

Progresso e religiosidade: Irmandades do Rosário em Minas Gerais, 1889-1960

*Elizabeth W. Kiddy**

Na pequena cidade de Oliveira, situada numa área agrícola, a sudoeste de Belo Horizonte, Estado de Minas Gerais, afro-mineiros celebram o dia de Nossa Senhora do Rosário, bebendo, dançando e coroando seus reis e rainhas na festa popularmente chamada, congado.¹ Os congadeiros rememoram sua história através do lirismo da música, dos rituais e das narrativas. Esta história evoca com orgulho o passado africano, relembra o período da escravidão como um tempo de sofrimentos, mas também de vitórias, e remete à primeira metade do século XX, quando seus pais e seus avós participavam das celebrações do Rosário. Segundo Heloisa Helena Maurício, secretária e principal historiadora das tradições do Rosário de Oliveira, o começo do século XX foi um período de transtornos para os congadeiros. Nesta época, a velha Igreja do Rosário foi demolida, fazendo com que, em várias ocasiões, a festa deixasse de acontecer.² Embora a história oral registre que o próprio papa teria ordenado seu cancelamento, a pressão para acabar com a Festa do Rosário em Oliveira e em outras localidades de Minas Gerais decorreu de forças

* Professora do Albright College.

¹ Gostaria de agradecer a Gregory P. Kiddy, Ricardo Paiva e Martha Abreu por seus proveitosos comentários a versões anteriores deste artigo.

² Heloísa Helena Maurício, Secretária da Associação dos Congadeiros de Oliveira, conversas com a autora, Oliveira, MG, setembro, 1994.

Tempo, Rio de Janeiro, nº 12, pp. 93-112

mais internalizadas no âmbito da sociedade brasileira. Especialmente as forças combinadas do crescente processo de romanização da Igreja Católica no Brasil, atuando sobre o pano de fundo do desenvolvimento das ideologias de civilização, progresso e degeneração racial no campo do pensamento leigo.

Durante o período colonial, nas regiões montanhosas de Minas Gerais, as irmandades do Rosário dos homens pretos floresceram mais que em qualquer outro lugar do Brasil.³ No início do Império, muitas autoridades locais e provinciais da nova nação começaram a banir as práticas celebratórias das irmandades do Rosário, caracterizando-as como profanas e disruptivas da ordem pública. Minas Gerais divergiu deste comportamento e adotou leis municipais que autorizaram a continuidade das coroações no dia da festa do Rosário.⁴ Por toda a província, estas festas se multiplicaram e novas irmandades continuaram a ser criadas.⁵ Por ocasião da proclamação da República, Estado e Igreja foram separados, e as ideologias positivistas de progresso e civilização entraram na moda. Nesta ocasião, pela primeira vez em suas vidas, as tradicionais festas mineiras ficaram sob o ataque direto da Igreja e da *intelligentsia* local. Na primeira metade do século XX, as irmandades do Rosário começaram a entrar em decadência, juntamente com suas celebrações devocionais.

Seguindo o rastro da documentação e das histórias orais de Oliveira, examino neste artigo dois espinhosos processos de marginalização e secula-

³ Para trabalhos sobre as Irmandades do Rosário em Minas Gerais, ver Fritz Teixeira Salles, *Associações religiosas no ciclo do ouro*, Belo Horizonte, Universidade Federal de Minas Gerais, 1963; A.J.R. Russell-Wood, "Black and Mulatto Brotherhoods in Colonial Brazil: A Study in Collective Behavior", *Hispanic-American Historical Review* V. 54, 1974, pp. 567-602; Julita Scarano, *Devoção e escravidão: a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no distrito diamantino no século XVIII*, São Paulo, Nacional, 1976; Patricia Mulvey, "Black Brothers and Sisters: Lay Membership in the Black Lay Brotherhoods of Colonial Brazil", *Luso-Brazilian Review*, V. 17, 1980, pp. 253-79; Caio César Boschi, *Os Leigos e o Poder: Irmandades Leigos e Política Colonizadora em Minas Gerais*, São Paulo, Editora Ática, 1986; Célia Borges, "Irmandades do Rosário: Participação e dinâmica social em Minas no séc. XVIII", *Anais Universitários: Ciências Sociais e Humanas*, V. 6, 1995, pp. 239-253; Elizabeth W. Kiddy, "Community and Devotion: The Brotherhoods of Our Lady of the Rosary of the Blacks, Minas Gerais, Brazil", Ph.D. diss., University of New Mexico, 1998.

⁴ "São permitidos os quimbites, ou reinados, que costumam fazer os escravos em certos dias do ano, contanto que não sejam de noite." "Postura das Câmaras Municipais da Província de Minas Gerais confirmadas pelo Conselho Geral da mesma Província," AEAM — 0158, Dom Frei José da Santíssima Trindade, 1823, 02-2-034, Capítulo 2, Artigo 137.

⁵ Ver Elizabeth W. Kiddy, "Kings, Congados, e Canjares: Diversity and Unity in the Rosary Brotherhoods of Minas Gerais, Brazil — the Empire", paper presented at the Latin American Studies Association (LASA) conference, Miami FL, March 2000.

rização das festas afro-mineiras do Rosário. Este estudo de caso demonstra os caminhos através dos quais a religião popular — ou o que veio a ser chamado *folk* — foi afetado pelos projetos modernizadores da primeira metade do século XX. As forças seculares, assim como as da Igreja, ganharam vigor nos anos iniciais deste século, para culminar na interrupção destas comemorações por todo o Estado de Minas Gerais, nos anos de 1930 e 1940. Entretanto, a comunidade que participou das festas já tinha suportado a escravidão e a exploração na assimétrica ordem social brasileira e sempre encontrara caminhos para resistir. Sua devoção a Nossa Senhora do Rosário e os modos de expressar esta devoção derivavam de um catolicismo africano, entendido como parte fundamental do que a comunidade definia como sua identidade. Seguindo a onda de mudanças ideológicas, depois dos anos de 1950, os congadeiros estavam aptos a recomeçar suas festas, já então divorciadas da Igreja e transformadas, ao menos para fora das comunidades congadeiras, em entretenimento.

Conforme bem desenvolve John Thornton, o catolicismo africano formou-se como uma modalidade do catolicismo, interpretada através das lentes das formas tradicionais de compreensão africana do mundo⁶. Estas tradições africanas não procediam a uma estrita separação entre sagrado e profano. Na verdade, os primeiros missionários a visitarem a África foram frequentemente surpreendidos pela falta de uma palavra para religião nas sociedades africanas. Em seu lugar, a relação com forças invisíveis — incluindo deuses, ancestrais e mortos recentes — fazia parte integral da vida cotidiana; e a fortuna (ou os infortúnios) da comunidade dependia de uma correta relação de cada um com estas forças.⁷ Na maior parte das vezes, as tradições africanas absorveram outras, com as quais entraram em contato, sempre que consideradas eficazes e poderosas. Isto ocorreu na África Central do século XVI ao XVIII, quando o catolicismo, interpretado segundo a matriz das crenças tradicionais africanas, foi aceito por amplos setores da população.⁸ Muitos des-

⁶ John K. Thornton, *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1650*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 256; John K. Thornton, "On the Trail of Voodoo: African Christianity in Africa and the Americas", *The Americas*, V. 44, January 1988, pp. 261-278; Wyatt MacGaffey, *Religion and Society in Central Africa, The BaKongo of Lower Zaire*, Chicago, The University of Chicago Press, 1986, pp. 198-199.

