

Universidade Federal de Ouro Preto

Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Temporalidades (PPGCOM)
Instituto de Ciências Sociais Aplicadas (ICSA)

Dissertação

**Cartografia afetiva do
Congado em Berilo (MG):
territórios, tempos, tradições
e sentidos compartilhados**

Raissa Fernandes Faria

Ouro Preto
2023



Raissa Fernandes Faria

**CARTOGRAFIA AFETIVA DO CONGADO EM BERILO (MG): TERRITÓRIOS,
TEMPOS, TRADIÇÕES E SENTIDOS COMPARTILHADOS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Comunicação e Temporalidades da Universidade Federal de Ouro Preto como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Comunicação.

Área de concentração: Comunicação e Temporalidades

Linha de Pesquisa: Práticas Comunicacionais e Tempo Social.

Orientadora: Profa. Dra. Maria Gislene Carvalho Fonseca

Mariana

2023

SISBIN - SISTEMA DE BIBLIOTECAS E INFORMAÇÃO

F224c Faria, Raissa Fernandes.
Cartografia afetiva do Congado em Berilo (MG) [manuscrito]:
territórios, tempos, tradições e sentidos compartilhados. / Raissa
Fernandes Faria. - 2023.
159 f.: il.: color., mapa.

Orientadora: Profa. Dra. Maria Gislene Carvalho Fonseca.
Dissertação (Mestrado Acadêmico). Universidade Federal de Ouro
Preto. Instituto de Ciências Sociais Aplicadas. Programa de Pós-
Graduação em Comunicação.
Área de Concentração: Comunicação e Temporalidades.

1. Congadas - Berilo (MG). 2. Cartografia. 3. Cultos afro-brasileiros -
Berilo (MG). 4. Cultura afro-brasileira - Berilo (MG). 5. Tradição. I.
Fonseca, Maria Gislene Carvalho. II. Universidade Federal de Ouro Preto.
III. Título.

CDU 316.77(043.3)

Bibliotecário(a) Responsável: Iury de Souza Batista - CRB6/3841



FOLHA DE APROVAÇÃO

Raissa Fernandes Faria

Cartografia afetiva do Congado em Berilo (MG): territórios, tempos, tradições e sentidos compartilhados

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal de Ouro Preto como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Comunicação.

Aprovada em 17 de maio de 2023

Membros da banca

Prof.(a). Dr.(a) Maria Gislene Carvalho Fonseca (Orientador(a) e Presidente) – Universidade Federal de Ouro Preto
Prof.(a). Dr.(a) Phellipy Pereira Jacome - Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG
Prof.(a). Dr.(a) Frederico de Mello Brandão Tavares - Universidade Federal de Ouro Preto - UFOP

Prof.(a). Dr.(a) Maria Gislene Carvalho Fonseca orientador(a) do trabalho, aprovou a versão final e autorizou seu depósito no Repositório Institucional da UFOP em 02/08/2023.



Documento assinado eletronicamente por **Maria Gislene Carvalho Fonseca, Usuário Externo**, em 14/08/2023, às 10:48, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site http://sei.ufop.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **0570391** e o código CRC **F5C65229**.

AGRADECIMENTOS

Apreendi no Vale que a gente é que nem estilingue: “Quanto mais para trás a corda vai, pra mais pra frente a pedra segue”. Essa pedrinha, que chega aqui em forma de trabalho final de mestrado, só avançou porque teve muita gente por trás ajudando a esticar a corda. Esse trabalho leva meu nome na capa, mas tenho plena consciência, ele não é só meu. Foi uma construção coletiva e há muita gente a que ser agradecida pelo processo e por este resultado materializado em forma de texto.

Agradeço a cada um dos Congadeiros, Congadeiras e festeiros do Rosário de Berilo e de Lagoa de Ezequiel por sua abertura a uma belorizontina que não conheciam, mas que tanto acolheram e apoiaram. À Comissão das Comunidades Quilombolas do Vale do Jequitinhonha (COQUIVALE), em especial à Rosária Ribeiro e Jô Pinto por me abrirem caminho em Berilo e me acolherem em tantos momentos. Ao Programa Polo de Integração da UFMG no Vale do Jequitinhonha, por ter me apresentado a esse território ainda na graduação e por oferecer apoio até hoje. À Agência de Iniciativas Cidadãs (AIC) e a todas as amigas que vieram desse coletivo que me deram suporte metodológico, estrutural, mas também afetivo.

Agradeço ao PPGCOM-UFOP pela abertura à proposta e pela estrutura oferecida que viabilizou a realização da pesquisa. A minha orientadora, Gisa, pela confiança e liberdade criativa que me deu em todo processo.

Ao Albano Silveira, por contribuir para expandir as fontes de pesquisa do trabalho. Ao Fórum de Minas Novas, nas pessoas do Gerente de secretaria, Alcides Guedes Filho, e do Juiz de Direito Otávio Scaloppe Nevony, pelo apoio na localização de documentações fundamentais à pesquisa.

Agradeço a meus pais, meus dois irmãos e toda minha família que me deu as bases para que eu pudesse seguir estrada. Meus avós e tios que me ensinaram sobre escuta cuidadosa a quem veio antes de nós. Aos tantos amigos e amigas que acompanharam minhas conversas infundáveis sobre Berilo nos últimos dois anos. E ao Marco, que não só acompanhou os sofridos passos de cada etapa da construção, me dando suporte e sendo a minha calma quando eu não a tinha, como contribuiu de forma prática para a pesquisa em muitos aspectos.

Por fim, agradeço e dedico este trabalho a Alê do Rosário, que conheci tão brevemente em vida, mas que abriu e construiu caminhos para que esta pesquisa fosse possível hoje. Que este trabalho seja uma pequena contribuição na continuidade do que Alê começou.

“Estou no começo do princípio do início de algum conhecimento sobre o Congado”.
Frei Chico

RESUMO

Este trabalho produz e analisa narrativas em torno da manifestação religiosa e cultural do Congado no Médio Vale do Jequitinhonha, Minas Gerais, especificamente na cidade de Berilo. Essas narrativas estão manifestas em mapas afetivos produzidos de forma colaborativa com dois grupos de Congado do município: o Congado de Nossa Senhora do Rosário dos Quilombolas de Berilo e a Congada de São João Batista do Quilombo de Lagoa Ezequiel. Tem como métodos e éticas metodológicas processos cartográficos de deslocamentos e de mídia-processo. O objetivo é entender como os Congados de Berilo acionam temporalidades e territorialidades nos sentidos expressos por eles em seus mapas criados durante a pesquisa, tendo como referência para essa análise autores como Milton Santos (2006, 2014), Leda Maria Martins (2021) e Gilmar de Carvalho (2005). O trabalho constrói que os sentidos que o Congado tem para os grupos de Berilo e Lagoa são da possibilidade de uma existência livre, festiva e ancorada na ancestralidade. E, ainda, da necessidade de uma resistência e de um enraizamento com o território permanentes. São sentidos de uma tradição que é viva, que faz sentido no hoje para quem a pratica. O Congado é, para os grupos, uma maneira de resistir e de existir.

Palavras-chave: Congado. Tradição. Berilo. Vale do Jequitinhonha. Cartografia.

ABSTRACT

This work produces and analyzes narratives around the religious and cultural manifestation of Congado in the Middle Jequitinhonha Valley, Minas Gerais, specifically in the city of Berilo. These narratives are manifested in affective maps produced collaboratively with two Congado groups in the municipality: the “Congado de Nossa Senhora do Rosário dos Quilombolas de Berilo” and the “Congada de São João Batista do Quilombo de Lagoa Ezequiel”. Its methods and methodological ethics are cartographic processes of displacements and media-process. The objective is to understand how the Congados of Berilo trigger temporalities and territorialities in the senses expressed by them in their maps created during the research, having as reference for this analysis authors such as Milton Santos (2006, 2014), Leda Maria Martins (2021) and Gilmar de Carvalho (2005). The work constructs that the meanings that Congado has for the groups from Berilo and Lagoa are the possibility of a free, festive existence and anchored in ancestry. And, yet, the need for permanent resistance and rooting in the territory. They are senses of a tradition that is alive, that makes sense today for those who practice it. Congado is, for the groups, a way of resisting and existing.

Key-words: Congado. Tradition. Berilo. Vale do Jequitinhonha. Cartography.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

| | |
|---|-----|
| Figura 1: Mapa dos municípios integrantes do Vale do Jequitinhonha..... | 12 |
| Figura 2: Mapa Conceitual | 25 |
| Figura 3: Grupo de Congado de Nossa Senhora do Rosário das Comunidades Quilombolas de Berilo no dia de criação do Mapa Afetivo..... | 57 |
| Figura 4: Grupo da Congada de São João Batista do Quilombo de Lagoa de Ezequiel no dia de criação do Mapa Afetivo. | 57 |
| Figura 5: Livros de Ata da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Fanado de Água Suja localizados no dia 8 de novembro de 2022 na Paróquia de Berilo - MG | 62 |
| Figura 6: Imagens de São Benedito, Santa Efigênia e Nossa Senhora do Rosário guardadas na Paróquia Nossa Senhora da Conceição - Berilo/MG..... | 79 |
| Figura 7: Cortejos na Festa em outubro de 2021 | 88 |
| Figura 8: Tocadores do Congado na Festa em outubro de 2021 | 89 |
| Figura 9: Reinado da Festa de Rosário de Berilo em 2021 | 103 |
| Figura 10: Reinado da Festa de Rosário de Berilo em 2022 | 104 |
| Figura 11: Angu e cumbucas de barro produzidos em 2022 | 105 |
| Figura 12: Mapa afetivo / painel de ideias criado com o Grupo Congado de Nossa Senhora do Rosário dos Quilombos de Berilo..... | 126 |
| Figura 13: Mapa afetivo / painel de ideias criado com o grupo Congada de São João Batista do Quilombo Ezequiel | 124 |
| Figura 14: Devolutiva dos mapas afetivos aos grupos | 125 |
| Figura 15: Processo colaborativo de criação do vídeo em Lagoa..... | 127 |
| Figura 16: Esquema visual dos sentidos de território, tempo, tradição e Congado em metáfora de espiral..... | 149 |

SUMÁRIO

| | |
|--|-----|
| 1 INTRODUÇÃO | 9 |
| 2 PONTOS DE PARTIDA TEÓRICO-METODOLÓGICOS | 24 |
| 2.1 PONTOS DE PARTIDA TEÓRICOS - OPERADORES ANALÍTICOS..... | 24 |
| 2.1.1 Territorialidades..... | 26 |
| 2.1.2 Temporalidades | 28 |
| 2.1.3 Tradicionalidades | 33 |
| 2.2 PONTOS DE PARTIDA METODOLÓGICOS | 36 |
| 2.2.1 Caráter multissensorial do Congado e a perspectiva decolonial..... | 37 |
| 2.2.2 De onde parto e o fazer colaborativo | 44 |
| 2.2.3 O fazer cartográfico | 48 |
| 2.3 PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS | 51 |
| 2.3.1 Licença para chegar | 52 |
| 2.3.2 Produções comunicativas colaborativas | 54 |
| 3 CONGADAS, CONGADOS E REINADOS: UMA BREVE RETOMADA HISTÓRICA, AS DISPUTAS DE SENTIDO DESSE UNIVERSO CULTURAL E RELIGIOSO E A EXPERIÊNCIA EM BERILO | 58 |
| 3.1 A HISTÓRIA DA FESTA DE ROSÁRIO E DOS CONGADOS DE BERILO | 58 |
| 3.2 PRÁTICAS NOS FESTEJOS DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO DOS HOMENS PRETOS DE BERILO ANTES DE SUA PARALISAÇÃO EM 1981 | 66 |
| 3.3 SÍNTESE DO PROCESSO DO MINISTÉRIO PÚBLICO CONTRA PE. NUNO | 70 |
| 3.4 ACONTECIMENTOS APÓS A QUEDA DA IGREJA DO ROSÁRIO..... | 74 |
| 3.5 RETOMADA HISTÓRICA E AS DISPUTAS DE SENTIDO DESSE UNIVERSO CULTURAL E RELIGIOSO | 79 |
| 4 LICENÇA PARA CHEGAR | 88 |
| 4.1 MAPEAMENTO PRÉVIO | 90 |
| 4.2 PRIMEIRO DESLOCAMENTO | 93 |
| 4.3 VOLTAR UM ANO DEPOIS..... | 98 |
| 4.4 TRAJETOS POSSÍVEIS..... | 105 |
| 5 PRODUÇÕES COMUNICATIVAS COLABORATIVAS: CONGADOS DE BERILO . | 111 |
| 5.1 MAPA AFETIVO | 111 |
| 5.1.1 Planejamento metodológico da oficina de mapa afetivo | 113 |
| 5.1.2 Oficina de Mapa Afetivo em Berilo com o Congado de Nossa Senhora do Rosário dos Quilombos de Berilo..... | 116 |
| 5.1.3 Oficina de Mapa Afetivo: congada de S. João Batista do Quilombo Lagoa Ezequiel. | 121 |
| 5.2 CRIAÇÕES COLABORATIVAS..... | 126 |
| 6 CONGADOS COMO EXPERIÊNCIAS DE RESISTÊNCIA E DE EXISTÊNCIA | 132 |
| 6.1 TERRITORIALIDADES ENRAIZADAS E EMANCIPADORAS PARA RESISTÊNCIAS VITAIS | 137 |
| 6.2 TEMPOS ESPIRALARES PARA EXISTÊNCIAS POSSÍVEIS..... | 141 |
| 6.3 TRADICIONALIDADES EM MOVIMENTO COMO PRÁTICAS RESISTÊNCIA E EXISTÊNCIA | 145 |
| 7 CONSIDERAÇÕES FINAIS | 151 |
| REFERÊNCIAS | 154 |

1 INTRODUÇÃO

Neste trabalho, minha proposta é realizar a produção e análise das narrativas em torno da manifestação religiosa e cultural do Congado no Médio Vale do Jequitinhonha, Minas Gerais, especificamente na cidade de Berilo. Essas narrativas estão expressas em mapas afetivos que foram produzidos de forma colaborativa com dois grupos de Congado do município. O trabalho tem como proposta um olhar cartográfico para os coletivos e suas vivências no território. Buscarei, aqui, entender como os Congados de Berilo acionam temporalidades e territorialidades nos sentidos expressos por eles em seus mapas criados durante a pesquisa. E, ainda, de que maneira esses sentidos produzem práticas de resistência e existência dessa tradição.

O recorte territorial nasceu de minhas experiências dos últimos oito anos com projetos de extensão universitária e iniciativas socioculturais diversas no Vale do Jequitinhonha. A partir dessas experiências identifiquei a demanda pela produção local de pesquisas que registrem e aprofundem o vasto repertório sociocultural desses territórios interiorizados, e muitas vezes marginalizados dos processos formais de produção de conhecimento. Vamos contextualizar aqui então, antes de tudo, essa mesorregião do nordeste mineiro.

O Vale do Jequitinhonha é conhecido por suas expressões culturais múltiplas, tendo festejos e artesãos espalhados por seus vários territórios, manifestações culturais e mestres de ofícios tradicionais. O Congado, a Festa de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, o Boi-Janeiro, as Folias de Reis, o São João e a Festa do Divino Espírito Santo são alguns exemplos de folguedos muito comuns na região. A população de todo o Vale é de maioria negra e reúne mais de cem comunidades quilombolas e povos indígenas de três diferentes etnias (SERVILHA, 2015). Como aponta o pesquisador Mateus de Moraes Servilha (2015), é uma região que se destaca por ser fortemente “apropriada por grupos sociais, como poucas no país, que perceberam nela uma referência central de sua vida social coletiva” (p. 155).

Entretanto, o território é também espaço de muitas contradições e disputas. A própria demarcação e entendimento do que constitui o Vale, por exemplo, ainda é uma questão:

Hoje o Vale do Jequitinhonha não existe oficialmente. Cada instituição apresenta um mapa diferente para a região. Só o governo de Minas tem três mapas diferentes em uso, fazendo a região variar de 53 a 74 municípios, quando na verdade são 80 (MARTINS, 2012, p. 164).

Ao mesmo tempo, como aponta Servilha (2015), apesar de essa delimitação regional ter sido feita arbitrariamente e com várias controvérsias, a região estatal “se tornou um espaço base para

a construção de uma identificação regional” (p. 156), produzindo contra-estigmas e ressignificando as identidades regionais do Vale do Jequitinhonha.

Dando um passo atrás, é preciso ressaltar que não só a demarcação do território do Jequitinhonha, mas como a própria constituição de todo o estado de Minas Gerais são uma construção fruto de disputa e interesses múltiplos para a sua delimitação. Cota (2013) discute um pouco da dificuldade de formulação e do processo de construção das Minas Gerais enquanto território unificado. Segundo o autor, a aglutinação política, econômica e cultural dessas muitas terras como uma região homogênea foi um processo de fabulação intencional de grupos de poder a quem essa unidade interessava. De acordo com Cota, a ideia da “mineiridade” foi fabricada tendo como pano de fundo o cenário setecentista e o contexto colonial do extrativismo aurífero:

Mas essa ideia de uma Minas Gerais homogênea e harmônica é, em grande medida (para não dizer absolutamente), uma fabricação das elites mineiras, engendrada desde fins do século XIX e ao longo do XX, que intentaram, e pode-se dizer conseguiram em grande medida, amalgamar os metais diversos que compunham seu território. (COTA, 2013, p. 23-24).

O autor, em seu trabalho, apresenta pesquisas que reúnem inúmeras maneiras diferentes de se regionalizar as Minas Gerais do Século XIX. Ele explica que essa configuração que temos hoje do estado como dado em um território unificado sofreu muitas disputas para sua delimitação e, ainda, processos de questionamento e tentativas de separatismo:

A configuração do mapa mineiro como conhecemos só recebeu seu arremate final no século XX depois de inúmeras turbulências, sobretudo ao longo do século anterior, quando a candente heterogeneidade política, econômica e cultural remexeu as divisões político-administrativas internas e mesmo os limites com as províncias vizinhas. (COTA, 2013, p. 25).

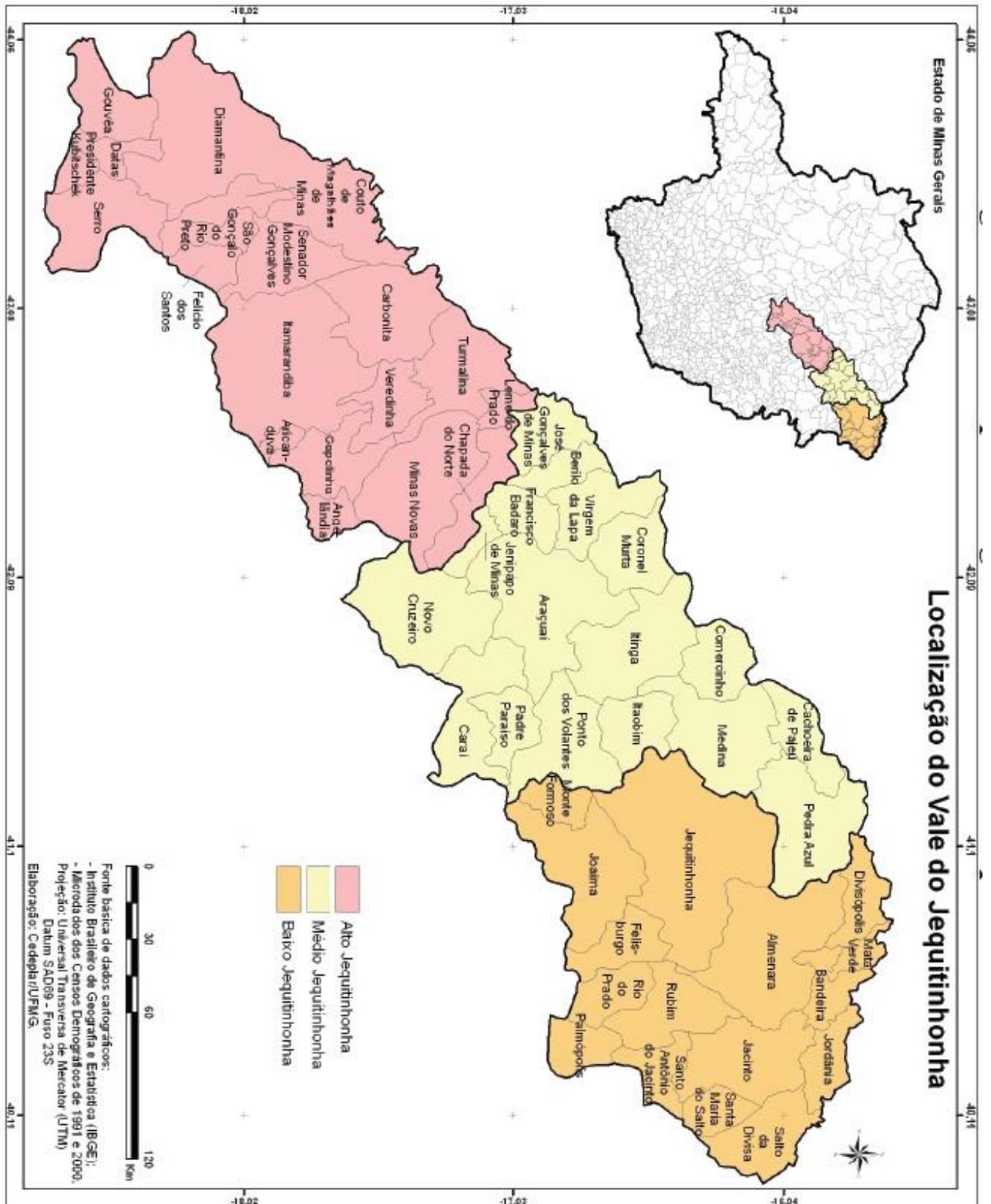
O Vale do Jequitinhonha tem uma configuração muito particular do que o constitui enquanto região, contrastando-se fortemente em relação às referências socioculturais e econômicas de outras áreas do território mineiro. Isso demonstra um pouco dessas profundas diferenças regionais que foram amalgamadas de forma impositiva na constituição dos territórios que hoje reconhecemos como as Minas Gerais.

Conscientes de todas essas disputas e imposições de constituição territorial e oficial dos processos de mapeamento e determinação das fronteiras, é importante situar, contudo, alguns dados atuais das configurações cartográficas e demográficas desse território de acordo com os órgãos institucionalizados no Brasil. Hoje o “Vale do Jequitinhonha”, segundo o Instituto

Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) é compreendido como uma das 12 mesorregiões do estado de Minas e representa 14% da área territorial do estado. Ainda de acordo com o último Censo do IBGE, cerca de 770 mil pessoas vivem no Vale do Jequitinhonha, representando aproximadamente 4% da população do estado. O Censo demonstrou também que na região 38% dos moradores estão na zona rural, taxa mais do que dobrada da média do estado que é de 15%. De maneira geral, a mesorregião do Vale do Jequitinhonha é, de acordo com o IBGE, a que conta com menor PIB do estado. Tem, ainda, o maior índice de analfabetismo (17,5% da população no Alto Jequitinhonha e 23,9% no médio e no baixo¹) e baixas condições de infraestrutura viária e de transportes, por exemplo. Importante marcar algumas diferenças internas ao próprio território da mesorregião. Uma das principais subdivisões utilizadas é a classificação entre Alto, Médio e Baixo Vale do Jequitinhonha. A região conta com 54 cidades sendo 22 do Alto, 15 do Médio e 18 do Baixo.

