeira) muitas funções e tarefas são distribuídas entre os vários membros da “sociedade” (dançantes, comandantes, acompanhantes, diretores, realezas) e também podem vir a contar com apoio, por doações e serviços, dos mais variados atores, grupos e instituições do entorno, de religiosos da paróquia local a servidores da prefeitura municipal. Também nesses contextos existem

responsabilidades específicas e/ou prioritárias de integrantes da guarda, a exemplo da própria coleta de doações em dinheiro e gêneros junto às comunidades para as refeições e demais despesas dos festejos, tal como apontado pelo capitão Marcelo em sua fala durante o Encontro Virtual de Congadeiros. Os limites colocados à colaboração de determinados agentes na realização dos festejos, porém, não nos impedem de percebê-los como lugar e momento, por excelência, do compartilhamento das responsabilidades, sobretudo no que se refere à expectativa do fortalecimento da tradição pelo apoio de parceiros como a Igreja Católica, a sociedade civil e, também, o próprio poder público.

Desse modo, as festas de Reinado (e, também, de Bandeira) nos aparecem não apenas como elementos fundamentais da tradição de Marujo em questão – e, logo, do patrimônio imaterial reconhecido pelo município de Sabará –, mas também como ambiente privilegiado de sua produção e reprodução cultural – e, logo, da salvaguarda desse patrimônio (herança, riqueza) das famílias “Zacarias” e “Garangui”. As festas são também o lugar e momento, por excelência, da atualização da memória coletiva da guarda sobre seus “antigos”, santos e demais agentes da celebração, que ocorre por meio da execução das práticas rituais, com seus ritmos, cantos e danças “tradicionais”, ainda que renovados a cada ano, de acordo com as circunstâncias. É nelas que ocorre, por exemplo, a transmissão dos saberes, o ensino do conhecimento legado pelos antepassados para as novas gerações, justo porque é onde e quando os vários integrantes e parceiros da guarda se encontram, os rituais e marchas são recriados, os gestos e palavras são repassados. Desse modo, elas também são o lugar e momento de exercício não apenas de uma religiosidade, mas também da cidadania, pelas interações e negociações com a diversidade dos seus agentes (outros grupos congadeiros, paróquia, comunidades, prefeitura, etc.), que, muitas vezes, resultam em adaptações da tradição, mas dentro dos limites e critérios de sua continuidade e significação.

A observação das festas nos permitiu então identificar, acompanhar e compreender as instâncias, articulações e parcerias de salvaguarda da tradição de Marujo que antecedem o seu reconhecimento oficial como expressão cultural e patrimônio imaterial: a “sociedade” de parentes, compadres e demais membros das comunidades locais reunidos em torno da guarda; a rede de trocas de visitas com outros grupos congadeiros; os contatos, acordos e laços com vigários, lideranças e demais autoridades religiosas e/ou políticas; etc.

Com isso, torna-se evidente, para nós, que as políticas públicas de salvaguarda desse patrimônio imaterial (e, logo, os mecanismos para a autonomia e sustentabilidade de sua produção e reprodução cultural), seja qual for a esfera governamental, não podem ser

construídas apenas na/pela relação entre agentes do Estado (pesquisadores, técnicos, gestores municipais) e integrantes das guardas (detentores do Marujo, ou Congado). A formulação, planejamento e execução dessas políticas deve se utilizar de métodos de abordagem, mobilização e diálogo que possam fortalecer e potencializar, e não reconduzir, enquadrar ou (muito menos) controlar, a salvaguarda previamente realizada pelos próprios marujeiros, ou congadeiros, através de suas articulações entre si e com atores, grupos e instituições de seu entorno, por décadas e até séculos, em um processo de resistência de longa duração. Sob essa perspectiva, os órgãos executores das políticas públicas de patrimônio se inserirão e somar-se-ão no/ao processo como apenas mais um agente, que oferecerá apoio à salvaguarda através da escuta qualificada da percepção dos detentores sobre a sua realização até então – por meio da qual aqueles possam identificar o que estes esperam das políticas em questão em complemento ao que já se realiza. De todo modo, parece-me indispensável que os órgãos em questão sejam presentes, direta ou indiretamente, no campo da “festa de tradição”, pois é ali que a salvaguarda (pela memória) se atualiza e realiza, com todas as dificuldades, conflitos e tensões de sua ampla, complexa e diversa rede de agentes. Também é ali que os marujeiros reafirmam as diferenças, as singularidades, de sua tradição, indicando, com isso, os elementos que, para eles, constituem seu patrimônio e, por isso, devem ser mantidos, preservados, com o apoio do poder público.