⁷ Ver Newell S. Booth, Jr., "An Approach to African Religions", *African Religions, A Symposium*, ed. Newell S. Booth, Jr., New York, NOK Publishers Ltd., 1977, pp. 1-5.

⁸ Thornton, "On the Trail of Voodoo," pp. 261-63; Linda M. Heywood, "The Angolan — Afro-Brazilian cultural Connections", *Slavery and Abolition*, V. 20, 1999, p. 14.

tes africanos da África Central foram escravizados com vistas ao comércio transatlântico de escravos e terminaram na região mineradora das Minas Gerais. Para os que vinham de distantes regiões daquele continente, o surgimento de novas formas de associação comunitária foi um antídoto para a alienação decorrente da condição da escravidão. A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos foi um lugar onde estas novas comunidades puderam se formar e um lugar perfeito para as práticas heterodoxas do catolicismo africano florescerem.⁹ A unidade da resistência destas comunidades dependia da manutenção dos rituais que as mantinham em equilíbrio com forças invisíveis, com ancestrais e com Deus. Assim, fizeram tudo aquilo que estava a seu alcance para assegurar a continuidade de suas festas.

A expressão “de pretos” era usada desde o século XV, em Portugal, para descrever uma irmandade na qual a vasta maioria dos membros era composta por africanos ou descendentes de africanos. Nestas irmandades, a celebração da festa anual tinha sempre elementos que ligavam seus membros ao passado africano. Apesar do estigma associado à expressão “de preto”, mesmo no período colonial, os membros da Irmandade do Rosário dos Pretos partilhavam e participavam, entusiasticamente, das festas de seus santos, especialmente da de Nossa Senhora do Rosário, protetora dos homens pretos.

Os membros das irmandades do Rosário eram freqüentemente escravos e pretos livres, que levavam uma vida difícil nas camadas mais baixas da escala econômica. Depois da abolição, os membros das irmandades do Rosário continuaram a pertencer à classe trabalhadora que se auto-identificava como preta. Esta identidade estava baseada em quatro princípios básicos: o fenótipo; a posição social relativamente baixa na sociedade; o vínculo consciente com um passado africano através da dança e das coroações das festas anuais do Rosário; e a devoção a Nossa Senhora do Rosário, por séculos padroeira “dos pretos”. De acordo com o modo como é usada na documentação, a cor branca também envolvia um conjunto de atributos. Aí estavam incluídos o fenótipo, uma posição econômica privilegiada e a consciência de sua ligação com um passado europeu e com tradições e normas européias. Homens brancos participavam das festas anuais como reis e rainhas, dando assistência financeira à irmandade. As designações “preto” e “branco” eram

⁹ Para uma discussão sobre as irmandades como lugar do catolicismo africano, ver Mary C. Karasch, “Central African Religious Tradition in Rio de Janeiro”, *Journal of Latin American Lore*, V. 5, 1979, pp. 233-253.

socialmente construídas, relativas e mutáveis. A posição intermediária ocupada pelo “pardo” ou “mulato” não aparece na documentação deste período, em Oliveira. Isto não significa que esta categoria — ou mesmo outras categorias ditas raciais — não existissem. Mesmo tomando as categorias sociais do modo como são utilizadas na documentação, advirto que este uso está especificamente associado ao contexto das festas do Rosário dos “homens pretos”, às pessoas que dela participavam e aos papéis que desempenhavam.¹⁰

O quadro que aflora em Oliveira na primeira metade do século XX, entretanto, não revela uma festa “preta” sob ataque da elite “branca”. Ao invés disto, emerge um relato mais complicado, o da cidade do interior na qual pretos e brancos participavam conjuntamente das festas do Rosário dos “pretos”. Isto ocorria simplesmente porque, embora pretos e brancos participassem da festa, ela não era um antídoto para o tipo de racismo prevalente no Brasil. De fato, vinha mesmo reforçar as relações tradicionais de clientela e patronagem entre brancos e pretos. Apesar disto, a festa oferecia um discurso compensatório, que impedia os construtores da nação e os padres ultramontanos de destruírem as tradições locais, mesmo que estivessem associadas à população urbana descendente de africanos. As festas eram importantes não apenas como preservação cultural, mas como devoção que ajudava a construir e a manter a identidade *afro-mineira* dos pretos da comunidade de Oliveira.

Depois da interrupção da realização das festas anuais, nas décadas de 1930 e 1940, elas ressurgiram com um novo formato, que iria garantir sua continuidade. A tenacidade na manutenção destas tradições locais foi essencial para a comunidade afro-mineira de Oliveira e para Minas Gerais como um todo, no sentido de preservar tanto o orgulho da identidade “de homens pretos” quanto os relatos de sua história como africanos.

* * * * *

A cidade de Oliveira surgiu com a distribuição de terras, pela Coroa portuguesa, ao longo da estrada que ligava São João del Rei às minas de Paracatu (noroeste de Minas Gerais), em meados do século XVIII. Em pouco tempo o arraial passou a fazer parte da Paróquia de São José del Rei (atual

¹⁰ Para maiores informações sobre a construção social da raça no Brasil, ver Kim D. Butler, *Freedoms Given, Freedoms Won: Afro-Brazilians in Post-Abolition São Paulo and Salvador*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1998.