¹ A título de comparação, a média do estado de Minas Gerais é de 8,2%.

Figura 1 – Mapa dos municípios integrantes do Vale do Jequitinhonha



Fonte: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.

Berilo está localizada no chamado Médio Vale do Jequitinhonha. Essas subdivisões guardam diferenças históricas, econômicas, topográficas e culturais. Neste momento, é importante ressaltar que o Alto Jequitinhonha conta, em geral, com melhores índices de desenvolvimento humano e com maior quantidade de equipamentos públicos como hospitais e universidades, por exemplo. Observamos também uma predominância de pesquisas e sistematizações sobre o Congado na região no Alto Vale do Jequitinhonha, sub-região mais próxima à capital mineira. O extinto Ministério do Desenvolvimento Agrário do Brasil foi o órgão criador dessa subdivisão do território entre Alto, Médio e Baixo. Os pesquisadores Caldas *et al.* (2019) explicam um pouco essa diferenciação:

Estes três Territórios, apesar de contínuos, apresentam características bastante diferentes, quanto ao ambiente, histórico e aspectos fundiários. O Médio Jequitinhonha era coberto por florestas, vales abertos com suaves ondulações com forte presença de grandes fazendas de criação. Já no Alto Jequitinhonha composto por cerrados e outras vegetações de transição, forma-se planaltos extensos, cujo nome local é chapada, que estão entre vales profundos e estreitos, denominados grotas, onde há água e terras férteis (GALIZONI, 2000). O Médio e o Baixo Jequitinhonha fazem parte do semiárido mineiro, apresenta como característica marcante a irregularidade ou escassez de chuvas, com histórico de ocorrências periódicas de secas. (CALDAS *et al.*, 2019, p. 693).

O desafio da seca que assola com ainda mais força o Médio e o Baixo Jequitinhonha também é destacado pelo Plano de Desenvolvimento para o Vale do Jequitinhonha (PDVJ), produzido em 2017 pela Fundação João Pinheiro:

A variação sazonal das chuvas no Alto e no Médio/Baixo Jequitinhonha se assemelha, mas o Alto Jequitinhonha apresenta um volume total de chuvas maior que o Médio/Baixo Jequitinhonha. (...) O Alto Jequitinhonha, por estar situado na Serra do Espinhaço, possui altitudes mais elevadas que contribuem para a maior ocorrência de chuvas orográficas (p. 29).

Além das diferenças naturais e topográficas das regiões, há diferenças históricas de ocupação dos territórios. Ainda de acordo com o PDVJ, a região do Alto Jequitinhonha foi fortemente ocupada no século XVIII pela prática mineradora de ouro e diamante, o que fez com que fosse habitada por grande população de africanos expatriados e escravizados naquele período. Já o Médio e Baixo Jequitinhonha tiveram a forte ocupação colonial mais tardia e vivenciaram práticas de resistência mais prolongadas:

Já a história do Médio/Baixo Jequitinhonha tem origem, como destacado, com o declínio das lavras, no início do século XIX, e o deslocamento para as áreas de mata atlântica, recebendo inclusive incentivos por parte da Corte no Rio de Janeiro. Como

apontam Souza e Nogueira (2011), a região da confluência entre os rios Araçuaí e Jequitinhonha foi partilhada em sesmarias; grande parte da ocupação se deu com a luta contra os índios e na tentativa de controlar o contrabando de diamantes: cidades como Almenara, Jequitinhonha e Salto da Divisa tiveram origem como destacamentos militares (p. 25)

Historicamente o Reinado e o Congado estão ligados ao processo de exploração colonial do ouro e escravização de negros expatriados. A região do Médio e do Baixo Vale, especialmente devido às distâncias em relação aos grandes centros econômicos nos séculos XVIII e XIX e a seus processos internos de resistência, demorou mais para receber esse tipo de ocupação e, conseqüentemente, para ser fortemente ocupada por portugueses e por negros escravizados.

Esses são exemplos dos muitos elementos que fazem com que esses territórios ainda guardem diferenças importantes entre si. Esse histórico de que a ocupação colonial e negra na região do Alto Jequitinhonha é mais antiga do que no Médio e no Baixo é uma informação muito relevante. Ela pode ajudar a explicar, por exemplo, a maior predominância ainda hoje de manifestações de Congado, Festejos e Irmandades de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos no Alto Jequitinhonha, se comparado ao Médio e ao Baixo. Apesar dessa diferença histórica e quantitativa, a presença desses festejos da diáspora africana no Brasil na região do Médio Jequitinhonha também é relevante e expressiva.

A partir desse posicionamento cartográfico de Berilo na mesorregião do Vale do Jequitinhonha é importante destacar que, quando se olha para os esforços de mapeamento e levantamento de dados feitos na região, os festejos tradicionais populares em geral aparecem muito pouco. No Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico (IEPHA-MG) os folguedos, registrados como patrimônio cultural imaterial nesse território, são apenas as “Folias de Minas”, que tiveram registro geral do estado em 2017 e a Festa de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Chapada do Norte, certificada em 2013. Não existe nenhum tipo de mapeamento local a respeito desses festejos e há um conjunto muito reduzido de pesquisas acadêmicas sobre o tema. Em 2022, o IEPHA-MG deu início a um processo de mapeamento do que foi generalizado como as “Congadas Mineiras”, mas ainda é um movimento incipiente. A falta de reconhecimento, visibilidade, registro e valorização de muitas dessas manifestações culturais representa perda significativa às memórias socioculturais desses territórios. As pesquisas sistematizadas que localizei até o momento estão concentradas na sub-região do Alto Jequitinhonha, mais próxima à capital mineira e, como já apontado, com melhores índices de desenvolvimento humano.

Com base no mapeamento prévio realizado, observamos também que há poucos estudos na área de comunicação especificamente sobre essa manifestação cultural. Nas consultas ao Catálogo de Teses e Dissertações da Capes e à Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações, a partir das palavras-chave “Congado”, “Reinado” e “Congada”, com o filtro de pesquisas na área de Comunicação, encontrou-se, apenas quatro títulos entre teses e dissertações. Listo aqui os trabalhos encontrados: 1) Tese de doutorado, “Rosário dos contra-: Espirais de cura da ferida colonial pelas crianças negras no reinadinho (Oliveira-MG)”, da autora Bárbara Regina Altivo, Universidade Federal de Minas Gerais (2019). 2) Tese de doutorado, “A mediologia das práticas culturais: da transmissão à *mise já scene* do tradicional no processo de festivalização”, da autora Thaise Valentim Madeira, da UFMG (2014). 3) Dissertação de mestrado, “A comunicação comunitária dos quilombolas carrapatos da tabatinga: o diálogo como práxis da comunicação interpessoal e grupal”, da autora Silmara de Mattos Sgoti, da Universidade Metodista de São Paulo (2016). 4) “A Indumentária Simbólica: Das Festas ao Teatro - A Congada Na Comunidade Dos Arturos”, da autora Adriana Ramos Vaz, da Pontifícia Universidade Católica De São Paulo (2000).

Há, entretanto, vários trabalhos na área de comunicação a respeito de outros folguedos e festejos populares, ou considerados tradicionais, como a Folia de Reis, a Festa do Divino e o Bumba-meu-boi. São manifestações bem distintas entre si, mas que também apontam para problematizações próximas às questões que o Congado faz emergir. Ao olhar para esse conjunto de pesquisas em comunicação mapeadas sobre o fenômeno e sobre outros festejos, percebe-se que as discussões passam por: a) reflexões da experiência do Congado (e de outros festejos nascidos da diáspora africana no Brasil) enquanto práticas decoloniais; b) reflexões a respeito dos elementos simbólicos das festas e dos processos de transmissão desses saberes pela oralidade e pelas liturgias, com contribuições dos estudos culturais; c) discussões sobre os processos de comunicação e interações interpessoais experimentadas no Congado.

Já em áreas como história, sociologia, literatura, antropologia e música, há grande quantidade de pesquisas feitas sobre os Reinados ou Congados, que descrevem e discutem esses fenômenos sociais e suas complexas relações socioculturais. Entre os trabalhos mapeados a respeito do fenômeno em outras áreas, destacam-se, por exemplo: a) as pesquisas de Leda Maria Martins, Rainha de Nossa Senhora das Mercês do Reinado de Nossa Senhora do Rosário de Jatobá, em Belo Horizonte e professora doutora em Letras/Literatura Comparada pela UFMG. A autora explora em detalhe a experiência do Reinado Rosário no Jatobá, propondo os conceitos de *Afrografia* e *Orality*, para discutir as escritas diversas produzidas pelos congadeiros e que serão muito caras a esta pesquisa. b) Os estudos de Marina de Mello e Souza (2014), que

constrói pesquisa histórica a respeito da festa de coroação do Rei Congo e problematiza os processos de criações culturais mestiças no contexto de opressão escravocrata. c) Glaura Lucas, que estuda os rituais do congado mineiro dos Arturos Jatobá, pela perspectiva da música, em uma análise de suas paisagens sonoras e musicais, com ênfase na linguagem rítmica dos instrumentos. d) Rubens Alves Silva, antropólogo e professor da Escola de Ciências da Informação, da UFMG, que tem várias pesquisas a respeito da construção da identidade negra no congado mineiro e discute o fenômeno a partir da ótica das performances narrativas afro brasileiras. e) Luís da Câmara Cascudo, historiador, antropólogo e folclorista, que propôs um dicionário do Folclore Brasileiro e tem discussões sobre a literatura oral no Brasil. f) Nei Lopes, cantor, compositor e estudioso da diáspora africana, que traz contribuições de pesquisas históricas a respeito da formação étnica e cultural do Brasil, abordando, em especial, as contribuições dos Bantos nesse processo. g) Frei Chico, pesquisador dedicado especialmente à região do Vale do Jequitinhonha (MG), que traz contribuições sobre os elementos históricos, sociais, econômicos, políticos e culturais da região, com importante pesquisa sobre as irmandades de Nossa Senhora do Rosário nesse território. h) Daniela Passos Lima, que realizou pesquisa histórica a respeito da devoção dos Homens Pretos do Rosário de Serro, no Alto Vale do Jequitinhonha, MG.

A partir desse mapeamento inicial, destacam-se três apontamentos: 1) o baixo número de pesquisas do ponto de vista da comunicação a respeito do Congado (que é uma das mais difundidas manifestações culturais consideradas tradicionais no estado de Minas Gerais). 2) A recorrência de pesquisas sobre o tema em outras áreas do conhecimento, focadas em grupos e experiências de territórios mais centralizados, próximos à capital. 3) A ausência de pesquisas atuais sobre o Congado na região do Médio e Baixo Vale do Jequitinhonha, território de interesse desta pesquisa.

Todas as pesquisas científicas encontradas sobre o Congado no Vale do Jequitinhonha estão concentradas na região do Alto. As duas exceções que localizei foram os estudos mais amplos realizados por Frei Chico sobre as Irmandades do Rosário do Médio Jequitinhonha, especialmente na década de 1980 e a dissertação de mestrado em Antropologia Social da autora Liliana Porto (1997) em Chapada do Norte, intitulada: “A reapropriação da tradição a partir do presente: um estudo sobre a Festa de N. Sr.^a do Rosário de Chapada do Norte”.

Cada lugar e grupo de Congado articula simbologias que têm especificidades muito grandes, gerando diversidade de experiências e de construção de sentidos. Tendo em vista essas variações, percebi que é fundamental maior exploração e observação dessa multiplicidade, considerando também as experiências dessa manifestação em territórios periféricos. Dessa

maneira, observei que há ainda uma amplitude de aspectos do ponto de vista da comunicação e do ponto de vista territorial que podem ser estudados. Isso pode gerar uma compreensão mais complexa das narrativas do Congado, seus desdobramentos e produções simbólicas, sociais e culturais. Para além disso, é preciso avançar em todas as áreas de conhecimento, no olhar a respeito dessas manifestações culturais que, por muitas vezes, são tratadas por perspectivas que as folclorizam, exotificam e estigmatizam as práticas culturais, as vivências e as experiências das pessoas.

Considerando então que os grupos de Congado presentes na microrregião do Médio Vale do Jequitinhonha são ainda mais invisibilizados e representados de forma limitada em termos de trabalhos de registro e pesquisa, propusemos o recorte da cidade de Berilo. Os critérios para essa escolha foram: a) a cidade estar localizada no Médio Vale do Jequitinhonha; b) ser o único município desse território no qual foi possível mapear mais de um grupo de Congado local; c) ser o município da região atualmente com a menor quantidade de material documental e de registro sobre seus grupos; d) ser o município com a maior quantidade de comunidades quilombolas do estado de Minas Gerais.

Berilo está situada às margens do rio Araçuaí, há cerca de 540 km da capital mineira. De acordo com o censo do IBGE de 2010, a cidade tinha, à época, 12.300 moradores, sendo que 82% desses se auto declaravam negros ou pardos e aproximadamente 68,5% era população rural. Até a presente data, de acordo com informação cedida pela Secretaria Municipal de Cultura, o município tem 38 comunidades remanescentes quilombolas identificadas, 19 certificadas e 5 autodeclaradas entrando com o processo de certificação, sendo, portanto, o município mineiro com o maior número de comunidades autodeclaradas remanescentes quilombolas.

Serão abordados nesta pesquisa os dois grupos de Congado identificados em Berilo. O Congado de Nossa Senhora do Rosário dos Quilombolas de Berilo (MG) (composto por cerca de 50 membros de comunidades quilombolas da região) e a Congada de São João Batista do Quilombo de Lagoa de Ezequiel (localizado na Comunidade recentemente certificada como remanescente de quilombola de Lagoa de Ezequiel, na zona rural do município, contando com cerca de 30 membros). Um aspecto importante a ser considerado é que, apesar de estarem no mesmo município, os grupos gozam de experiências muito distintas com o território. O primeiro é composto por congadeiros de diferentes comunidades quilombolas que se encontram sempre na sede do município, sendo que muitos deles residem também na própria sede e outros vivem em zona rural, a diferentes distâncias do centro de Berilo. Já o segundo é composto por um coletivo de congadeiros exclusivamente de uma mesma comunidade rural que se encontra

periodicamente na própria comunidade, que desfrutam de relações familiares entre si e que estão distantes da sede por cerca de 12 km de estrada de terra.

Esses fenômenos serão observados nesta pesquisa enquanto práticas comunicativas que são. O foco do trabalho está em olhar para as produções de sentidos e trocas simbólicas que emergem dessas experiências, tendo em vista a perspectiva proposta por França e Simões (2016) a respeito dos objetos de estudo da comunicação:

(...) entendemos que o objeto de estudo da comunicação é exatamente a comunicação: uma concepção, uma forma de ver, perceber e enquadrar uma ação qualquer enfocando e resgatando sua dimensão comunicacional. Trata-se de um modelo através do qual podemos ler um dado fenômeno, por exemplo, um programa televisivo, um comício, uma conversa, enquanto prática comunicativa, troca simbólica que envolve vários elementos (FRANÇA; SIMÕES, 2016, p. 27).

Partindo da concepção de Hall (2013) da cultura como campo permanente de disputa, interessa aqui destrinchar as relações de poder e de resistência, os conflitos, as contradições e as polissemias produzidas pelos complexos processos de trocas simbólicas experimentados na vivência do Congado e manifestos nos mapas afetivos construídos pelos grupos. Como será detalhado a seguir, o próprio conceito de Congado já é, em si, tema de disputa com múltiplas possibilidades de compreensão.

Nesta pesquisa, interessa entender quais são as narrativas expressas por esses dois grupos de Berilo no processo de construção desse painel semântico de si mesmos que é o mapa afetivo. Como esses grupos se definem? Como as ideias de tradição, de território e de tempo atravessam suas experiências enquanto Congadeiros? Para responder a essas questões partiremos de um entendimento do Congado como um lugar de disputa simbólica e observaremos as elaborações feitas pelos seus próprios sujeitos produtores. Assim, buscaremos compreender como as dimensões de temporalidade e territorialidade são acionadas na construção dos sentidos dos Congados de Berilo e de que maneira esses sentidos produzem práticas de resistência dessa tradição.

Uma contextualização importante é que o Congado também é chamado de Congada ou Reinado, a depender de suas configurações e região. Chamamos aqui genericamente de Congado os festejos que envolvem a devoção à Nossa Senhora do Rosário e outros santos católicos tradicionalmente ligados à população afro-brasileira como São Benedito e Santa Efigênia. Aquelas realizadas, especialmente em Minas Gerais, e caracterizadas por cortejos com instrumentos, danças e cantigas tendo fundamentos e liturgias próprias. Ressalta-se, entretanto, que há grande debate a respeito das diferenciações dessas nomenclaturas e seus significados.

Para a professora Leda Martins, por exemplo, os termos Congado e Reinado tem diferenças significativas:

Ternos ou guardas de congo podem existir individualmente, ligados a santos de devoção em comunidades onde não exista o reinado. Os reinados, entretanto, são definidos por uma estrutura simbólica complexa e por ritos que incluem não apenas a presença das guardas, mas a instauração de um império cuja concepção inclui variados elementos, atos litúrgicos e cerimoniais e narrativas, que, na performance mitopoética reinterpretem as travessias dos negros da África às Américas (MARTINS, 2021, p.38)

Já o professor Rubens Alves (2010, p. 16), opta por utilizar o termo Congado de maneira mais ampliada:

Ao utilizar o termo “Congado”, estou empregando-o em um sentido genérico de classificação: faço referência tanto à prática ritual em si, quanto à forma de organização os sujeitos que se apresentam, principalmente como devotos de Nossa Senhora do Rosário em Minas Gerais, tendo claro que há divergência quanto ao emprego genérico desta terminologia entre os estudiosos do assunto e mesmo da parte de congadeiros.

Segundo o professor, o folguedo popular afro-brasileiro surge de forma concomitante ao fortalecimento das Irmandades da Igreja Católica que se expandiram no estado e que cumpriam papel agregador e de suporte aos negros expatriados e escravizados no Brasil nesse período. Silva (2010) aponta que as origens mais remotas do Congado e do Reinado são imprecisas e tema de disputas narrativas: para alguns autores surge na África antiga e, para outros, vem da Europa Medieval. Na dissertação desenvolvida por Lima (2019), é trazido de maneira bem detalhada o contexto de surgimento das Irmandades de Nossa Senhora do Rosário no Brasil, especialmente em Minas Gerais. Ela aponta que durante todo o período de exploração do trabalho forçado no país havia severas punições e proibições às mulheres e homens negros que fossem “flagrados” professando qualquer outra fé que não o catolicismo. Segundo a pesquisadora, as religiões africanas sempre geraram medo na elite portuguesa:

Fica também proibido na região o estabelecimento de ordens religiosas e a permanência de padres regulares e freiras, o que tem diversos desdobramentos: a forma de organização encontrada por essa população que cada vez mais se avolumava, foram as Irmandades religiosas, entre as quais a do Rosário se estabeleceu com a maior adesão entre os homens negros. Tais agremiações, permitidas, estimuladas e vigiadas pelo poder real, cujo modelo de organização funcionava desde a Idade Média em Portugal, desempenhavam o papel do Estado, prestando assistência médica, serviços funerários e a catequese dos homens de cor, proporcionando a estes um necessário convívio social e a prática da fé, além, é claro, de exercer um certo controle social (LIMA, 2019, p. 33).

O festejo é observado desde o século XVI e segue vivo, transformado e ativo no século XXI. Católico, é atravessado por elementos diversos da diáspora africana no Brasil. É, na maior parte dos casos, ligado às irmandades e à Festa de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos e segue sendo praticado há séculos em diversas regiões do Brasil. Especialmente em Minas Gerais, se espalhando, na maior parte, junto aos percursos de exploração do ouro no período colonial. As datas de realização dos festejos, em geral, seguem o calendário católico de comemoração à Santa Católica, sendo realizados em outubro, mas também ocorrem em outras datas a depender do local de realização. O Pesquisador Rubens Alves Silva contextualiza:

Apontado como o traço mais marcante da cultura afro-brasileira predominante em Minas Gerais, bem como da forma de resistência histórica do negro nesse território, o Congado articula-se em sua complexidade ritual e simbólica, com duas dimensões, às vezes paradoxais, do Catolicismo: o popular (devocional) e o oficial. Os participantes do Congado definem esse evento logo de imediato como uma “Festa”. E se apressam para explicar: “uma Festa de muita religiosidade”. E é neste sentido, que o Congado destaca-se como um “momento extraordinário e especial”, em que categorias de pessoas e grupos sociais – algumas vezes heterogêneos- encontram-se, reúnem-se e estabelecem entre si – conforme observou Carlos Rodrigues Brandão – uma relação de trocas simbólicas e de serviços, a propósito do cumprimento de promessas e da prestação de homenagens aos santos de devoção. (SILVA, 2010, p. 15-16).

O cenário de fitas coloridas, estandartes, rosários, mastros, reis e rainhas circulando por entre ruas enfeitadas, atravessado pelos sons de tambores, gungas, sanfonas, folgedos, cânticos e vivas aos congadeiros, a Nossa Senhora do Rosário e aos Santos Pretos, compõem uma polissemia de sentidos e sensações que guardam mistérios e narrativas ancestrais. Todos esses elementos simbólicos e ritualísticos que compõem o Congado disseminam e perpetuam saberes, credos e modos de vida dos povos negros expatriados e escravizados em terras brasileiras. Os projetos imperiais de epistemicídio², de extermínio da identidade, das cosmovisões e dos saberes desses sujeitos a fim de desumanizá-los e subalternizá-los foram base essencial para a escravidão e para o colonialismo. Mas, como, nas palavras de Grada Kilomba (2020, p. 69): “a opressão forma as condições de resistência”, foi justamente desses processos de tentativa de apagamento que o Congado surgiu. Leda Maria Martins afirma que, ao festejar os santos

² Boaventura do Sousa Santos (1940) elabora este conceito: “O genocídio que pontuou tantas vezes a expansão europeia foi também um epistemicídio: eliminaram-se formas de conhecimento estranho porque eram sustentadas por práticas sociais e povos estranhos. Mas o epistemicídio foi muito mais vasto que o genocídio porque ocorreu sempre que se pretendeu subalternizar, subordinar, marginalizar, ou ilegalizar práticas e grupos sociais que podiam constituir uma ameaça à expansão capitalista ou, durante boa parte do nosso século, à expansão comunista (neste domínio tão moderna quanto a capitalista); e também porque ocorreu tanto no espaço periférico, extra norte-americano, contra os trabalhadores, os índios, os negros, as mulheres e as minorias em geral (étnicas, religiosas, sexuais)”. (SANTOS, 1999, p. 283).

católicos “africanamente”, a manifestação cria o que a autora chama de “jogo duplo significativo de formação e fundação dos rituais religiosos afro-brasileiros” (2021, p. 38). Nesse aspecto, a autora explica: “aqui os sistemas encostam-se por meio de um espelhamento que produz imagens duais, de dupla face, sendo possível vislumbrar no novo sítio de significância não apenas uma imagem através da outra, mas ambas, simultaneamente” (MARTINS, 2021, p. 37). Ao jogar nessa dualidade, como colocado por Daniela Lima (2020), o Congado “oculta a sua essência, ao mesmo tempo em que a revela” (p. 38). De maneira estratégica, a partir de suas simbologias, liturgias e hierarquias complexas, o festejo se constrói, ora com o apoio institucional da Igreja Católica e, por muitas vezes, perseguida por essa enquanto força independente e paralela, mas sempre como espaço de disseminação de suas textualidades:

Mas a textualidade dos povos africanos e indígenas, seus repertórios narrativos e poéticos, seus domínios de linguagem e modos de apreender e figurar o real continuam ecoando de forma silenciosa nos gestos, imagens, danças, objetos e cantos dos seus rituais. E a Festa do Rosário é uma belíssima expressão dessa prática. (LIMA, 2020, p. 36).