Utilizo o termo “festa de tradição”, entre aspas e no singular, para me referir ao que entendo como uma categoria nativa (presente, sobretudo, nas falas do capitão Marcelo) que abarca toda essa dimensão do patrimônio e salvaguarda. É claro que os órgãos das políticas de patrimônio não dispõem de condições materiais, financeiras ou mesmo humanas (sobretudo na conjuntura em que escrevo essas palavras, em esfera federal ou municipal) para estar literalmente presente em todos os festejos de um ou mais grupos congadeiros, anualmente. A presença à “festa de tradição” corresponde, em minha afirmação, ao próprio diálogo com essa dimensão em todo o processo de patrimonialização, da instrução técnica do registro à prestação do apoio e fomento institucional à salvaguarda, baseando-se no pressuposto de que este inclui um aprendizado mútuo e contínuo entre detentores e servidores na sua interação cotidiana em esfera pública.

Minha intenção com esse trabalho não foi alcançar uma conclusão sobre o debate tão extenso e complexo sobre a salvaguarda do patrimônio imaterial em geral, ou desta tradição de Marujo, ou do Congado, em específico. Buscando apenas trazer elementos pontuais que possam vir a contribuir para o aprofundamento dessa discussão, encerro a presente

apresentação de resultados da pesquisa com uma reflexão sobre a “festa de tradição” como, também, lugar e momento do encontro entre diversos agentes e, logo, de reforço da “união dos povos”, conforme expressão utilizado pelo capitão Marcelo. No meu entender, o capitão se refere aqui à união entre vários atores e/ou grupos – dos membros da família e/ou da guarda em si, entre as famílias e/ou guardas marujeiras-congadeiras, ou entre essas irmandades, ou “sociedades”, e outras entidades, a exemplo da paróquia local, suas comunidades, e a prefeitura municipal. Observo que é por meio dessa união que o apoio dos diversos agentes à recriação da tradição se confirma em cada edição de um festejo, sobretudo os de Reinado. No entanto, embora haja muitas frentes de apoio, a principal responsabilidade pela tradição continua sendo assumida pela família dos “Zacarias” e dos “Garangui”.

Durante a roda de conversa que gravamos com a família através de uma *live* no Instagram, pelo Observatório do Patrimônio Cultural do Sudeste, os marujeiros trouxeram, em diversos momentos, exemplos de significados que eles atribuem aos vários elementos de sua tradição. Comentando sobre o significado da “festa de tradição” e/ou “de Reinado” e sobre a motivação dos marujeiros para mantê-la através das gerações, o capitão Marcelo destacou a agência e os efeitos destas celebrações no sentido de “aproximar” e “unir” as pessoas, principalmente de sua família, através do trabalho da guarda de Marujo. Encerro minhas reflexões com sua fala.

Principalmente que eu penso assim, o Marujo, a festa de Reinado, ela em si... Ela para mim, ela serve como uma aproximação, uma união dos povos, principalmente dos familiares, sabe? Porque é uma festa, assim, que eu acho que... Eu acho não, eu tenho certeza que ela foi feita, que a gente reúne é para isso... Para a gente unir, conversar, brincar, né? Porque na verdade a gente brinca! A gente brinca o Marujo.

Embora o trabalho dos marujeiros seja todo realizado com imensa dedicação, cuidado e seriedade, o caráter lúdico da festa e sua tradição, percebida, em muitas falas, como “brinquedo”, está presente durante toda a sua recriação e se relaciona diretamente com esse acontecimento do encontro, da convivência, da irmanação entre parentes, compadres, amigos, vizinhos, conhecidos, visitantes ou mesmo estranhos. Logo após a fala transcrita acima, houve uma falha na conexão da *live* à internet, mas assim que esta retornou, nosso entrevistado continuou a sua linha de raciocínio. Nessa continuação, ele se dirigiu a mim, o próprio entrevistador, como uma testemunha de seu depoimento, por minha experiência de acompanhar a guarda em seus festejos.