Paróquia de Tiradentes).¹¹ No final do século XVIII, a Paróquia de São José del Rei tinha, como quase toda a capitania, uma grande população escrava. Em 1795, o *rol* da paróquia indicava uma população composta por 38.4% de livres, 12.9% de manumissos e 48.7% de escravos.¹² O pequeno povoado de Oliveira provavelmente ostentava uma população escrava de proporções similares ao restante da paróquia. No censo de Minas Gerais de 1831, Oliveira tinha uma população composta por 40% de escravos, 35% de livres e 25% de condição ignorada, muitos deles provavelmente forros.¹³

Em Minas Gerais, escravos e pretos forros freqüentemente partilhavam a participação nas irmandades do Rosário, em igrejas dedicadas a Nossa Senhora do Rosário. A primeira informação sobre esta igreja em Oliveira é fornecida, em 1823, pelo general Cunha Matos, que passou pelo arraial a caminho de Goiás. Segundo ele, a Igreja de Nossa Senhora do Rosário estava em construção. Este comentário indicava a provável existência de uma Irmandade do Rosário não oficial, responsável por tal construção, pois o custo da obra de uma igreja cabia, na maior parte das vezes, à irmandade que a patrocinava.¹⁴ Dois anos depois, o peripatético bispo Dom Frei José da Santíssima Trindade observou a presença de uma Igreja do Rosário já praticamente concluída.¹⁵

Apesar das primeiras informações sobre a Igreja do Rosário e sobre o grande número de escravos e livres de Oliveira, a Irmandade do Rosário de Oliveira só passou a ter existência oficial em 1860, quando a Igreja e as autoridades do Estado aprovaram seu compromisso, que seguia o formato padrão, indicando as posições organizacionais a serem preenchidas; o montante das taxas anuais a ser pago por cada membro; quem poderia ser um membro; como as missas deveriam ser celebradas; e como tratar o corpo e a alma dos mortos. Os compromissos costumavam incluir também recursos para as festas anuais, aí incluídas despesas para a missa solene, o *Te Deum* e, freqüentemente, para

¹¹ Waldemar de Almeida Barbosa, *Dicionário Histórico-Geográfico de Minas Gerais*, Belo Horizonte, Editora Saterb Ltda., 1971, pp. 324-25.

¹² Douglas Cole Libby e Clotilde Paiva, "Manumission Practices in Late Eighteenth-Century Brazilian Slave Parish: São José d'El Rey in 1795", *Slavery and Abolition*, V. 21, nº 1, April 2000, p. 102.

¹³ Base de dados do censo de 1831 em Minas Gerais, compilado e organizado pelo Centro de Desenvolvimento e Planejamento Regional (CEDEPLAR), Faculdade de Ciências Econômicas, Universidade Federal de Minas Gerais.

¹⁴ Barbosa, *Dicionário Histórico-Geográfico*, pp. 325-26.

¹⁵ Ronald Polito de Oliveira (ed.), *Visitas Pastorais de Dom Frei José da Santíssima Trindade (1821-1825)*, Belo Horizonte, Fundação João Pinheiro, 1998, p. 246.

o sermão. Normalmente, não constavam destes documentos estatutos para as coroações e as danças. Mesmo assim, os livros de conta das irmandades, assim como as testemunhas, atestam que estes elementos eram parte das festas anuais, desde o período colonial.¹⁶ Na sua integridade, a festa anual — aí incluídas as danças e as coroações — pode ser considerada expressão de um catolicismo africano.

O compromisso da Irmandade do Rosário de Oliveira tinha como particularidade o fato de mencionar um conjunto de instruções para um reinado, aí incluídas as coroações e as danças, associadas às pessoas de ascendência africana que, com freqüência, acompanhavam a mais solene expressão da festa. De acordo com o compromisso, “como he de costume” a irmandade tinha que preparar a igreja para a festa anual, chamada *Reinado do Rozário*, e devia ser “procedida a licença da Authoridade Policial e do Reverendo Vigário da Vara”.¹⁷ Além disto, o reinado deveria acontecer nos mesmos dias da *Festa do Rozário*. O requerimento para obtenção da licença das autoridades eclesiásticas e seculares e o delineamento do reinado como associado, mas, por outro lado, separado da festa, mostram que as autoridades reconheciam a distinção a ser feita entre o que consideravam como elementos sagrados e profanos. Apesar disto, como os compromissos tinham que ser aprovados pelas autoridades locais e federais, esta admissão do reinado no compromisso demonstra que a igreja local e as autoridades seculares sustentavam e mesmo participavam das cerimônias de coroação.¹⁸ A inclusão do reinado no compromisso e, em seguida, sua qualificação como atividade costumeira, mostra que a continuidade da tradição já estava estabelecida, confirmando a hipótese da existência de uma irmandade não oficial, num período anterior a seu reconhecimento legal, através da aprovação do compromisso.

Não existem informações adicionais sobre a irmandade até 1887, ano anterior à abolição da escravatura no Brasil, quando a *Gazeta de Oliveira* publicou um destacado artigo sobre o reinado anual do Rosário.¹⁹ Mestre

¹⁶ Kiddy, “Brotherhoods of Our Lady of the Rosary”, pp. 173-184, 217-231.

¹⁷ Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rozário da Freguezia da Villa da Oliveira, 1860, Arquivo da Catedral de Oliveira (ACO), Capítulo 6.

¹⁸ Por volta de 1860, as irmandades estavam convidando patronos brancos locais para serem reis e rainhas, para ajudar a financiar as festas. Ver Kiddy, “Community and Devotion”, p. 221.

¹⁹ Provavelmente o jornal local expressou interesse pela celebração, porque, no século XIX, muitas irmandades passaram a convidar patronos brancos ricos da cidade para serem reis e rainhas das festas. Estes reis e rainhas tinham a responsabilidade de ajudar a financiar a festa, enquanto os reis e rainhas perpétuos e os reis e rainhas do Congo desempenhavam papéis mais rituais.

Venâncio, autor do referido artigo, descreveu a celebração de Nossa Senhora do Rosário, sustentando que a festa acontecia em toda a extensão do Império, principalmente nas irmandades, “especialmente por uma [irmandade] composta de africanos e seus descendentes, como uma existente na cidade da Oliveira, em que predomina como que por encanto e por um direito hereditário os festejos daqueles dias”.²⁰

A festa começava com o levantamento do mastro, a novena, e “uma figura esquesita de boi, que comporta uma pessoa dentro, e percorre as ruas da cidade, acompanhada por uma multidão de gente, na maior parte meninos”.²¹ Na madrugada do dia seguinte, um dos participantes que acompanhava o boi percorria novamente as ruas, tocando um enorme tambor. Ao raiar do dia “vem chegando, das fazendas circunvizinhas para a cidade, uns antes e outros depois, moçambiques e crioulos, em grandes grupos que se chamam ‘ternos’(...)”.²² Depois da missa,

*despidos dos toscos trajés da lavoura e vestidos então de asseiadadas camisas, saiotos e calções, calçados de meias de côres e sapatos encarnados, e pondo sôbre suas frentes capacetes emplumados, assim como outros que têm postos graduais de capitães, alferes, etc., vestidos de ricos e importantes fardamentos militares, reunidos com os do lugar, seguindo adiante um estandarte em que se vê estampada a efigie da Virgem, divididos em muitos “ternos,” e guiados pelos seus chefes, como tribos guerreiras distribuidas em muitas hordas comandadas pelos seus morubixabas, desfilam-se pelas ruas e praças da cidade, bebendo, dançando e tangendo vários instrumentos.*²³

Estes grupos chamados congados, saíam às ruas para:

buscar reis perpétuos e rainhas (que são em grande número, derivando-se com certeza daí o nome de reinado que se dá a festa) príncipes e princesas, juizes e juizas, cada um por sua vez, e juntos um por um em casa da festeira, a qual também tem o título da rainha, chegando o festeiro, que tem o de rei, ambos brancos, escolhidos por escrutínio secreto e pelos mesmos eleitos por maioria absoluta de votos de entre as pessoas

²⁰ “A festa do Rosário, em Oliveira” por V. J. Benfica, originalmente publicado na *Gazeta de Oliveira*, 09.10.1887, citado na íntegra por L. Gonzaga da Fonseca, *História de Oliveira*, Belo Horizonte: Editora Bernardo Alvares, 1961, pp. 329-332. A citação está na página 329. O historiador local, L. Gonzaga da Fonseca, chama Benfica de “mestre Venâncio”, mas não dá nenhuma informação adicional sobre sua identidade.