Como manifestação viva, descentralizada e diversa, o Congado se transforma permanentemente e produz textualidades múltiplas de acordo com os territórios e sujeitos que o produzem. Suas narrativas mitopoéticas e todo seu repertório simbólico e textual, como dito por Leda Martins, reinscrevem a letra africana no palimpsesto textual brasileiro:

Interditados pelo Império e pela Igreja católica em meados do século XIX, os festejos de reinado, ainda assim, continuaram alastrando-se e vincando-se pelo Brasil, apesar das perseguições institucionais, da ostensiva ridicularização pela sociedade branca ou da tolerância complacente, que os via ou vê como manifestações “folclóricas”, “lúdicas” e “inofensivas”. No entanto, os valores que traduzem, a visão de mundo que espelham, as formas rituais que performam e a reposição cultural que estabelecem vêm d’além mar como rizomas, reinscrevendo permanentemente, no palimpsesto textual brasileiro, a letra africana. Essas reposição e reversibilidade fundam os festejos do reinado. Em seu universo narrativo-textual, narra-se um saber que traduz o negro como signo de conhecimento e agente de transformações. No enredo da fábula que organiza o reinado, o negro, com seus tambores, retira a Santa do Rosário das águas e é nos tambores negros que ela se senta e dos quais preside as cerimônias rituais. E são essas águas, travessias e encruzilhadas que os congadeiros performam em sua liturgia e festejos, celebrando a Senhora das Águas e Zâmbi, com seus candombes, bastões, gungas, tambores e tamborins, cantando o rosário de contas negras, que é quizumba [...] (MARTINS, 2021, p. 49).

Fica evidente a potência do Congado enquanto manifestação religiosa e cultural que guarda conhecimentos que foram sistematicamente ameaçados, subjugados, desvalorizados e repelidos pela lógica imperial colonialista. Cabe agora o movimento de apreender com esse fenômeno e seus sujeitos a partir de uma escuta atenta e interessada.

A ideia para o desenvolvimento da pesquisa, é, então, trilhar uma caminhada cujos guias de percurso serão delineados e recalculados na trajetória, os achados na estrada irão reconfigurar nossas bússolas. O caminho em si será grande parte da descoberta. Compreendemos a investigação, como disse Edgar Morin (2003), como um “caminhar sem um caminho, fazer o caminho enquanto se caminha” (p. 36).

Apresento aqui a trajetória trilhada neste trabalho e sua organização nos capítulos que se seguirão. No capítulo 2, apresento os operadores conceituais que servirão de chave analítica a este projeto e os pressupostos e procedimentos metodológicos que funcionarão como as bússolas que guiarão o percurso da pesquisa. As noções de temporalidades, territorialidades e tradicionalidade que exploro nesse capítulo serão as lentes pelas quais guio meu olhar de análise. Vale destacar que essas noções só emergiram a partir de atividades de deslocamento e relação com os sujeitos envolvidos no fenômeno, então, esta síntese que apresento na dissertação não segue de forma linear todos os passos realizados durante a pesquisa. Nos pressupostos metodológicos apresentados no capítulo, proponho uma abordagem decolonial e a perspectiva de compreender o caráter multissensorial do Congado, assumindo as limitações de apreendê-lo apenas a partir da linguagem escrita. Compartilho também a minha própria trajetória de vida e alguns elementos da minha subjetividade que irão interferir e informar em alguma medida o meu olhar e a relação que vou construir com o fenômeno. Proponho também no capítulo o fazer cartográfico para este trabalho, tanto como ética e pensamento base da pesquisa, como sua produção prática na criação de mapas afetivos propostos aqui. Finalizo o capítulo apresentando os procedimentos metodológicos que utilizarei para o movimento de investigação colaborativa do fenômeno proposto.

No capítulo 3 trago uma breve retomada histórica do que foi possível colher durante a pesquisa a respeito da Festa de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Berilo e dos Congados da cidade. Trago ainda um panorama geral a respeito das disputas simbólicas e das informações do universo cultural e religioso do que são chamadas as Congadas, Congados e Reinados. No capítulo 4, “Licença pra chegar”, apresento os trajetos iniciais dos “deslocamentos” que vivenciei junto aos Congados de Berilo. Trago relatos das andanças atentas, das conversas com os sujeitos participantes dos festejos em 2021 e 2022 e do que isso trouxe de direcionamentos para a pesquisa, como a definição dos operadores analíticos, por exemplo. No capítulo 5 apresento o processo de construção colaborativa dos mapas afetivos, foco de análise deste trabalho, trazendo o que foi planejado, como de fato aconteceu e os resultados da atividade. Trago ainda o relato do processo de construção de um livro e um vídeo feitos em parceria com o Congado das Comunidades Quilombolas de Berilo e com a Congada

de Lagoa Ezequiel, respectivamente. Apresento essas produções não como objetos de análise, mas como suportes que contribuíram para o embasamento contextual da pesquisa, bem como para o aprofundamento da relação com o grupo e contrapartida pelo apoio no projeto. Por fim, no capítulo 6, faço uma análise dos sentidos de Congado expressos nos mapas afetivos produzidos junto aos dois grupos. A partir dessa análise, aponto para como a tradição do Congado viva e ativa em Berilo se apresenta como experiência de resistência que perdura e estabelece outras relações possíveis com o tempo e, ainda, como uma experiência de existência, de sobrevivência no território. Nas considerações finais aponto para questões que ficam a partir dessa experiência para futuras pesquisas e produções.

2 PONTOS DE PARTIDA TEÓRICO-METODOLÓGICOS

Retomo que a pergunta que surgiu na caminhada investigativa deste trabalho até o momento é: “como temporalidades, territorialidades e tradicionalidades são acionadas na construção de sentidos dos mapas afetivos dos Congados de Berilo (MG) e de que maneira esses sentidos produzem práticas de resistência e modos de existência?” Para buscar respostas, vamos construir, de forma colaborativa com os congadeiros, narrativas em torno da manifestação religiosa e cultural no município e analisar aquelas expressas nos mapas afetivos criados também coletivamente. Essa análise deve considerar as especificidades das relações geradas com o fenômeno nesse território e dos sujeitos envolvidos nesta pesquisa. Organizo este capítulo em três partes: a primeira sendo os conceitos direcionadores, que servirão de chave analítica a este trabalho; a segunda traz perspectivas metodológicas fundamentais que serão ponto de partida para percorrer o caminho investigativo; e, por fim, os procedimentos que serão utilizados para a condução da análise.

2.1 PONTOS DE PARTIDA TEÓRICOS - OPERADORES ANALÍTICOS

Os operadores analíticos apresentados aqui emergiram a partir do processo de deslocamento³ pelo território que será descrito nos capítulos seguintes. Eles se afetam mutuamente e atravessam a manifestação cultural e religiosa do Congado, sendo: Temporalidades, Territorialidades e Tradicionalidades como eixo articulador dos dois anteriores. A partir das experiências provocadas pelo e no relacionamento com o fenômeno compartilhadas a seguir nos primeiros momentos de deslocamento, construí um mapa conceitual apresentado na sequência, cujo desenho propõe um trajeto analítico inicial possível para esta pesquisa.

³ Proponho a ideia de deslocamento como o processo metodológico de caminhada atenta e intencional de relacionamento com o fenômeno. A ideia de deslocamento aqui responde tanto ao sentido literal de trânsito pelos espaços, do movimento, da caminhada, como ao sentido mais metafórico de deslocamento subjetivo e do olhar. Ao movimento de sair de lugares de referência e bagagens prévias até essas outras experiências que passo a vivenciar. Sair de um lugar estável e mergulhar em outros mundos possíveis.

As disputas de sentido sobre o Congado e a diversidade nas relações e percepções que os sujeitos têm com o fenômeno estão no centro desta discussão. Seus contextos de surgimento, as lutas e as estratégias aquilombadas de resistência às tentativas sistemáticas de apagamento sofridas apontam para o atravessamento das questões territoriais na formação desses sentidos. As memórias, a oralidade, a rememoração de saberes e práticas ancestrais do Congado convocam discussões sobre outras relações possíveis com o tempo para além da linearidade pressuposta pela modernidade e pelo pensamento colonial. E, por fim, a tradição como prática de negociações e ao mesmo tempo de resistências, aparece como eixo de diálogo entre tempo e território: configura permanências das ancestralidades e vivência no presente de tempos distintos; produz relações de pertencimento e identidade com o território. Dessa forma, territorialidade, temporalidade e tradicionalidade se afetam e se formam mutuamente, configurando-se como as lentes por onde compreendo as disputas de sentido do que é o Congado para os sujeitos congadeiros de Berilo.

Ao discutir os sentidos de Congado materializados em um mapa afetivo colaborativo, então, o que busco é compreender como os três operadores atravessam esses sentidos. O que se desdobra em outras questões direcionadoras: de que maneira as temporalidades e as territorialidades aparecem nas narrativas expressas no mapa? E de que forma essas narrativas expressam práticas de resistência dessas tradicionalidades? Para responder a essas questões apresento aqui o que entendo por esses três conceitos. Quais serão os pontos de partida conceituais nos quais ancore meu olhar e que me serão bagagem para as etapas seguintes de relação com o fenômeno e de sua análise.

2.1.1 Territorialidades

Para as discussões a respeito do território e suas configurações no fenômeno aqui estudado, convocamos, especialmente, o pesquisador Milton Santos (2006) que traz inúmeras contribuições nesse sentido. Para o autor, território usado é:

[...] o lugar em que desembocam todas as ações, todas as paixões, todos os poderes, todas as forças, todas as fraquezas, isto é, onde a história do homem plenamente se realiza a partir das manifestações da sua existência (SANTOS, 2006b, p. 13).

Nessa perspectiva, o território e as relações entre sujeitos, espaços, comunidades, tempos e memórias se formam mutuamente: “não há uma formação social que também não seja espacial” (QUEIROZ, 2014, p. 156). Na obra “A natureza do espaço”, Santos (2014) defende

que “o espaço é formado por um conjunto indissociável, solidário e, também, contraditório de sistemas de objetos e sistemas de ações, não considerados isoladamente, mas como o quadro único no qual a história se dá” (SANTOS, 2014, p. 63). Para o autor o espaço é formado por complexas relações entre os sujeitos, as paisagens, os lugares, os espaços geográficos e os sistemas de objetos e de ação que configuram as espacialidades.

Os objetos ordinários concretos existentes no mundo não podem ser pensados isoladamente, segundo o geógrafo, já que estão dentro de sistemas de ação e, assim, não são meramente técnicos, mas se tornam ideológicos, políticos, carregam intencionalidade. Eles contribuem para moldar a materialidade social e interferem em nossa percepção da realidade. Dessa maneira, os objetos, assim como as técnicas, em uma relação dialética, modificam e constroem a relação dos sujeitos com seus territórios. “Toda criação de objetos responde a condições sociais e técnicas presentes num dado momento histórico. Sua reprodução também obedece a condições sociais” (SANTOS, 2014, p. 68). Dessa forma, nossas apreensões da realidade, nossas relações socioespaciais e, conseqüentemente, nossas representações visuais e simbólicas dos territórios dependem de todo o sistema de objetos e ações que constituem os espaços. Essa relação dialética é expressa pelo autor:

[...] os lugares, já vimos, redefinem as técnicas. Cada objeto ou ação que se instala se insere num tecido preexistente e seu valor real é encontrado no funcionamento concreto do conjunto. Sua presença também modifica os valores preexistentes (SANTOS, 2014, p. 59).

Um dos desafios desta pesquisa é compreender que espaços são constituídos, atravessados e compreendidos pelos sujeitos produtores do Congado em Berilo. Como esses espaços os formam e como eles formam esses espaços a partir de suas ações e seus objetos. As significações que esses sujeitos realizam em seus territórios e como o Congado captura e materializa esses sentidos, ao mesmo tempo o produz tanto como materialidade, quanto como festejo. A experiência do Congado em Berilo está radicalmente entremeada pelas relações dos sujeitos com seus territórios. Os nomes dos grupos (Congada de São João Batista de Lagoa Ezequiel e Congado de N^a Sra.^a do Rosário dos Quilombolas de Berilo) levam em si os marcadores territoriais das comunidades. Eles são uma pista para a importância dessa relação. Essas territorialidades atravessam, modificam e são modificadas pelos sentidos de Congado e pelas identidades dos sujeitos congadeiros.

A questão das territorialidades perpassa toda a discussão deste trabalho sob múltiplos aspectos. Uma contribuição importante nesse sentido é a ideia de Milton Santos (2014) a

respeito da fragmentação da cidade em áreas que chama de *luminosas* – “espaços racionados e racionalizadores, organizados e dotados de densidade técnica e informacional” e áreas *opacas*, “aquelas onde essas características estariam ausentes, mais aproximados com espaços de afetividade, criatividade” (VIEIRA; ESTEVES JUNIOR, 2018, p. 10).

Para Santos (2014), os discursos que surgem desses espaços chamados opacos foram obscurecidos e, sob a ótica dessa racionalidade hegemônica, são considerados “irracionais”. Ele postula que essas vozes obscurecidas se instalam paralelamente como contrarracionalidades de resistência. Dos territórios opacos constantemente nascem outros discursos que entram em disputa com os esforços de homogeneização e invisibilização de identidades. São precisamente essas contrarracionalidades, surgidas das áreas opacas, que interessam a este trabalho: observar as expressões de resistência, mais aproximadas à afetividade e à criatividade, que emergem nas áreas opacas dos quilombos da zona rural de Berilo. Nos interessam os discursos e práticas invisibilizadas que são vivenciados nos caminhos das estradas de terra e depois do atravessar o rio e que podem se constituir como contrarracionalidades de resistência.

Ser do Vale do Jequitinhonha traz uma série de configurações para quem vive ali: estar afastado de grandes centros urbanos, ter grande parte da população em zona rural, conviver com uma construção identitária cultural amplamente disseminada do que significa “ser do Vale” etc. Ser do Médio Vale Jequitinhonha, de Berilo, ou da Zona Rural de Berilo, é uma experiência ainda mais específica. É, certamente, habitar no que Milton Santos chamou de “área opaca” que gera contrarracionalidades afetivas e criativas. O que buscamos aqui é o entendimento dessa especificidade da relação com o território, que constrói e modifica a tradição e os sentidos do Congado em Berilo.

2.1.2 Temporalidades

Ao falar em temporalidades, referimo-nos aqui às formas de organização e percepção subjetivas do tempo, problematizando em particular como a colonialidade atravessa essas formas. Achille Mbembe (2017) aponta que há um relacionamento profundo entre a temporalidade e a subjetividade e que todas as eras combinam uma multiplicidade contraditória de tempos: “toda era, incluindo a pós-colonial, é na realidade a combinação de diversas temporalidades” (p. 40). Um ponto de partida fundamental nesse sentido é entender, como Maria Rita Kehl (2009) postula, que as formas de percepção do tempo estão sujeitas às transformações culturais e sociais.

Refletir sobre essas temporalidades em que os sujeitos estão inseridos é fundamental para reivindicar-se outras maneiras possíveis de relacionamento com o tempo. Pensando na experiência com o tempo que se tem hoje, Alban Achinte (2017) problematiza que a narrativa do tempo construída pelo projeto moderno colonial e contemporâneo nega o passado, alocando os sujeitos em um presente permanente. Rentabiliza-se o tempo reduzindo-o a um processo produtivo acelerado e criando uma concepção de desenvolvimento e de progresso que desassocia os sujeitos de suas relações com a natureza. Para o autor, essas narrativas são evidências de como o tempo do presente também foi colonizado a partir do apagamento do passado e da limitação do futuro à lógica linear e acelerada de progresso, aprisionando os sujeitos à essa narrativa. Dessa maneira, ele propõe que tempos cíclicos ou circulares podem constituir-se como mecanismos de desmonte desse projeto moderno, e a memória é elemento fundamental.

A partir desses questionamentos podemos nos atrever a considerar a revitalização da memória como um ato decolonial do tempo, na medida em que constrói uma contra narrativa à pretensão de apagamento do passado como estratégia de fragmentação do tempo em uma unidade básica do presente impedindo de reconhecer grandes trajetórias que, para o caso de nossos povos indígenas, afros, de camponeses, que também foram ruralizados no mundo urbano com suas migrações constroem sentidos de identidades e pertencimentos. A memória assumida dessa maneira se converte em um ato político que nos leva novamente a questionar: “Que significa a memória na cidade? (ACHINTE, 2017, p. 140).

Leda Maria Martins (2021) também propõe importante crítica à essa concepção do pensamento ocidental orientado majoritariamente pela lógica temporal linear, que aponta apenas para horizontes de futuro dentro da matriz de pensamento moderna de progresso. A autora elabora que as filosofias africanas e as experiências dos povos africanos em diáspora apontam para possibilidades alternativas de relação com o tempo:

No contexto do pensamento que trança as adversas e diferentes culturas africanas com as culturas da diáspora, movimentos de retroação e de avanços simultâneos só podem ser mensurados e arguidos no âmbito mesmo de uma visão de mundo, de uma concepção da vivência do tempo e das temporalidades fundadas por um pensamento matriz, o da ancestralidade, princípio mater que inter-relaciona tudo o que no cosmos existe, transmissor da energia vital que garante a existência ao mesmo tempo comum e diferenciada de todos os seres e de tudo no cosmos, extensão das temporalidades curvilíneas, regente da consecução das práticas culturais habitadas por um tempo não partido e não comensurado pelo modelo ocidental da evolução linear e progressiva. Um tempo que não elide a cronologia, mas que a subverte. Um tempo curvo, reversível, transversal, longo e simultaneamente inaugural, uma sophya e uma cronosofia em espirais. (MARTINS, 2021, p. 42).

A autora propõe uma noção temporal que ultrapassa a ideia do cíclico e do circular: a ideia de um tempo espiralar. É nessa perspectiva que trabalharemos aqui. Para a autora, o tempo é “uma ontologia” (MARTINS, 2021, p. 21), uma compreensão filosófica, uma visão de mundo que se expressa nas nossas manifestações culturais, na forma e no tipo de conhecimentos que produzimos. E ainda na forma de trabalhar, de se relacionar, de criar e de performar. Todas as culturas expressam noções e experiências de temporalidades diversas. Para ela, no caso da concepção de tempo africana, a noção temporal seria espiralar. Dessa maneira, a autora busca compreender as relações com o tempo que constituíam as diversas sociedades africanas de onde vieram os povos que viriam a ser escravizados na América e como essas ideias se reinscreveram na cultura e nos modos de vida para onde migraram.

De que modos, então, essa sofisticada vivência da ancestralidade e a presença imanente do ancestre na vida cotidiana dos sujeitos também inscrevem uma singular compreensão e experiência da temporalidade, como uma sophya? De que forma os tempos e intervalos dos calendários também marcam e dilatam a concepção de um tempo que se curva para frente e para trás, simultaneamente, sempre em processo de prospecção e retrospectiva, de rememoração e de devir simultâneos? Espiralar é o que, no meu entendimento, melhor ilustra essa percepção, concepção e experiência. As composições que seguem visam contribuir para a ideia de que o tempo pode ser ontologicamente experimentado como movimentos de reversibilidade, dilatação e contenção, não linearidade, descontinuidade, contração e descontração, simultaneidade das instâncias presente, passado e futuro, como experiências ontológica e cosmológica que têm como princípio básico do corpo não o repouso, como em Aristóteles, mas, sim, o movimento. Nas temporalidades curvas, tempo e memória são imagens que se refletem (MARTINS, 2021, p. 23).

A noção espiralar do tempo dialoga profundamente com o Congado enquanto expressão cultural afrodiáspórica. Passado, presente e futuro se relacionam constantemente de forma espiralar na vivência congadeira. A ancestralidade alimenta permanências da tradição, o presente concretiza e reelabora constantemente essas referências e um horizonte de futuro que não é uma perspectiva sequencial de progresso ou substituição do passado, alimenta, ressignifica e reinventa o passado e o presente.

A ideia de um tempo que só se desenrola em direção ao futuro, sem reversibilidade com o passado e sem a fruição integral do presente não é uma concepção universal. É uma perspectiva ocidental, do progresso e da modernidade. A própria divisão entre passado presente e futuro é uma construção moderna, uma perspectiva cronológica marcada pela ideia de sucessão. Leda Maria Martins argumenta que, nas ontologias do tempo, nas suas compreensões epistemológicas, podem estar inscritos conhecimentos diversos:

Em última instância, proponho como possibilidade epistemológica a ideia de que o tempo, em determinadas culturas, é local de inscrição de um conhecimento que se

grafa no gesto, no movimento, na coreografia, na superfície da pele, assim como nos ritmos e timbres da vocalidade, conhecimentos esses emoldurados por uma certa cosmopercepção e filosofia (MARTINS, 2021, p. 22).

Há conhecimento, então, inscrito nas cosmopercepções e filosofias do tempo e, para a autora, a noção temporal ocidental e moderna tem como pressuposto a linguagem e o conhecimento escritos. O tempo moderno é contado e compreendido a partir da palavra escrita. “O tempo seria assim capturado pela palavra, em sua expressão discursiva” (2021, p. 29). Essa primazia pela escrita em muitas situações se traduz em depreciação da oralidade e em estratégia de apagamento e silenciamento de saberes orais, corporais e não hegemônicos. Leda ressalta como a filosofia africana está ancorada no que ela nomeia como “oralituras” e como esse modo de pensar e difundir conhecimento está profundamente relacionado à cosmologia africana do tempo.