(...) igual você já participou das nossas festas de Nossa Senhora do Rosário, de São Pedro, você vê a motivação, a alegria da gente, né? Fazendo a preparação para as festas... E depois aquela emoção toda, que deu tudo certo, né? Aquela felicidade toda. E eu acho que tudo isso aí contribui para a gente manter o Marujo de pé, igual a gente tem... Tá vindo aí de tradição há muito tempo, né? Dentro de geração para geração aí... E isso: igual, está chegando a nossa geração, a gente vai passando isso pra frente, pra gente... Porque é uma herança, uma riqueza que eles nos deixaram aí. Para gente não deixar isso morrer, acabar nunca, né? (Marcelo Lourenço de Oliveira, 2021).

REFERÊNCIAS

- ABREU, Regina & PEIXOTO, Paulo. “Introdução: Construindo políticas patrimoniais: reflexões em torno dos 10 anos da Convenção do Patrimônio Cultural Imaterial”. *E-Cadernos CES* (Centro de Estudos Sociais/Universidade de Coimbra/Portugal), v. 21, 2014, p. 1-5.
- ABREU, Regina. “Patrimônio: ‘ampliação’ do conceito e processos de patrimonialização”. In: CURY, Marília, VASCONELLOS, Camilo e ORTIZ, Joana (org.). *Questões indígenas e museus: debates e possibilidades*. São Paulo: Secretaria de Estado da Cultura (SEC), 2012.
- _____. Patrimonialização das diferenças e os novos sujeitos de direito coletivo no Brasil. In: *Memória e Novos Patrimônios*. Ed. OpenEdition, Saint Hilaire, 2015.
- _____. Memória social: itinerários poético-conceituais. In: DODEBEI, Vera; FARIAS, Francisco Ramos de; GONDAR, Jô. (Org.) *Por que memória social?* Rio de Janeiro: Híbrida, 2016.
- ANDRADE, Mário de. *Danças dramáticas do Brasil*. Belo Horizonte; Brasília: Itatiaia; Instituto Nacional do Livro, 1982.
- ANJOS, Versiani dos. “Marujada”. *Comissão Nacional de Folclore*, Rio de Janeiro, 1949
- ARANTES, Antonio A. “Patrimônio Imaterial e Referências Culturais”. In: *Revista Tempo Brasileiro*, 147, out-dez 2001, p. 129-140.
- BOEING, Rafael Antônio Motta. *Experiências do sagrado: fabulações de um reinado em “A coroação de uma rainha”*. Dissertação (Mestrado). Curso de Comunicação Social, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016. Disponível em: <https://repositorio.ufmg.br/handle/1843/BUBD-AFHNDP>.
- BOURDIEU, Pierre. *A Distinção: crítica social do julgamento*. São Paulo: Edusp, 2008.
- BOUVIER, Jean-Claude. Enotextos. *Textos de História*, Brasília, v. 5, n. 1, p. 69-81, 1997.
- BOTELHO, T.; LOTT, W. P. “O patrimônio cultural na cidade de Belo Horizonte: o caso da “Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Jatobá” e do “Terreiro de Candomblé Ilê Wopo Olojukan””. *XVIII Reunião Anual da ANPOCS*. Caxambu, outubro de 2004.
- BRETTAS, Aline Pinheiro. *Os registros de Belo Horizonte e Betim: novas abordagens em relação ao registro do patrimônio cultural imaterial*. Tese (Doutorado). Curso de Ciência da Informação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2013.
- CAMPOS, Yusef Daibert S. “A imaterialidade do patrimônio cultural e a lei Robin Hood: a inserção da categoria imaterial do patrimônio como pontuação para o repasse de ICMS cultural em Minas Gerais”. *Revista CPC*. São Paulo, nº11, p.87-102, 2010-2011.

CAVALCANTI, Maria Laura V. C. & BARROS, Myriam Lins & VILHENA, Luís Rodolfo & SOUZA, Marina de Mello. “Os estudos de Folclore no Brasil”. In: *Série Encontros e Estudos*. Seminário Folclore e Cultura Popular. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Folclore; FUNARTE; MinC, 1992.

CAVALCANTI, Maria Laura V. C. “Superproduções Populares”. In: *Um olhar sobre a cultura brasileira*. Rio de Janeiro: FUNARTE, 1998. p. 1-12.

_____. *Entendendo o folclore e a cultura popular*. Rio de Janeiro, março de 2002. Texto produzido especialmente para o Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular.

