



Trajetórias coletivas de congadeiros

Collective trajectories of the Congadeiros

Shirley de Lima-Ferreira

Miguel Mahfoud

Universidade Federal de Minas Gerais
Brasil

Marcos Vieira Silva

Universidade Federal de São João Del-Rei
Brasil

Resumo

Neste artigo, apresentamos algumas considerações sobre as trajetórias coletivas, construídas a partir de um conjunto de histórias de vida narradas em entrevistas coletivas, de congadeiros negros residentes em São João Del-Rei (MG/Brasil). Buscamos sua articulação das lógicas da experiência no co-engendramento público e privado, localizando os congados enquanto pequenos grupos de pertença étnica, modos de objetivação de identidades que se configuram nesta tensão. Indicamos a existência de contradições constitutivas, não no campo dos juízos de valor e binarismos, mas em uma dialética das percepções que vão construindo, no interior deste grupo social, representações diferenciadas do que é o congado e de quem são os congadeiros. Nestas identidades estão implicados valores da classe operária, produzidos na vivência comunitária e legitimados no campo religioso em suas formas ecumênicas, históricas e contemporâneas. Indicamos a importância da família e da educação para migrações futuras nos espaços sociais delineando novos contornos a estas trajetórias.

Palavras-chave: trajetórias; histórias de vida; família; diáspora; identidade étnica

Abstract

This paper presents some accounts on collective life courses, built from a set of life histories told during collective interviews with black Congado members living in São João Del-Rei (MG/Brazil). We try to articulate its logics of experience as a public and private co-intertwining, locating Congados as small groups of ethnic belonging, and identity objectifying ways being arranged through this tension. We point out fundamental contradictions, not within value judgments and dualisms (pure/impure), but a perception dialectics that builds, in the middle of this social group, differentiated representations of what Congado is and of who the Congado members are. These identities are entangled with working class values, produced by community life and legitimized at the religious field along with its ecumenical, historical and contemporary forms. We draw attention to the importance of family and education to future migrations throughout social spaces by sketching new outlines to these life courses.

Keywords: trajectories; life histories; family; diaspora; ethnic identity

Introdução

Grupos sociais concretos negociam sua existência em momentos históricos e espaços sociais específicos, pois se organizam em torno de demandas, necessidades e projetos, nos quais seus membros sentem-se reconhecidos (1). Condicionamentos sociais e psíquicos, associados à trajetória particular de cada



uma destas pessoas, determinarão certo modo de funcionamento para esta produção singular, constituir-se enquanto grupo. Este empreendimento não configura um projeto em si, pois as necessidades coletivas surgem nas relações com outros grupos, entre maiorias e minorias não demográficas, mas diferenciadas quanto à posse de recursos valorizados num determinado contexto histórico, que estabelecem as condições da tutela que se declara naturalmente legítima ao ocultar a arqueologia de sua sedimentação. Experiências de frustração e gratificação, de reprodução das relações de dominação e de conscientização destas relações, de apego aos projetos coletivos e de distanciamento dos ideais enunciados, são traços pertinentes às biografias individuais ou constituem o resultado construído de um sistema de traços pertinentes a um grupo de biografias que Bourdieu (1974) denominou *trajetórias*.

Historicamente, os congadeiros são criadores de um complexo sistema simbólico e expressivo ligado à vivência comunitária, afirmando-se resistentes à dissipação de seus valores, saberes e crenças, adotando formas portuguesas para expressar valores africanos. São afrodescendentes e, portanto, um grupo específico de vítimas de racismo e discriminação, estatuto político ratificado na Declaração de Durban - 2001. Mas, nos dias atuais, um movimento diferente daquele descrito por Ortiz (1991), em relação ao suporte de determinado segmento da intelectualidade branca ao processo de legitimação das religiões afro-brasileiras, revela o aumento da participação de pessoas mestiças e brancas no Congado sob os efeitos excludentes da pobreza no plano das identificações e busca de novos espaços sociais de inclusão (Dias, 2001; Silva, 1999; Souza, 2001; 2002). Objetivamente pertencentes ao mesmo grupo estrutural como designado por Martín-Baró (1989), alinham-se na divisão social do trabalho, pois não detêm a propriedade dos meios de produção, e ocupam lugares semelhantes na distribuição social do conhecimento, contando poucos anos de escolaridade.

Estes lugares comunitários "onde todos são chamados pelo nome" (Guareschi, 1996) resguardam certo grau de contigüidade entre o grupo familiar, o grupo de trabalho, e o grupo de lazer mantendo um menor intervalo psicossocial entre os tempos de trabalho e não-trabalho (Bosi, 1977/2007). No Congado, cultura religiosa não submetida aos avatares da produção industrial, cada uma destas pessoas, em um determinado momento de sua vida, escolheu tornar-se um, dedicando tempo de seu lazer às atividades comunitárias, assumindo como seus normas e valores coletivos, atribuindo a esta participação um significado que emerge da produção de sentidos em que interatuam discursos oriundos de diversos lugares (Spink, 2004).

Apoiados em Geertz (1968/1994), não almejamos a síntese perfeita entre a visão de mundo e o estilo de vida destas pessoas. Buscamos investigar o processo coletivo de articulação de determinada atitude religiosa, objetivada em padrões morais, sociais e estéticos, e subjetivada enquanto realidade, modelando a disposição da pessoa subjacente a si mesma e ao mundo em vive, a uma determinada configuração conceitual e institucional. Nosso objetivo é demonstrar que esta participação promove a integração das dimensões culturais, sociais e psíquicas, favorecendo o processo de conversão dos arbitrários signos culturais em necessidade ontológica e moral (Giumbelli, 2003). Neste sentido, a partir da comparação das trajetórias individuais, buscamos aspectos de similaridade destes percursos que atualizam a perspectiva de construção diacrônica das trajetórias dos diferentes grupos sociais.

As festas do Congado: a entronização de Reis Negros

O Congado designa a reunião dos pequenos grupos de congadeiros denominados Ternos, Bandas ou Guardas, em cortejos, missas congas e tríduos festivos para o ascendimento de mastros aos santos de devoção, principalmente Nossa Senhora do Rosário, Santa Efigênia e São Benedito e para a coroação de reis e rainhas. Nestas



cerimônias rituais de fé e devoção, dramatizam solenemente, percorrendo as ruas das cidades, episódios vividos de batalhas, conquistas, e a ascensão ao poder. Ternos de moçambiques, congos, catopês, caboclinhos, marujos, dentre outros, com seus diferentes batuques, danças, cantos, vestimentas, amuletos e insígnias, evoluem coordenados pelos Capitães.

Esta manifestação da cultura popular afro-luso-brasileira preservada, principalmente, nas Irmandades Religiosas Leigas de Negros desde século XVIII, serviu aos africanos e seus descendentes, como importante espaço de resistência cultural. Na diáspora, um trabalho representacional contra a insuportável ameaça da perda dos marcos referenciais, foi ancorado no poder organizador dos reis negros eleitos em organizações de trabalho, quilombos e levantes de escravos. No processo histórico de coroação dos reis de nação à eleição do *rei Congo*, este tornou-se intermediário nas relações com o sagrado e verdadeiro líder comunitário: "remetendo à terra natal ao mesmo tempo em que esta era despida de suas particularidades concretas, passando a ser sentida como um lugar mítico do qual vieram todos os africanos escravizados" (Souza, 2001, p. 252). O rei congo constitui um novo elemento identitário, fundante e aglutinador (Dias, 2001).

A difusão do cristianismo entre as linhagens governantes do reino do Congo favoreceu a associação dos elementos cristãos ao mundo dos ancestrais e a um passado anterior à escravização. Souza (2001) localiza este sincretismo na atividade de retransmissão do cristianismo por catequistas nativas que acrescentavam suas contribuições particulares. Esta capacidade de incorporar novos movimentos às religiões tradicionais estabelece os rudimentos para que as festas de eleição de reis negros, no Brasil, sejam estruturadas pelo catolicismo popular português. A intensificação desta *estrutura estruturante* (Bourdieu, 1974) ocorrerá dentro das confrarias religiosas que estabeleceram quadros de ação coletiva que trespassavam as divisões étnicas e sociais dos negros.

Este sincretismo do sistema ritual Congado, demonstrava sua integração à sociedade colonial, mediante o controle e a complacência da Igreja que, todavia, reprimia outras manifestações marcadamente africanas (Dias, 2001; Souza, 2001). Neste sentido, acompanhando Geertz (1968/1994), consideramos que é necessário distinguir entre "uma atitude religiosa para com a experiência e os tipos de aparato social que estiveram, através do tempo e do espaço, associados comumente com a defesa de tal atitude" (p. 18). Assim, as Irmandades cumpriam uma função ambivalente, cuidando tanto da formação religiosa dos seus membros quanto constituindo a única via de organização da sociedade civil (Dias, 2001). Apaziguaram conflitos mantendo a ordem social estabelecida e também, mediante o trabalho subversivo daqueles *excluídos do interior* (Bourdieu, 1995), esta participação:

Criou canais de protesto e de diálogo com órgãos da Coroa, estabeleceu frentes de causas mobilizadoras da comunidade negra e familiarizou os escravos e libertos com o funcionamento das instituições. Demonstrou as possibilidades abertas para manipulação das estruturas de poder. (...) táticas dos confrades que subvertiam e deslocavam seus modos de realização. "Inteligência em dédalos" a operar com a ocasião, criando representações – a partir das práticas determinadas pela memória (...) introduziu espaço privilegiado de intercâmbio cultural que atravessava as relações de dominação constituídas nos lugares tradicionais e situava os confrades em posição privilegiada de negociação. Veiculou formas de discurso radical, conformou



práticas de autonomia e autogestão da vida religiosa e desenvolveu rituais de inversão hierárquica, os quais repuseram em questão os termos das relações sociais de dominação (Aguar, 2001, p. 391-392).