A filosofia africana leva em conta toda a gama de conhecimentos da performance oral como significativa para a inscrição das experiências de temporalidade e para sua elaboração epistêmica. A palavra oralitizada se inscreve no corpo e em suas escansões. E produz conhecimento. Ao contrário do pensamento preconceituoso europeu que desqualificava África como continente pensante. Esse tipo de raciocínio excludente deve-se em muito à falsa dicotomia entre a oralidade e a escrita, enfatizada pelo Ocidente, que prioriza a linguagem discursiva escrita como modo exclusivo e privilegiado de postulação e expansão do conhecimento. Esse modo se institui pela primazia da concepção linear e progressiva do tempo e se realiza, como pensamento, pelo quase absoluto domínio da escrita alfabética como plataforma de grafias de fixação de sua narratologia e de suas escrituras, ignorando ou preterindo outros modos de fixação dos saberes, dentre eles os que perfazem pela voz em suas ressonâncias nas corporeidades. (MARTINS, 2021, p. 32).

Dessa maneira, a cosmopercepção africana do tempo espiralar estabelece outras maneiras de produção de conhecimento, não só ancoradas na linguagem escrita, mas fundamentadas nas oralituras. Como vemos nas expressões contemporâneas do Congado, os conhecimentos se reinventam e são transmitidos pelos corpos, pelas músicas, pelas danças, pelos gestos, pelas técnicas e pelas relações com o mundo e entre os sujeitos. A memória, nessa perspectiva, deixa de ser apenas um referente do passado e se torna uma fonte importante de formação de informações, conhecimentos e sentidos e de modos de vida no presente, como parte dessa espiral.

Como coloca Eclea Bossi (2012, p. 198),

[...] o passado reconstruído não é um refúgio, mas uma fonte, um manancial de razões para lutar. Então, a memória deixa de ter um caráter de restauração do passado e passa a ser geradora do futuro: memória social, memória histórica e coletiva.

Bossi discute que a memória é seiva fundamental para a formação da nossa identidade no presente e que o enraizamento é um direito humano fundamental:

Os deslocamentos constantes a que nos obriga a vida moderna não nos permite um enraizamento num dado espaço ou numa comunidade, mas este continua sendo um direito humano fundamental. Como dizia Simone Weil, o ser humano tem uma raiz por sua participação real numa coletividade, que conserva vivos certos tesouros do passado e certos pressentimentos do futuro. O desenraizamento a que nos obriga a vida moderna é uma condição desagregadora da memória. Um dos mais cruéis exercícios da opressão na sociedade moderna (opressão de natureza econômica) é a espoliação das lembranças (BOSSI, 2012, p. 198-199).

A potência de reconstruir de maneira profunda essas raízes podadas tem implicações absolutamente transformadoras nas relações subjetivas, intersubjetivas, sociais e temporais. O Congado é expressão prática disso: reivindica e reconstrói no presente ancestralidades que sofreram diversas tentativas de apagamento. Além disso oferece aos sujeitos que o praticam, por meio desse enraizamento, outras possibilidades de convivência interpessoal, de relação com o tempo e com o território.

Refletindo também sobre o processo de desenraizamento, Maria Rita Kehl (2009) aponta que a violência da temporalidade moderna colonial imposta faz com que os diferentes modos de percepção do tempo da antiguidade não sejam mais conhecidos e a consciência da falta de domínio sobre as próprias relações dos sujeitos com o tempo nem sempre acontece. Mergulhados nessa temporalidade contemporânea acelerada, o processo de rememoração, “atividade psíquica prazerosa em que o sujeito se entrega ao fluxo das associações entre estímulos presentes e vivências passadas” (KEHL, 2009, p. 131), é bloqueado.

As violências impostas pela temporalidade moderna colonial e seus efeitos na contemporaneidade são múltiplos e interligados. O desenraizamento, a relação linear e acelerada com o tempo, são mecanismos interconectados e que, em última instância, impõe, o que Maria Rita Kehl (2009) chama de regulação social da pulsão, determinam o ritmo das “modalidades de satisfação, procrastinação e gozo” (p. 122) dos sujeitos. A temporalidade moderna é, em última instância, uma imposição subjetiva de um modo único de relação com o tempo que se instala no inconsciente dos sujeitos, direcionando até mesmo o que é compreendido como felicidade, como propósito da vida, como utopia a ser almejada. Experiências como o Congado podem enfrentar essa imposição homogeneizante de relação com o tempo e oferecer outros repertórios de cosmovisão.

Suely Rolnick (2019) convida a “desenvolver ferramentas para a descolonização do inconsciente”. Para a autora, a matriz da resistência está na micropolítica, nas experiências

individuais de cada sujeito que desafia essas regulações sociais modernas da pulsão para uma “vida não cafetinada”:

Desejar este acontecimento de uma vida não cafetinada é o antídoto para a patologia do regime colonial-capitalístico que torna a vida genérica e nos faz desejar o gozo do poder – um gozo próprio de uma subjetividade reduzida ao sujeito, cuja cegueira nos leva a um miserável narcisismo devastador. (ROLNICK, 2019, p. 145).

Ao desenraizar o sujeito e impor uma lógica temporal acelerada e individualista, a colonialidade busca minar a possibilidade do encontro com o outro, da criação coletiva, da possibilidade de imaginar outros mundos possíveis a partir do estranhamento.

Na experiência subjetiva fora-do-sujeito, o outro vive efetivamente em nosso corpo, por meio dos afetos: efeitos de sua presença em nós. Tais efeitos se dão no âmbito da condição de viventes que ambos compartilham, e que faz deles um só corpo. Ao se introduzirem em nosso corpo, as forças do mundo compõem-se com as forças que o animam e, nesse encontro, o fecundam. Geram-se assim embriões de outros mundos em estado virtual, os quais nos produzem uma sensação de estranhamento. Esta é a esfera da micropolítica da existência humana; habitá-la é essencial para nos situarmos em relação à vida e fazermos escolhas que a protejam e a potencializem. (KEHL, 2009, p. 111).

Discutimos, na continuidade desta pesquisa, como o Congado viabiliza a produção coletiva, criativa, e alimenta a utopia de outra realidade de reconhecimento e celebração do povo negro a partir do tempo. Com o aprofundamento do que seja essa manifestação religiosa e cultural, sugerimos que, de alguma maneira, mesmo ainda inserido nesse sistema temporal estruturalmente progressista e acelerado, ele possibilita a criação de microcosmos que desafiam a proposta homogeneizadora de relação com o tempo.

Encaramos, por fim, o Congado como ferramenta de descolonização do inconsciente do presente. Isso, à medida que propõe, de maneira prática, criativa e simbólica, a vivência do encontro com o outro. Da experiência de outras temporalidades possíveis que não apontam para a produção, para o lucro, ou para objetivos pragmáticos, mas que são vivências de celebração, de coletividade, de fruição, de alegria. Percebemos aqui, como a memória do passado se materializa a partir do Congado como traços de resistência para a construção de outros presentes possíveis.

2.1.3 Tradicionalidades

Para discutir a noção de tradicionalidades, um ponto de partida é a problematização que o pesquisador Ivan Trevisan (2020) propõe à perspectiva de tradição do historiador Eric Hobsbawm (1997). A proposição hobsbawmiana é de que as tradições seriam estratégias narrativas, invenções historicizadas. Essa perspectiva sugere a desnaturalização das práticas tradicionais, apresentando-as como criações feitas em determinadas sociedades e contextos a partir de interesses, conjunturas e demandas de tempos históricos específicos que podem ou não ter correspondência com os acontecimentos históricos. Trevisan (2020, p. 138) problematiza essa ideia e propõe o deslocamento do foco dessa discussão para o questionamento sobre de que maneira essas invenções se sustentam e perduram no tempo:

Trata-se de compreender como esses rituais e complexos simbólicos operacionalizam em determinado contexto e como dão sentido a múltiplas formas de vivências em sociedade, sendo assumidos em parte deliberadamente pelos indivíduos – embora diversos outros fatores estejam envolvidos na manutenção de determinada tradição – inclusive através da repetição e da imposição, mencionados por Hobsbawm e Ranger (1997:12).

Para além da crítica às tradições como fabulações narrativas, Trevisan (2020) sugere que o foco dos estudos sobre as tradições deve ser em compreender “como elas operam, como se reproduzem e se mantêm em um determinado contexto social” (p. 138). Segundo o autor, trata-se de não apenas buscar compreender como essas narrativas históricas foram formadas e verificar possíveis elementos de distorção do passado, mas, sim, de tentar entender por que essas narrativas ligadas à tradição permanecem vivas e relevantes na atualidade. Se os sujeitos seguem reproduzindo e reinventando essas narrativas do passado é porque elas fazem algum sentido no presente e nos espaços de sociabilidade desses: “ao indivíduo tradicionalista parece menos importante a ‘fidedignidade’ histórica das narrativas sobre o passado, reproduzidas pela tradição a qual pertence, do que o sentimento de pertencimento que as redes de sociabilidade e de convivência da tradição lhe proporcionam” (TREVISAN, 2020, p. 139).

Gilmar de Carvalho também contribui nessa mesma perspectiva de buscar compreender como a tradição é experimentada e reinventada na contemporaneidade. Em sua obra “Artes da Tradição” (2005), faz um rico mapeamento pelo vasto patrimônio imaterial do Ceará e como essas práticas têm lidado com a globalização e com o “risco da extinção”. Essa questão do risco do fim da tradição também é muito latente nas falas dos congadeiros de Berilo. Por isso, interessa aqui olhar para como esse mesmo desafio tem sido tratado em outros grupos culturais.

Com diversos exemplos, Carvalho aborda os desafios das relações entre tradição e contemporaneidade. Ele demonstra como, se mantendo em movimento e em constante

transformação, a tradição que, segundo ele “precisa da novidade” (p. 13), vai perdurando. Mantem suas permanências à medida que segue fazendo sentido no presente para quem as vivencia e compartilha. Há um impacto inegável dos processos violentos de relações de opressão criadas pelo capitalismo que restringem e prejudicam culturas subalternizadas, ameaçando inclusive a sua existência. Mas para além desse desafio, me parece, a partir dessas reflexões, que o ponto mais central para a permanência das tradições está em que essas práticas sigam tendo sentidos de pertencimento e de identificação compartilhados entre os sujeitos que as mantêm vivas. Isso de forma que, inclusive, tenham condições de se organizar em resistência aos outros desafios que ameaçam sua existência.

A ideia de tradição apresentada por Trevisan passa por esse mesmo lugar de entendê-la como uma narrativa que é portadora de sentidos, que é elemento fundante na elaboração das identidades e das sociabilidades dos sujeitos que a mantêm viva no presente. O autor propõe que se extrapole a preocupação em compreender a “veracidade” histórica e o processo de criação dos símbolos, liturgias e representações criadas pela tradição. Que o foco seja em um aprofundamento para compreender o que esse conjunto de signos oferece em termos de sociabilidades, espaços de convivência, sentimentos de pertencimento e formulação de identidades individuais e coletivas, por exemplo. Ele argumenta:

Não se trata apenas uma invenção baseada na construção de um passado histórico fictício e artificial, mas antes, de uma mistificação desse passado elaborado a partir de elementos existentes na sociedade, do contrário, a invenção não encontraria a mínima correspondência com a realidade, e, portanto, não faria sentido aos indivíduos. (TREVISAN, 2020, p. 142-143).

Em sintonia a essa proposta de Trevisan e como colocado por Gilmar de Carvalho, entendemos aqui as tradições não como estrutura fixas do passado, mas como permanências daquilo que se mantém no tempo presente e com horizontes de futuro:

Vamos trabalhar com a ideia de tradição, como práticas que se inserem numa longa duração. É o que fica do que uma geração transmite para outra, evidentemente, com perdas, substituições e lacunas. A tradição é esse lastro comum de experiências (e vivências) de determinados homens em um determinado tempo e lugar. (CARVALHO, 2005, p. 5).

Essas permanências, então, não são congeladas no tempo. São práticas vivas e em movimento. Se partimos da noção aqui exposta de Leda Maria Martins (2021), de um tempo espiralar, em constante movimento entre passado, presente e futuro, é nesse tempo curvo que

as tradições habitam e se modificam permanentemente, nessa dança constante de rememoração e recriação. É um habitar simultâneo entre passado, presente e futuro.

Maria Gislene Fonseca (2021) argumenta, também na mesma perspectiva, que a tradição apenas como uma narrativa que é imposta aos sujeitos como uma estratégia de poder não se sustenta. Nas diversas manifestações dos fenômenos culturais tradicionais percebem-se permanências que fogem às forças hegemônicas de poder e que se constituem com toda a sua diversidade e contradições, como práticas de negociação e de resistências. Isso fica muito evidente ao olharmos para a experiência do Congado em Berilo: a prática segue se reinventando e renegociando sua existência mesmo a partir das violências, tentativas de apagamento e proibições vindas de detentores de poder como o estado e a igreja. Olhar para as permanências das tradições de Congado ainda hoje nos ajuda a entender a que demandas reais e atuais dos congadeiros essa prática responde. Trevisan (2020) também aponta que, mesmo atravessadas por interesses e relações de poder complexas, olhar para as permanências que se mantêm nas narrativas tradicionais ajuda a compreender as ações e demandas dos sujeitos que as reproduzem:

Independente do que está por trás (interesses políticos, econômicos) das tradições, inclusive do aspecto conservador que muitas apresentam, as tradições não devem ser consideradas como estanques e imóveis no tempo, mas em constante transformação e readaptação às novas situações sociais, formulando narrativas (mistificadas) sobre o passado, organizando temporalmente e espacialmente a sociedade na qual se encontram. (TREVISAN, 2020, p. 143-144).

As tradições, ao se modificarem a partir das demandas reais dos sujeitos, constituem elementos importantes para essa organização temporal, espacial e identitária. Fonseca (2021) sintetiza: “a Tradição aqui é uma fusão de momentos distintos: passados, presentes e futuros que emergem em temporalidades que variam de acordo com as experiências e propósitos dos sujeitos que fazem parte de determinada cultura” (p. 43).

2.2 PONTOS DE PARTIDA METODOLÓGICOS

Como pontos de partida fundamentais a esta pesquisa, proponho três movimentos. O primeiro é a compreensão do caráter multissensorial do Congado e da necessidade de uma pesquisa de campo que tenha profunda relação e parceria com os sujeitos produtores desse fenômeno. Uma perspectiva decolonial de produção do conhecimento, que compreenda que esses atores não são objetos da pesquisa, mas sujeitos produtores dos conhecimentos que por

ela venham a ser criados. O segundo ponto é o meu posicionamento enquanto sujeito corporificado que sou, compartilhando as subjetividades, os afetos e as interseccionalidades que atravessam minha experiência e meu olhar na produção do conhecimento que aqui se faz. Por fim, o último ponto de partida fundamental é a perspectiva desta pesquisa como um movimento cartográfico. A proposta é de desenhar um caminho ao longo do processo com uma perspectiva da caminhada como tão relevante quanto os pontos de chegada.

2.2.1 Caráter multissensorial do Congado e a perspectiva decolonial

O primeiro ponto de partida desta pesquisa é ter em vista que me proponho a produzir conhecimento a respeito de um fenômeno cultural e religioso que é multissensorial e que tem como principal suporte os corpos dos sujeitos que o produzem e o vivenciam. Dessa maneira, ele não pode ser apreendido, traduzido ou reduzido às explicações de linguagem escrita (FONSECA, 2019). Ele só pode ser vivido, experimentado em sua presença. Foge a qualquer tentativa de fixação e captação em gravações, transcrições e descrições. Depende do corpo inscrito, entremeado, modificado e modificante que presencia os festejos. Leda Maria Martins expõe esse desafio de tentar transpor para a letra escrita, as múltiplas significações dos Reinados. Ela pergunta: “como apreender, sem reducionismos teóricos, as fabulações da memória que habitam as narrativas dos reinadeiros e a complexidade da representação simbólica que se pereniza no tempo, geração após geração?” (2021, p. 22). A autora detalha com profundidade essa impossibilidade de reduzir à palavra escrita, experiências corporais, espirituais e multissensoriais vivenciadas no festejo:

Queria eu desenhar uma melopeia que traduzisse na letra escrita (impossível desejo!) o fulgor da performance oral, os matizes de uma linguagem sinestésica que conjugasse as palavras, os gestos, a música e o encantamento imanentes na materialidade sígnica e significante dos cantares e festejos dos congados, uma dicção que não separasse o sujeito e o objeto, o sopro e o estilete, o ritmo e a cor. (MARTINS, 2021, p. 24).

A experiência física e espiritual que só se dá no corpo e na vivência é o cerne do processo de geração de sentidos desse fenômeno. Letra e som, cantiga e dança fazem parte de um “processo vivo dos sujeitos da transmissão-recepção” (SODRÉ, 1998 p. 20). Muniz Sodré, ao discutir o processo de formação do samba no Brasil, ressalta o lugar no corpo como complementação do ritmo e do som e da importância de olhar e pensar esses fenômenos afrodiaspóricos de maneira sinestésica:

O som resulta de um processo onde um corpo se faz presente, dinamicamente, em busca de contato com outro corpo, para acionar o axé. “Toda formulação do som”. diz Juana Elbein dos Santos, “nasce como uma síntese, como um terceiro elemento provocado pela interação de dois tipos de elementos genitores: a mão ou a baqueta percutindo no couro do tambor, a vareta batendo no corpo do agogô, o pêndulo batendo no interior da campainha ajá, a palma batendo no punho etc” (11). E mais: o som é o resultado de uma estrutura dinâmica, em que a aparição do terceiro termo origina movimento (1998, p. 20-21).

A demanda do corpo presente para a experimentação dessas vivências e que esta pesquisa seja, então, uma pesquisa de campo é evidente e inegociável. O foco aqui está também nos elementos comunicacionais que surgem a partir das relações que serão construídas pela minha presença nessa experiência. Da troca com o fenômeno e com os sujeitos diversos que vivenciam, que o produzem e que não conseguirão ser apreendidos nas gravações e outras tentativas de registro do instante presente.

Além da necessidade de uma pesquisa de campo que seja focada na presença e nas trocas com os sujeitos em interação que compartilham as experiências do Congado, tem-se também como ponto de partida teórico-metodológico a perspectiva decolonial e o que Ochy Curriel (2020), inspirada por Stuart Hall, chamou de “desengajamento epistemológico”. Refletir sobre a maneira que se produz conhecimento, a quem e porque interessa reconhecer alguns saberes, deslegitimando e apagando outros. Trata-se de um movimento de questionar a o tempo linear forjado pela narrativa moderna/capitalista/colonial. Essa narrativa propõe uma marcação temporal que divide o que veio antes da colonização como ultrapassado e retrógrado, e o que vem depois do processo colonial, do Norte Global, como moderno e avançado.

A colonialidade cria uma “linha cronológica imaginária” (MIGNOLO, 2019) que separa o que é o bárbaro e o civilizado, o ultrapassado e o horizonte idealizado progressista a ser alcançado. Essa noção se alastra e se arraiga nas nossas construções de pensamento e visões de mundo. Por isso, é preciso manter, permanentemente, um olhar atento e crítico a sob quais parâmetros e contextos a produção de conhecimento acontecem. Observar e questionar o que interessa e o que fica de fora dessas perspectivas:

O desengajamento epistemológico exige que façamos o que chamo de *antropologia da dominação*: desvendar as formas, maneiras, estratégias, discursos, que definem certos grupos sociais como “outros” e “outras”, a partir de certos lugares de poder e dominação (...) Em outras palavras, é necessária uma etnografia dos sujeitos e das práticas sociais considerando-se os lugares e as posições da produção dos privilégios. (CURRIEL, 2020, p. 135).

Ao percorrer essa antropologia da dominação no fenômeno do Congado, muito rapidamente encontramos os silenciamentos impostos nesta e em tantas outras construções

simbólicas, culturais, religiosas e de conhecimento de povos escravizados a partir de processos de colonização no Brasil. Neste caminho de estudar o Congado, o que desejamos é abrir espaço para que os múltiplos saberes imbricados nessa manifestação cultural e religiosa, e rejeitados pela lógica colonial, possam ser reelaborados e compartilhados por seus próprios detentores.

Esse aspecto começa com o reconhecimento dos pontos de vista produzidos a partir das experiências vividas e que contribuem com a proposição de mundos mais justos e humanos, fora da matriz liberal/colonial. Eles não podem ser insumos para limpar culpas epistemológicas, menos ainda apenas uma questão de citar feministas negras, indígenas, empobrecidas para dar um toque crítico às pesquisas e aos conhecimentos e pensamentos produzidos. Trata-se de identificar conceitos, categorias, teorias, que emergem das experiências subalternizadas, que geralmente são produzidos coletivamente, que têm a possibilidade de generalizar sem universalizar, de explicar realidades diferentes contribuindo com o rompimento da ideia de que esses conhecimentos são locais, individuais e incomunicáveis. Isso é o que Zulma Palermo define como uma ética libertária com uma genealogia própria, que se coloca fora das categorias criadas e impostas pela epistemologia ocidental e rompe com a diferença epistêmica colonial entre o sujeito cognoscente e os sujeitos a serem conhecidos, diferença que leva à exclusão e à invisibilização do saber de sujeitos subalternos (CURRIEL, 2020, p. 134).

Sair de perspectivas folclorizantes que exotificam e estigmatizam o fenômeno e buscar aprendê-lo com quem o experimenta, o conhece. Deslocar do lugar de objeto seus sujeitos produtores de saberes múltiplos e nos formar a partir das elucidações e problematizações que propiciam. Esse movimento de desengajamento epistemológico de uma lógica eurocêntrica e linear para uma perspectiva mais ampliada, diaspórica e diversa da produção do conhecimento, exige, necessariamente, o acesso a outras fontes de saber. O acesso às “sabenças”: as sabedorias e conhecimentos repassados especialmente pela tradição oral e que se perpetuam a partir da “benção” e dos ensinamentos dos ancestrais e anciões.

O Congado oferece múltiplas e descentralizadas fontes orais de conhecimentos (religiosos, históricos, culturais e naturais) que podem fortalecer a pluralidade de significados da história. Os saberes repassados pela oralidade estão impressos nas liturgias, nos símbolos, itens das vestimentas, nas letras e línguas utilizadas nos cânticos, no modo de fazer e tocar os instrumentos. Estão na maneira de fazer, servir e partilhar os alimentos nesse festejo que guarda e perpetua narrativas que resistiram e seguem perdurando (em constantes processos de transformação) a múltiplos apagamentos históricos, simbólicos e violentos. As perspectivas e informações que esse conjunto de conhecimentos repassados pela oralidade de geração em geração representam são imensuráveis. Ajudam a compor lacunas deixadas pela historiografia recente a respeito da construção e ancestralidade negra no Brasil, apontando para outras temporalidades e cosmovisões possíveis. Martins ressalta:

Em sua coreografia ritual, na cosmovisão que traduzem e em toda sua tessitura simbólica, os festejos e cerimônias dos reinados, em toda sua variedade e diversidade, são microsistemas que vazam, fissura, reorganizam, à maneira da oralidade africana, o tecido cultural e simbólico brasileiro, mantendo ativas as possibilidades de outras formas de verificação e percepção do real que dialogam, nem sempre amistosamente, com as formas e modelos de pensamento privilegiados pelo Ocidente (MARTINS, 2021, p. 42).