_____. “Patrimônio Cultural Imaterial no Brasil: estado da arte”. In: FONSECA, Maria Cecília Londres. (Org.). *Patrimônio Imaterial no Brasil: Legislação e Políticas Estaduais*. Brasília: Instituto Brasileiro de Educação e Cultura, 2008, p. 11-36.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. São Paulo: Global, 2002.

CASSOLI, Marileide Lázara. *A construção da liberdade: vivências da escravidão e do Pós-Abolição*. Mariana, 1871-1920. Tese (Doutorado). Curso de História, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2015.

CASTRIOTA, L.; REZENDE, M. P. “A preservação do patrimônio afro-brasileiro: o caso de Belo Horizonte”. *Revista Fórum*. 2007.

CHUVA, Márcia R.R. “Por uma história da noção de patrimônio cultural no Brasil”. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, n. 34. Brasília: IPHAN, 2011, p.147-165.

CID, Gabriel da Silva Vidal. *A memória como projeto: tensões e limites da patrimonialização da capoeira*. Tese (Doutorado). Universidade Estadual do Rio Janeiro. Rio de Janeiro, 2016.

COMISSÃO Mineira de Folclore. *Revista da Comissão Mineira de Folclore*, nº 24. Belo Horizonte: CMFl, 2005.

CORRÊA, Joana Ramalho Ortigão. “No Rosário tem *cuenda*”: Vida e morte nos Reinados em Minas. Tese (Doutorado). Curso de Antropologia Cultural. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2018.

COSTA, Patrícia T. M. *As Raízes da Congada: A renovação do presente pelos filhos do rosário*. Tese (Doutorado). Universidade de Brasília. Brasília, 2006.

CRUZ E SOUZA, Luciana Christina; MORAES, Nilson Alves de. “Preservação do patrimônio em Minas Gerais: a “Lei Robin Hood” e os conselhos municipais de patrimônio”. *Revista Sociais e Humanas*. Santa Maria, v. 27, n. 2, 2014.

DAWSEY, John C. “Do Chico Rei à Missa Conga: antropologia da performance em registro benjaminiano”. In: SILVA, Rubens Alves. *A atualização das tradições: performances e narrativas afro-brasileiras*. São Paulo: LCTE Editora, 2011.

DEMPSEY, Genevieve E. “The Acoustics of Justice: Music and Myth in Afro-Brazilian Congado”. *Yale Journal of Music & Religion*, vol. 3, nº 2, article 1, 2017.

DINIZ, Domingos. *Manifestações folclóricas em Nova Lima*. Nova Lima: Prefeitura Municipal de Nova Lima, 2000.

FONSECA, Maria Cecília Londres. Para além da pedra e cal: por uma concepção ampla de patrimônio cultural. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (Org.). *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009.

GAETA, Felipe G. B. M. O panorama atual da Marujada de Conceição do Mato Dentro/MG: uma análise da interferência de agentes externos sobre sua cultura musical tradicional. Dissertação (Mestrado). Curso de Música, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2013.

GARONE, Taís Diniz. “Unidades rituais na tradição congadeira em Minas Gerais”. *Anais III Colóquio Festas e Socialidades*. Belo Horizonte, 2015.

GIBRAN, E.; MOYSÉS, J. (org.). *Percursos do sagrado: Irmandades do Rosário de Belo Horizonte e Entorno*. Belo Horizonte: Canal C, 2014.

GOMES, Núbia Pereira de Magalhães; PEREIRA, Edimilson de Almeida. *Negras raízes mineiras: os Arturos*. Juiz de Fora: Ministério da Cultura / EDUFJF, 1988.

GOMES, Rafael Barros. *Minha fé não é cultura: a eficácia da magia e as amarras do estado*. Dissertação (Mestrado). Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Rio de Janeiro, 2015.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. *A Retórica da Perda*. Os discursos do patrimônio cultural no Brasil, Ed. UFRJ, 1996.

_____. O patrimônio como categoria de pensamento. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (Org.). *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009.

_____. Ressonância, materialidade e subjetividade: as culturas como patrimônios. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, ano 11, n. 23, p. 15-36, jan/jun. 2005.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2006.

HUYSEN, Andreas. Passados presentes: mídia, política, amnésia. In: *Seduzidos pela memória: arquitetura, monumentos, mídia*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2000, p. 9-40.

IGA – Instituto de Geociências Aplicadas. *Atlas de festas populares de Minas Gerais*. Belo Horizonte: IGA, 1998.

IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. *Os sambas, as rodas, os bumbas, os meus e os bois: princípios, ações e resultados da política de salvaguarda do patrimônio cultural imaterial no Brasil*. Brasília: Ministério da Cultura, 2010.

KIDDY, Elizabeth. “Progresso e religiosidade: Irmandades do Rosário em Minas Gerais, 1889-1960”. *Revista Tempo*, n. 12, p. 93-112, 2001.

LIMA FILHO, Manuel F. “Cidadania Patrimonial”. *Revista Antropológicas*, ano 19, v. 26(2), p. 134-155, 2015.

LOPES, Nei. *Bantos, malês e identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

LUCAS, Glaura. *Os sons do rosário: o congado mineiro dos Arturos e Jatobá*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

_____. “Música religiosa dos negros do Rosário na América portuguesa”. *IV Encontro de Musicologia Histórica: Música religiosa na América Portuguesa*. Juiz de Fora, 2000.

MACHADO, Cristina de Miranda Mata; DAMASCO, Romualdo Francisco; MOURA, Jose Adolfo. *Manifestações etnomusicais na região Grande-Belo Horizonte: relatório final*. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 1979.

MARTINS, Leda Maria. *Afrografias da memória: o reinado do Rosário no Jatobá*. Belo Horizonte: Mazza; São Paulo: Perspectiva, 1997.

_____. Performances do tempo espiralar. In: RAVETTI, Graciela; ARBEX, Márcia (org.). *Performance, exílio, fronteiras*. Belo Horizonte: Departamento de Letras Românicas, Pós-Lit., Faculdade de Letras/UFMG, 2002.

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

MATTOS, Hebe. “Memórias do cativo: narrativas e etnotexto”. *VII Congresso Nacional de História Oral*. Goiânia, 2004.

MATTOS, Hebe; ABREU, Martha. “Remanescentes das Comunidades dos Quilombos”: memória do cativo, patrimônio cultural e direito à reparação. *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH*. São Paulo, 2011.

_____. Festas, Patrimônio Cultural e Identidade Negra, 1888-2011. *Dossiê: Fêtes et célébrations em Amérique Latine*. Artelogie, v. 4, 2013.

_____. A história como performance: jogos, quilombos e memória do tráfico ilegal de escravizados africanos. In: MAUAD, Ana Maria et. al. (org.). *História pública no Brasil: sentidos e itinerários*. São Paulo: Letra e Voz, 2016.

MATTOS, Hebe; ABREU, Martha; CASTRO, Isabel. “Da história oral ao filme de pesquisa: o audiovisual como ferramenta do historiador”. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v.24, n.4, out.-dez. 2017, p.1147-1160.

MENCARELLI, Fernando. “Coroas negras na República: rito, teatro e folclore”. In: BIÃO, Armino; et al (org.). *Temas em contemporaneidade, imaginário e teatralidade*. São Paulo: Annablume, 2000.

MONTEIRO, Livia Nascimento. “A origem mítica das festas de Congada e as memórias da escravidão no tempo presente em Minas Gerais”. *Observatório Quilombola*, v. 3, nº 3, 2016.

_____. “*A Congada é do mundo e da raça negra*”: memórias da escravidão e da liberdade nas festas de Congada e Moçambique de Piedade do Rio Grande-MG (1873-2015). Tese (Doutorado). Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2016.

MORAIS, Mariana Ramos. “Festas do Rosário como patrimônio: entre o vivido e a prática estatal”. *Caderno CRH*. Salvador, v. 32, n. 86, p. 435-448, Maio/Ago., 2019

MOREIRA, Corina Maria Rodrigues. “Construindo uma narrativa patrimonial: as Congadas de Minas”. *V Encontro Tricordiano de Linguística e Literatura*, 2015, Três Corações, 2015.

PAULA, Ana Cecília de; SÁ, Marcos Paulo de Almeida. *São Sebastião do Rio Preto: entre histórias, fotografias e memórias*. Projeto (Graduação). Curso de Comunicação Social, 2018. Disponível em: <https://issuu.com/mpalmeidas/docs/ebook-ilovepdf-compressed>. Acesso em: 06 de agosto de 2022.

PEREIRA, Edmilson de Almeida. *Os tambores estão frios: herança cultural e sincretismo religioso no ritual do Candombe*. Juiz de Fora: Funalfa Edições; Belo Horizonte: Mazza Edições, 2005.