²¹ *Ibid.* O boi do Rosário não é diferente do *Bumba Meu Boi* do Nordeste do Brasil. Embora não muito freqüente nas festas de Nossa Senhora do Rosário em Minas Gerais, o boi do Rosário também participa da festa no Serro (considerada como a mais longa festa em Minas Gerais), durante a cerimônia do levantamento do mastro.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*, p. 330.

*mais gradas e opulentas do lugar, a fim de poderem ocorrer às despesas da festa, que não são pequenas.*²⁴

Vindos da rua, os grupos levam reis e rainhas para a Igreja do Rosário, onde são “recebidos a repiques de sinos, música e muitos fogos, pelo pároco e uma comissão composta do Tesoureiro, Secretário, etc.”.²⁵ O artigo descreve claramente a participação de brancos no papel de patronos financeiros da festa, através de suas posições como reis e rainhas, anualmente eleitos.

Mestre Venâncio estava impressionado com esta aparente convivência de pretos e brancos. Escreveu que, na tarde do segundo dia, pretos e brancos se reuniram outra vez na igreja “(...) como que para mostrarem que somos todos irmãos (...)”; e atravessaram a cidade de tal forma que “o observador, ao contemplar tamanho número de gente, fica atônito e maravilhado”.²⁶ Depois do retorno da procissão, a festa terminou com os participantes rezando o *Te Deum*. O autor explicou a participação de pretos e brancos através da caracterização da festa como uma tradição da cidade. “Se bem que esta festa seja de muito barulho”, ela estava autorizada por “leis tradicionais tão bem fundadas que, durante as festividades e folguedos daqueles dias, reina sempre entre ela a melhor ordem, obedecendo-se uns aos outros gradativa e cegamente!”.²⁷

Apesar da simpatia e da admiração do autor pelas festas, ele não deixava de dar voz às novas correntes ideológicas, cada vez mais presentes no pensamento social brasileiro de finais do século XIX. Não querendo manifestar-se publicamente, usou de um artifício retórico, inventando um anônimo, a quem atribuía suas próprias opiniões. Foi assim que imaginou um estranho passando por Oliveira no dia da festa e perguntando: “Não seria por ventura melhor omitir das solenidades as danças dessa gente assim vestida, reservando tão somente o culto religioso, devido a Virgem Maria, a quem também muito venero?”.²⁸ Curiosamente, ele não dá resposta a esta pergunta, colocando-a de tal forma que parecia não estar perguntando e sim usando a retórica de um estranho, representado pelo europeu, com postura de alguém que vem do Rio de Janeiro. Na verdade, nas décadas seguintes, esta voz, vinda do li-

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*, p. 331.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*, pp. 331-32.

toral “civilizado”, viria a se tornar crescentemente forte na pequena cidade de Oliveira.

Durante alguns anos após 1887, quando o artigo foi publicado, a *Gazeta de Oliveira* — que em pouco tempo passou a se chamar *Gazeta de Minas* — continuou a publicar anúncios e, algumas vezes, descrições das festas do Rosário. Estas notícias demonstravam a gradual mudança de posição da opinião local em relação ao dia da celebração da festa. Os primeiros artigos a elogiavam. No ano posterior à abolição, por exemplo, alguns meses antes da proclamação da República, a *Gazeta de Oliveira* publicou que “a tarde houve o reinado (...) e mal findou este ato desabou uma chuva torrencial que teria posto termo as danças desse dia se não fosse o ardor dos dançantes que estavam acima dos rigores do tempo”.²⁹ Nos anos de 1893 e 1894, breves anúncios da festa revelavam que as pessoas vinham das redondezas para dela participar: “(...) o realce dos folguedos das danças pitorescas ao estrepitoso [*sic*] som dos rústicos instrumentos”.³⁰ Então, as notícias dos artigos de jornal pararam. Dez anos depois, quando reapareceram, o tom dos artigos tinha mudado sutilmente.³¹ Em 1913, a *Gazeta* noticiou que a participação na festa parecia ter decrescido “(...) nem por isso a parte religiosa dellas deixou de ter o mesmo brilho e a profana o mesmo entusiasmo da parte dos ‘pretos’ que as promovem”.³² Aqui, o autor do artigo fez uma clara distinção entre sagrado e profano, sendo o último diretamente associado à comunidade “preta” de Oliveira. A inclusão de aspas no descritor preto também indicava uma maior consciência sobre a crescente separação entre pretos e brancos.

Em 1918, segundo um outro artigo, a tendência da opinião pública, ao menos daquela expressa no jornal, teria ficado contra a festa. A *Gazeta* publicou:

Não obstante o clamor bradado contra o cerimonial africano do congo pelas nossas ruas, apesar da proibição diocesana que não ficou insensível aos rogos dos negros daqui ainda este ano realizou-se o Congado. Durante três dias viu-se Oliveira domi-

²⁹ *Gazeta de Oliveira*, 57^a ed., 30 setembro 1888, citada em Arquivo da Casa da Cultura Carlos Chagas — ACC, Oliveira, Pasta: Os Negros de Oliveira.

³⁰ *Gazeta de Minas*, 367^a ed., ACC, Pasta: Os Negros de Oliveira.

³¹ A mudança no tom e na atitude pode, em parte, estar ligada ao crescimento da União Popular, organização leiga ultramontana de Minas Gerais, que, sob a liderança do Governador João Pinheiro, em 1906, tomou grande força em Minas, em resposta ao fim da educação religiosa nas escolas. John D. Wirth, *Minas Gerais in the Brazilian Federation, 1889-1937*, Stanford, Stanford University Press, 1977, p. 91.

³² *Gazeta de Minas*, 1341^a ed., ACC, Pasta: Os Negros de Oliveira.

*nada por uma algaravia ensurdecidora partida dos terços dos negros que saracoteam danças litúrgicas, de um bárbaro e horripilante ritual hotentótico ou de Moçambique.*³³

O texto apresentava objeções seculares e eclesiásticas à festa e mencionava explicitamente a proibição diocesana. Tal postura divergia também claramente do artigo anterior em seu tom fortemente racista e hostil. A retórica do interesse e da curiosidade sobre as festas transformava-se assim num discurso fortemente pejorativo, que descrevia as danças como algo “bárbaro e horripilante.” As novas atitudes em relação ao progresso e à modernização resultaram na caracterização do reinado como uma festa africana, pagã e, até certo ponto, perigosa.