A existência em si do Congado enquanto manifestação religiosa e cultural é fruto de potentes mecanismos de resistência a violências diversas que minaram a perpetuação desses saberes e vivências. Para citar apenas um exemplo mais explícito e recente dessas tentativas de apagamento, pode-se mencionar a determinação em Minas Gerais, a partir da década de 1930, de perseguição institucional por parte da Igreja Católica às manifestações de Congado, promovida pelo bispo da capital à época, Dom Antônio dos Santos Cabral:

Dom Cabral fez publicar uma Carta Pastoral da Província Eclesiástica de Belo Horizonte, através da Imprensa Oficial, onde manifesta seu total repúdio às manifestações religiosas advindas dos Reinados e proíbe: ‘REINADOS – Lamentamos que não tenham ainda desaparecido totalmente os chamados “Reinados” ou “Congados” que põem quase sempre uma nota humilhante nas festas religiosas. São particularmente dignos de reprovação, quando taes reinados intervêm nas procissões ou nas funções da igreja, pretendendo até distinções litúrgicas. Ainda mesmo que não se verifiquem taes abusos essas danças são indesejáveis, porque se prolongam, por tempo excessivo obrigando os dançantes a beber em demasia, donde se originam as consequências de costume’ (CARTA PASTORAL, 1927, p. 11-12 *apud* SILVA, 2021, p. 214).

Tanto com determinações diretas como essa para um esforço organizado e institucionalizado de apagamento das narrativas do Congado, como a partir de outros mecanismos menos explícitos de racismo e opressão, há um movimento constante de enurdecimento e invisibilização desses saberes.

Cusicanqui (2015) convoca a nos debruçarmos sob essas *histórias alternativas*, a nos atentarmos à “pluralidade de significados que pode ter a história, segundo quem sejam xs sujeitxs que as ‘fazem’, as narram ou as sofrem” (p. 74, tradução nossa). A autora argumenta que as fontes orais e imagéticas, como formas não convencionais de investigação etnográfica e as fontes não escritas de maneira geral, ajudam a complexificar o jogo de interpretações sobre o passado. A partir de uma análise do uso dos meios visuais nos séculos XIX e XX na Bolívia, através dos filmes e pinturas de dois artistas locais (Jorge Sanjines e Melchor María), Cusicanqui discute os múltiplos sentidos e complexos modos de narração e representação das imagens e da produção artística, que se configuram como leituras visuais de momentos vivenciados por esses sujeitos. A autora defende que essas produções apontam para

experiências descentralizadas das comunidades indígenas no país, relevando facetas alternativas à história escrita. Essa perspectiva é fundamental para a reflexão que propomos sobre o Congado. Tanto os congadeiros mineiros como as populações indígenas da Bolívia a quem a autora se refere, passaram por duros processos de violências e apagamentos. Dessa maneira, não contam com vasto repertório de documentos escritos e outras formas de registro histórico material, mas têm, em suas práticas, elaborações e imagens, fontes riquíssimas de conhecimento.

As vozes críticas e conflitivas dos sujeitos subalternos indígenas haviam sido apagadas do sentido comum dominante e a ciência social não havia conseguido superar essa surdez. A imagem que surge dessa última se reflete em uma visão linear e evolucionista da história, própria da racionalidade eurocêntrica em que essas vozes se percebem como anacronismos, obstáculos ou interferências ao ideal de uma sociedade homogênea, moderna e ocidentalizada. Assim, as sociedades indígenas têm sido vistas como estrangeiras ao mercado, estáticas e imutáveis, apegadas a tradições irracionais que consistem em repetições mecânicas de um passado inapreensível. (CUSICANQUI, 2015, p. 90-91, tradução nossa).

A mesma lógica colonial de eliminar e depois deslegitimar os conhecimentos locais inserindo-os na perspectiva capitalista de progresso como ultrapassados e obstáculos para o alcance da modernidade, que é vista no exemplo citado por Cusicanqui é experimentada contexto do Congado mineiro. E a força identificada pela autora nas criações artísticas e nas fontes não escritas dos saberes locais para colocar em xeque essas narrativas limitantes, também se assemelha muito às vivências dessa experiência religiosa e cultural:

A imediatez e a força das suas imagens e alegorias, o sentido metafórico da composição e a montagem formam parte de um jogo de interpretações sobre o passado, não como algo dado, acabado e morto, mas sim um passado como futuro: uma fonte de renovação e de crítica moral frente ao dado, à opressão e à dominação, em tanto, resultados inevitáveis do progresso e da modernização (RIVERA CUSICANQUI, 2015, p. 90-91, tradução nossa).

Para dizer dessa força das fontes não escritas presentes nos “atos de fala e de performance dos congadeiros” (MARTINS, 2021, p. 25), a autora, como apresentado anteriormente, propõe o termo *oralitura* e destaca o papel da palavra oral na profunda construção de sentidos promovida pelo Congado:

Ao contrário do texto escrito, que guarda a palavra, oferecida circunstancial e solitariamente a seu leitor, que com ela estabelece ou não vínculos de prazer, de saber e de reescritura, a palavra oral existe no momento de sua expressão, quando articula a sintaxe contígua, através da qual se realiza, fertilizando o parentesco entre os presentes, os antepassados e as divindades. (MARTINS, 2021, p. 184).

A pluralidade, a diversidade e a complexidade das fontes não escritas são potências para rasurar esse “passado domesticado” (CUSICANQUI, 2015) pela letra e para problematizar os termos pelos quais as classes subalternas são reconhecidas e representadas: “as classes subalternas, negadas pelas elites dominantes, ou reconhecidas apenas como ornamentos culturais em um modelo hegemônico de sociedade moderna, saem a superfície com toda nitidez, quando são representadas em seus próprios termos” (p. 89).

Grada Kilomba (2020) também convoca como urgente e imensa essa tarefa de “descolonizar a ordem eurocêntrica do conhecimento” (p. 53). Ela aponta para a evidência de que apenas o conhecimento que surge de pontos de vista e interesses de sujeitos e lugares de privilégio, e que é legitimado a partir de imposições de poder, será sempre limitado e distorcido:

Agora já sabemos que explicar o mundo e os acontecimentos a partir somente do ponto de vista de quem é privilegiado nos dá um entendimento parcial e distorcido, o que pode ser resolvido graças ao olhar e à experiência dupla de quem ocupa um lugar subalterno. (KILOMBA, 2020, p. 108).

A autora nos chama a problematizar quem determina os quão eruditos, científicos e relevantes são ou não determinados conhecimentos, e a refletir como o poder e autoridade racial definem essas arbitrariedades. O convite de Kilomba é para nos perguntarmos permanentemente:

Qual conhecimento está sendo reconhecido como tal? E qual conhecimento não o é? Qual conhecimento tem feito parte das agendas acadêmicas e qual conhecimento não? De quem é esse conhecimento? Quem é reconhecida/o como alguém que possui conhecimento? E quem não o é? Quem pode ensinar conhecimento? E quem não pode? Quem está no centro? E quem permanece fora, nas margens? (KILOMBA, 2020, p. 50).

Segundo a autora, a perspectiva eurocêntrica e branca, ao se colocar no centro como pretensa norma, busca manter os discursos subalternos à margem como “conhecimento desviante” (KILOMBA, 2020, p. 52). Cria-se uma falsa dicotomia entre o que é tido como objetivo e científico e o que é subjetivo e emocional: “eles/elas têm fatos/ nós temos opiniões; elas/eles têm conhecimento/ nós temos experiências” (KILOMBA, 2020, p. 52). É preciso, com o cuidado alertado pela autora de não romantizar a opressão, olhar para esses espaços impostos como margem para perceber a criação e a resistência que emergem a partir dos processos de opressão que os atravessam.

Não se trata aqui de “dar voz” ou tentar encaixar nos parâmetros de conhecimento positivistas e eurocêntricos saberes e experiências subalternizadas. Mas sim de reconhecer,

ouvir, abrir espaço e aprender com vozes diversas que já vem sendo evocadas persistentemente: “Não é que nós não tenhamos falado, o fato é que nossas vozes, graças a um sistema racista, têm sido sistematicamente desqualificadas, consideradas conhecimento inválido” (KILOMBA, 2020, p. 51). Olhando para o fenômeno do Congado, isso se torna muito evidente. Há séculos esses sujeitos se reinventam, a partir da margem e da opressão, maneiras de perpetuar suas vozes. Com os infindáveis já mencionados processos de violência e silenciamentos, esses conhecimentos são muitas vezes desqualificados e considerados inválidos historicamente, quando não são estigmatizados, reduzidos e folclorizados.

Desprendendo-se das lógicas impostas por um padrão científico positivista, universalista, eurocêntrico e branco, a perspectiva decolonial permite expandir as possibilidades de consultas e acessos a fontes não escritas. Permite questionar as narrativas totalizantes e racistas da história, colocar em xeque os eixos do que é compreendido como centro e o que é marginalizado e alcançar aspectos da realidade de maneira mais ampliada.

Provocada por essas autoras, penso: como me desprender desse padrão universalista? A quem interessa e porque interessa estudar o Congado de Berilo? E porque eu, mulher branca, não católica, nascida e criada na capital do estado, há 550 km de distância desse território deveria me propor a isso?

Faço uma pausa então, para rascunhar o que Yuderlys Espinosa Miñoso (2021) chamou de “genealogia da experiência”. Para construir de maneira prática essa resistência à ordem eurocêntrica de conhecimento, a autora propõe que olhemos para a nossa subjetividade na pesquisa. Que olhemos para trás para tentar entender como chegamos aonde estamos e com que bagagens e repertórios nos propomos a produzir conhecimento. A genealogia da experiência consiste, sinteticamente, em uma autoinvestigação, ou autocartografia do pensamento: uma retomada histórica das referências e repertórios que nos fizeram acreditar no que acreditamos, pensar como pensamos e ser quem somos. Esse complexo processo de retomada, aos poucos, nos ajuda a desvelar as colonialidades que atravessam nossa cosmovisão, a conseguir romper de maneira mais profunda com essas amarras muitas vezes imperceptíveis a nós e, enfim, a poder construir ou abrir espaço para outras narrativas possíveis, como contra memórias à ordem eurocêntrica vigente.

De princípio dizer de mim, de onde venho e como chego aqui me soaria egocêntrico e dispensável. Mas, provocada por essas autoras, percebo que se trata, na verdade, de um movimento ético: assumir o que o meu corpo, minha trajetória e experiências trazem como limites e possibilidades. Como apontado por Donna Haraway, essa perspectiva é um

reconhecimento de que os saberes serão sempre localizados, de que a objetividade possível é a que reconhece a parcialidade, os limites, a corporificação do conhecimento:

(...) a objetividade revela-se como algo que diz respeito à corporificação específica e particular e não, definitivamente, como algo a respeito da falsa visão que promete transcendência de todos os limites e responsabilidades. A moral é simples: apenas a perspectiva parcial promete visão objetiva. Esta é uma visão objetiva que abre, e não fecha, a questão da responsabilidade pela geração de todas as práticas visuais. A perspectiva parcial pode ser responsabilizada tanto pelas suas promessas quanto por seus monstros destrutivos. Todas as narrativas culturais ocidentais a respeito da objetividade são alegorias das ideologias das relações sobre o que chamamos de corpo e mente, sobre distância e responsabilidade, embutidas na questão da ciência para o feminismo. A objetividade feminista trata da localização limitada e do conhecimento localizado, não da transcendência e da divisão entre sujeito e objeto. Desse modo podemos nos tornar responsáveis pelo que aprendemos a ver.
(HARAWAY, 1995, p. 21).

É nessa tentativa de localizar de onde parto que compartilho aqui fragmentos desses caminhos que me formam.

2.2.2 De onde parto e o fazer colaborativo

Uma semana depois do meu nascimento, no dia do natal, eu já estava presenciando a primeira cantata natalina regida por minha mãe na Igreja Batista do Bairro Planalto, região norte de Belo Horizonte. Essa seria a última performance que eu assistiria do banco. Daí por diante, durante toda a minha infância e adolescência fui atriz, cantora, cenógrafa, equipe de limpeza e apoio geral em dezenas de cantatas e apresentações na pequena igreja de bairro na qual meu pai era pastor e cada um dos outros membros da minha família tinham algum cargo de administração do “rebanho”. Mas as cantatas eram só uma parte daquele meu mundo que era feito também dos acampamentos, dos cachorros-quentes depois dos cultos, das trilhas, das cartinhas trocadas, das guerras de balão d’água, das queimadas e das gincanas da igreja. Dos mutirões para construção do templo que nunca tinham fim e de ralar o joelho correndo pelos andaimes, que eram paisagens permanentes.

Em determinado momento esse mundo organizado em torno da bíblia e das liturgias batistas passou a me parecer limitado, limitante e aos poucos ele foi me expulsando, não fui mais cabendo nele. Não sei bem onde nasceu o “problema”, mas fato é que não cabia mais naquele mundo criado e sustentado pela igreja. Minhas perguntas não cabiam. Meus livros não cabiam. Minhas maneiras de amar não cabiam e nem minhas perspectivas de futuro. Não cabia nesse mundo, mas também ainda não cabia em outros. Não pertencia. Me vi em uma experiência localizada de diáspora.

Perdi um mundo que fazia sentido, uma comunidade com símbolos, rituais, afeto, compartilhamento de vida. Um conjunto de sentidos e práticas que organizava a minha vida, que me enraizava, que apontava para o que era tradicional, explicava quem eu era, como eu deveria viver e para onde eu iria. As músicas que apenas nós conhecíamos e há anos cantávamos. As tradições de Páscoa e de Natal. Os símbolos que nos representavam. O afeto que nos impulsionava a cuidar uns dos outros. O comunitário.

Não me engano. As violências e as relações abusivas de poder conviviam paradoxalmente com tudo isso. A moral. A culpa. A vigilância sob o meu corpo e sob o corpo das outras. O aprisionamento. As respostas prontas para perguntas que nem podíamos fazer. Mas esse era o meu mundo compartilhado que perdi.

Meu encontro com o Congado aconteceu aí. Quando, já bem mais velha e há muitos anos fora da Igreja Batista, reconheci algo desse comunitário compartilhado novamente. Estranhamente, sendo de fora, senti que ali talvez me cabia. Cabia mais gente, pelo menos. Claro, aquele lugar também convivia paradoxalmente com suas contradições e relações de poder complexas misturadas ao afeto e à alegria compartilhada. Mas ali me parecia que, diferente da minha experiência anterior de vivência compartilhada de fé, o pressuposto compartilhado estava enraizado na perspectiva da liberdade e não do aprisionamento. Da valorização do mistério e das perguntas e nem tanto das respostas dadas e prontas.

Durante esse encontro com o Congado, sigo vivendo em fronteira. De ter e não ter fé ao mesmo tempo. De sentir que pertença e que estou fora simultaneamente. Meu olhar é externo e parte da contemplação, da curiosidade em testemunhar e experimentar maneiras outras de compartilhar fé, tradição e comunidade. Esse é, claro, apenas um dos lugares de onde eu falo (hoje ainda é um não-lugar). Mas é preciso dizer ainda, do meu lugar de mulher, branca, de cidade grande e que, aqui, me proponho a construir conhecimento junto a sujeitos que partilham de uma tradição da qual sou externa, que são pessoas, em sua maioria negras, quilombolas, moradoras da zona rural de uma cidade muito pequena do nordeste mineiro.

Na minha pele, na minha fé e no meu corpo não habitam as mesmas vivências, questões, saberes e perspectivas. Há várias nuances, compreensões e aprofundamentos que, de partida, já sei que não alcançarei e nem poderia, já que há mistérios e fundamentos do Congado que são internos e que são estrategicamente preservados. Além disso, há resquícios de colonialidade e privilégios atravessados na minha relação com essas pessoas e com o Congado que não poderão ser apagados, mas que precisarão ser reconhecidos por mim nesse exercício de genealogia da experiência. Na interseccionalidade das opressões que nos atravessam, também carrego em mim, ao me propor entrar nesse território, meu corpo feminino que teme a circulação pelas

estradas de terra sem iluminação e sem fiscalização e que gera burburinhos e assédios quando circula pela pequena cidade sem uma figura masculina “validando” ali minha presença. Corpo que é questionado quando me apresento como pesquisadora em alguns desses ambientes ou que é entendido como disponível por sujeitos que me oferecem informações em outros.

Com tudo isso que me atravessa e que sou, o que proponho aqui é participar de alguma maneira dessa construção de conhecimento porque acredito que há algo de válido que pode ser construído nesta jornada de pesquisa que posso trilhar com as bagagens que tenho. Conhecimento incompleto, localizado e parcial que será o que for possível que surja da minha relação no encontro e em parceria com as pessoas que fazem o Congado acontecer e o experimentam em Berilo. Com a minha história, corpo e vivências. Uma noção fundamental, então, é que esta pesquisa não poderá ser uma análise exclusivamente minha, feita de maneira distante. A proposta é que seja, de fato, uma construção colaborativa desse encontro, sabendo dos limites dessa relação que serão aqui assumidos.

Essa perspectiva do colaborativo é aprofundada por Ocaña e López (2019), em seu trabalho “Fazer decolonial: desobedecer as metodologias de investigação”. Os autores propõem a radicalização do processo que eles chamam de “deselitizar” e desmistificar a produção científica moderna/colonial/eurocêntrica. Eles atentam para a divisão abissal entre “investigados” e “investigadores” nessa maneira hegemônica de produção de conhecimento em que os “investigados” não participam de nenhuma etapa do processo investigativo, se tornando apenas objetos de pesquisa e não atores da produção dos conhecimentos. Para Ocaña e López (2019, p. 5, tradução nossa), mesmo propostas metodológicas que se propõem a serem decoloniais, muitas vezes reproduzem de maneira oculta lógicas coloniais:

Existem muitas propostas metodológicas decoloniais, mas que seguem sendo colonizantes e eurocêntricas. Todas fazem a crítica ao positivismo, ao determinismo, ao reducionismo e à colonialidade oculta da modernidade, mas não dão o salto epistémico que as permitam se desprender da configuração conceitual ocidental. Nenhuma delas é radical, harmoniosa e coerente, uma vez que expressam “outras” formas de conhecer e fazer pesquisa, mas continuam presas em noções modernas ocidental-cêntricas, tornando-se propostas neocoloniais (...). Assim, configuram discursos anti-modernos, mas não delimitam ações decoloniais concretas. Daí que seja necessário investigar, ou melhor, descolonizar, não sobre os investigados, mas com os investigados, ou melhor, com os colonizados, com os subalternos e não sobre eles.

Os autores propõem a ideia da investigação de “co-labor”, de co-criação, de colaboração. Não basta que os sujeitos de saberes invisibilizados “participem” das pesquisas. É preciso que eles sejam atores desse processo investigativo. Que o conhecimento seja produzido de maneira colaborativa a partir dos encontros e trocas entre os sujeitos que, ao co-criarem,

produzem não apenas a soma dos saberes que se encontraram, mas terceiros conhecimentos que emergem apenas a partir dessa colaboração.

Eu sublinho novamente caminhos da minha trajetória que me trouxeram até aqui. Desde a graduação, atuo em uma organização sem fins lucrativos que tem como missão a democratização da produção e da fruição da comunicação, a Agência de Iniciativas Cidadãs (AIC). Cheguei à instituição a partir de um projeto de extensão da Universidade Federal de Minas Gerais, o Programa Polo de Integração da UFMG no Vale do Jequitinhonha, experiência em que conheci a região e alguns de seus atores pela primeira vez. Em ambos os espaços tive contato com a perspectiva do fazer colaborativo como premissa para qualquer produção de conhecimento a que se almeje construir. Seja para a criação de produtos comunicativos, de ciência, de produção de dados ou de planejamentos, por exemplo, a potência do fazer colaborativo era o motor de tudo que fazíamos tanto no Polo, quanto na AIC. Nessas experiências nutri o pressuposto de que o que é produzido de forma colaborativa não é nunca a junção de duas coisas pré-existentes, mas sempre um terceiro elemento. Mais potente e mais complexo. Isso faz com que, nesta pesquisa, venha de forma muito automática a ideia de que o conhecimento que aqui será construído passe também, necessariamente, pela co-criação.

Dessa maneira, como colocado por Ocaña e López (2019, p. 13, tradução nossa) o objetivo da pesquisa: “não se destina a “extrair” informação, mas sim a produzi-la”. Eles sugerem que repensemos a própria terminologia de “investigador” e propõem a ideia de “mediador decolonial”:

O mediador decolonial conversa afetivamente com um professor, depois com outro, e depois com outro ainda, até criar um grupo de reflexão, de forma espontânea, sem pressupostos, sem expectativas, sem a priori, sem condições, permitindo que esses professores também façam perguntas. É um diálogo respeitoso e solidário, com afeto, entre iguais, sem que o mediador decolonial seja o único que pede. Não é uma entrevista, é uma conversa espontânea e fluida, emergente. Também não é um grupo de discussão, é um coletivo de aprendizagem emergente (p. 14, tradução nossa).

É a partir dessas conversas e desses encontros que o conhecimento é gerado: “a ação de aprender surge no processo de conversar” (OCAÑA; LÓPEZ, 2019, p. 14, tradução nossa). O percurso desse fazer decolonial passa por pelo menos três aspectos propostos pelos autores: a contemplação, a conversa e a reflexão:

Propõem o fazer decolonial como processo de descolonização, desenvolvido por meio de ações/traços: observação comunitária, conversa alternativa e reflexão configurativa. Agora, é urgente desvincular-se da metodologia de investigação. Não temos outra alternativa. Caso contrário, continuaremos encapsulados na modernidade/colonialidade eurocêntrica e ocidentalizada, assim, o fazer decolonial

surge, não como uma nova metodologia, mas como uma opção, como uma “outra” forma de conhecer, pensar, ser, fazer e viver (p. 5, tradução nossa).

O desafio aqui é voltar à pergunta original deste trabalho e criar caminhos de produção de respostas a ela, que sejam construídos de maneira colaborativa com os sujeitos envolvidos por esse fenômeno e que promovam oportunidades de: a) observação comunitária a respeito do fenômeno do Congado, b) conversas alternativas e c) reflexões configurativas.

Já fica dado neste momento que se há a compreensão de que o conhecimento será construído de forma colaborativa e à medida que a caminhada investigativa vai acontecendo, a metodologia desta pesquisa não poderia ser definida *a priori*. O que temos como ponto de partida é nossa perspectiva ética exposta aqui e algumas ferramentas na bagagem que poderão ir sendo acionadas. Os procedimentos metodológicos precisarão ser mobilizados e modificados à medida que a caminhada for acontecendo. Os operadores analíticos vão surgindo a partir do que o fenômeno vai acionando nesse processo e não o contrário. Dessa maneira, o que propomos são alguns guias que permitirão que essa caminhada se desenvolva, mas que, certamente, irão se transformar ao longo do percurso. Para isso, propomos, então, que o fazer desta pesquisa seja cartográfico.