POEL, Francisco van der. *O rosário dos homens pretos*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1981.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. In: *Estudos históricos*. Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p. 200-212.

PORTELLA, Rodrigo. “Maria no Brasil contemporâneo: libertadora, carismática e pop”. *Estudos de Religião*, v. 32, n. 1, p. 61-84, jan.-abr. 2018.

RAPCHAN, Elaine Sebeika. *Negros e africanos em Minas Gerais: construções e narrativas folclóricas*. Tese (Doutorado). Universidade Federal de Campinas, Campinas, 2000.

REILY, Suzel A. “A música e a prática da memória – uma abordagem etnomusicológica”. *Música e Cultura*, v. 9, 2014.

_____. “O Congado não é escola de samba: a performance e o lúdico no afro-catolicismo mineiro”. *Música popular em revista*, v. 2, p. 135-152, 2016 .

RUBIÃO, Fernanda Pires. “Memórias da África, do cativo e as lutas políticas no congado e no jongo”. *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH*. São Paulo, julho 2011.

RODRIGUES, Jaime. “Cultura marítima: marinheiros e escravos no tráfico negreiro para o Brasil (sécs. XVIII E XIX)”. *Revista Brasileira de História*, v. 19, n. 38, p. 15-53, São Paulo, 1999.

RODRIGUES, Vanilza J. . As nuances do trabalho do antropólogo nas políticas de Patrimônio Imaterial. *30ª Reunião Brasileira de Antropologia*. João Pessoa, 2016.

SANA, José Almeida. *Marujada de São Sebastião do Rio Preto: patrimônio imaterial centenário, símbolo e sinônimo de Resistência cultural*. Artigo (Pós-Graduação). Curso de Patrimônio Histórico e Cultural, Instituto Superior de Educação Elvira Dayrell, Virgíópolis, 2012.

_____. *O sapo de minha terra natal. Zé do Burro e Vice-Versa* [Blog]. Itabira, 2014. Disponível em: <<http://zedoburroevic-versa.blogspot.com/>>. Acesso em 22 de julho de 2020.

SANT'ANNA, Márcia. “A face imaterial do patrimônio cultural: os novos instrumentos de reconhecimento e valorização”. In: Abreu e Chagas (org.). *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009, pp. 49-79.

SANTOS, Francimário Vito dos. “A política de registro das congadas em Minas Gerais: mobilização, diálogos e descontinuidades em Santo Antônio do Monte/MG”. *Revista CPC (USP)*, v. 2, p. 242-266, 2016.

SERRA, Ordep. “Monumentos negros: uma experiência”. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 33, p.167-205, 2005.

SILVA, Daniel Albergaria. *O ritual da congada e o “estar no rosário”*: um estudo etnográfico acerca da festa e das mediações em São João del Rei. Dissertação (Mestrado). Curso de Ciências Sociais, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2009.

_____. “Ações rituais e narrativas míticas dos Ternos de Congado em Minas Gerais: esquema festivo, relações e especificidades”. In: *29ª Reunião Brasileira de Antropologia*. Anais da 29ª Reunião Brasileira de Antropologia, Natal, 2014.

SILVA, Rubens Alves da. “Performance televisiva e montagens congadeiras no sertão das Gerais”. *Teoria e Sociedade*, n. 15, p. 178-197, jan-jun 2007.

_____. *Negros católicos ou catolicismo negro?*: um estudo sobre a construção da identidade negra no congado mineiro. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.

_____. *A atualização das tradições: performances e narrativas afro-brasileiras*. São Paulo: LCTE Editora, 2012.

_____. “Memória, patrimônio e tradição afro-mineira”. *Argumentos – Revista do Departamento de Ciências Sociais da Unimontes*, Montes Claros, p. 137-146, 2013.

SILVA, Vagner Gonçalves da. “Religião e identidade cultural negra: Afro-brasileiros, católicos e evangélicos”. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 56, p. 83-128, 2017.

SIRINELLI, Jean-François. A geração. In: AMADO, Janaina; FERREIRA, Marieta de Moraes (org.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006, p. 171-178.

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

VELHO, Gilberto. “Patrimônio, negociação e conflito”. *Revista Mana*, Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2006.