Ao longo de século XVIII e XIX a Igreja, que provinha justificativas teológicas para a perpetuação do sistema escravista apoiada nas idéias de predestinação e organicidade, contribuiu para a manutenção do espaço público fechado. Visando afastar-se de seu passado colonial, proibiu aos padres, dentre outras medidas de combate à religiosidade popular, a coroação de Reis Congo nas igrejas e marginalizou as irmandades ocasionando o deslocamento de uma importante posição estratégica para os congadeiros. Via irmandades, mesmo que de modo marginal, integravam-se ao domínio da cultura dominante em comparação a posições de outras práticas religiosas da comunidade negra. Sobretudo, com a abolição da escravatura (1888) e a proclamação da república (1889) a população negra conforma o enorme contingente de operários do capital em que também se misturam brancos pobres e imigrantes – o povo. Das senzalas, para os cortiços e as favelas, as tradições do congado, enraizadas nas condições sociais e materiais da comunidade negra e incorporadas as suas práticas populares resistirão (em suas transformações) nos espaços urbanos e intra-urbanos da sociedade brasileira. Fiéis à celebração comunitária firmemente ancorada na memória coletiva, os congadeiros permaneceram tocando em frente às portas fechadas das igrejas.

No âmbito do Congado, o impacto das “lutas negras pela descolonização das mentes dos povos da diáspora negra” (Hall, 2006, p. 318) não alcançará a aniquilação das formas de imperialismo que lhe deram origem e subsistem em seu sistema ritual. Em sentido último, aniquilá-las, seria aniquilar a própria tradição, erradicá-la como resquício de um fosso histórico de cultura cooptada a eliminar: “são essas hierarquias que reduzem tanta experiência social à condição de resíduo. As experiências são consideradas residuais porque são contemporâneas de maneira que a temporalidade dominante, o tempo linear, não é capaz de reconhecer” (Santos, 2002, p. 17). Temos observado que a tensão entre o projeto político das lutas negras e dos direitos civis produziu na história novas formas de relação com a Igreja favorecendo a emergência de novas lideranças que operam em dédalos na instituição produzindo novas representações ao recolocar em questão os termos das relações sociais de dominação.

Sejamos mais específicos. Na segunda metade de século XX, a ascensão do Papa João Paulo II e o crescimento do humanismo cristão trouxeram novas exigências ao *católico-pessoa-concreta-no-mundo*. O retorno aos princípios cristão fundamentais, no Concílio do Vaticano II (1962-1965), autorizou o trabalho com membros de outras denominações. Na América Latina, propagou-se a Teologia da Libertação que politiza a reflexão teológica pela conscientização e organização daqueles submetidos a qualquer forma de opressão (Paiva, 2003). No Brasil, movimentos de participação popular, enfraquecidos pelo Golpe de 64, re-emergem em 1968, quando a Igreja esboça novo movimento de abertura. Da complexidade de iniciativas e movimentos associados a esta orientação ecumênica e à ética da solidariedade, destacamos a organização das Comunidades Eclesiais de Base – CEBs e dos Agentes da Pastoral Negra – APN, que fomentaram a emergência de novas lideranças carismáticas e populares (Paiva, 2003; Sanchis, 2001). Assim, nos dias atuais, congadeiros celebram novamente no interior de algumas paróquias (2) brasileiras. A modificação da valência da cultura popular – patrimônio imaterial a ser preservado em sua dinâmica processual – é acompanhada do debate propositivo sobre a igualdade racial (todos iguais perante Deus) e do reconhecimento das diferenças no campo dos direitos civis. A este respeito, vamos acompanhar a posição do padre negro Dom Gilio Felício (3) em entrevista à revista *Missões* (Patias, 2010):



Dizem que no Brasil não há racismo. Por que então há tão poucos padres e bispos negros brasileiros?

(...) Em primeiro lugar, a Igreja precisa continuar essa caminhada bonita de libertação dos condicionamentos que foram criados no tempo da escravidão e, portanto, dos mecanismos de exclusão dos valores africanos e afro-descendentes. Ao mesmo tempo, a Igreja, a partir do Documento de Aparecida, deve lutar para conhecer, assumir, estimar e promover os valores afro-descendentes. E, claro, colocar a sua missão cristã a serviço dos negros e negras que estão necessitando de uma força, de auto-estima, do dom de Deus presente na negritude, necessitando de políticas afirmativas, enfim, de serem atendidos nas suas carências, em seus gritos por socorro, mas ao mesmo tempo, no sentido de poderem participar e oferecer, como dizia o papa João Paulo II, em Santo Domingo, os seus valores culturais para enriquecer a Igreja e a sociedade. (...)

A Pastoral Afro encontra certa resistência em algumas dioceses. Quais seriam as maiores dificuldades?

Várias dioceses ainda não iniciaram essa pastoral exatamente em virtude desses condicionamentos da época da escravidão e da situação que pesa ainda na sociedade e na Igreja, do racismo, da discriminação racial e assim por diante. Percebemos na sociedade brasileira boa vontade com vários Centros e Entidades até em nível ministerial que estão trabalhando em favor da população negra. Mas há um longo caminho de superação desse condicionamento racista. Também, uma das dificuldades que encontramos na Igreja é a questão do diálogo ecumênico e inter-religioso. Nesse diálogo, nós não podemos fugir dos interlocutores que pertencem às religiões de matrizes africanas. Quando se estabelecem os encaminhamentos, quando esses diálogos começam, há uma resistência bastante grande. Um sonho que a Igreja tem é a inculturação da sua ação evangelizadora. Esse caminho também é bastante espinhoso, com muitas incompreensões. Evidentemente que a caminhada que se faz não é perfeita, mas há uma resistência mesmo naqueles passos que são dados e que estão absolutamente de acordo com os documentos e com o magistério da Igreja (p. 26).

Historicamente, os congadeiros realizam um trabalho representacional, ancorado na memória coletiva do cativo, constituindo pequenos grupos que objetivam a consciência e a pertença étnica. Eis o fundamento de toda representação social, familiarizar o não familiar e localizá-lo, restabelecendo um sentido de continuidade



entre o passado, o presente e o futuro (Moscovici, 2005). Se esta objetivação da identidade está para um processo de coisificação em representações deterioradas e deteriorantes – preconceitos, estigmas, discriminações – produzidas e legitimadas pelas instituições dominantes que veiculam as identidades legitimadoras, para aqueles que ocupam posições desfavorecidas e criam representações afirmativas – auto-estima, orgulho, reconhecimento – sua identidade está para a resistência (Castells, 2006). Os falantes, que agem, constroem um mundo mais ou menos estável a partir da diversidade, nem inerte, nem mortal, mas em movimento, de fato escolhem alguns de seus grupos de pertença pelas contingências materiais; a escola mais próxima, o local de trabalho, a religião praticada pela família. Porém, outros grupos são escolhidos pelos dramas vividos, no sentido atribuído por Politzer (1928/1988). Portanto, a identidade, a consciência de si, é pensada como processo, “que gera e mantém a força que liga uma pessoa ou grupo a uma atitude ou crença. Tal processo caracteriza-se, o tempo todo, pela marca da historicidade, sendo continuamente objeto de reposição” (Nascimento & Menandro, 2002, p. 114). Assim, no curso da vida, o apego afetivo e o desapego, ressignificam o passado, orientam o presente e possibilitam a projeção de um futuro (Schimdt & Mahfoud, 1993).

Anteriormente, afirmamos que alguns autores têm indicado a progressiva dispersão das identidades étnicas em novos hibridismos culturais enquanto grupos organizados têm lutado ativamente pelo resgate e construção de referenciais mais sólidos para os afrodescendentes. Como se dá o processo de subjetivação e objetivação da identidade étnica para estas pessoas em seu dia-a-dia?

Narrativas dos congadeiros: trabalho-religioso, trabalho-comunitário

As Entrevistas Narrativas – EN (Jovchelovitch & Bauer, 2004), indicadas em projetos que combinem histórias de vida e contextos sócio-históricos, configuram-se em momento para que a pessoa, a partir de uma pergunta inicial formulada pelo pesquisador, possa contar do curso de sua própria vida. Em lembranças (e esquecimentos) de acontecimentos, de lugares, de fatos importantes, na escolha dos elos que articulam esta tessitura, é possível entrever os sentidos atribuídos e o modo com a pessoa agiu, com e para além das sobredeterminações históricas, culturais, políticas, econômicas, etc. Sabemos que a memória coletiva é campo de disputas, em que diferentes grupos sociais se avaliam, se articulam e localizam as suas lembranças em quadros sociais comuns (Halbwachs, 1950/2006).

Após amplo estudo exploratório, contatamos líderes comunitários promotores das festas do Congado na cidade de São João Del-Rei, fundadores de associações de congadeiros e/ou membros de ternos. Solicitamos aos entrevistados, idosos e adultos, homens e mulheres, nascidos nesta cidade e em seu entorno, migrantes da zona rural ou que toda a vida residiram em seus bairros periféricos, que contassem como se tornaram congadeiros, e/ou descrevessem a sua participação no Congado. Perguntas e respostas surgiram na atividade de conversação. Foram realizadas três entrevistas, todas coletivas. Gravadas com o devido consentimento dos entrevistados em arquivos digitais, após a etapa de transcrição cada entrevista foi submetida ao tratamento de textualização com vistas à aplicação do método de análise proposto por Schütz (citado por Jovchelovitch & Bauer, 2004) que visa à identificação de trajetórias coletivas.

Em primeiro lugar, foram compiladas as histórias de vida dos seis congadeiros participantes da pesquisa. Visando constituir uma perspectiva temporal, em detrimento de reconstituição objetiva, trata-se do trabalho de organização dos acontecimentos valorizados pelos sujeitos das narrativas. Todos os nomes foram substituídos. Em seguida, a partir da comparação das trajetórias individuais, foram buscados aspectos de similaridade destas histórias de vida. Tais semelhanças foram contextualizadas e são discutidas à luz dos apontamentos de alguns autores relevantes.