2.2.3 O fazer cartográfico

De acordo com Rosário e Coca (2018), a cartografia pode ser vista de diferentes maneiras: “pode ser compreendida como metodologia, método ou procedimento metodológico, dependendo do uso, da intenção de quem pesquisa e da dimensão que ela ocupa no processo” (p. 35). Dessa forma, de acordo com as pesquisadoras, o fazer cartográfico pode intitular a criação de mapeamentos, formas de organização de resultados ou procedimento para análises, por exemplo. Contudo, ainda segundo elas, as cartografias também podem ser entendidas como forma de pensamento, método de pesquisa, orientador geral ou como uma ética do trabalho.

Ao propor nesta pesquisa uma cartografia afetiva dos Congados de Berilo, trabalho com um sentido duplo da ideia. Refiro-me tanto ao processo prático de mapeamento afetivo dos sentidos da manifestação cultural dos Congados de Berilo, como procedimento metodológico que realizo, como também me refiro à ética deste trabalho, a seu pensamento condutor. A lógica cartográfica como premissa de que não se vai a campo para pesquisar apenas, mas também para oferecer suporte aos aspectos da realidade que ainda não se conhece serem visibilizados. A pesquisa é movente e porosa ao que vai aparecendo no caminho: “um mapa que está em constante movimento, já que a cartografia não oferece regras definidas por antecedência, um

roteiro definido e fixo ou um método estabelecido de trabalho (ROSÁRIO; COCA, 2018, p. 37). A lógica cartográfica é de que o caminhar da pesquisa seja, em si mesmo, o suporte de reflexão. Como colocado por Kastrup (2007), “não se busca estabelecer um caminho linear para atingir um fim” (p. 15).

Essa perspectiva vale-se do conceito de rizoma de Gilles Deleuze e Félix Guattari (1995), que rompe em alguma medida com a noção de objeto e sujeito pesquisador e até com a noção de hipótese, encarando a cartografia como mecanismo de experimentação suscetível a modificações constantes pelo próprio movimento da pesquisa (LOPES; RENA; SÁ, 2019). Assumindo os recortes que os pesquisadores têm a partir de seu repertório e vivências anteriores, os caminhos vão sendo descobertos durante a caminhada e as questões iniciais passam a incorporar o que a realidade apresenta, formando um mapa possível para compreensão daquele fenômeno:

No rizoma não há uma hierarquia (com início, meio e fim), mas sempre um meio, ou seja, ele cresce em qualquer direção, por todos os lados. A pesquisa, a nosso ver, se constitui em linhas rizomáticas que vão, de acordo com o percurso de cada pesquisador, do teórico ao empírico e/ou de volta ao teórico e a outros percursos. Do mesmo modo, os resultados se configuram nesse ‘caos’⁴ de linhas que vão se compondo na trajetória investigativa e que oferecem, assim, um mapa para a leitura dos vieses encontrados para a problemática. O princípio da heterogeneidade, em reciprocidade com o anterior, indica que existem diferentes possibilidades de conexões. É justamente isso que faz cada pesquisa tão única e cada percurso tão afetado pelas pegadas do pesquisador que sintoniza tais conexões de acordo com a sua bagagem e o modo como organiza as entradas e saídas do rizoma-investigação. (ROSÁRIO; COCA, 2018, p. 36).

A pesquisa parte de planejamentos e princípios norteadores gerais, com todos os pressupostos científicos necessários de ética, apuração de dados, entre outros, mas sem engessar-se necessariamente por um caminho cartesiano pré-estabelecido. Assim, o mapa da pesquisa fica em constante movimento, seguindo os trajetos que interpelam sua relação com a realidade. A cada descoberta e surpresa que o percurso traz, o mapa vai sendo modificado. Nessa perspectiva, o papel do pesquisador e sua relação com os sujeitos envolvidos na investigação mudam drasticamente do que observamos na tradição da ciência moderna e se alinham a um pensamento decolonial como anteriormente descrito. Se o percurso é criado a partir dessa relação com os fenômenos e sujeitos envolvidos neles, não se concebe a ideia de separação objetiva entre investigador e investigados, por exemplo. O conhecimento é produzido de maneira coletiva por causa e no encontro provocado por essa troca:

Não é possível, por exemplo, considerar o sujeito com quem se vai fazer a pesquisa como um informante apenas, ele será o sujeito com quem se vai desenvolver a

investigação, com quem se vai construir conhecimento. Neste ponto, é relevante considerar que a cartografia opera sobre o coletivo, extrapolando as disciplinas, as dimensões hierárquicas entre pesquisador e pesquisado (ROSÁRIO; COCA, 2018, p. 40).

E é aí que mora o caráter inventivo da pesquisa cartográfica. No encontro com o outro, se tem a criação de terceiros conhecimentos, novos, possibilitados apenas pela troca. Nessa perspectiva, o ato de pesquisar não se reduz à sistematização de uma realidade dada e fixa. A pesquisa é um trabalho também de transformação coletiva da realidade em alguma medida.

Enfim, o método cartográfico faz do conhecimento um trabalho de invenção, tal como indica a etimologia latina do termo *invenire* – compor com restos arqueológicos. A invenção se dá através do cartógrafo, mas não por ele, pois não há agente da invenção. Ocorre que, ao final, realizando o que Bergson (1934/1979) denominou de movimento retrógrado do pensamento, costumamos esquecer o lento e laborioso processo de construção do conhecimento, chegando a acreditar que ele não existiu e, se existiu, foi sem importância para os resultados a que se chegou. Trata-se de uma ilusão da inteligência, que devemos procurar apagar, bem como a ilusão de uma suposta atitude natural. Em seu lugar, pode ser cultivada a atenção cartográfica que, através da criação de um território de observação, faz emergir um mundo que já existia como virtualidade e que, enfim, ganha existência ao se atualizar (KASTRUP, 2007, p. 21).

Essa perspectiva é um confronto direto à lógica científica moderna em diversos aspectos. Não propõe divisão objetiva entre pesquisador e pesquisado. Não pressupõe um caminho linear e fixo para o processo da pesquisa. Não entende a realidade como algo fixo a ser descoberto, mas assume a possibilidade de que o próprio processo da pesquisa cause intervenções e transformações nessa realidade. Entende a produção de conhecimento como colaborativa, contemplando tanto toda multiplicidade de caminhos e perspectivas que envolvem os fenômenos, quanto as individualidades e subjetividades dos sujeitos que observam e pensam esses fenômenos. Compreende o caminho e o processo tão importantes quanto as conclusões ou resultados. Nas palavras de Rosário e Coca (2018), "o que se apresenta nesse cenário é a desestabilização dos modos de organização do conhecimento" (p. 40).

Ciente de que a construção do caminho cartográfico será sempre uma experiência específica de cada processo investigativo, sem a possibilidade de criação de uma estrutura fixa, Kastrup (2007) propõe alguns caminhos que podem contribuir e coletivizar as experiências do cartógrafo. Ela propõe quatro pistas a respeito da atenção durante o trabalho de pesquisa: “parece ser possível definir quatro variedades do funcionamento atencional que fazem parte do trabalho do cartógrafo. São eles o rastreio, o toque, o pouso e o reconhecimento atento” (p. 18).

De acordo com a autora, a primeira variedade, o “Rastreio”, é o movimento inicial do cartógrafo de mapear o campo sem um recorte ainda fechado e definido, “um gesto de varredura

do campo”. É uma atenção difusa e muito aberta nesse momento inicial, buscando rastrear de forma genérica o território de interesse. A segunda variedade proposta por Kastrup, o “Toque”, acontece quando a atenção do cartógrafo é capturada, tocada por algo em meio ao rastreio: “O toque é sentido como uma rápida sensação, um pequeno vislumbre, que aciona em primeira mão o processo de seleção” (p. 19).

Nesse momento ainda não há clareza do que se trata o objeto que toca o cartógrafo, mas há um interesse sensorial de parar um pouco ali e buscar entender melhor. Em nossa pesquisa, esses dois movimentos, de rastreio e de toque, se deram nos mapeamentos prévios realizados. Caminhamos, então, para a terceira variedade proposta pela autora, o “Pouso”: “O gesto de pouso indica que a percepção, seja ela visual, auditiva ou outra, realiza uma parada e o campo se fecha, numa espécie de zoom” (p.19). Os contornos de observação se delimitam aqui e o cartógrafo focaliza mais sua atenção e se organiza em um recorte de reflexão, mesmo que momentâneo.

Nesta pesquisa, esse gesto de pouso se configurou como o movimento aqui chamado de “Deslocamentos”, o processo de contato e convivência específicos com os congados de Berilo, que será também melhor destrinchado na sequência. Por fim, a última variedade de atenção proposta por Kastrup é o “Reconhecimento atento”. Diferente do reconhecimento automático, esse está alerta aos processos, ao caminho e ao que pode estar camuflado ou passando despercebido ao olhar desatento.

O que fazemos quando somos atraídos por algo que obriga o pouso da atenção e exige a reconfiguração do território da observação? Se perguntamos "o que é isto?" saímos da suspensão e retornamos ao regime da reconhecimento. A atitude investigativa do cartógrafo seria mais adequadamente formulada como um "vamos ver o que está acontecendo", pois o que está em jogo é acompanhar um processo, e não representar um objeto. É preciso então calibrar novamente o funcionamento da atenção, repetindo mais uma vez o gesto de suspensão (KASTRUP, 2007, p.20).

Esse movimento de atenção focada final proposto pela autora é feito nessa pesquisa nas “Produções Comunicativas Colaborativas”, momento em que me aprofundo junto aos grupos nos sentidos que o Congado tem para o coletivo que o produz e o experimenta e que será também destrinchado a seguir.

2.3 PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

Tendo como perspectiva os operadores analíticos apresentados e os pressupostos metodológicos deste trabalho, apresento agora o percurso e as ferramentas metodológicas

propostas para responder à pergunta de pesquisa anteriormente apresentada. Tendo sempre em mente, como já dito, que essas ferramentas vão sendo acionadas à medida que o caminho se destrincha e que o processo cartográfico não pode ser totalmente fixo e pré-estabelecido. Esse percurso se organiza então em duas etapas que são: 1.3.1: “Licença pra chegar”, que são os levantamentos iniciais de informações e criação de vínculos com os sujeitos produtores do fenômeno especificamente em Berilo. Esse momento contempla também o que chamei de “Deslocamentos” pelo Congado e pela cidade. E, 1.3.2: “Produções comunicativas colaborativas”, explicitando o processo de criação de narrativas em formato de mapas afetivos e materiais comunicativos junto aos dois grupos de Congado da cidade”.

2.3.1 Licença para chegar

Trata-se de um estudo inicial de experiência direta com o fenômeno para a delimitação e o afinamento da proposta analítica que se seguirá. Conforme explica Triviños (1987):

[...] os estudos exploratórios permitem ao investigador aumentar sua experiência em torno de determinado problema. (...) O pesquisador parte de uma hipótese e aprofunda seu estudo nos limites de uma realidade específica, buscando antecedentes, maior conhecimentos para, em seguida, planejar uma pesquisa descritiva ou de tipo experimental. (p. 109).

Aqui substituo a proposta dos “estudos exploratórios” pela “licença para chegar”. A ideia de exploratório me pareceu contraditória com todos os outros pressupostos colaborativos e decoloniais da pesquisa. Ao retomar algumas gravações desse período que fiz informalmente, me deparei com a palavra “licença” dita por mim inúmeras vezes antes de entrar em bares, de começar uma conversa e de percorrer esses caminhos de forma geral. Ao refletir sobre esse significado de consentimento, abertura, anuência de entrada que a palavra traz, percebi que o momento inicial se tratava justamente disso. Antes de qualquer fala, ato ou proposta, um pedido de licença para chegar e entender aonde estava chegando.

Este trabalho tem como inspiração a pesquisa de Maria Gislene Fonseca (2019), em sua tese de doutorado sobre a poesia de cordel. A pesquisadora tratou das declamações improvisadas que acontecem nas feiras de São Cristóvão, no Rio de Janeiro e na Central de Campina Grande. Nessa experiência, ela iniciou seu percurso com um “pré-teste” de campo: uma observação “silenciosa” de outras feiras. Depois, começou uma primeira etapa da pesquisa de campo, aí sim, já nas feiras do seu recorte de pesquisa, em caráter de caminhada, sem perguntas prévias definidas, com o objetivo de fazer ainda uma observação silenciosa e atenta.

Foi só a partir desse contato inicial com o fenômeno que ela sistematizou algumas questões que a inquietaram e elaborou operadores analíticos que guiaram seu olhar na segunda etapa da pesquisa de campo que contou com entrevistas semiestruturadas:

Na segunda etapa, a ideia inicial foi de, depois de levantadas as discussões teóricas que foram convocadas pela primeira atividade de campo, voltar às feiras com o olhar direcionado para essas situações que já emergiram e que já comecei a discutir. Ouvi até aqui o que o campo me sugeria, o que ele demandava de reflexão, o que gerava de inquietação (FONSECA, 2019, p. 21).

Tendo essa experiência como referência, realizei alguns movimentos similares. Foram percursos iniciais, que me ajudaram a criar uma relação mais próxima de parceria com os sujeitos que produzem o fenômeno do Congado em Berilo (MG) para, então, propor operadores analíticos. Esses movimentos foram: o mapeamento prévio do contexto de grupos de Congado na região do Vale do Jequitinhonha e os “deslocamentos” pelo festejo na cidade. A proposta foi colocar em prática, a partir desses movimentos, o método cartográfico conforme apresentado no tópico anterior.

Uma ferramenta importante para esse momento de licença para chegar é o diário de campo, um espaço de registro das experiências, sentimentos, pensamentos, provocações, dúvidas e ideias do pesquisador(a) que surgem a partir da relação com o campo. Campos *et al.* (2021) explicam:

Nas ciências humanas, por exemplo, essa ferramenta consiste no registro completo e preciso das observações dos fatos concretos, acontecimentos, sentimentos, relações verificadas, experiências pessoais do profissional/investigador, suas reflexões e comentários. Desse modo, deve ser usado diariamente para garantir uma maior sistematização e detalhamento possível de todas as situações ocorridas no dia e das entrelinhas nas falas dos sujeitos durante a investigação ou intervenções (p. 101).

O diário serve como ferramenta de registro mais imediato das múltiplas e, muitas vezes, efêmeras sensações e ideias que emergem no cotidiano de contato com o fenômeno. Ele contribui para que as nuances da experiência também apareçam e tenham influência no trabalho de pesquisa. É importante, contudo, ter em vista que, como toda ferramenta e tentativa de registro de experiências multissensoriais, ele também está sujeito às escolhas, recortes e perspectivas de quem o cria. Ele não dá conta de explicar tudo que se vivenciou e já é, em si, uma mediação da experiência. Mas, mesmo enquanto recorte mediado, o diário de campo contribui para esse esforço de compreensão mais subjetiva e sensorial do fenômeno.

2.3.2 Produções comunicativas colaborativas

Como produções comunicativas colaborativas, propus, especificamente, a criação de mapas afetivos e de peças comunicativas a respeito dos grupos. Os mapas afetivos são apresentados em detalhe nos capítulos que seguem, e consistem, sinteticamente, em representações visuais de espaços compartilhados por coletivos. Essas representações não se limitam às regras de escala e da literalidade do espaço físico mapeado, mas dão destaque às relações afetivas que as pessoas têm com os espaços, as territorialidades construídas. Aqui, a proposta foi que os grupos construíssem mapas afetivos que apresentassem os Congados de Berilo.

Já as peças comunicativas são materialidades que apresentam os grupos (um vídeo e um livro) e que foram criados de forma colaborativa pelos coletivos com a minha mediação. Como dito, esses materiais foram importantes para dar suporte ao processo da pesquisa de levantamento de informações e de aprofundamento na relação e na compreensão mais aprofundada da constituição dos grupos. Mas neste trabalho não será realizada sua análise; eles são trazidos como parte do processo de investigação, em que sua criação foi fundamental para as ideias e para uma construção em diálogo que possibilitou o encontro com inúmeras informações trazidas aqui.

Ambas as propostas têm como pano de fundo a noção de mídia-processo. Esse conceito, cunhado pela Agência de Iniciativas Cidadãs⁴, propõe uma abordagem metodológica de criação de conhecimentos a partir da experimentação prática e colaborativa da produção de conteúdos midiáticos e comunicativos. Entendendo o processo de criação coletiva de conteúdos como tão relevante quanto o resultado do que se cria, a proposta de mídia-processo é que, a partir do movimento de produção de uma peça comunicativa, é possível compreender e enunciar melhor coletivamente os sentidos que atravessam o que se deseja comunicar.

Dessa maneira, a técnica de criação coletiva de um produto midiático pode ajudar um coletivo, por exemplo, a enunciar e elaborar sentimentos e ideias de maneira mais aprofundada. Essa perspectiva possibilita, ainda, acionar diferentes linguagens para além da palavra falada ou escrita, já que, ao criar um produto comunicativo, acionam-se outras formas de expressão possíveis. Dessa maneira, tanto os mapas afetivos criados como o próprio processo de concebê-los, serão importantes para a análise que se dará a partir dos operadores analíticos que

⁴ Organização da Sociedade Civil Organizada atuante em projetos de arte, comunicação e cultura em diversos estados do Brasil, desde de 1990. Disponível em: aic.org.br. Acesso em 15 de abril de 2023.

emergiram na pesquisa inicial que são: temporalidades, territorialidades e a tradição como eixo desses conceitos.

Foi a partir das experiências da pesquisa inicial de “Licença pra chegar”, e tendo como premissa que para responder às questões propostas aqui é imprescindível que a reflexão seja construída de maneira colaborativa, que propus a análise das narrativas de Congado produzidas pelos congadeiros. E, para isso, a materialização dessas narrativas por meio da construção colaborativa com eles dos mapas afetivos.

Propus, mais especificamente, a mediação de atividades de co-criação com esses sujeitos, inspiradas na ideia de mídia-processo. Ao possibilitar a criação colaborativa desses materiais, esta pesquisa busca contribuir para a visibilização e para a compreensão dos significados das narrativas construídas por esses sujeitos, cujos discursos e saberes têm sido sistematicamente invisibilizados e marginalizados.

O mapa aqui será o produto central sobre o qual irei debruçar minha análise, compreendendo-o como ferramenta cartográfica e como materialidade narrativa colaborativa, fruto de mídia-processo. Para sua construção, proponho a pergunta disparadora: “Se fôssemos representar o que o nosso grupo de Congado significa em um mapa, como seria?”. Assim, a questão funcionou como ferramenta instigadora de diálogos coletivos. Além do resultado material, o processo de sua criação e as conversas geradas a partir dele foram fundamentais para todo o entendimento apresentado aqui.

Já a co-criação do material comunicativo teve como ideia que os participantes deliberassem a respeito da linguagem que desejariam trabalhar. A partir dessa definição coletiva, então, produzimos um material que organizasse e representasse as narrativas desses sujeitos a respeito do que seja o Congado e aquele coletivo. Essa criação, apesar de não entrar na análise deste trabalho, tem pelo menos dois objetivos principais: o primeiro sendo, diante da falta de materiais organizados em linguagem escrita ou audiovisual sobre os Congados locais, a produção coletiva de mais suportes documentais a respeito dos grupos e de suas histórias. Suportes esses que alimentariam esta própria pesquisa. O segundo objetivo sendo a criação de oportunidades de aprofundamento de minha relação com os grupos e a proposição de uma contrapartida concreta aos coletivos pelas contribuições com meu projeto de pesquisa.

O trabalho, desta maneira, além de analisar as narrativas, as produz de forma colaborativa com os sujeitos envolvidos. A viabilização da produção coletiva dessas narrativas, em geral invisibilizadas, são elas mesmas, uma forma de reivindicação de direito ao tempo, ao espaço, à narrativa de si. A supressão de narrativas afrodiaspóricas e periféricas é uma ferramenta de opressão. Como colocado por Patricia Hill Collins (2019), “suprimir os

conhecimentos produzidos por qualquer grupo oprimido facilita o exercício do poder por parte dos grupos dominantes” (p. 32). Por isso a construção de narrativas próprias e autônomas é resistência à essa opressão e se configura como caminho emancipador.

Ao propor essa construção colaborativa de conhecimento prático e oral, ressaltamos a sintonia entre pensar e fazer e a necessidade já apontada anteriormente de produções acadêmicas que sejam plurais e que tenham múltiplas fontes. Nesse sentido, Hill Collins (2019) ressalta: “em instituições de ensino superior de elite, em especial, essas mulheres costumam ser consideradas objetos de estudo, uma classificação que cria uma falsa dicotomia entre pesquisa acadêmica e ativismo, entre pensar e fazer” (p. 55). Nossa proposta aqui, com as produções comunicativas colaborativas, é criar um espaço para que pensar e fazer possam dialogar de forma sensível e participativa.

Todo o processo de criação e as questões surgidas desses momentos que são essenciais, na medida dos limites dos registros, foram guardados em diário de campo. Nos próximos capítulos apresento como foram as experiências de deslocamento e de construção do mapa, e quais foram os achados desse processo. Mas, antes disso, faremos uma parada contextual na história dos Congados em Berilo e em uma perspectiva geral.

Figura 3 – Grupo de Congado de Nossa Senhora do Rosário das Comunidades Quilombolas de Berilo no dia de criação do Mapa Afetivo



Fonte: Acervo pessoal (2022).

Figura 4 – Grupo da Congada de São João Batista do Quilombo de Lagoa de Ezequiel no dia de criação do Mapa Afetivo



Fonte: Acervo pessoal (2022).

3 CONGADAS, CONGADOS E REINADOS: UMA BREVE RETOMADA HISTÓRICA, AS DISPUTAS DE SENTIDO DESSE UNIVERSO CULTURAL E RELIGIOSO E A EXPERIÊNCIA EM BERILO

Antes de seguir a caminhada, proponho aqui uma parada contextual. Neste capítulo, apresento uma retomada histórica para delinear melhor o universo cultural das Congadas, Congados e Reinados. Sem a pretensão de encaixotar essas manifestações culturais em categorias fixas e permanentes, o objetivo será contextualizar melhor as disputas de sentido em torno delas.

A primeira parada de contextualização é na especificidade da história de Berilo (MG) e no surgimento dos grupos de Congado que hoje estão ali. Apresento brevemente essas informações colhidas até o momento a respeito de suas origens e também as lacunas de informações com que me deparei. Na sequência, trago uma contextualização mais geral sobre o Congado e as discussões sobre as suas possíveis origens, problematizando as narrativas tradicionalmente construídas por folcloristas brasileiros ao longo da segunda metade do século 20 sobre essas manifestações que, em sua maioria, são muito alicerçadas no mito da democracia racial. Essas narrativas reforçam, muitas vezes, também, um ideal de sincretismo que não evidencia as assimetrias e as violências nas negociações culturais que impõem subordinações e perdas muito profundas por parte das culturas negras no país nesses processos de transformação da cultura popular.