Apesar das críticas, de todo o modo, a festa foi mantida, demonstrando que ao menos algumas pessoas em Oliveira continuavam a gostar dela. Uma foto rara, datada de 1919, mostra um grupo de participantes afro-mineiros, vestidos em seus trajes militares, tendo ao centro o rei coroado durante a festa: um homem com características físicas de branco. Diante dos adultos havia um grupo de crianças vestidas em suas melhores roupas de domingo, cuja cor da pele e cujos traços iam do muito “europeu” ao “africano”, contradizendo a caracterização negativa das festas na *Gazeta*.³⁴ De fato, em 1922, este periódico publicou que “desde o dia 18 até 22 do corrente [outubro] as tradicionais Festas das Mercês e do Rosário sendo enorme afluência de fiéis e terminando pela imponente procissão”.³⁵ Evidentemente, apesar do discurso pejorativo de alguns redatores da *Gazeta*, as festas do Rosário continuavam sendo uma importante atividade no seio de grande parte da população nas cidades do interior de Minas Gerais.

A partir de 1922, as reportagens sobre a festa voltaram a desaparecer da *Gazeta*. Em 1929, as autoridades da cidade e também as eclesiásticas demoliram a velha igreja de Nossa Senhora do Rosário, prometendo à comunidade negra que construiriam uma outra igreja.³⁶ As imagens da velha igreja foram levadas para a Igreja dos Passos, onde seus devotos não mais tinham o

³³ *Gazeta de Minas*, 1607^a ed., 20 de outubro de 1918, ACC, Pasta: Os Negros de Oliveira.

³⁴ Fotografia doada ao arquivo pelo Sr. Firmino Moreira da Cruz, Ziziu, ACC, Folder: Os Negros de Oliveira.

³⁵ *Gazeta de Minas*, 1807^a ed., 29 de outubro de 1922, ACC, Pasta: Os Negros de Oliveira.

³⁶ Aparentemente, a demolição das igrejas do Rosário não ocorreu apenas em Minas Gerais. Segundo George Reid Andrews, a irmandade do Rosário de São Paulo também teve que lutar para manter sua igreja no começo do século XX. Eles perderam a batalha, mas conseguiram reconstruir a igreja numa área próxima a São Paulo. George Reid Andrews, *Blacks and Whites in São Paulo Brazil, 1888-1988*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1991, p. 140.

controle sobre elas, nem podiam mais usá-las em suas festas, sem permissão prévia.³⁷ A nova Igreja de Nossa Senhora do Rosário nunca foi construída. Em 1941, Oliveira foi elevada a diocese e, no lugar da velha igreja, foi construída a Catedral.³⁸ A Festa do Rosário ressurgiu em 1950, mas só em 1995 os congadeiros foram autorizados a dela participar, na Catedral, lugar onde antes existira a Igreja do Rosário.

* * * * *

O exemplo de Oliveira demonstra a mudança de atitudes da Igreja e a ideologia de sua *intelligentsia* na Primeira República, assim como a codificação e a implementação de idéias voltadas para o crescimento do poder da Igreja durante o Estado Novo. Em decorrência do movimento ultramontano na Igreja romana, esta havia passado por várias mudanças fomentadas durante o período imperial. Nos séculos XVII, XVIII e XIX, o ultramontanismo (literalmente, “para além das montanhas”) foi uma resposta à interferência do Estado liberal nos negócios da Igreja. O termo está referido a um movimento dirigido à unidade e à autoridade religiosa. Por volta do século XIX, os bispos brasileiros se envolveram no movimento ultramontano, o que os colocou diretamente contra o controle do Imperador sobre a Igreja. As mudanças se aceleraram após a abolição da escravatura, em 1888, e a proclamação da República, em 1889.³⁹

³⁷ Os participantes do congado/reinado de Oliveira consideram que suas imagens não tinham mais casa. Todo ano, antes da festa, têm que negociar com a igreja o uso de uma ou mais imagens. Nos três anos em que acompanhei a festa, eles foram autorizados a usar apenas a imagem de Nossa Senhora do Rosário em sua procissão. As imagens de Nossa Senhora das Mercês, de São Benedito e de Santa Efigênia não foram autorizadas a deixar a Igreja dos Passos.

³⁸ Vicente Silveira, *Expansão da Igreja Católica em Minas Gerais*, Belo Horizonte, Imprensa Oficial, 1983, pp. 143-145.

³⁹ Sobre a romanização da Igreja Católica em geral e em Minas Gerais em particular, depois da separação entre o Estado e a Igreja, ver Thomas C. Bruneau, “Power and Influence, Analysis of the Church in Latin America and the Case of Brazil”, *Latin American Research Review*, V. 8, 1973; Thomas C. Bruneau, *The Political Transformation of the Brazilian Catholic Church*, Cambridge, Cambridge University Press, 1974; C.F.G. de Groot, *Brazilian Catholicism and the Ultramontane Reform, 1850-1930*, Amsterdam, CEDLA, 1996; Lisette van den Hoogen, “The Romanization of the Brazilian Church: Women’s Participation in a Religious Association in Prados, Minas Gerais”, *Sociological Analysis*, V. 50, 1990, pp. 172-72; Pedro A. Ribeiro de Oliveira, “Catolicismo Popular e Romanização do Catolicismo Brasileiro”, *Revista Eclesiástica Brasileira*, V. 36, março de 1976, pp. 131-141; Marjo de Theije, “‘Brotherhoods Throw More Weight Around than the Pope’: Catholic Traditionalism and the Lay Brotherhoods of Brazil”, *Sociological Analysis*, V. 50, 1990, 194-196.