Sabemos que, muitas vezes, as testemunhas orais “são dominadas por um processo de estereotipia e se dobram à memória institucional” (Bosi, 2004, p. 17). Não se trata de julgá-las, mas, nos dizeres de Pierre Bourdieu, compreender. Abrir-se para a percepção da crítica da própria ideologia feita pelo sujeito da narrativa (Bosi, 2004). São estes tempos, estes momentos de ruptura, estes sonhos coletivos que possibilitam a emergência da consciência histórica, ou seja, de tomar parte de uma ação compartilhada como práxis transformadora (Lane, 1984). Desta forma, e, acompanhando Pollak (1989), buscamos investigar o trabalho subversivo daquelas “memórias subterrâneas, proibidas e clandestinas que jamais puderam se exprimir publicamente” (p. 5).

Trajetórias Coletivas

Estes congadeiros vivenciaram uma infância de pobreza e contam poucos anos de escolaridade. A educação formal não foi tema em que se detivessem em suas narrativas. Na infância, Joaquim se lembrou dos constrangimentos vividos na escola sempre que interrogado sobre uma profissão paterna desconhecida. Entretanto, a questão do reconhecimento e da legitimação de suas atividades comunitárias recolocará o problema dos diplomas. Voltaremos a este ponto posteriormente.

Atitude religiosa e história familiar

As origens da *atitude religiosa* remetem os depoentes à história familiar. Na cidade, no bairro, a vivência pública dos ritos e dogmas católicos. No interior da casa e da família, a experiência privada das religiões afrodescendentes mediadas pelos saberes dos velhos negros, benzedores, dificilmente encontrados na contemporaneidade:

Fiz a minha primeira eucaristia, eu estudei o catecismo, (...) então todo domingo a missa das sete e meia, a missa da criança, então eu fui criada na religião católica (Eugênia).

Pegava um guarda-chuva, e assim, pra ninguém me ver! Então, ia lá uma vez ou outra é que a gente ia no terreiro. (...) Você fala, ah, tem alguma coisa assim que eu tô precisando benzer, então quem acredita vai. Todo negro acredita (Maria).

Então a gente, por não saber ainda as magias, que nós era ainda muito prematuro, muita criança, pra que nossos pais, tios, ensinasse pra gente, mas a gente sabia que tinha é, as suas mandingas, mas *como* a gente não sabia. Por que eles nunca fazia mandinga perto da gente. Sempre “ah, vou ali, não sei o quê, pá, a esquerda e ia pra direita. E quando você ta pensando que eles tão de cá, eles tão de lá! E quando vai ver... E a gente tinha uma mania assim também, muito sorrateiro, que não podia de ouvir a conversa dos mais velhos. Então às vezes você captava alguma coisa, através de conversa deles. Mas não podia mencionar (Joaquim).

Zonas de Mistério

Os congadeiros resguardam as explicações das tradições, das atribuições rituais e fundamentos místicos e mágicos, são as *zonas de mistério*. Esta relação com o sagrado, único recurso para enfrentar as adversidades, era invocado em situações



diversas como nos conta Jerônimo: “quebranto, benzê de corpo, quebranto de vento virado, etc., dor, mordida de cobra, etc. E, inclusive, quase que eu posso afirmar que é real, eles benziam até chuva! Encostá chuva, plantação, afastá animais nocivos”.

Os ternos de Moçambique “são tidos como os mais perigosos, envoltos em práticas mágicas e com poderes sobrenaturais, que podem até levar à morte de quem se coloque de maneira equivocada em seus caminhos” (Souza, 2002, p. 327). O moçambiqueiro Jerônimo, remanescente de uma geração de “negos sabidos” (*sic*) que já partiu, diz estar “dando hora extra” sozinho e considera que “Não dá pra abrir muito não”. Mas nos conta que nas Festas do Rosário, “na Festa de Congado mesmo, tem o *desafio*, o *desabafo* e tem os *canto de ponto*. Os canto de ponto... Mexe com entidades idas, aqueles preto véio que morreu sofrendo demais, mexe com espírito deles um negócio é... Mais ou menos assim, é complicado”. Segundo Silva (1999), pontos de Umbanda ou Candomblé integram os ritos preparatórios que antecedem as Festas do Rosário, mas não são entoados em cortejos públicos. Raramente, serão os conflitos intergrupos os disparadores operativos para a mobilização dos recursos sagrados e protetores. Nestas “trocas de demanda” (*sic*), pedem licença a Exu para atravessar à encruzilhada, acompanhados de pretos velhos e caboclos (Silva, 1999).

Deste modo, as práticas e os discursos dos congadeiros com relação à Umbanda e ao Candomblé são reticentes, *tabu*. Na pesquisa de Fernandes (2003) são consideradas malditas. Um de seus entrevistados lhe diz: “Os Arturos é de pai para filho e não perdeu a origem. Os outros misturam com sessão espírita. (...) Tem gente que destrói o Congado e a cultura negra” (p. 76).

Indicamos vários elementos e faz-se necessário destacá-los. Sabemos da função legitimadora do sincretismo cristão constitutivo do Congado, frente aos interesses políticos em jogo nas disputas do mercado concorrencial religioso (Bourdieu, 1974). As estratégias de proteção destes conhecimentos contrastam com a aparente visibilidade de seus rituais. Portanto, no contexto do Congado, público e privado não podem ser lidos como fronteiros, mesclam-se em diferentes níveis. Desse modo, a perspectiva de destruição/degenerescência, mencionada pelo entrevistado está relacionada à sessão espírita e, o espiritismo, conforme Ortiz (1991) é um dos componentes históricos da umbanda. Mas na fala do congadeiro, não temos elementos suficientes para determinar se a referência ao espiritismo se faz em relação ao candomblé ou a umbanda, e mesmo a uma indiferenciação. Por outro lado, também podemos perguntar se a acusação de desvio – mistura/destruição – está relacionada com os movimentos do mercado concorrencial religioso, pois, certamente, podemos tencioná-la com a posição do padre: “o padre não aceitava, que as pessoas tira proveito. (...) um dia nós comentamos lá em casa, que tem o Santo Católico, e tem o outro santo, o mesmo santo mas porém de outra banda. (...) vai é da mente da pessoa, onde misturou um mucado por causa disso que o padre não gostava” (Jerônimo).

E os gostos do padre, representante institucional que mantém/veicula representações do imaginário popular são importantes, pois intercambiáveis: as práticas místico-sagradas podem ser reservadas aos momentos privados e não evocadas no contexto público, mas uma vez evocadas, será necessário mobilizar recursos de familiaridade para localizá-las enquanto tais. Mas, as contranarrativas são fundamentais. Joaquim adverte: “não sou católico, sou cristão!”. Ultrapassamos a dimensão primária da formação religiosa e dos hábitos herdados e já nos encaminhamos para as escolhas, melhor discutidas adiante. Neste ponto, precisamos visualizar mais alguns sentimentos associados ao contexto de transmissão do contexto ritual.

Transmissão do contexto ritual



Embora em algumas comunidades tradicionais seja fundamental destacar a centralidade da figura paterna como nos Arturos (Contagem/MG), em que os filhos de Artur são também seus netos, noras, genros, etc. (Fernandes, 2003), neste contexto mães, irmãs e irmãos, tios e tias, também guardam consigo e transmitem muitos dos segredos místicos do Congado. Os conhecimentos instrumentais e devocionais para a continuidade das tradições são transmitidos em ritos preparatórios, apresentações públicas e situações espontâneas e em lugares diversos, a casa, a rua, o canto de trabalho. Como quem brinca a revelia da mãe, Teresa ia para a rua bater paus com os congadeiros. Mas o menino Jerônimo filho de Capitão de Congado, nascido em 1942, seguia com os adultos para a roça às três da manhã. Sua tarefa era tocar a caixa entregue pelo tio-avô, firmemente amarrada para que não se arrastasse contra o chão. De vez em quando procurava escapar. Certa feita, com a conivência da mãe, usou batatas para forjar a gravidade da caxumba.

Sentimentos associados à pertença

Portanto, neste processo de transmissão, *sentimentos* diversos e contraditórios podem ser identificados. Afirmar a existência de contradições constitutivas não nos posiciona no campo dos juízos de valor, nossas referências não são binarismos (puro/impuro), mas uma dialética das percepções que vão construindo no interior deste grupo social representações diferenciadas do que é o congado e de quem são os congadeiros. Neste sentido, o orgulho (desejo de contribuir e participar dos projetos familiares); a ansiedade (desvelar os mistérios detidos pelos antigos para alcançar um lugar junto a eles); o medo (dos misteriosos saberes mágico-religiosos destes congadeiros antigos, "feiticeiros" (*sic*); e a vergonha (do que os outros diziam – e dizem – de suas vestes e performances rituais):

O congado deles era Bate-Pau e da família e tinha de bater pau! E eu entrava no meio (...) no escondido, porque na hora que tinha que falar oi, sua filha tá lá no meio dos congadeiro batendo pau, aí mandava me chamar, chegando lá, ai, ai. (...). A mãe, oh, enfiava o coro. (...). Mas eu não vou chorar que eu vou voltar. Acabava de apanhar ali, a mãe esquecia, eu ia lá pro meio dos congadeiro batendo pau. Mais foi bom. Essas coisa da gente veio de muito tempo (...) e eu já esqueci muita coisa (Teresa).