VELLOSO, Mônica Pimenta. “As Tias Baianas Tomam Conta do Pedaco: espaço e identidade cultural no Rio de Janeiro”. *Estudos Históricos*, v. 3, n. 6, p. 207-228, Rio de Janeiro, 1990.

VERNANT, J-P. Aspectos míticos da memória. In: *Mito e pensamento entre os gregos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

VIANNA, Leticia. “Dinâmica e Preservação das Culturas Populares: experiências de políticas no Brasil”. *Revista Tempo Brasileiro*, 147, out-dez 2001, p. 93-100.

VIEIRA, Glenda Salgado et al. “IPAC – Inventário de Proteção do Acervo Cultural: os modelos da Bahia e Pernambuco nas décadas de 1970 e 1980”. *Revista Tempo Histórico*, Recife, v. 4, n. 1, p. 1-14, 2012.

FONTES

Impressas

ARQUIVO Público Mineiro. “Município de Conceição – Distrito de São Sebastião do Rio Preto”. *Revista do Arquivo Público Mineiro*, Belo Horizonte, 1899, p. 653 a 657.

ASSOCIAÇÃO dos Congados de Nossa Senhora do Rosário do Estado de Minas Gerais. *Portaria nº 4*. Belo Horizonte: Ed. O Lutador, 1973.

FOLHA Sebastianense. *Antes e depois do Padre Raul*. Ano 1, N. 1, São Sebastião do Rio Preto, março de 1968.

_____. *Carta aberta a José Sana*. Ano 1, N. 2, São Sebastião do Rio Preto, junho de 1968.

_____. *Quem destruiu a Igreja do Rosário?* Ano 1, N. 3, São Sebastião do Rio Preto, agosto de 1968.

GUARDA de Marujo de Nossa Senhora do Rosário de General Carneiro. *Estatuto da Guarda de Marujo de Nossa Senhora do Rosário de General Carneiro*. Sabará, 1984.

_____. *Estatuto da Guarda de Marujo de Nossa Senhora do Rosário de General Carneiro*. Sabará, 1999.

_____. *Estatuto da Guarda de Marujo de Nossa Senhora do Rosário de General Carneiro*. Sabará, 2009.

PREFEITURA Municipal de Sabará. *Dossiê de Registro das Guardas de Marujos de Sabará*. Sabará: Prefeitura Municipal, 2015.

_____. *Relatório de Execução do Plano de Salvaguarda das Guardas de Marujos de Sabará*. Sabará: Prefeitura Municipal, 2016.

_____. *Relatório de Execução do Plano de Salvaguarda das Guardas de Marujos de Sabará*. Sabará: Prefeitura Municipal, 2017.

PREFEITURA Municipal de São Sebastião do Rio Preto. *São Sebastião do Rio Preto* (Cartilha). São Sebastião do Rio Preto: Prefeitura Municipal, s/d.

Eletrônicas

ASSOCIAÇÃO Filmes de Quintal. “Seminário Saberes do Sagrado: Irmandades do Rosário e Registro Patrimonial”. 4 de setembro de 2015. Post do Facebook. Disponível em: <<https://www.facebook.com/events/1597988253800249/>>. Acesso em: 10 de novembro de 2018.

CONEP - Conselho Estadual do Patrimônio de Minas Gerais. *Deliberação nº 20, de 18 de setembro de 2018*. Normas relativas ao Critério Patrimônio Cultural para o exercício de 2021 e consecutivos. Belo Horizonte: CONEP, 2018. Disponível em: < <http://www.iepha.mg.gov.br/index.php/programas-e-acoes/icms-patrimonio-cultural>>. Acesso em: 06 de agosto de 2022.

IEPHA-MG – Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais. *Relação de Bens protegidos pela União, pelo Estado pelos Municípios (apresentados ao ICMS Patrimônio Cultural), - até o ano de 2020 / exercício 2022*. Belo Horizonte: IEPHA-MG, 2021. Disponível em: < <http://www.iepha.mg.gov.br/index.php/programas-e-acoes/icms-patrimonio-cultural>>. Acesso em: 06 de agosto de 2022.

IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. *Portaria nº 200, de 18 de maio de 2016*. Dispõe sobre a regulamentação do Programa Nacional do Patrimônio Imaterial - PNPI. Brasília: IPHAN, 2016. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/legislacao/portaria_n_200_de_15_de_maio_de_2016.pdf. Acesso em: 06 de agosto de 2022.