As idéias positivistas de civilização e progresso foram fervorosamente absorvidas pela intelectualidade brasileira durante a Primeira República. Muitos destes ideais se baseavam em modelos de evolucionismo racial, que colocavam os homens brancos do norte europeu no topo da pirâmide da humanidade. Estas idéias, construídas em torno da noção de degeneração, trouxeram uma nova compreensão científica dos problemas sociais do Brasil. Embora a idéia de degeneração não estivesse relacionada apenas à raça, estava fortemente marcada pela da degeneração das raças mais escuras e pelo perigo destas para o futuro de uma progressista nação brasileira.⁴⁰ Isto colocava um problema para os brasileiros, que tinham que construir a nação com uma população muito mais escura do que o aceito pelos padrões da época. Muitas elites, incluindo os abolicionistas, sustentavam que o Brasil podia, eventualmente, escapar da debilitante influência africana através do embranquecimento.⁴¹ Embranquecer dizia respeito não apenas ao eventual esmaecimento da cor da pele da população, mas também à aculturação do que viria a ser visto como práticas antievolucionárias ou evolucionistas.⁴² Na Irmandade do Rosário, as ideologias evolucionistas forneceram um pano de fundo intelectual para a eventual separação entre os elementos percebidos como derivados da África — como as coroações e as danças — e os elementos europeus definidos pelas práticas ortodoxas da Igreja Católica Romana. Este assunto emergiu nas fontes documentais por ocasião da publicação do artigo de Mestre Venâncio. Na medida em que a retórica sobre a festa ficava mais pejorativa em 1887, ele, com certo cuidado, perguntou se as danças não deveriam ser banidas e mantida e incrementada, apenas, a pura devoção. Apesar do discurso depreciativo em relação à festa, ela, de fato, não deixa de acontecer e ainda com ativa participação de seus patronos brancos. Portanto, embora estas mudanças de ideologia servissem como um novo referencial para a compreensão das práticas tradicionais da irmandade, foram as rápidas transformações na Igreja Católica do Brasil, decorrentes da abrupta separação do Estado, que aceleraram as mudanças ocorridas na Irmandade.

Os legisladores da República acreditavam que, visando a modernização, Igreja e Estado tinham que estar nitidamente separados. Portanto, não

⁴⁰ Dain Borges, "'Puffy, Ugly, Slothful and Inert': Degeneration in Brazilian Social Thought, 1880-1940," *Journal of Latin American Studies*, V. 25, May 1993, pp. 239-241.

⁴¹ Thomas Skidmore, *Black Into White, Race and Nationality in Brazilian Thought*, Durham, Duke University Press, 1993, pp. 14-27 e 64-69.

⁴² Butler, *Freedoms Given, Freedoms Won*, pp. 50-59.

é de surpreender que um dos primeiros atos do governo provisório — transformado em lei pela assembléia constitucional, em 1891 — tenha sido a declaração da separação entre a Igreja e o Estado. Na nova constituição, esta “foi muito além da simples separação (...) e legislou o virtual isolamento da Igreja do Estado”.⁴³ Deixada quase sem nenhuma infra-estrutura, a Igreja buscou apoio em Roma, levando adiante o processo de “romanização” em diversas frentes, visando a unificação, a expansão do quadro institucional, a reforma nos seminários e a importação de padres estrangeiros.⁴⁴ Estas reformas acompanharam uma preocupação de Roma e dos bispos ultramontanos do Brasil, no sentido de engajar o laicato brasileiro num novo visual católico.

A Igreja não queria acabar com a participação leiga. Na verdade, queria ressuscitar as irmandades com base em devoções mais universais e com locais de peregrinação controlados diretamente por ela.⁴⁵ No Brasil, tradicionalmente, o envolvimento de leigos na Igreja se expressou primeiramente através das irmandades. Entretanto, depois da proclamação da República, a Igreja passou a ver as irmandades tradicionais como perniciosamente independentes e predominantemente associadas a práticas supersticiosas. Mesmo durante o Império, padres ultramontanos lamentavam o fato de as irmandades conterem “todos os estrondosos traços do catolicismo paganizado brasileiro”.⁴⁶ O sentimento contrário às irmandades cresceu depois da proclamação da República. Em 1909, um bispo advertiu um pároco “para deixá-las [as irmandades] morrerem aos poucos; num momento oportuno nós teremos apenas que extirpar esse corpo estranho introduzido pelo demônio no organismo da igreja”.⁴⁷

Minas Gerais era um centro para as atividades das irmandades e para suas celebrações. Durante o Império, sua população foi pouco assistida pela estrutura diocesana da Igreja, o que pode explicar a força da tradição de suas irmandades. O censo nacional de 1872 mostrou que, no Brasil, havia uma média de um padre para cada 4.202 habitantes. Em Minas Gerais, entretanto, a proporção era mais baixa que a média nacional e cada padre devia servir a 8.062 paroquianos.⁴⁸ Como de resto em muitas regiões do Brasil, para preen-

⁴³ Bruneau, “Power and Influence,” p. 37.

⁴⁴ Bruneau, *The Political Transformation*, p. 33; de Groot, *Brazilian Catholicism*, pp. 46-47; Oliveira, “Catolicismo Popular,” pp. 132-33.

⁴⁵ Hoogen, “The Romanization of the Brazilian Church,” p. 173.

⁴⁶ De Groot, *Brazilian Catholicism*, p. 90.

⁴⁷ Dom Duarte, citado em De Groot, *Brazilian Catholicism*, p. 179, nota 26.

⁴⁸ De Groot, *Brazilian Catholicism*, pp. 46-47.

cher as necessidades do Estado, com o fim do padroado a Igreja em Minas Gerais passou por rápidas transformações.⁴⁹ O homem que supervisionou e orquestrou estas mudanças na igreja mineira foi Dom Silvério Gomes Pimenta. Dom Pimenta, que era de Congonhas do Campo, saiu de uma extrema pobreza para se tornar o primeiro arcebispo de Mariana.⁵⁰ Sob sua tutela, a Igreja “passou de uma fraca dependência do Império para uma condição de autoconfiança, como uma organização com múltiplos vínculos, por volta da época da Primeira Guerra Mundial”.⁵¹ Dom Pimenta ascendera rapidamente através da hierarquia da Igreja e tendo estado em Roma quatro vezes. Representava um novo tipo de ultramontanismo clerical: participou das conferências nacional e internacional dos bispos; recrutou ativamente padres holandeses e belgas na Europa; e promoveu as novas e universalistas associações leigas em Minas Gerais.

D. Pimenta sistematizou suas opiniões sobre as irmandades em 1910, em suas regras para a diocese. Concedeu que as irmandades leigas tivessem um importante lugar no catolicismo, em função de sua distribuição de recursos e seu apoio a hospitais e asilos. Entretanto, acrescentou que as irmandades deveriam ter um objetivo específico. Segundo ele, “Inclassificadas e confusas são as irmandades que exprimem o fim a que se propõem, em fórmulas vagas, abstratas como estas: promover a glória de Deus, o esplendor do culto católico, etc.”.⁵²

Recomendava que as novas irmandades fossem fundadas de acordo com as recomendações de Roma, mencionando especificamente a Irmandade da Sagrada Família, que o papa Leão XIII havia ordenado que fosse estabelecida em todas as paróquias.⁵³ Finalmente, o novo arcebispo se precava no sentido de que as irmandades pudessem dispor de seus recursos em festas, de acordo com seu *status*, garantindo que não aplicassem estes recursos

⁴⁹ Cônego Raymundo Trindade, *Arquidiocese de Mariana, Subsídios para a sua história*, V. 2, 2ª ed, Belo Horizonte, Imprensa Oficial, 1955, pp. 277-79. Dom Pimenta foi eleito bispo de Mariana em 1897. Dez anos depois, quando Mariana foi elevada a arquidiocese, tornou-se arcebispo. *Ibid.*, p. 290.