Mas eu tinha um medo! Que eles falava, eu não sei qual é a ciência, que você vinha, o Congado tá tocando, vêm Rei, Rainha, com a coroa na cabeça e eles vêm com um guarda-chuva pra gente não panhar sol. Aí tinha um conto, que o povo contava que aqueles guarda-chuva voava quando chegava na encruza e que a gente ia junto! (...) eu fui uma vez só e não quis mais. E eu ficava olhando o Congado, quando ele passava na rua, eu sempre fui criada nessa rua sabe? A casa do meu pai era lá na frente. E minha mãe ia ajudar as mães dos dois, que as mães era irmã. (...). Porque todo mundo falava que era feiticeiro. (...) Todos os Congado era feiticeira. Então quando eles passava batendo de porta em porta, tocando nas casas, eu olhava da greta da porta (Maria).

Aqui, Maria fala de sua experiência na infância. Mas façamos um parêntese para antecipar sua inflexão sobre a vergonha, quando procura explicar, para si e para o



pesquisador, os motivos da saída de crianças e adolescentes do Grupo de Inculturação que ela coordenará em sua vida adulta:

Muitos saíram por motivo de trabalho ou então por afinidade mesmo, e por vergonha de estar apresentando, de dançar, por causa de crítica que o outro colega fala: - Ah lá o macumbeiro! Ah lá a roupa dele! Eles caem fora, de vergonha, e perde no mundo (Maria).

Diversidade religiosa

Mas, as famílias destes congadeiros, considerando também o núcleo ampliado em relação aos tios, primos, etc. podem ser caracterizadas pela pluralidade quanto à pertença religiosa que não é tomada como "medida de todas as coisas", não é suficiente para se apreciar o caráter de uma pessoa. A convivência destes candomblecistas, espíritas e cristãos católicos e protestantes, é indicativa de algo próximo ao que Paiva (2003) afirmou sobre a *diversidade religiosa*, não constitui ameaça a própria identidade. Porém, perceberemos adiante que os conflitos familiares aparecem no desenvolvimento efetivo dos projetos (constituir um grupo de Congado; fundar associações), na dinâmica das rupturas e criação de novos projetos:

Na minha família não são todos. Então a minha família, ontem nós rimos que na nossa família nós temos evangélico, nós temos freira, kardecista e (...) candomblecista, de maneiras que cada um respeita a religião do outro. Então nós não temos conflito com religião. Porque o que faz a pessoa não é a religião. Porque em todas as religiões, existe bom, e existe mal. Então, essa questão da pessoa não seguir, então isso é do ser humano. Por que tem o ser, todos nós, o ser humano, nós temos, o nosso lado bom, o livre arbítrio, todos nós sabemos o que nós devemos seguir. Então, de maneiras que não é a religião não, ta no ser humano (Eugênia).

Transformações e permanências

A constituição de um terno, banda ou grupo de Congado é um processo que envolve a transmissão de saberes que, vivenciados na infância, são re-elaborados para as necessidades e exigências do projeto atual. Jerônimo, atento observador das transformações e permanências do contexto ritual do Congado, indica outras demarcações que configuram nos dias atuais um complexo de difícil definição. As danças do Facão e Bate-Paus, por exemplo, eram dançados de outro modo e os moçambiques produziam seus sons com guizos nos pés, punhos e pescoço, não usavam instrumentos: "é um terno mais pobre, ele não tem uniforme (...). O cara pode ir de terno, pode ir de chinelo, descalço, de botina, pode... O Moçambique ele não tem uniforme e não tem instrumento. Na lógica, hoje tem, hoje é diferente, mas a verdade é essa". Assim, estes processos deflagram uma série de contatos e *parcerias* com consultores/orientadores especializados em diversos campos do saber: letras e tons dos cantos, danças, complexos performáticos, confecção de instrumentos, ritmos, vestimentas e adornos.

Nós conversamos primeiro com o pessoal da família (...). Que nós em si, nossa família é muito grande. Nós começamos o Congado nosso com nossa própria família mesmo. Aí em diante, nós fomo juntando o Congado e tal, foi aparecendo



mais gente também, entrando no Congado, aí agora a gente tá com faixa de mais de trinta e seis pessoas! (...) Entrou mais gente de fora. Agora não é só gente da família, tem (...) colega da gente que gosta de participar (Teodoro). Veio foi o Antônio, depois o João veio, Francisco da roça e tudo... (...) Aí depois quem veio é pra dar uma levantada foi o Antônio Santana. Aí depois veio a vó, e seu Pedro veio. Aí o Antônio não voltou mais não. Mais depois seu Pedro saiu e aí o Antônio voltou. Mas a gente já sabia algumas coisas de Congado. (...) Primeiro o João, primeiro. (...). É ele entrou como capitão, mas não, ele tinha é, ele tinha experiência como o Antônio tinha. O Antônio vinha pra poder tá ajudando (Teresa).

O trabalho

Conforme indicamos anteriormente, "são trabalhadores que fazem o Congado" (Lima-Ferreira, 2008, p. 194) e criam valores de uso, investem tempo e recursos próprios para suas vestes, adornos, estandartes, instrumentos musicais. Fotografias, vídeos, atas, a transmissão da TV local, as lembranças recebidas nas cidades visitadas, documentam e narram uma intensa trajetória. Estes índices de materialidade de seus feitos permitem a recordação de membros falecidos, os filhos pequenos e crescidos. Seguindo Bosi (1977/2007), trata-se da essência da cultura, "o poder de tornar presentes os seres que se ausentaram do nosso cotidiano", como nos afirmou Dona Maria "a gente vai, mas alguma coisa vai ficar" (p. 25).

Na adolescência e juventude, conquistas mediadas pelo *trabalho* ocupam lugar central nas narrativas. Trabalhando na construção civil, seu Jerônimo viajou pelo país, encontrou muitos amores e seus filhos estão em cidades diferentes. Hoje, aposentado, vive com uma companheira. Maria, quando seguia para os encontros das CEBs apoiava-se na solidariedade daquelas que poderiam substituí-la em seu trabalho de lavadeira, para minimizar o descontrole do orçamento doméstico. Aos dez anos, Teresa migrou sozinha para a cidade: "Eu, a cara, a coragem e Deus. Vim trabalhar. Nunca gostei de roça. Falei ah, nunca gostei de roça, então eu saí com dez anos, pra poder vim trabalhar, aí eu sempre, sempre trabalhei". Cansada e doente, após anos acumulando diversos empregos informais e mal remunerados, aposentou a si mesma dedicando-se aos cuidados da casa, dos filhos e às atividades comunitárias. Seu esposo Teodoro também migrou em busca de emprego e moradia para a família recém constituída: "comecei a trabalhar na fábrica dia sete de agosto de oitenta e seis. (...) Tô aqui até hoje. (...) Ela (Teresa) veio pra cá dia primeiro de novembro". Observamos que a sazonalidade das migrações deste jovem casal nem sempre coincidiu – enquanto Teresa precisava retornar para o amparo da família na roça o marido vinha para a cidade. Hoje, o filho adolescente deste casal, Januário, exerce a mesma função que o pai, auxiliar de serviços gerais, na mesma empresa.

Tanto o cansaço de atividades rotineiras que disciplinam e constroem o corpo quanto à emergência de uma ética prática, não subsumida aos valores de uso do capital, que (Lima, 2002). Na narrativa de Joaquim foi por ocasião de sua aposentadoria que se iniciaram suas atividades comunitárias. Ingressou como aprendiz na mesma empresa em que se aposentou como gerente: "E por méritos do meu trabalho, eu fui sendo promovido na firma. É, fui mecânico, de mecânico fui à motorista, de motorista eu fui a gerente. Com as minhas, essas promoções, eu fui me refazendo dentro da própria firma. Então eu convivi nessa firma durante vinte e quatro anos". No momento de sua aposentadoria confrontou-se com uma



importante questão sobre o sentido da existência, incomodado que estava com um enigma proposto por um colega que “falou numa linguagem que eu não entendi”. Feliz por se aposentar, pois agora poderia “ficar quietinho”, “viver a vida”, este colega ao saber de sua aposentadoria lhe disse: “Que pena! Você vai morrer”. O alcance desta afirmação exigiu um complexo trabalho de elaboração que seu Joaquim faria *a posteriori*, atribuindo um sentido próprio a este dizer:

Todo aposentado que se aposentou e se acomodou, realmente antecipava a sua morte. Ele falou pra mim assim e eu senti, porque eu falei, eu vou morrer por quê? Porque eu estava aposentando, realmente eu ia parar de trabalhar, conforme eu parei, e realmente quando eu parei de trabalhar, eu estava morrendo, porque durante dois anos, eu fiquei só assistindo televisão, comendo e bebendo. E aí estava o significado da palavra que ele disse que eu ia morrer, e realmente eu estava morrendo, porque eu estava engordando sem saber, porque eu não fazia atividade nenhuma. Isso aí é que ele disse pra mim que eu ia morrer. E na cidade tinha um pessoal, uns aposentados que tinha suas cadeiras cativas no centro da cidade. Todo dia eles batia um ponto naquele local, tomar conta da vida dos outros. E todos aqueles que ali ficava morreram. Ou morreram de acordo com o tempo ou anteciparam eu não sei por quê. E... Mas todos aqueles naquele local morreram (Joaquim).

Em 1992, Dona Amélia, engajada em diversas atividades católicas na comunidade do bairro e representando lideranças locais, dirigiu-se à residência de seu Joaquim “uma, duas, três vezes pra me convidar porque eu não queria”, para desenvolver um trabalho com a comunidade ao longo de um semestre. No processo de convencimento argumentou pelos critérios mediante os quais ele havia sido escolhido. Nesta classe operária, conforme observamos, a denominação religiosa não é medida do caráter das pessoas, são os valores profundamente enraizados que farão a *distinção*. Sobretudo, a identidade não é fenômeno em si, mas surge nas relações:

Quando me descobriram e fizeram uma pesquisa, entre aspas, sem eu saber, da minha vida e bateram na minha porta e disseram: – Olha, nós precisamos que o senhor trabalhe – e eu até por aí eu não sabia, quem era eu, porque eu nunca parei pra pensar, e trabalhava assim, como se diz, de orelha. Aí me relataram as minhas qualidades: você é assim; é uma pessoa, é casado; não é beberrão; não frequenta botequim; tem uma vida assim e assado. E eu falei: – Mas quem deu ordem de vocês fazerem pesquisa da minha vida? – Não precisa de dar ordem porque a gente na convivência vai vendo as *pessoas*. Aí eu falei com a minha esposa: – Eu não sabia que eu tinha tanta qualidade assim. E realmente não sabia mesmo. Aí que eu deparei com a coisa (Joaquim).