3.1 A HISTÓRIA DA FESTA DE ROSÁRIO E DOS CONGADOS DE BERILO

Uma pesquisa realizada no âmbito do Programa “UFOP no Jequitinhonha”, conduzida pela professora doutora Andréia Lisly Gonçalves, do Departamento de História da UFOP, auxiliada pelo aluno Tiago Godoy, do curso de História (2001), levantou informações históricas sobre a ocupação e exploração colonial na região do que hoje é o município de Berilo. A pesquisa gerou um relatório que menciona a localização de um documento⁵ de 1731, do Arquivo Ultramarino de Lisboa – redigido pelo vice-rei do Brasil naquele momento, Conde de Sabugosa, Vasco Fernandes César de Meneses. O documento conta com informações cedidas pelo Superintendente de Minas Novas, Pedro Leonino Mariz, sobre questões ligadas à mineração nas terras de Minas Novas do Araçuaí, Fanados e Água Suja (futura Berilo) – e ajuda remontar

⁵ Arquivo Histórico Ultramarino (Lisboa). Caixa 18, documento 32 (microfilme), 9/05/1731. Arquivo Público Mineiro.

um pouco do histórico daquela região. Naquele momento havia um relato da parte de Pedro Leonino mencionando que a população local se negava a pagar o quinto (imposto cobrado pela coroa pela exploração local de ouro). Na carta, o superintendente afirma que, mesmo com o policiamento reforçado enviado pelo governador, chamado "tropa de dragões", a população local não aceitava essa cobrança dos colonizadores:

Ex. Senhor,

Ao mesmo tempo que nestas Minas se vai experimentando melhora de jornais, e corre mais negócio de todos os gêneros que vem entrando, cada dia se experimenta menor rendimento na Casa de Fundição por quanto o descaminho do Ouro passará a ser empenho geral de todos, que depois de ter publicado o Bando que V. Ex^a mandou, se atreveram a dizer publicamente que ainda que os queimem não hão de meter ouro na Casa de Fundição. (...) O certo é que todos geralmente [insistem] em não pagar o quinto, ou ao menos que seja mais moderado este direito. (CONSULTA DO CONSELHO ULTRAMARINO *apud* GONÇALVES, 2001, p. 9).

De acordo com Gonçalves (2001), as informações do documento são muito relevantes para configurar a situação de prática extrativista na região, além de apontar para a existência de outras atividades econômicas simultaneamente. O levantamento demonstra ainda que outros trechos do documento realçam a presença de escravizados fugidos na região, bem como ajuntamentos de negros livres que renunciavam sua autonomia praticando outras relações de subsistência:

O que parece sugestivo no trecho do documento transcrito, para além de realçar a presença de escravos fugidos na região -realidade que será tratada pela maioria dos autores que se ocuparam da área em estudo, como se verá em outra passagem desse texto- é o fato de que não se trata de um ajuntamento típico de escravos evadidos de seus senhores e que, portanto, se caracterizaria pela autonomia dos cativos. Ao contrário, a situação parece similar à experiência reconstituída na região do recôncavo baiano, o quilombo do Oitizeiro, no qual os escravos fugitivos se subordinaram voluntariamente a um proprietário de terras, renunciando à autonomia da vida em um quilombo típico, se ajustando a uma situação de prestações recíprocas de serviço e proteção. (GONÇALVES, 2001, p. 10).

É importante contextualizar ainda que, até 1757, o Termo de Minas Novas do Araçuaí, do qual a região de Berilo, então Água Suja, era parte governada pela Bahia e foi só a partir dessa data que a jurisdição da região passou a ser do governo mineiro. De acordo com Gonçalves (2001), do ponto de vista eclesiástico, a região ainda era governada por um vigário nomeado por arcebispo bahiano: “[...] o que significa dizer que, quanto ao poder espiritual, a região seguiu ligada à capitania [...]” (p. 17). A justificativa inicial para que a região se mantivesse sob a jurisdição do Arcebispado da Bahia eram as grandes distâncias em relação ao bispado localizado em Mariana (MG).

Os membros do clero dessas localidades que recebiam pagamentos por parte da Coroa Portuguesa passaram a questionar essa organização, especialmente devido à diferença da remuneração da Real Fazenda da Bahia em relação à de Minas:

Toda a pendência girava em torno do montante pago a título de cônica, cujos valores reduziam-se a 73 mil réis anuais, de responsabilidade da Real Fazenda da Bahia, muito distantes dos 200 mil réis pagos pela Real Fazenda de Minas” (GONÇALVES, 2001, p. 17).

O que os pesquisadores argumentam é que essa discussão sobre a jurisdição eclesiástica da região estava muito mais ligada às questões financeiras do sistema de pagamentos da Coroa do que a uma discussão de cunho religioso.

Um aspecto desses conflitos de jurisdição religiosa que importa muito a essa pesquisa é o contexto de forte estreitamento das relações entre Estado e Igreja nesse período. Gonçalves (2001) argumenta que o clero acabava tendo que desempenhar muitas funções de ordem administrativa que seriam do Estado e que “a folha eclesiástica cobria um número pequeno de religiosos” (p. 22), vindo daí a necessidade de uma remuneração maior pleiteada pelo clero do Termo de Minas Novas. Os autores explicam que o foco da Igreja nas funções administrativas de organização da região foi um dos fatores que contribuíram para o surgimento das irmandades leigas (independentes da Igreja Católica) naquela região. Importante ressaltar que, nesse período, contexto de romanização da Igreja no Brasil, havia sido proibido o estabelecimento de ordens religiosas em todo país. Todo esse cenário fez culminar, assim, no surgimento de diversas irmandades leigas:

Apenas na Comarca do Serro do Frio Caio César Bosch registrou, para o século 18, a existência de 18 irmandades leigas. (BOSCH, 1986: 220-1 - Anexos). Em Chapada do Norte, distante “4 léguas portuguesas” (cerca de 6.173 m cada légua) de Berilo, de acordo com Saint-Hilaire, subsiste uma importante Irmandade Leiga, a do Rosário dos Pretos, a cujo Compromisso (espécie de estatuto) tivemos acesso. A Irmandade do Rosário de Chapada teria sido criada em meados do século 18, ainda que seu registro date do ano de 1822. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos homens pretos, libertos e cativos, ereta na Freguesia de Santa Cruz na Chapada do Arcebispado da Bahia. (GONÇALVES, 2001, p. 18).

A efervescência de irmandades leigas em Minas Gerais é fundamental para a compreensão da proliferação e predominância de manifestações de Reinado e Congado no estado. Um achado histórico recente de Berilo muito relevante foi apresentado pelo ativista cultural local Alessandro Borges (Alê do Rosário, 1988-2019) no Facebook, em 2014. Segundo ele, foram localizados no depósito Paroquial de Berilo livros com atas redigidas de 1817 a 1902

ligadas à uma Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Paróquia de Água Suja, futura Berilo. Esse documento comprova a existência da Irmandade Leiga no território.

Há algum tempo, foram encontrados no depósito Paroquial de Berilo; livros de grande valor Histórico para o Município, um deles pertence a Venerável Irmandade de Nossa Senhora do Rosário com atas redigidas desde 1817 á (sic) 1902, comprovando assim a existência da irmandade que foi desrespeitosamente desativada pelas autoridades religiosas em 1981. Outro fato que merece atenção é que estas atas narram momentos importantes da vida dos negros no antigo arraial de Água Suja, como por exemplo a reação dos irmãos quanto a assinatura da lei áurea em 1888, as novas denominações dadas ao povoado ao longo do tempo, como eram escolhidos os juízes Maiores, ritual de aceitação de anuagem (Ofertorio) alem (sic) de conter nomes importantes daquela época. Segundo alguns paroquianos, muitos registros históricos foram queimados em um dia de fúria de um certo padre, isso ocorreu a mais de 30 anos. Mas o que importa é que Berilo vem resgatando a sua identidade, para que um dia possamos dizer que somos conhecedores de toda nossa história! Além deste foram descobertos também livros de tombos que mostram e revelam o quanto fomos roubados ao longo dos nossos 285 anos de história.⁶ (BORGES, 2014).

Há ainda uma segunda menção feita ao livro em entrevista concedida pelo ativista cultural em 2014 ao projeto “Quilombos do Jequitinhonha – Música e Memória”:

Inclusive, o único livro que sobrou da irmandade da Nossa Senhora do Rosário afirma que a irmandade foi criada em 1821, e se chamava Venerável Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos do Água Suja da Minas Novas do Araçuaí. A única coisa que sobrou da irmandade de Nossa Senhora do Rosário foi isso. Aqui na igreja de Nossa Senhora da Conceição nós pesquisamos através dos livros que ainda tem na paróquia. Por exemplo, um inventário das imagens. Se vocês vissem o livro de inventario hoje, e comparar as imagens que tem, não significa nem a terça parte das imagens que tinham do acervo original, dos castiçais. Berilo foi muito roubada, teve uma perda histórica muito grande. (FOGAÇA; SYDOW, 2017)⁷

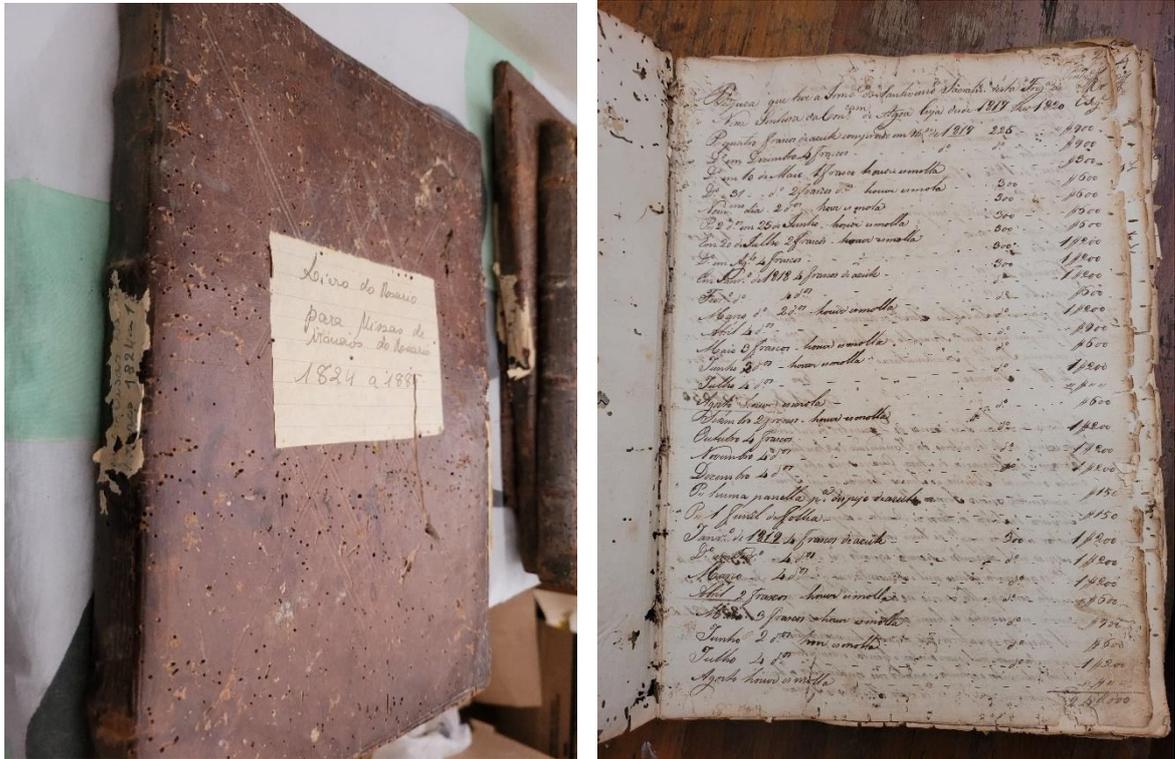
Para fins de apuração desta pesquisa, fiz diversas buscas por esse documento em Berilo. Busquei na paróquia local, na Secretaria Municipal de Cultura, na família do falecido Alê do Rosário. Busquei ainda em outros municípios como Minas Novas e Chapada do Norte, que estão no entorno e poderiam estar com a guarda do material. Todos esses esforços foram em vão. Até que, após mais de nove meses buscando, finalmente localizei os livros, no dia 08 de novembro de 2022. Eles estavam no primeiro local onde havia começado a busca, mas que inicialmente foi me informado que não existiria nada disso ali: a paróquia local. Após conversas informais com o padre em atividade no período de 2022, Louis François, este localizou na

⁶ Postagem realizada no dia 3 de novembro de 2014 em rede social pessoal de Alessandro Borges. Disponível em: <https://www.facebook.com/alessandro.borgesaraujo/posts/pfbid0r9uoeH5zGtrAtfBVFwmzz5BLEEdVzrfRLzhZ63umEp99KfZH39nZAQf5R7j8txNpl>. Acesso em: 6 ago. 2022.

⁷ Entrevista de Alessandro Borges Araújo.

secretaria da paróquia os livros de Ata da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Fanado de Água Suja (nome do distrito que posteriormente se tornaria o município de Berilo).

Figura 5 – Livros de Ata da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Fanado de Água Suja, localizados no dia 8 de novembro de 2022 na Paróquia de Berilo (MG)



Fonte: Acervo pessoal (2022).

Apesar de estarem em fácil localização, ninguém da atual secretaria e da gestão da paróquia tinha conhecimento de que o material estava ali até aquele momento. Os livros, infelizmente, se encontram em péssimas condições de conservação, mas são em si um achado precioso para a história de Berilo. Mesmo após o relato de Alê do Rosário, oito anos antes, atestando a existência dos documentos históricos, havia grande desconfiança localmente com os sujeitos com quem interagi, a respeito da realidade ou não de uma Irmandade do Rosário organizada no território anteriormente. Mesmo sem condições de leitura e demandando trabalho de restauro, é possível ler distintamente na capa de um dos livros o título que diz: “Livro do Rosário para missas de irmãos do Rosário. 1824 a 1885” e, ainda outro que diz: “Livro [ilegível] da Irmandade de N^a Sra^a do Rosário dos Homens Pretos de Água Suja. Ano de 1821”. Dessa maneira, mesmo ainda sem o trabalho de restauro do material, já é possível afirmar a existência de uma Irmandade do Rosário no território pelo menos desde 1821. A partir da localização do

material, comecei uma articulação voluntária para levantamento de recursos e processos necessários para o devido restauro do material que segue sob custódia da paróquia local.

Importante ressaltar que não foi localizada nenhuma publicação a respeito do histórico do festejo na cidade. Dessa maneira, ainda nos deparamos com muitas lacunas e apagamentos da história e faz-se necessária pesquisa historiográfica mais aprofundada para o levantamento apurado das informações, o que, infelizmente, não é possível ao escopo desta pesquisa. Reúno aqui, entretanto, alguns dados do que colhi ao longo do processo, ressaltando o que se trata de fontes orais e o que consegui localizar de documentações. Ainda que com muitas lacunas e com várias informações de fonte oral sem comprovação documental até o momento, acredito que a reunião aqui do que colhi ao longo da pesquisa possa contribuir com futuros trabalhos, bem como para a contextualização geral do fenômeno tema desta pesquisa. A seguir, uma linha do tempo construída por mim como uma síntese geral de alguns dos principais marcos da história da festa e da cidade identificados e verificados. Eles serão melhor detalhados na sequência.

Quadro 1 – Linha do tempo de Berilo e da Festa do Rosário no território

| Ano | Descrição |
|------------------|--|
| 1727 | Surgimento do distrito de N ^a Sr. ^a da Conceição de Água Suja a partir da descoberta de minas auríferas na região. |
| 1729 | Criação da Paróquia de N ^a Sr. ^a da Imaculada Conceição. Supõem-se que a Festa do Rosário na região só possa ter tido início após a criação dessa paróquia. |
| 1759 | Registros da região onde hoje é Berilo, mencionada como uma das freguesias de Minas Novas, subordinada ao arcebispo de Salvador, Bahia. |
| 1817 | Primeiro relato que menciona a existência da Igreja de N ^a Sr. ^a do Rosário dos Homens Pretos da então Água Suja, feito pelo francês Auguste de Saint-Hilaire. |
| 1821 | Registros de Atas da Irmandade de N ^a Sr. ^a do Rosário dos Homens Pretos de Água Suja comprovam a existência da organização no território pelo menos a partir dessa data. |
| 1887 | O distrito passa a ser chamado de “Água Limpa”. |
| 1923 | Água Limpa passa a ser chamada de “Berilo”. |
| 1952 | Há registros de realização da Festa neste ano, com os reis festeiros Sebastiana da Circuncisão Amaral e Geraldo dos Santos da Costa. |
| 1956 | Trabalhos de restauração parcial da capela de N ^a Sr. ^a do Rosário dos Homens Pretos feitos pelo IPHAN. Com destaque para o restauro do telhado. |
| 1962 | 1962: Berilo é elevada à categoria de município e se destrincha de Minas Novas. |
| 1974 | Tombamento da capela de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos pelo IPHAN. Incrição nº 512 - Livro de Belas, fls 93. |
| 1979 (Aprox.) | Retorno da Festa do Rosário que estava paralisada há alguns anos. Segundo relatos, a festa era ativada e desativada com certa frequência, não acontecia de forma ininterrupta. Mas, ainda segundo os relatos colhidos, a festa nunca ficou um período tão grande paralisada como após 1981, quando parou por 28 anos. Parava apenas por cerca de um a três anos. |
| 1981 | Assassinato de Waldete Ferreira de Souza no dia 4 de outubro durante a Festa de N ^a Sra ^a do Rosário dos Homens Pretos de Berilo. Waldete era mordomo da festa naquele ano. De acordo com alguns relatos, após esse acontecimento, o clero em atuação na |

| | |
|------------------|--|
| | data teria proibido o festejo de seguir acontecendo. Não foi encontrada nenhuma documentação que comprove essa hipótese até o momento, mas é fato que esse seria o último festejo realizado até seu retorno em 2009. Os reis festeiros daquele ano foram Inês Machado Amaral e Sebastião Rodrigues. |
| 1988 | A Igreja do Rosário ruiu parcialmente devido ao estado de abandono: queda de telhado, parede fronteira e parte anterior da nave-mão. |
| 1991 (Aprox.) | Queda total da Igreja. Há relatos de que a Capela de N ^a Sr. ^a do Rosário dos Homens Pretos de Berilo ruiu em meio a uma forte chuva, depois de anos de falta de manutenção em sua estrutura, e, ainda, relatos de que teria sido demolida por questões de segurança pela própria gestão da prefeitura à época. |
| 1993 | Inauguração da Igreja construída na Praça da Matriz, Dr. Antônio Carlos. Foi construída pelo Padre Nuno de Castro e Silva, sob a invocação de N ^a Sr. ^a do Rosário de Fátima. |
| 1994 | Início de processo de ação cautelar por parte do MPMG, contra o Padre Nuno. O processo teve início a partir de denúncia de que o padre estaria demolindo a Igreja Matriz da Cidade, de Nossa Senhora da Conceição, e vendendo seu acervo tombado pelo IPHAN que contava, inclusive, com peças da antiga Igreja do Rosário. A denúncia de demolição não foi confirmada mas, no mesmo ano, foi confirmado o desaparecimento de cerca de 60% dos bens inventariados e tombados, pertencentes às Igrejas Matriz e de Nossa Senhora do Rosário. |
| 1998 | Entrega de restauração da Igreja Matriz de Nossa Senhora da Conceição e de alguns dos itens de seu acervo pelo IPHAN. |
| 2005 | Alê do Rosário registra que neste ano começou-se um movimento na cidade para um apanhado do que era a cultura popular em Berilo. Segundo ele, os tamborzeiros nunca deixaram de atuar, apenas transferiram seus batuques da Festa do Rosário na sede para as festas das roças. |
| 2007 | Realização da Conferência da Igualdade Racial em Berilo, ocasião em que se levantou o tema do possível retorno de Festas Populares Afro-brasileiras, incluindo a antiga Festa do Rosário da cidade. |
| 2009 | Retorno da Festa Anual de Nossa Senhora do Rosário de Berilo. José Geraldo e Ires Amaral foram os primeiros reis festeiros e o pároco no momento era Padre José Nuno, que fez a primeira Missa da novena. Iris realizou dezenas de reuniões para mobilização da comunidade local e articulou todos os trâmites junto à Igreja para viabilização do retorno oficial da festa. Neste ano a Congada de Lagoa de Ezequiel participou de todos os dias da novena. |
| 2010 | Imagem de N ^a Sr. ^a do Rosário é restaurada pelo IEPHA e retorna trazida pelo Conselho Municipal de Cultura de Berilo na ocasião da realização da Festa. Foi incorporada ao festejo o Congado dos Quilombolas de Berilo, capitaneado por Alê do Rosário. A partir deste ano, o grupo também participaria de todas as festas realizadas dali em diante. |
| 2017 | Realização do I Encontro de Congadas, Batuques, Folias e Artesãos de Berilo, no Sobradão Abreu Vieira, organizado por Alê do Rosário. |
| 2018 | Construção do telhado do Adro do Rosário doado pela devota Maria Geralda Silva Coelho, a Baiana. |
| 2019 | Falecimento de Alessandro do Rosário, primeiro capitão do Congado das Comunidades Quilombolas de Berilo (MG). |
| 2020 | Primeiro ano em que a festa não é realizada desde seu retorno em 2009, devido às medidas de isolamento social da Pandemia da Covid-19. |

Fonte: Elaborado pela autora (2023).

Há relatos de existência da Irmandade em Berilo também em um passado recente. A senhora Maria Geralda Silva Coelho, por exemplo, conhecida como “Baiana”, moradora da chamada “Rua de Baixo” (a rua da Igreja do Rosário), relata que seu pai, Domingos Martiniano da Silva, era “Leiguista da Irmandade do Rosário”. Segundo ela, o pai ganhou inclusive uma medalha de prata por seus 25 anos de participação na irmandade. Ainda de acordo com Maria Geralda, ao completar 50 anos de participação, os “Leiguistas” ganhavam uma medalha de ouro, a qual seu pai, infelizmente, não chegou a ganhar por ter falecido antes de completar o tempo necessário.

Não há registros detalhados sobre como se deu a ocorrência das festas desde a criação da Irmandade. De acordo com os relatos orais, há notícias repassadas por antepassados da realização das Festas do Rosário na região desde muitos anos, mas elas não teriam acontecido de forma ininterrupta na segunda metade do século 20. Alguns anos ficavam paradas e depois retomavam. Segundo os relatos, a dificuldade de manter a festa era garantir reis e rainhas que se dispusessem a arcar com os custos e trabalhos necessários para a sua realização. O relato mais antigo que colhi de lembrança de realização da festa foi oferecido por Inês Machado Amaral. Ela registrou que em 1952 ocorreu o festejo em que sua mãe foi festeira. Naquele ano foram rei e rainha: Sebastiana da Circuncisão Amaral e Geraldo dos Santos da Costa. Inês se lembra com muitos detalhes da realização da festa que, segundo ela, foi muito animada:

Me lembro de alguns festeiros. Incrível, tinha nove anos de idade em 1952 quando minha mãe foi festeira. Tinha 10 dias de leitões com banda de música durante os nove dias de novena os tamborzeiros permaneciam nas mesmas. Comiam nas casas dos festeiros. Quanta fartura! No dia da festa da missa eram servidos muitos doces, colocados nos potes de barro em bancadas de tábuas distantes muito metros. Doce de leite, de mamão, de casca de laranja, de batata doce. E muitas gulodices, como pão, biscoitos de vários tipos, bolos. (AMARAL, 2022, entrevista).