⁵⁰ Trindade, *Arquidiocese*, V. 2, p. 273.

⁵¹ Wirth, *Minas Gerais*, p. 91.

⁵² Regimento da Diocese, 1910, AEAM Dom Silvério Gomes Pimenta, 1910 04 1 027, Capítulo 28, nº 271.

⁵³ *Ibid.*, Capítulo 28, nº 276. C.F.G. de Groot também assinala que as maiores causas de D. Silvério foram a consolidação da família em Minas Gerais e sua oposição ao casamento civil. De Groot, *Brazilian Catholicism*, pp. 118-19.

com objetivos profanos.⁵⁴ Mesmo que não tenha atacado diretamente as regras de realização da festa da irmandade na diocese, com sua proposta de introdução das novas associações pias e seu ultramontanismo, D. Pimenta pode, em 1918, ter tomado parte nas proibições contra as irmandades do Rosário, mencionadas na reportagem da *Gazeta de Minas*.

Nos anos de 1920, a década em que a Igreja de Nossa Senhora do Rosário foi demolida, a paróquia de Oliveira passou a fazer parte da recém-criada arquidiocese de Belo Horizonte, cujo primeiro arcebispo, Dom Antônio dos Santos Cabral, teve um papel mais ativo no sentido de dar à devoção de sua região um catolicismo mais romanizado. Esclarecimentos populares, orais e impressos, afirmavam que, sob os auspícios da Ação Católica, ele se tinha engajado numa ativa campanha contra as irmandades do Rosário e suas festas.⁵⁵ O movimento, fundado pelo papa em 1922, fora criado para ser “uma organização de leigos participando da hierarquia do Apostolado da Igreja, independente de qualquer filiação partidária com objetivo de estabelecer o reino universal de Jesus Cristo”.⁵⁶ O cardeal Sebastião Leme de Silveira Cintra trouxe o movimento para o Brasil. Mais que qualquer outro oficial da Igreja, o cardeal fez tudo para reunir a Igreja com o Estado, nos primeiros trinta anos do século XX.⁵⁷ Também ansiava por envolver o laicato e aumentar sua influência nos assuntos da Igreja. Em 1935, para atender a estas necessidades, fundou a Ação Católica,⁵⁸ que logo se espalhou por todo o Brasil. Ao criar esta organização o cardeal Leme escolheu o modelo italiano — “centralizado, corporativo e autoritário”.⁵⁹ Entretanto, a organização perdeu o seu poder assim que atingiu seu objetivo de aumentar a influência burocrática dos leigos. De acordo com o historiador Thomas Bruneau, o Cardeal Leme morreu em 1942, decepcionado com a falência do movimento.⁶⁰ Em Minas Gerais, onde havia

⁵⁴ Regimento da Diocese, 1910, AEAM Dom Silvério Gomes Pimenta, 1910 04 1 027, Capítulo 28, nº 277.

⁵⁵ Pedrina de Lourdes Santos, capitão dos moçambique de Nossa Senhora das Mercês, Oliveira, entrevista dada à autora, Belo Horizonte, Minas Gerais, 07.09.1995; e Augusto de Lima Júnior, *História de Nossa Senhora em Minas Gerais*, Belo Horizonte, Imprensa Oficial, 1956, p. 61

⁵⁶ Bruneau, *The Political Transformation*, p. 45.

⁵⁷ O cardeal Leme (1882-1942) foi arcebispo em Olinda e Recife; no Rio de Janeiro, foi coadjutor e, depois de 1930, cardeal arcebispo. Sua principal preocupação era ampliar a influência da Igreja no Brasil. Queria ganhar esta influência através da organização, da unificação e, finalmente, através da pressão junto ao governo para estabelecer o devido lugar da Igreja nos assuntos públicos. Bruneau, *The Political Transformation*, pp. 36-37.

⁵⁸ *Idem*, p. 45.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*

uma forte tradição de movimentos leigos no interior da elite, a Ação Católica teve algum sucesso e D. Cabral foi pioneiro em sua promoção no Estado.⁶¹ As atitudes de D. Cabral e seus colegas da arquidiocese — que tinham chegado ao poder nos anos iniciais da primeira metade do século — ficaram claras na constituição do primeiro sínodo da arquidiocese, em 1944. A seção da constituição intitulada “Sobre festas religiosas” estabelecia que a Igreja devia “(...) eliminar o carácter profano introduzido nalgumas”.⁶² Mais especificamente, estabelecia: “Combatam os abusos, como danças e reinados (...) e impeçam o desvio das esmolas recolhidas a título de festas para profanidades”.⁶³

Muitos reinados por Minas Gerais afora foram fechados durante as primeiras décadas do século XX, tendência que se acelerou nos anos 40. Depois da destruição de sua igreja, no final dos anos de 20, por exemplo, a festa de Oliveira recomeçou em algum momento da década de 1930, mas testemunhas lembram que sofreu outra interrupção de 1937 a 1950. Em 1950, estas atitudes face às práticas africanas tradicionais começaram a mudar, o mesmo ocorrendo com o modelo da Ação Católica e as idéias sobre a organização das pessoas leigas na Igreja Católica. Estas mudanças foram como um trampolim para a reemergência das festas do Rosário, depois de 1950.

A Festa do Rosário de Oliveira foi retomada com sucesso em 1950, enquadrando-se como uma reelaboração secular, desassociada da Igreja. De acordo com a história oral, uma respeitável mulher branca da vila, Dona “Sinhá Saffi”, viu uma aparição miraculosa da porta da igreja, uma imagem de Nossa Senhora do Rosário banhada de luz. Dona Saffi interpretou esta visão como uma ordem da Virgem para que ajudasse a reinstaurar o congado de Oliveira. Procurou o antigo rei do Congo, Geraldo Bispo, e juntos negociaram com as autoridades da cidade a permissão para recomeçar a festa. O clero evitou qualquer envolvimento com o reinado do Rosário e com a Irmandade da Virgem. O bispo de Oliveira estabeleceu que qualquer acontecimento indesejado nas ruas seria da inteira responsabilidade do chefe de polícia e não sua, banindo completamente a festa da esfera da Igreja.⁶⁴ Neste sentido, ao menos

⁶¹ Silveira, *Expansão da Igreja*, p. 47.

⁶² *Constituições do Primeiro Sínodo da Arquidiocese de Belo Horizonte*, 1944, 3ª parte, 2, Arquivo da Cúria Metropolitana de Belo Horizonte.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ Dona Maria da Conceição Bispo Maurício, presidente da Associação dos Congadeiros de Oliveira, entrevista dada à autora, 07.09.1995.

oficialmente, a festa foi autorizada como celebração profana. Desde esta época cresceu em tamanho e notoriedade, sendo realizada sob os auspícios de uma organização secular, a *Associação dos Congadeiros de Oliveira*.