E, “a coisa”, o novo projeto de trabalho, não assalariado, religioso e comunitário, implicou posteriormente o retorno às tradições familiares, afro-descendentes,



religiosas, culturais, políticas e sociais em detrimento de participações esporádicas. Deste modo, no instante em que na sociedade capitalista é afastado dos espaços produtivos, mas também o uso de si pelos outros, tem início a novidade de um campo de potencialidades. Ao abordarmos estas atividades coletivas vividas por trabalhadores como integradas à vida cotidiana e como significação para as suas consciências (condição de hominização e não mera superação da condição biológica), estamos no campo da psicossociologia do lazer, dos modos não passivos de lazer que, segundo Bosi (1977/2007), compreende: "grande parte dos traços culturais de uma sociedade incluindo atividades lúdicas, políticas e religiosas" (p. 111) não determinadas pelos valores de uso. Sílvia Lane (1984) nos diz da "unicidade do indivíduo como produto histórico e manifestação de uma totalidade social. São as *necessidades* que reúnem indivíduos em grupo para, cooperando, satisfazê-las" (p. 95). É neste sentido que se explica, para seu Joaquim, a razão pela qual um sentido para a existência é buscado e construído por muitas pessoas nas experiências religiosas.

Dimensões público e privada

Como dito anteriormente, a formação religiosa destes congadeiros pode ser considerada como processo em campo de tensão entre as religiões de matriz africana, reservadas aos espaços discretos da vivência comunitária e familiar, e a religião cristã católica, índice da pertença no espaço público. Indicamos também que ambas as dimensões, público e privado, não podem ser consideradas fronteiriças, pois é necessário que mesmo as experiências mais íntimas sejam representadas no espaço público para que coloquem problemas entre os diferentes grupos sociais. Demonstramos que, historicamente, uma destas representações é o caráter persistente e altamente periculoso dos ajuntamentos dos negros para seus brinquedos (Campos, 1998) e as inúmeras medidas de proibição e/ou *liberdade vigiada* para o controle. Vimos que uma atitude de devoção é produzida e modificada neste decurso, pois a frequência esporádica e envergonhada ao terreiro de candomblé será orgulhosamente assumida, propagada e dirigida por Eugênia, Maria e Joaquim. Posição não considerada totalizante já que Teodoro e Teresa, mais jovens, consideram que são práticas mais importantes para os idosos. Dessa forma, nosso horizonte se dirige permanentemente à impossibilidade de resolução destas tensões no campo religioso. O que podemos perseguir é o trabalho de articulação empreendido por estas pessoas para a articulação das lógicas das experiências no trânsito permanente entre o público e o privado localizando os pequenos grupos de pertença étnica, como os grupos de congadeiros, como modos de objetivação, no espaço público, de uma identidade específica que se configura nesta tensão. Nesta identidade também estão implicados valores da classe operária produzidos na vivência comunitária e legitimados no âmbito religioso pelas formas híbridas de ação cristã autorizadas contemporaneamente.

O retorno às tradições religiosas

Se na adolescência e juventude, conquistas mediadas pelo trabalho ocupam lugar central nas narrativas, o retorno às tradições religiosas afrodescendentes na vida adulta é intermediado pela participação nos movimentos ecumênicos, as CEBs e as Pastorais Negras. Não obstante, sabemos que na instituição católica sofreram preconceitos e discriminações como Maria. Com seus filhos, sem um marido e o estigma de "mãe solteira", afastou-se por muitos anos e buscou outros espaços coletivos nos quais inserir-se. Na militância no Partido dos Trabalhadores – PT, freqüentemente foi acompanhada dos filhos pequenos: "Punha uma bandeira na mão deles e vão bora! Vão pro PT". Maria perde o medo do Congado e retorna às suas *raízes* a convite das companheiras engajadas:

Você recebe uma bagagem! A primeira bagagem
que eu recebi no Inter-Eclesial, eu não conseguia



dormir de tanto choque que eu levei. De tanta coisa que eu aprendi eu fiquei assim, elétrica (...) Depois, que veio a idéia dos dois (*Eugênia e Joaquim, seus primos*), da família fazer a Associação (*de Congado*), e eu já tinha ido lá, no Rio Grande do Sul, (...) eu tava num grupo de quinhentas pessoas. Então cada um saiu de lá com o compromisso de fazer alguma coisa na sua terra. Eu falei assim, eu vou ter que me aproximar do Congado. Então o quê que a gente podia fazer? (Maria).

Deste modo, os movimentos católicos negros constituem porta de acesso de marginalizados a complexos mecanismos institucionais, próximos ao que Aguiar (2001) descreveu a respeito das Irmandades. Estas pessoas se vêem desafiadas a agir na própria comunidade em um diálogo coletivo e inter-religioso onde aprendem e ampliam conhecimentos políticos e culturais. Sabemos que estes movimentos são atravessados por posições dominantes, porém os congadeiros participantes desta pesquisa dirigem nosso olhar para que aquilo que lhes é transversal, a vivência das diferenças no campo religioso e as batalhas que têm travado para a legitimação dos sentidos que consideram determinantes para aquilo que é afro na contemporaneidade. Aludimos às identidades legitimadoras e às identidades de resistência, e, finalmente, encontramos a terceira formulação de Castells (2006), as intermediárias *identidades de projeto*: “quando os atores sociais, utilizando-se de qualquer tipo de material cultural ao seu alcance, constroem uma nova identidade capaz de redefinir sua posição na sociedade e, ao fazê-lo, de buscar a transformação de toda a estrutura social” (p. 24).

A organização de movimentos comunitários

Entre os principais ensinamentos e desafios compartilhados na CEBs, aqueles que encontraram maior ressonância nestes congadeiros são a organização de movimentos comunitários articulados ao resgate e invenção de tradições afrodescendentes. Os três primos, Maria, Joaquim e Eugênia, fundam uma Associação de Congado e um Grupo de raiz, de Inculturação. O casal Teodoro e Teresa funda uma Associação Comunitária denominada Quilombo que viabiliza a constituição de um Terno de Congado. Façamos um breve parêntese. Enfatizamos a importância da família, em diversos sentidos, para o contexto ritual do Congado. Os grupos específicos abordados por esta pesquisa são fortemente articulados pelos laços de parentesco, intra e inter grupos e parecem disputar prestígio no espaço social trocando acusações veladas ou diretas em seus depoimentos. Acusações e conflitos entre grupos rivais também foram descritos por Nascimento e Menandro (2002), a respeito das bandas de congo de Barra do Jucu (ES), e Elias e Scotson (2000) demonstraram que boatos e fofocas são instrumentos potentes nas relações de poder das pequenas comunidades. Por esta razão, consideramos justo informar ao leitor sobre os laços de consangüinidade, embora não tenhamos elementos suficientes para debater esta questão em sua dimensão processual e histórica.

Outros projetos, não diretamente engendrados nos movimentos católicos negros devem ser destacados. Dona Eugênia foi tomada de modo radical (no sentido de raiz) pela questão da pertença étnica em seu processo de tornar-se *ialaorixá*. Um dia... Quando contava quarenta e quatro anos, o pai de santo dirigiu-se até a sua residência e chamou as três irmãs. Ensinou-lhes a oração dos búzios com a promessa de que retornaria no dia seguinte e aquela que primeiro aprendesse a oração ficaria com os búzios. Dona Eugênia estava doente e acamada. Repetiu diversas vezes para si a oração e no dia seguinte aguardou. O pai de santo perguntou a uma irmã, ela não soube. Perguntou a segunda irmã, que também não soube. Quis saber de Dona Eugênia. Ela fez a oração e ele lhe disse que agora os



búzios eram seus. Desde então, milita em escolas primárias, secundárias e superiores palestrando sobre as religiões de matriz africana. Administra sua casa de santo, a relação com os fiéis e anda muito preocupada com as responsabilidades para a escolha de seus sucessores.

Missas Afro: busca de parcerias

Os congadeiros estabelecidos como lideranças comunitárias buscam *parcerias*. A figura do padre, que também carece do apoio destes líderes e de sua influência junto às comunidades, desempenhará função decisiva nestas relações. Seu apoio ou rechaço, ascensão ou queda, chegada, saída ou deportação (*sic*), modificará o posicionamento destes grupos em suas relações com os demais. O padre que celebra a primeira Missa Inculturada é expulso da cidade; a chegada de um padre deflagra o processo sócio-histórico de constituição do Quilombo; a saída de um padre ocasiona a perda da sede do Grupo de Inculturação e mais, Dona Maria que trabalhava como zeladora da igreja perde o emprego, a renda e um lugar na liturgia. Estes lugares subalternos, em função da negritude e condição sócio-econômica, revelam uma opressão determinada pela ausência de recursos próprios que poderiam promover seu empoderamento (Martín-Baró, 1989). Neste sentido, a progressiva formalização tem contribuído, tornando-os mais fortes para buscar seus interesses e demandas. Estes estatutos jurídicos são submetidos a intensas considerações coletivas que tornam patentes o estranhamento com a burocracia, tantas "*coisinhas*" (*sic*). Todavia, prosseguem resistindo e contraem vínculos com grupos ligados à Universidade, à cultura e partidos políticos.