_____. *O processo de Registro das 'Congadas de Minas' como Patrimônio Cultural do Brasil*. 13 de abril de 2018. Post do Facebook. Disponível em: < <https://www.facebook.com/iphanmg/posts/1052583884884202>>. Acesso em: 10 de novembro de 2018.

_____. *Processo IPHAN nº 01514.001106/2019-11 – Registro do Bem Cultural Congado/Congadas/Reinados*. Sistema Eletrônico de Informações (SEI). Disponível em: <<https://www.gov.br/iphan/pt-br/servicos/sei/sei-consulte-seu-processo>>. Acesso em: 05 de junho de 2022.

Orais

1º Encontro Virtual de Congadeiros de Sabará. Coordenação de Ana Maria Guerra Machado. Apresentação de Fred Moreira. Depoimentos de Wesley Lameu, Raimundo Francisco, Ítalo Sudário dos Santos, Ademar, Marcelo Lourenço de Oliveira e Marcílio Lourenço de Oliveira. Sabará: Ponto de Cultura Congado Sabarense, 2021. Son., color. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=P_SMb3ox_1s&t=3969s. Acesso em: 06 ago. 2022.

Alaíde Alves Graciano; Juscélia Maria de Oliveira; Marcela Cristina de Oliveira; Marcelo Lourenço de Oliveira; Marcilene Aparecida de Oliveira; Marcílio Lourenço de Oliveira; Maria Aparecida de Oliveira; Maria das Graças Tobias; Raimundo Pedro de Oliveira; e Sebastião Pereira Graciano. Roda de conversa mediada por Etienne Martins e Rafael Boeing. Sabará, 08 de outubro de 2016.

Alaíde Alves Graciano; Márcia Machado de Oliveira; Marcelo Lourenço de Oliveira; Marcílio Lourenço de Oliveira; Nilo Sudário dos Santos; Raimundo Pedro de Oliveira; Sebastião Pedro de Oliveira; Tarcísio Pedro de Oliveira; e Tânia Maria de Oliveira. Roda de conversa mediada por Rafael Boeing. Sabará, 16 de janeiro de 2022.

Agostinho dos Santos. Entrevista concedida a Rafael Boeing. Sabará, 17 de setembro de 2016.

José do Carmo dos Santos. Entrevista concedida a Rafael Boeing. Sabará, 17 de setembro de 2016.

José Cândido; Marcelo Lourenço de Oliveira; Nilo Sudário dos Santos; Paulo Roberto de Oliveira; Wanderson Valeriano dos Santos; Raimundo Francisco; e Raimundo Pedro de Oliveira. Mesa de debate mediada por Rafael Boeing. Sabará, 29 de julho de 2018.

Juscélia Maria de Oliveira. Entrevista concedida a Etienne Martins e Rafael Boeing. Sabará, 20 de agosto de 2016.

Maria Aparecida de Oliveira. Entrevista concedida a Etienne Martins e Rafael Boeing. Sabará, 20 de agosto de 2016.

Maria da Conceição Rita de Oliveira. Entrevista concedida a Rafael Boeing. Sabará, 17 de setembro de 2016.

Maria das Graças Tobias. Entrevista concedida a Etienne Martins e Rafael Boeing. Sabará, 20 de agosto de 2016.

Marcela Cristina de Oliveira; Marcelo Lourenço de Oliveira; Marcílio Lourenço de Oliveira; Maria Aparecida de Oliveira; Raimundo Pedro de Oliveira; e Sebastião Pereira Graciano. Roda de conversa mediada por Rafael Boeing [*Live* de Instagram]. Sabará, 01 de julho de 2021.

Marcelo Lourenço de Oliveira. Entrevista concedida a Etienne Martins e Rafael Boeing. Sabará, 20 de agosto de 2016.

Marcílio Lourenço de Oliveira. Entrevista concedida a Etienne Martins e Rafael Boeing. Sabará, 20 de agosto de 2016.

Raimundo Pedro de Oliveira. Entrevista concedida a Etienne Martins e Rafael Boeing. Sabará, 20 de agosto de 2016.

Rosária Rita de Oliveira. Entrevista concedida a Rafael Boeing. Sabará, 17 de setembro de 2016.

Teresa Rosa de Oliveira. Entrevista concedida a Marcelo Lourenço de Oliveira, Marcílio Lourenço de Oliveira e Rafael Boeing. Sabará, 13 de janeiro de 2022.