Depois de 1950, ao menos aos olhos das autoridades seculares e eclesiásticas, a separação entre sagrado e profano passou a ser definitiva. Em 1959, a *Gazeta de Minas* publicou um editorial no qual o autor expressava esta dicotomia: “Congado é congado, isto é, uma festa profana, interessante, folclórica, um divertimento que os homens de côr gostam e que o povo da cidade aplaude”.⁶⁵ O autor declarou que o congado não poderia nunca acontecer no dia da festa de Nossa Senhora do Rosário, porque “São duas coisas distintas. Uma é folgança, outra é devoção”.⁶⁶ E concluiu: “Ninguém, em boa fé, pode reclamar para o Congado o título de Festa do Rosário, porque nada tem com piedade. É apenas um divertimento público barato”.⁶⁷

O sentimento dos próprios congadeiros não está expresso nos registros documentais. Atualmente todos eles, sem exceção, concordam que sua festa é devocional e não folclórica. Frequentemente me faziam esta assertiva, com a expressa intenção de me fazer melhor compreender a profundidade do significado que a festa tinha para eles. A disciplina acadêmica do folclore já não reconhece uma oposição entre folclore e religião e atualmente os folcloristas de Minas Gerais concordam que a celebração do Rosário é devocional. Os próprios congadeiros desenvolveram seu entendimento das correntes intelectuais na história do folclore afro-brasileiro, que continuava, como faziam proeminentes antropólogos e folcloristas de todo o século XX, a definir folclore em oposição a religião.⁶⁸ Curiosamente, a autorização da retomada da festa como folclore deu aos congadeiros a garantia de sua continuidade.

* * * * *

⁶⁵ “Congado e Devoção a N. Senhora do Rosário”, *Gazeta de Minas*, 1959, ACC, Folder: Os Negros de Oliveira.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ Por exemplo, Arthur Ramos identificou como religiosos os cultos africano-brasileiros onde acontecem os transes. Fez um desserviço à cultura banto, quando categorizou a festa, que identificou como Congos, como sendo *folklore* de derivação africana. Segundo ele, estes Congos eram manifestações da cultura africano-brasileira, que nunca tiveram ou perderam seu significado religioso. Ainda segundo o autor, as irmandades do Rosário e sua prática de coroação de reis e rainhas seriam uma transposição do secular sistema africano de “sociedades secretas”. Ver Arthur Ramos, *The Negro In Brazil*, trad. Richard Pattee, Philadelphia, Porcupine Press, 1980, p. 95; e Arthur Ramos, *As culturas negras no novo mundo*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira S/A, 1937, p. 369.

A trajetória do congado/reinado em Oliveira serve de exemplo para mostrar como as forças da modernidade fizeram florescer uma religião tradicional e popular. Em Minas Gerais, no período colonial e durante o Império, ambos, Igreja e Estado, deram tácita autorização e, em muitos casos, participaram entusiasticamente das celebrações afro-brasileiras. No interior da Igreja, no final do século XIX e durante o século XX, enquanto as autoridades religiosas se voltaram para Roma e para os princípios ultramontanos da união entre devoção e prática, a *intelligentsia* abraçou o progresso e a modernização. Ambas as ideologias favoreceram o desenvolvimento de um claro delineamento entre o sagrado e o profano. Estas oposições estavam estreitamente associadas à ideologia secular que privilegiava a civilização européia em relação à degeneração africana. Usando este modelo, as prescrições da Igreja romana para o dia da festa representavam uma prática que era européia, civilizada e sagrada. O congado e o reinado, com suas danças africanas e rituais de coroação, eram práticas consideradas africanas, degeneradas e profanas. Tanto as autoridades seculares quanto as eclesiásticas rapidamente se esforçaram em delinear estes perfis e torná-los claros.

Interessante notar que, embora tomem estas oposições sob diferentes pontos de vista, folcloristas e etnólogos adotam de modo similar a dicotomia entre sagrado e profano. Entre as décadas de 1920 e 1940, estes *scholars* estavam começando a reconhecer a vitalidade e a importância das tradições culturais afro-brasileiras. Mas definiam como sagrado o que identificavam como africano “puro” e, como profano, o percebido como heterodoxia, no interior das práticas das comunidades afro-brasileiras. Ambos os modelos marginalizavam as celebrações do Rosário como profanas e vazias de significado religioso.

Apenas recentemente os *scholars* começaram a identificar a profundidade da natureza africana das práticas heterodoxas ainda celebradas nas irmandades de Nossa Senhora do Rosário de Minas Gerais. Estas festas puderam sobreviver, em larga medida, porque se tornaram não apenas rituais “de pretos”, mas celebrações sustentadas por cidades inteiras. Esta ampla participação, que resulta do interesse dos brancos nas atividades afro-mineiras, demonstra a continuidade de um modelo dos séculos XVIII e XIX. Como aponta Judy Bieber, estas tendências “contribuíram para a construção de uma identidade regional distintiva que importou normas européias de uma ma-

neira ímpar ou singular”.⁶⁹ Augusto de Lima Jr., historiador de Minas Gerais, demonstrou a conclusão de Bieber, ao escrever, nos anos 50, quando da reemergência da Festa do Rosário: “verificou-se um excepcional afervoramento por essa prática tão grata ao coração do povo mineiro, que reagiu nessa emergência, colocando-se ao lado da gloriosa padroeira das Minas Gerais”.⁷⁰ Segundo Lima, Nossa Senhora do Rosário, tradicional padroeira dos pretos, se transformou em padroeira de Minas Gerais. 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 em 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.

A persistência dos congadeiros e a obstinada manutenção de seus rituais terminaram por transformar sua devoção em uma força capaz de modificar a política clerical. Juntos, a predisposição para uma maior abertura após o Vaticano II e a Teologia da Libertação; o interesse nas tradições afro-brasileiras depois da celebração do centenário da abolição no Brasil; a recente valorização das expressões devocionais afro-mineiras; e a ameaça de crescimento das igrejas evangélicas ajudaram a uma nova aceitação, no interior da Igreja Católica, dos rituais heterodoxos das associações do Rosário.

A estratégia de resistência dos congadeiros, através da paciência e da flexibilidade, funcionou tão bem que os reinados e os congados da população afro-mineira continuam a crescer em número e em energia. Atualmente, estes rituais estão sendo aceitos pela Igreja e pelos folcloristas como profundo sentimento devocional. Através deles os congadeiros partilham entre si uma história rememorada a partir da qual constroem, com orgulho, sua herança africana.

⁶⁹ Judy Bieber, “Postmodern Ethnographer in the Backlands: An Imperial Bureaucrat’s Perceptions of Post-Independence Brazil”, *Latin American Research Review*, V. 33, nº 2, 1998, p. 59.

⁷⁰ Lima Júnior, *História de Nossa Senhora*, p. 61.