As *Missas Afro* são uma zona de batalha fundamental no campo religioso de nossa discussão. Falamos sobre a transferência do padre que celebrou a primeira missa inculturada em São João Del-Rei, mas outras já haviam sido celebradas nas ruas. Espanto, escândalo, violência, resistência, afirmação e reconhecimento são indissociáveis neste contexto sincrético entre o ideário católico-romano, cujo missal guia o desenho da celebração na ausência de um missal afro (que parece estar sendo constituído neste processo), marcado por uma relação não dicotomizada homem-natureza, própria das religiões de matriz africana. A mobilização empreendida para a organização da missa inculturada pode ser compreendida, ao menos de modo parcial, através de algumas premissas assumidas coletivamente: a) cada povo tem o direito e pode celebrar a sua maneira; b) trata-se do resgate de um direito legítimo a uma celebração proibida e impedida; c) concomitantemente, trata-se da invenção de uma celebração que nunca existiu em sua forma atual; d) esta forma de celebração corresponde a elementos constitutivos da cultura e, portanto, da personalidade do negro (enquanto fator indissociável da transmissão oral e do aprendizado imitativo), e) a alegria e a festividade são qualidades históricas e sociais dos negros; f) parte dos preconceitos sustenta-se simultaneamente na ignorância e na ausência de um interesse legítimo de conhecimento – razão cínica; g) fatores que evidenciam o desejo de manutenção do *status quo* e a resistência à mudança gerando sobre-trabalho aos agentes para que a missa se concretize; h) este sobre-trabalho inclui possibilidades de revisão constante do ritual cuja estrutura prossegue em devir.

Refletindo sobre uma das provocações ensejadas por Pierre Sanchis (2001) em seu trabalho sobre a vivência da missa afro no Brasil, a saber, se os elementos afro das missas inculturadas são apenas alusivos e emblemáticos ou se ritos afro são efetivamente celebrados na liturgia, é possível observar, no ritual da missa inculturada realizada na Paróquia de Matosinhos, que os componentes performáticos das coreografias que se articulam aos cantos entoados são danças próprias de terreiro (4) - elementos decididamente rituais do universo afro-brasileiro e não meramente alusivos. Mas há diferenças na interpretação dos grupos sobre sua promoção. Um considera que a orientação do missal romano facilita a tarefa, outro julga necessário intenso trabalho criativo de articulação do



missal romano às práticas e aos costumes afro; aquilo que para os brancos contritos é sacrilégio, para os negros festivos e alegres é modo de culto – a identidade é diferença e oposição. Sanchis (2001) já havia nos advertido sobre os diferentes olhares:

Quanto às religiões “afro” que a evocação da “negritude” conota, a maioria entende tornar sua referência explícita, mesmo no culto católico; mas sem confusão. Uns poucos vão mais longe, desejando, sem ter disso muito clareza, sua presença efetivamente ritual em meio à celebração litúrgica. Para outros, enfim, culto e cultura não se podem confundir, e a negritude que pode e deve entrar na Igreja de rosto descoberto é a da cultura, nunca a da religião (p. 178-179).

Na cidade de São João Del-Rei, a Missa Inculturada integra as celebrações da bicentenária *Festa do Divino Espírito Santo*, realizada no mês de maio na citada paróquia. A culminância do festejo no domingo de Pentecostes é dedicada ao *Reisado*. Os congadeiros evoluem acompanhados das folias, da dança das fitas e das pastorinhas, folclore evangelizador característico do catolicismo popular ibérico, em que participam idosos, adultos e crianças oriundos de dezenas de grupos de diversas cidades da região. A participação da comunidade de origem dos grupos é significativa. São os “sapos” (*sic*), como nomeou seu Jerônimo, ou o séqüito, como disseram Nascimento e Menandro (2002) que demonstraram a importância social e emocional do amparo dado por familiares e pessoas que se agregam em momentos de festejo evidenciando o prestígio dos grupos no contexto social mais amplo. Dentre as comemorações locais e encontros regionais dos congadeiros, em diversas cidades do país iniciativas de junção de vários festejos em única festividade se articulam à discussão da revitalização do patrimônio cultural imaterial construído a partir da memória e das experiências coletivas fundamentais na formação das identidades. Neste contexto ritual hierarquizado, vêem-se confrontadas ao desafio de construção de um programa comum. Estas pessoas não agem apenas em seu nome, constituem-se representantes de idéias e projetos de grupos distintos, e vivenciam as alegrias e os dissabores das experiências de representação que tem caracterizado os atuais modelos de democracia participativa no âmbito das políticas públicas (orçamentos participativos, conselhos gestores, etc.). No catolicismo popular, esta “novidade” pode ser articulada sob o que Paiva (2003) identificou como o atual imperativo ético para o católico, a solidariedade. Todos os congadeiros entrevistados atuam na festa do divino. Jerônimo é o Capitão de Mastro, cuida de todos os Congados participantes. Com a ajuda dos meirinhos é alçado à “incrível” posição de grande líder: “Por incrível que pareça, eu viro chefe! Metido, eu penteio o cabelo, faço a barba! É...”. Joaquim é vice-presidente da Codivino, posição a partir da qual articula a participação da Associação de Congado e do Grupo de Inculturação e as intervenções de Maria e Eugênia.

O Congado atualmente: mudanças quantitativas e qualitativas associadas às participações de negros e brancos no Congado

Como dissemos a respeito das missas inculturadas, o Reisado também coloca problemas. Já afirmamos a centralidade dos reis nas festas do Congado e, agora, podemos indicar mais uma modificação do seu contexto ritual. Historicamente, o Rei e a Rainha eram mantenedores das festas, ao montante de sua contribuição, equivalia o entusiasmo das batidas dos tambores. Segundo Joaquim, esta prática foi abandonada pelos sanjoanenses porque constrangimentos de ordem econômica conduziram diversas pessoas a recusarem os cargos reais. Por isto, contemporaneamente outros valores qualificam as pessoas e a responsabilidade de



manutenção financeira do festejo tem sido redistribuída entre os pares. Acompanhem as reflexões de Teresa, responsável pela organização do Reisado na festa do divino. No plano ideal, sua tarefa é registrar todos os ternos que devem indicar nome, procedência, nomes de reis e rainhas, sair e retornar à igreja em cortejo e posicionar-se para a chamada. Entretanto, efetivamente está: "correndo atrás do Reisado (...). Porque o trajeto, a trajetória da gente não é fácil não. Você ta com um Rei e uma Rainha aqui oh, espera aí que eu vou buscar um e volto já, quando você volta aquele já ta dando uma volta mais longe ainda. É uma coisa cansativa, mas é uma coisa boa. (...) Eu gosto". Na Festa do Divino/2007 divergências de ordem "operacional", o tempo destinado a comportar todas as atividades, ocasionaram a supressão da chamada dos Reis e Rainhas na igreja no retorno do cortejo. Organizados, os congadeiros não aceitaram esta ingerência, indispuseram-se com a Comissão e exigiram o retorno da prática ritual, como dito por Eugênia, se estes não são coroados "ficamos sem pai nem mãe". Observemos o deslocamento das posições de Teresa, mediadora das relações dos ternos x comissão em seu duplo direcionamento:

Isso daí não tem nem como explicar, porque isso é igual fumo de rolo. (...) É uma coisa bem interessante e bem complicado, a participação. (...) Mais talvez esse ano acho que é meu último lá na Comissão porque... (...) Porque tem gente que apóia a gente, e tem uns que além de não apoiar, não fazer nada, é só por defeito. (...) Eu vou por na mão deles lá. Se eles procurar outro, se tiver outro, por mim eles pode por porque se eu não tiver o Reisado pra fazer sozinha eu tenho o congado pra participar. (...) A gente faz um plano, mais não é só eu, que trabalho aqui sozinha. Na parte do Reisado lá. Não é só eu. (...) Aquele dia que você tava na reunião (5) você ouviu o Paulo veio com aquela, o Reinado tava reclamando que não tinha feito a chamada. Mas como? (...) não tem como fazer chamada, porque a parte do Reisado não tem. A maioria é tudo gente idosa. Não tem gente nova aqui não tem, é muito difícil. Então você olha no relógio ali, meio dia e meio. Não tem como ta uma hora subindo lá pra Gruta, é difícil.

Estamos discutindo mudanças quantitativas e qualitativas associadas às participações de negros e brancos no Congado. Conforme indicado por Souza (2002), mesmo nos dias atuais, apesar da ampliação da participação de pessoas brancas, pobres, os cargos reais são reservados aos negros. Observamos no Reisado da Festa do Divino que também é eleita pequena minoria de pessoas brancas, inclusive crianças. Agora, discutiremos mudanças qualitativas na participação dos negros na festa do divino, a respeito da qual devemos manter em perspectiva a afirmação de Jerônimo: "Falou aí em nego africano aí, mas a festa é mais por brancos". Dois depoentes foram eleitos imperadores do divino. No passado, o imperador era mantenedor do festejo e sua principal qualidade o poder econômico, mesmo que a pessoa a assumir a personagem fosse considerada irresponsável para com a família e cruel com os escravos (Campos, 1998). Distinção máxima da festa, o imperador ocupa posição de autoridade e honra que lhe confere um lugar no ritual junto ao bispo. Teodoro, primeiro imperador negro eleito em toda a história do bicentenário festejo não imaginara tornar-se um: "na hora eu fiquei meio assustado: - Uai, um negro ser Imperador? (...) tenho muita história pra contar pro povo, que eu fui o primeiro negro a ser Imperador (e *por*



isso) fui muito discriminado demais. Mas graças a Deus o Espírito Santo deu força, entendeu? Pra eu vencer. Não foi fácil não, pra ser imperador? Ih, fui muito discriminado demais". Situação extremamente conflituosa, o convite para ocupar este posto pôs explicitamente em questão a identidade a partir da raça e as diferenças de classe social. Sua esposa, filhos e amigos trabalharam ativamente neste processo de apropriação dos matizes de um determinado *habitus* que não compartilhavam: os costumes da recepção dos caixeiros que buscavam o imperador para o cortejo; para receber, sem dinheiro, os convidados com comidas e bebidas; para acomodar na casa pequena o grande número de pessoas que compareceu; para conduzir o imperador não dentro de um carro, mas em cortejo na rua com o povo; para providenciar vestimentas adequadas... Teodoro passou a coroa para seu Jerônimo, primeiro imperador negro coroado em "ritual africano" (*sic*), com luxo e beleza. Nesta junção, também retornam às raízes, pois como demonstra Souza (2002) o luxo, a riqueza, as insígnias européias de poder foram utilizadas em cerimônias especiais, valorizadas por reis e rainhas africanos. Diferente dos tradicionais imperadores brancos que seguiam como "carneiro para o matadouro", o novo ritual foi desenhado por Eugênia que em seguida, na "descorinação" (*sic*) de Joaquim, modelou outro ritual por encomenda do sucessor branco:

Invés duma coroação do imperador, europeu, mas também com uma certa parte da cerimônia afro. Que ele foi com uma roupa afro! Afro! Afro! Isso foi que esquentou mais o pessoal sabe? Porque nós entramos com o Maracatu. As meninas do grupo, o Maracatu, então as meninas levando tudo. Tinha que ter ali um pajem, pra ajudar, pra ele ser coroado, não é? (Eugênia).

Eu pensei, é o seguinte, ele (*Joaquim*) era fácil, a descorinação pra ele, porque ele tava dentro do nosso grupo. (...) ele como é branco, então a parte dos instrumentos não poderia ser os negros nossos. (...) Eu arrumando uma corte européia pra entrar (...) então desfez os nossos príncipes que era africano (...). Então os nossos ficou com a bandeira de Portugal e eles com a bandeira do Brasil. (...) uns rapazes da banda do Quartel foram e começaram a tocar Aquarela do Brasil. (...) Foi muito bonito (Eugênia).

Para estes congadeiros, que já tocaram com seus ternos em frente a portas fechadas das igrejas sanjoanenses, inclusive Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, a entrada dos Congados na igreja ora é descrita como um momento fugaz, findo o rito encerra-se a discussão, ora entende-se que a Festa do Divino é hoje uma Festa de Congado. Ainda, não estão certos se há aceitação do Congado ou se sua entrada é coisa com a qual as pessoas têm se acostumado. Neste ínterim, expõe um exercício de subversão desde o interior descrevendo sua atividade como "revolução"; "infiltração"; "penetração" dos negros na Igreja:

Não tem nada mais lógico, bonito e certo do que fosse o Congado na festa do Divino. Por que traria os nego pra festa do Divino, porque é uma festa de branco, é... Falou aí em nego africano aí, mas a festa é mais por brancos... Então é o seguinte, pra *infiltrar* os nego na Festa do Divino, abrihantar a Festa, embelezar a Festa e ter como movimentar a festa o dia todo com coisas diferentes. Porque passa um terno é uma coisa, passa outro é outra... Sempre tem coisas



diferentes. É um meio de abrilhantar a festa com devoção ao Divino Espírito Santo. Então é um meio de fazer a festa. Fazer a Festa (Jerônimo). Quando abriu as portas pra gente entrar dentro da igreja, os congadeiros entrar dentro da igreja, o pessoal: – Ah, mas vai bater tambor dentro da igreja? E aquela coisa toda, é feitiçaria, é macumba, esses negócio, e a gente teve que equilibrar, né? Com tudo isto, apesar de o Congado ter as suas magias, não é? E como toda a religião tem, tem um pouco de sua magia, ninguém gosta de contar, mas tem um pouco, lá no fundo tem. E então a gente começou, por abrirem as portas para os Congado, os congadeiros começaram a *penetrar* dentro da igreja, com a sua devoção, com seu santo, né? Cantando a Nossa Senhora do Rosário e assim foi equilibrando, mas não que todas as igrejas faça isso. É o mínimo (Joaquim).

Respeito às relações devocionais

Como seus pais, adultos e idosos se comportam em relação à nova geração familiar convidando e insistindo para que as crianças e os jovens participem. Não estão plenamente decididos se devem impor ou basta aguardar até que a necessidade, conjunção da ordem da realidade e do espiritual, se apresente. As vezes, impõem. Filhos e netos têm sido educados no contexto sincrético do catolicismo e das tradições afrodescendentes, mesmo que sob novas dinâmicas, repetem-se o fascínio e a desconfiança, o medo e as estratégias criativas e sorradeiras que veiculam práticas e significados. Também se transmite, geração a geração, a ocupação com a continuidade, comportamento assimilado na família cujo reconhecimento se dá apenas *a posteriori*: a preservação da memória coletiva; a participação em projetos comunitários, sociais e políticos que têm desenvolvido; o fortalecimento de seu lugar e sua identidade junto a outros grupos. Hoje, como seus pais e tios, os jovens temem a acusação de macumbaria. Até que a necessidade, conjunção das ordens espiritual e material, se imponha: “Na verdade eles chegam, eles chegam né comadre? Eles chegam!”.

Os diplomas

Não foi sem intenção que deixamos para o final a questão dos diplomas, muito cara para nós que abordamos *trajetórias*:

Quanto às *trajetórias intergeracionais*, elas podem ser classificadas em *ascendentes diretas* - do pólo dominado socialmente, ao campo dominante da produção cultural - ou *ascendentes cruzadas*, que vão do pólo pequeno burguês ao pólo dominante da produção. Se não são ascendentes, as trajetórias podem ser *transversais* dentro do campo do poder, levando os agentes, de posições de mando temporal ou de posições medianas no campo do poder, a posições de mando no campo da produção cultural, ainda que aí não sejam dominantes da perspectiva do capital simbólico legítimo no campo. Por fim, há deslocamentos nulos, nos quais a partida e a chegada se dão



dentro do mesmo espaço social (Montagner, 2007, p. 256).

Como seus pais, os congadeiros que participaram desta pesquisa têm pouca escolaridade formal. Joaquim em sua casa está ladeado de certificados recebidos em homenagem a excelência de suas atividades como líder comunitário. Mas constata que não há placas públicas que reconheçam, por exemplo, suas contribuições à construção da quadra do bairro, degradada e refeita. Maria não tem os diplomas, mas tem a prática e as teorias do conhecimento que formulou sobre suas experiências coletivas. Uma de suas filhas é graduada em psicologia em uma universidade federal. Mas, mesmo assim, está muito preocupada, por que as meninas que viu crescer no Grupo de Inculturação tiveram filhos, algumas já são avós, e não retornaram com seus filhos ao grupo? Por que alguns jovens estão se drogando? Por que algumas crianças já têm a cabeça feita por preconceitos? Por que muitos negros ainda têm de trabalhar em atividades braçais? Como fortalecer os jovens para enfrentar a universidade? A luta contra a indignidade da mão-de-obra escrava e a conquista da liberdade efetiva é, em última instância, o que Dona Maria almeja para as futuras gerações. É bom que a universidade esteja na comunidade, mas é urgente que a comunidade acesse a titulação acadêmica:

Então hoje a gente tem o apoio da universidade. Um apoio que eu falo assim, que não é apoio financeiro nem de doação de nada. Mas de acompanhamento que isso tem um valor muito grande. (...) tese, tem um livro da nossa história. Agora vai sair o cd com o livro, com, o cd com músicas, algumas letrinhas que eu fiz, do seu Ilário também, o nosso tocador de violão, que nos acompanha a vida inteira e vai sair um livro de história novamente, de algumas coisas do bairro, que aconteceram, com pessoas de mais idade aqui do bairro. E, lá tem muita coisa, lá tem um arquivo, de fitas de festa, reunião, de tudo o que a gente já fez. (...) além da gente ter acervo guardado, todo lugar que a gente vai, a gente avisa, tem sempre estagiário ali, gravando, filmando, escrevendo, sabe? Porque isso prá gente, é um troço que não vai morrer. A gente vai mas alguma coisa vai ficar. (...) A gente ta com, acho que ta meio a meio, adultos e adolescentes e jovens. Muitos estão trabalhando, muitos estudando, dependendo do horário de reunião, de alguma participação, não pode estar indo. Muitos saíram por motivo de trabalho ou então por afinidade mesmo, e por vergonha de estar apresentando (...). Porque nós não somos graduados, em curso nenhum. E hoje a gente incentiva os nossos meninos a estudar, pra ser alguém na vida. Pra não ser lá amanhã um menino que vai rachar lenha, menino vai cortar cana. Não que esse seja um trabalho que desvalorize o homem, e a mulher, mas que possam que não precisar ser mão-de-obra escrava. Que ele possa ser mais liberto e conquistar mais espaço né? Essa semana a gente até falou disso né? A conquista do vô! Passar por



cima dos obstáculos. A gente tava falando sobre isso. E então eu acho que é essa necessidade.

Considerações Finais

Os congadeiros lutam contra o desenraizamento. O respeito às atitudes devocionais está fortemente ligado à *relação com os antepassados*, aqueles espoliados das terras africanas e que persistem a olhar pelas necessidades concretas e espirituais de seus descendentes, bem como aqueles que lhes contaram estas histórias e neste ato lhes concederam um lugar no mundo. Em boa medida, a devoção a esses antepassados se transforma em núcleo da componente religiosa propriamente africana inerente a essas praticas.

Procuramos demonstrar que a existência das *zonas de mistério* reafirma as bricolagens que configuram as culturas negras diaspóricas e impossibilitam leituras totalizantes de seus movimentos. Que a identidade étnica é um campo de disputas no espaço público no qual nem matizes, nem elementos fragmentadores, as vivências de racismo e discriminação são confrontadas ao protagonismo destas pessoas que praticam a democracia. Visamos descortinar possibilidades de convergência e divergência dos significados individuais e interesses coletivos atribuídos às identificações e à participação nestes grupos – condição de objetivação da pertença étnica, onde se desenvolve a consciência de pertença que depende da identificação e do comprometimento com objetivos, normas e valores como algo próprio e assim constroem um passado em comum sobre o qual projetam um futuro. Acompanhando Dona Maria, também desejamos que as políticas de restituição de cidadania, como as cotas para negros nas universidades, possam favorecer o deslocamento deste grupo para outros espaços sociais e para posições de dominância no campo da produção cultural, designando novos movimentos para estas trajetórias.

Referências

- Aguiar, M. M. (2001) Festas e rituais de inversão hierárquica. Em I. Jancsó & I. Kanto (Orgs.). *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa* (Vol. 1, pp. 361-393). São Paulo: Hucitec.
- Bosi, E. (2004). *O tempo vivo da memória: ensaios de psicologia social* (2ª ed.). São Paulo: Ateliê Editorial. (Original publicado em 2003).
- Bosi, E. (2007). *Cultura de massa e cultura popular: leituras de operárias* (11ª ed.). Petrópolis, RJ: Vozes. (Original publicado em 1977).
- Bourdieu, P. (1974). *A economia das trocas simbólicas* (S. Miceli, S. A. Prado, S. Miceli & W. C. Vieira, Trads.; S. Miceli, Org.). São Paulo: Perspectiva. (Original publicado em 1970).
- Bourdieu, P. (Org.). (1995). *A miséria do mundo* (M. S. S. Azevedo, J. A. Clasen, S. H. de F. Guimarães, M. A. Penchel, G. J. de F. Teixeira & J. V. Vargas, Trads.) Petrópolis, RJ: Vozes. (Original publicado em 1993).
- Campos, M. A. A. (1998). *A marcha da civilização: as vilas oitocentistas de São João Del-Rei e São José do Rio das Mortes – 1810/1844*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG.
- Castells, M. (2006). *O poder da identidade: a era da informação: economia, sociedade e cultura* (Vol. 2). (K. B. Gerhardt, Trad.) São Paulo: Paz e Terra. (Original publicado em 1999).



- Dias, P. (2001). A *outra festa negra*. Em I. Jancsó & I. Kantor. (Orgs.). *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa* (Vol. 2, pp. 859-888). São Paulo: Hucitec.
- Elias, N. & Scotson, J. L. (2000). *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade* (2ª ed.). (V. Ribeiro, Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Original publicado em 1994).
- Fernandes, K. C. (2003) *O lugar Arturo: circuitos comunicativos e sobrevivência de comunidades tradicionais*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-graduação em Comunicação Social, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG.
- Geertz, C. (1994). *Observando el Islam: el desarrollo religioso en Marruecos e Indonesia* (P. Dentzien, Trad.). Buenos Aires: Paidós. (Original publicado em 1968).
- Giumbelli, E. (2003). Clifford Geertz: a religião e a cultura. Em F. Teixeira (Org.). *Sociologia da religião: enfoques teóricos* (pp. 198-217) Petrópolis, RJ: Vozes.
- Guareschi, P. A. (1996). Relações comunitárias – relações de dominação. Em R. H. F. Campos (Org.). *Psicologia social comunitária: da solidariedade à autonomia* (pp. 81-99). Petrópolis, RJ: Vozes.
- Halbwachs, M. (2006). *A memória coletiva* (B. Sidon, Trad.). São Paulo: Centauro. (Original publicado em 1950).
- Hall, S. (2006). *A identidade cultural na pós-modernidade* (11ª ed.). (T. T. Silva, G. L. Louro, Trad.). Rio de Janeiro: DP&A. (Original publicado em 1992).
- Jovchelovitch, S. & Bauer, M. W. (2004). Entrevista narrativa. Em M. W. Bauer & G. Gaskell (Orgs.). *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático* (pp. 90-113). (P. A. Guareschi, Trad.). (3ª ed.). Petrópolis, RJ: Vozes. (Original publicado em 2002).
- Lane, S. T. M. (1984). O processo grupal. Em Lane, S. T. M. & Codo, W. (Orgs.) (1984). *Psicologia social: o homem em movimento* (pp. 78-98). São Paulo: Brasiliense.
- Lima, F. P. A. (2002). Ética e trabalho. Em I. B. Goulart & A. A. L. Santos (Orgs.). *Psicologia organizacional e do trabalho: teoria, pesquisa e temas correlatos* (pp. 69-120). São Paulo: Casa do Psicólogo.
- Lima-Ferreira, S. (2008). *Identidade, participação e memória nas trajetórias coletivas de congadeiros sanjoanenses*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-graduação em Psicologia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG.
- Martin-Baró, I. (1989) *Sistema, grupo y poder*. San Salvador: UCA.
- Montagner, M. A. (2007). Trajetórias e biografias: notas para uma análise bourdieusiana. *Sociologias*, 17, 240-264.



- Moscovici, S. (2005). *Representações sociais: investigações em psicologia social* (3ª ed.). (P. A. Guareschi, Trad.). Petrópolis, RJ: Vozes. (Original publicado em 2000).
- Nascimento, A. R. A. & Menandro, P. R. M. (2002). *Canto de tambor e sereia: identidade e participação nas bandas de congo da Barra do Jucu, Vila Velha/ES*. Vitória: Edufes.
- Ortiz, R. (1991) *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira* (2ª ed.). São Paulo: Brasiliense. (Original publicado em 1978).
- Paiva, A. R. (2003). *Católico, protestante, cidadão: uma comparação entre Brasil e Estados Unidos*. Belo Horizonte: UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ.
- Patias, J. C. (2010). A superação do racismo: entrevista com Dom Gilio Felício. *Missões*, 7, 26-27.
- Politzer, G. (1998). Crítica dos fundamentos da psicologia (M. Marcionilo & Y. M. C. T. Silva, Trans.). Piracicaba, SP: Unimep. (Original publicado em 1928).
- Pollak, M. (1989). Memória, esquecimento, silêncio (D. R. Flaksman, Trad.). *Estudos Históricos*, 2(3), 3-15. (Publicação original).
- Sanchis, P. (2001) Culto e cultura, liturgia e afirmação étnica: a vivência da "missa afro" no Brasil. Em P. Sanchis (Org.). *Fiéis & cidadãos: percursos de sincretismo no Brasil* (pp. 147-180). Rio de Janeiro: EdUERJ.
- Santos, B. S. (2002). Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 63, 237-280.
- Schmidt, M. L. & Mahfoud, M. (1993). Halbwachs: memória coletiva e experiência. *Psicologia USP*, 4(1-2), 285-298.
- Silva, R. A. (1999). *Negros católicos ou catolicismo negro? um estudo sobre a construção da identidade negra no Congado mineiro*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-graduação em Sociologia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG.
- Souza, M. M. (2001). História, mito e identidade nas festas de reis negros no Brasil – séculos XVIII e XIX. Em I. Jancsó & I. Kanto (Orgs.). *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa* (Vol. 1, pp. 249-260). São Paulo: Hucitec.
- Souza, M. M. (2002). *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de Rei Congo*. Belo Horizonte: UFMG.
- Spink, M. J. (Org.). (2004). *Práticas discursivas e produção de sentidos no cotidiano: aproximações teóricas e metodológicas* (3ª ed.). São Paulo: Cortez. (Original publicado em 1999).

Notas

(1) Os dados do presente artigo se referem à Dissertação de Mestrado "Identidade, Participação e Memória nas trajetórias coletivas de congadeiros sanjoanenses" de Shirley de Lima Ferreira, realizada sob orientação de Miguel Mahfoud, e co-



orientada por Marcos Vieira Silva, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Minas Gerais em 2008.

(2) A realização de missas inculturadas e a passagem dos grupos de congado em templos católicos têm sido descritas em diversos estados brasileiros. Podemos mencionar Minas Gerais (Belo Horizonte, Uberlândia, São João Del-Rei) e Goiás (Pirenópolis).

(3) Dom Gilio Felício, primeiro negro a chegar ao episcopado na arquidiocese de Salvador, na Bahia, em 1998, onde criou a Pastoral Afro. Desde a década de 80 acompanha e participa do Movimento Negro Católico junto aos Agentes Pastorais Negros. Em 1989 começou a participar do Instituto MARIAMA, uma articulação nacional de padres, bispos e diáconos negros, do qual foi presidente por dois mandatos. Até 2007 foi o bispo coordenador da Pastoral Afro-Brasileira, na CNBB.

(4) Agradeço à observação do prof. Dr. Adriano Roberto Afonso do Nascimento (UFMG).

(5) A pesquisadora também observou reuniões da Comissão Organizadora do Divino. Considerações sobre este bicentenário festejo integram a dissertação de mestrado que deu ensejo a este trabalho e serão discutidas em relatos futuros.

Nota sobre os autores

Shirley de Lima Ferreira é graduada em Psicologia pela Universidade Federal de São João del-Rei e mestre em Psicologia pela Universidade Federal de Minas Gerais. Atualmente cursa o Doutorado em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social no Programa de Pós Graduação Eicos do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro. E-mail: shirleylimaf@gmail.com

Miguel Mahfoud é doutor em Psicologia Social, professor no Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Minas Gerais, em Belo Horizonte, Brasil, na linha de pesquisa "Cultura e Subjetividade". E-mail: mmahfoud@fafich.ufmg.br

Marcos Vieira Silva é doutor em Psicologia Social, professor no Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de São João del-Rei, Brasil, na linha de pesquisa "Processos Psicossociais". E-mail: mvsilva@ufsj.edu.br

Data de recebimento: 29/09/2010
Data de aceite: 08/05/2011