Ela se lembra ainda de alguns outros reis e rainhas do festejo no período, como: Gandira de Souza e Júlio Ferreira; Ernestina Rodrigues e Geraldo Simões; Nair e Antônio Machado. Entre os costumes do festejo no século XX, organizo aqui o que foi consenso entre os relatos colhidos a respeito do que existia de práticas. Contribuíram com as informações a seguir apresentadas os relatos de: Clovis Ferreira de Souza, Maria Lages Pereira Amaral, Inês Machado Amaral Soares, José Maciel e Iris Amaral Eleutério.

3.2 PRÁTICAS REALIZADAS NOS FESTEJOS DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO DOS HOMENS PRETOS DE BERILO ANTES DE SUA PARALISAÇÃO EM 1981

Reúno aqui informações a respeito das práticas dos festejos de Rosário de Berilo que fizeram parte das festividades antes de sua paralização e que seguem no imaginário compartilhado pelos moradores de Berilo. Entre elas estão: o leilão, a distribuição de doces, o Reinado, os tamborzeiros e suas músicas e os bailes no clube social.

a) Leilão: eram dez dias de leilões animados pela Banda da Filarmônica da cidade. Acontecia no mercado municipal e eram leiloados porcos, galinhas, cana, verduras, quitandas, biscoitos, bolos, pudim, frango, carnes, entre outros. Além da Banda, participavam também Tamborzeiros da região e de outros municípios do entorno como Chapada e Capivari, gerando grande movimentação. A Banda, que já não existe mais na cidade, tocava dobrado e marchas. Os recursos levantados no Leilão custeavam o festejo. Essa prática hoje não acontece mais na festa de Berilo, mas segue ativa no município vizinho, de Chapada do Norte.

b) Distribuição de doces: há relatos de que havia muita fartura na distribuição. Os doces eram feitos em especial pelas comunidades “da roça”, hoje, em grande parte, comunidades reconhecidas como quilombolas. Os doces eram servidos em potes, pratinhos de barro e colheres de madeira e colocados em grandes bancas de tábua também de madeira. Tudo produzido localmente. Doces de leite, de mamão, de casca de laranja, de batata doce e de feijão. Segundo alguns relatos, os melhores doces deveriam ser guardados para o padre.

c) Reinado: a prática do Reinado era observada e, de acordo com os relatos, era muito similar ao cortejo realizado atualmente. Os Reis e Rainhas, assim como hoje, eram aqueles que conseguiam se comprometer em arcar com os gastos da Festa. Há relatos de que, antes, as vestimentas do Rei e da Rainha seriam “mais simples”, mas que já se usavam as coroas, as mesmas usadas hoje. O Rei buscava a Rainha em sua casa. Era pesado levar a coroa, subindo morro debaixo de sol. As Rainhas usavam vestidos longos, bordados por bordadeiras da região. Os cortejos eram extensos e sempre acompanhados dos chamados Tamborzeiros. Havia ainda a brincadeira de “tentar fazer o rei rir”. Tamborzeiros e festeiros faziam caretas e palhaçadas para tentar fazer com que o Rei e a Rainha, que deveriam sempre estar sérios, sorrissem. Caso eles não conseguissem segurar o riso, o cortejo precisava voltar alguns metros e começar de novo a procissão.

d) Tamborzeiros: não há registro de grupos chamados Congados antes do retorno da festa em 2009. Os dançantes eram chamados Tamborzeiros e eram, em sua maioria, homens negros vindos das comunidades rurais do entorno, hoje certificadas como quilombolas. Há

divergência nos relatos sobre a presença ou não de mulheres nos cortejos nesse período. Os Tamborzeiros dançavam e tocavam bebendo cachaça nos cortejos durante a novena. Antônio Soares de Jesus, da comunidade de Lagoa de Ezequiel, falou sobre seu pai João Soares de Jesus, conhecido como João Preto, que era tamborzeiro na Festa do Rosário de Berilo.

Antes era só o tambor, fazia uma roda para cantar e um sozinho ficava cantando no meio e os outros ao redor tocando o tambor. Não tinha os outros instrumentos, era só esse tipo de tambor mesmo. As vezes um falava e os outros respondia. Um puxava e os outros vinham atrás para responder. Igual: "Que bichinho é esse? É o marimbondo". Meu pai mesmo, os 9 dias de festa, enquanto não terminava ele não voltava pra casa. Eles ficavam lá na casa dos festeiros e ali eles tinham tudo. E no final tinha os comes e bebes na casa dos festeiros para todo mundo. Tomavam muita pinga temperada, com raiz de canguçu. A bebida que tinha era pinga e uma licor que eles faziam com vinagreira.. (JESUS, 2022, entrevista).

Além do João Soares de Jesus, foi possível coletar nomes de dois outros Tamborzeiros até o momento: “Adão Pedro Alexandrino” e “Geraldo Papudo”. Adão (1914-1990) era do povoado de Córrego do Povo, atual comunidade quilombola da Vila de Santo Isidoro. De acordo com seus familiares, ele era tamborzeiro e nomeava sua tradição como Candombe. Ele era muito ativo nas festas do Rosário dos Homens Pretos de Berilo e região. Esse é o primeiro registro encontrado que nomeia a prática dos Tamborzeiros na cidade como Candombe.

e) Músicas: entre as músicas coletadas que faziam parte do repertório dos cortejos da festa, estão: “Senhor rei, senhora rainha, guarda pra mim o sobrecu da galinha”; “Ei Marcha, marcha minha gente. Marcha gente boa, como marcha no lugar”; “Maria veio, não veio não? Porque que ela não veio não sei não. Tinha um [inaudível] chumbado na gaia do pão”. Nas minhas participações nas festas de 2021 e 2022 não identifiquei nenhuma dessas cantigas no repertório atual dos congadeiros, mas a primeira cantiga mencionada apareceu no mapa afetivo feito com o grupo de Lagoa Ezequiel.

f) Clube Social: havia em Berilo a Sociedade Amiga Berilense (SABI). Era um Clube Social, uma casa dançante. Ali aconteciam bailes, serestas, onde algumas pessoas se reuniam para dançar após as missas de novena do festejo. Mas tratava-se de um local fechado e era preciso pagar para ter acesso. A edificação foi demolida em 2022.

Além dessas informações foi possível identificar que durante a festa eram realizados casamentos e batizados no período da tarde e que haveria um chá da tarde; ainda que acontecia a “quinta do angu” (dia de distribuição de angu após a missa), bem como a “corrida de cavalheiros” (momento de cavalgada). Por fim, foi mencionada, como prática remanescente

desse período, a subida do Mastro, sempre um dia antes da missa de domingo, anunciando a Festa.

Tem-se registro de que em 1974 o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) realizou tombamento da capela de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos. O Livro do Tombo Belas Artes, na inscrição nº 512, de 13 de março de 1974, descreve a capela:

Diante da falta de documentação, são ignoradas a data de construção da capela, através de estudos comparativos dos retábulos, supõe-se que seja a mais antiga da região. A planta se divide em duas seções, a primeira correspondente à nave e a segunda à capela-mor e sacristias laterais. Apresenta estrutura em taipa e madeira, cobertura em duas águas e beirais em cachorros. A fachada simples, é composta apenas pela porta principal e duas janelas à altura do coro. No interior possui forros abobadados, com vestígios de pintura decorativa. Detalhes de interesse são a porta-confessionário e o coro guarnecido por treliças de madeira. O tombamento inclui todo o seu acervo, inclusive imaginária e alfaías.

Tem-se informação, ainda de memória oral, que, no final da década de 70, a festa foi realizada em uma tentativa de resgate da manifestação cultural que havia estado há alguns anos paralisada. Em 1981 a festa aconteceu com os reis festeiros Inês Machado Amaral e Sebastião Rodrigues. No mesmo ano, no dia 4 de outubro, durante a Festa, ocorreu o assassinato de Waldete Ferreira de Souza, mordomo do Reinado naquele ano e responsável pelo controle de entrada de pessoas no Clube Social SABI. De acordo com os relatos, o conflito teve como motivação a tentativa de entrada gratuita nesse clube privado por parte de um participante da Festa do Rosário.

Há muitos relatos, todos de fonte oral, sem nenhum documento escrito até o momento desta pesquisa, de que o pároco da época, Padre José Nuno de Castro e Silva, tenha sistematicamente desencorajado a continuidade da Festa do Rosário na cidade e que, após a ocorrência do assassinato em 1981, tenha proibido sua realização. A interpretação dos moradores a respeito da motivação desse desencorajamento por parte do padre varia muito. Há a ideia de que ele era contra a festa porque seria muito regada de álcool e “coisas mundanas”; que ele não gostava de festejos afrocentrados; ou mesmo que ele gostava muito do festejo, mas considerava que “os irmãos eram coniventes com o desaparecimento de sua igreja” e que por isso não estimulava a realização da festa. Há, entretanto, consenso nos relatos colhidos nesta pesquisa de que o então pároco desencorajava o festejo popular. Contudo, no retorno da Festa em 2009 há registros de que ele autorizou a realização da festa e compareceu celebrando a primeira missa da novena. Sobre sua reação em relação ao retorno da festa os relatos também

são divergentes: alguns afirmam que ele teria ficado muito feliz e satisfeito e outros de que ele teria se enfurecido com esse retorno.

Importante registrar que a presença do padre foi muito marcante para a cidade de Berilo. De acordo com registros da paróquia local, ele pertencia à sociedade missionária “Missionário da Boa Nova”, nasceu em Portugal no dia 12 de setembro de 1938 e faleceu em 03 de dezembro de 2011 em Belo Horizonte. Foi sepultado em Berilo na paróquia de sua devoção, Nossa Senhora de Fátima, na Praça Matriz, onde seu túmulo permanece em lugar de destaque até hoje. O padre, que atuou por mais de 30 anos na cidade, foi responsável por importantes conquistas para a região como ampliação da taxa de vacinação e do acesso à água potável em comunidades rurais. A avaliação a respeito de sua atuação gera bastante dissenso na cidade, especialmente por, de acordo com o consenso dos relatos, sua personalidade ser muito forte e, por parte dos entrevistados, ser lido como muito agressivo. Em uma entrevista concedida por ele ao jornalista Rôney Rodrigues, do portal “Lá pelas Tantas”, em 2010, encontramos um dos poucos registros documentais de falas de José Nuno:

“[...] Fiz também muitas palestras de higiene pessoal e de culinária, ensinado como cozinhar os alimentos de uma maneira melhor. Travei muitas batalhas. Quando eu vi que as coisas eram só na marra mesmo, conversei com o bispo e ele me autorizou: só batizaria crianças vacinadas. As mães queriam batizar seus filhos mesmo sem vacinar e eu escoraçava elas: ‘Sua vagabunda, eu não vou vacinar o filho de pais ignorantes, que preferem ver o filho morrer de uma doença banal a vaciná-lo. Não batizo!’ E lá iam elas vacinar os filhos para poder batizar. Depois fiz algo semelhante para quem queria receber a Primeira Eucaristia: se não estivesse na escola, não recebia. Hoje a maioria das famílias tem um filho universitário e a vacinação em Berilo é de 99,9%. Se você poder me dizer quem é esse 0,1%, doido varrido que não vacinou seu filho, eu agradeceria”, diz com sorriso de canto de boca.⁸

Registros de memória oral apontam que desde 1988 a Igreja do Rosário começou a ruir parcialmente e estava em estado de completo abandono, sem manutenção. De acordo com as fontes, aproximadamente em 1990, há registros de que tenha ocorrido venda ilegal de itens tombados da Igreja de Nossa Senhora do Rosário de Berilo, como portas e janelas, com autorização e/ou por iniciativa do padre José Nuno. Não foram localizados, durante esta pesquisa, nenhuma documentação a respeito dessa venda específica e de quem a teria realizado e/ou autorizado. Foi localizado e franqueado a este trabalho para publicação e consulta, entretanto, processo de ação cautelar satisfativa com pedido de liminar a partir de denúncia a respeito de demolição e venda ilegal de acervo da Igreja Matriz de Berilo. O processo, de número 1.663/94, da Comarca de Minas Novas, tem como requerente o Ministério Público do

⁸ Disponível em: <https://lapelastantasdotorg.wordpress.com/2013/07/23/em-nome-do-padre/>.

Estado de Minas Gerais e como requerido José Nuno de Castro Silva, então vigário da cidade de Berilo. A seguir, apresento uma breve síntese das informações presentes no processo.

3.3 SÍNTESE DO PROCESSO MOVIDO PELO MINISTÉRIO PÚBLICO CONTRA PADRE JOSÉ NUNO

A ação teve início em 4 de março de 1994, mediante denúncia popular de que o padre estaria demolindo a igreja matriz da cidade (Igreja de Nossa Senhora da Conceição) e vendendo seu acervo. O processo⁹ solicitava a paralização da demolição da Igreja Matriz de Berilo. A denúncia feita era de que o padre estaria vendendo o acervo da Igreja para um comprador de Sete Lagoas e que boa parte interna da Igreja já teria sido removida. Importante destacar que o referido acervo continha itens tombados como bens de patrimônio material, que pertenciam tanto à Matriz como à antiga Igreja do Rosário da cidade. Após checagens solicitadas pelo Ministério Público ao longo do processo, foi confirmado que, à época, a Igreja e seu referido acervo já eram tombados como patrimônio material pelo então Serviço de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN).

Entre as informações trazidas no processo, destaca-se uma declaração feita pelo padre Nuno que, ao mencionar a Igreja da Matriz, trouxe o importante dado de que a Igreja do Rosário de Berilo (única outra igreja existente na cidade à época), de fato ruiu por falta de manutenção, antes de 1994, data de sua declaração:

O que acontecera é que tanto o contestante quanto toda a comunidade estão se sentindo bastante preocupados pelo fato de a igreja está na iminência de ser demolida pelo próprio tempo, devido ao péssimo estado em que se encontra por culpa exclusiva e falta de responsabilidade do patrimônio que não cuida da mesma, tendo até deixado outra igreja bastante antiga cair (p. 13).

Ele menciona isso em outros pontos do processo: “Porque o patrimônio deixou a outra igreja cair?” (p. 16). O padre alega que já havia feito diversas tratativas junto ao Ministério da Cultura para que fossem tomadas providências de manutenção na Igreja Matriz que, de acordo com ele, era competência exclusiva do setor de patrimônio cultural. Afirma que, ele e a comunidade local estavam fazendo “o possível e o impossível no sentido de preservar os bens e o prédio” (p. 14). Além disso, afirma em suas declarações que, caso houvesse algum dano à

⁹ MINAS NOVAS. Secretaria do Juízo. Processo n. 1.663/94. Requerente: Ministério Público do Estado de Minas Gerais. Requerido: José Nuno de Castro e Silva. Relator: juiz Lúcio Eduardo de Brito. Minas Novas, 4 de março de 1994. 90p.

Igreja, não teria nenhum tipo de responsabilidade nesse sentido e questiona o então já comprovado tombamento cultural da igreja pelo IPHAN:

[...] todo e qualquer dano causado e que já até vem ocorrendo, será por culpa intencional do patrimônio que tem sido bastante omissivo e irresponsável no cumprimento do dever de zelar pela igreja, se, realmente, for tombada e não houve prova (p. 14).

Ao longo do processo o padre nega todas as acusações a ele feitas e diz que deverá ser indenizado por danos morais posteriormente, já que, segundo ele a ação “não satisfaz os requisitos legais e tudo não passa apenas de perseguição e falta de conhecimento da verdade” (p. 16). No dia 4 de março de 1994, após denúncia recebida, foi realizada inspeção emergencial pelo Instituto Brasileiro de Patrimônio Cultural, sub-regional de Diamantina (MG) na Igreja Matriz de Nossa Senhora da Conceição de Berilo. O réu da ação, padre José Nuno não estava presente na cidade. O processo menciona relatório da equipe técnica na ocasião que constatou que: “Tomamos então conhecimento em conversa com a freira, que durante reunião do padre Nuno com a comunidade decidiu-se, dada a precária condição de conservação do prédio, a venda do acervo da igreja e sua demolição para futura construção de um hospital e capela” (p. 32). Essa declaração já aponta para a existência real e compartilhada de uma proposta em curso pró-demolição da igreja.

No dia 26 de março de 1994 foi realizada inspeção judicial na igreja matriz para nova verificação dos fatos. Estiveram presentes, além da equipe do Ministério Público e do padre Nuno, o então prefeito da cidade, João Circuncisão Amaral Júnior. Na inspeção foi verificado que a igreja estava com grande risco de desabamento por más condições de manutenção. O processo contém depoimento de José de Sales Pereira que afirmava:

Que sensibilizado pelo descontentamento de inúmeras pessoas desta terra e até mesmo desconhecendo, até então, os fatos, veio a tomar conhecimento de que estavam sendo demolidos ou inteiramente desmontados para a venda, o altar principal, os dois altares laterais e o púlpito da Igreja de Nossa Senhora da Conceição, padroeira desta terra. O dito acervo foi amontoado de qualquer maneira no piso da igreja. O órgão regional do IPCB (museu do Diamante), localizado em Diamantina, já esteve no local levantando a dimensão e consequências do esbulho ali ocorrido, acionando a Polícia Federal e, posteriormente, através dela, o Ministério Público. (p. 27).

O mesmo depoimento menciona ainda que: “Um monumento não tombado (IGREJA DO ROSÁRIO), fora vendido para uma antiquária de São Paulo” (p. 28). Vale ressaltar que o processo não menciona qual foi o monumento vendido e que a Igreja do Rosário citada e todo seu acervo colocado como “não tombado”, já eram, na verdade, tombados pelo SPHAN desde

1974. De toda maneira, esse é um dos poucos registros documentais localizados em que é mencionada venda de itens da Igreja do Rosário anterior à data do processo para além daqueles armazenados no depósito da paróquia.

O depoimento de José de Sales Pereira menciona ainda a possibilidade de que a situação em que a igreja matriz se encontrava, sem cuidados do poder eclesiástico local, se devia a uma preferência do Padre José Nuno por concentrar esforços na construção de nova Igreja com invocação à Nossa Senhora de Fátima. Essa era a santa de Devoção do padre, como era amplamente conhecido na comunidade e observado em registros de suas liturgias eclesiásticas. Em seu depoimento, José afirma:

Em Berilo, lamentavelmente, o Rev. Padre José Nuno voltou todo o seu carinho para a igreja nova, esquecendo-se da velha que paralelamente poderia ser reparada se utilizados fossem o potencial, a fé e o sentimento de preservação da comunidade, além de substancial ajuda que teria dado a Prefeitura local (p. 30-31).

De acordo com as informações contidas no processo, no dia 14 de junho de 1994, obedecendo decisão judicial, com a presença da Polícia Militar de Minas Gerais, o padre entregou as chaves do depósito onde se encontravam as imagens e todo acervo das duas igrejas tombadas. Ele alegou que haveria resistido a entregar as chaves em um primeiro momento apenas porque não tinha sido apresentado a ele o mandado. De acordo com a Coordenadoria Regional da 13ª CR/IBPC, que fez a inspeção ao depósito na data, foi confirmado “Desmonte dos retábulos e de outros bens integrados da Matriz de Nossa Senhora da Conceição” (p. 65). O relatório menciona ainda que cerca de 60% dos bens inventariados pertencentes às Igrejas Matriz e de Nossa Senhora do Rosário não foram localizados.

Os bens móveis são aqueles constituídos pelas alfaias, peças de imaginária e mobiliário. Para atender à solicitação do MM Juiz foi feita uma conferência minuciosa do acervo existente, constando-se que, dos bens móveis tombados (conforme inventário realizado entre 1996 e 1970), apenas 40% do total foi localizado. O destino das demais peças é ignorado, devendo a diocese de Araçuaí responder pelo seu paradeiro, como proprietária e guardiã desses bens (p. 65).

Em 30 de junho de 1994, devido à constatação da situação de insegurança dos itens tombados, foi solicitada remoção das peças para nova locação segura. Em 10 de agosto de 1994 foi expedido mandado de busca e apreensão das chaves do galpão e cofre em poder do padre José Nuno, onde encontrava-se guardado o acervo da igreja. Na ocasião, o padre enviou carta ao juiz questionando que o direito à sua honra estaria sendo negado, já que o processo estava sendo noticiado em jornais locais e questiona todas as ações do processo e, em especial, lamenta

a perda da guarda das chaves: “Roubar-me um direito – sem direito a defesa – de ser o guardião de chaves dum dos locais onde a IGREJA – A DONA – guarda as peças tombadas embora pelo Patrimônio, da igreja matriz-colonial de Berilo e da do Rosário” (p. 72).

Na carta, o padre menciona mais uma vez informações que indicam um desmonte feito de forma intencional na Igreja do Rosário, mas que nos mantêm sem clareza a respeito da origem dos acontecimentos: “Quando eu cheguei em final de 1976, haviam acontecido 02 coisas muito antes de mim: a) a venda do recheio da igreja do Rosário em 72; b) e o tombamento da matriz em 74” (p. 72). A partir da constatação do roubo de parte do acervo das igrejas, o padre Nuno afirma não ter sido apresentando inventário do patrimônio local à data de sua chegada e que, por isso, não poderia ser responsabilizado pelo sumiço de parte dos itens. No processo, o advogado do réu afirma o fato de que os imóveis-altares estavam de fato sendo desmontados pelo padre, mas, segundo a defesa do réu, isso ocorria “dado o perigo iminente da derrocada” da Igreja. Em alguns outros trechos do processo a defesa do padre admite que foi feito desmonte dos altares da igreja, afirmando que isso foi feito com ciência dos fiéis da comunidade.

O relatório do Ministério da Cultura de visita realizada entre 11 e 14 de julho de 1994 ao acervo menciona a presença de itens da antiga Igreja do Rosário em situação de descuido e negligência no depósito que ainda estava sob gestão do padre José Nuno: “Fragmentos da talha dos retábulos, móveis velhos, material de construção, telhas, elementos da Igreja de Nossa Senhora do Rosário e entulhos, misturam-se por todo o seu espaço interior” (p. 29).

Entre a juntada de provas do processo entregues como defesa do Padre, está uma ata da 2ª reunião da CONDEC, Comissão Municipal de Defesa Civil de Berilo, realizada em 20 de dezembro de 1989, contando com a presença de José Nuno. A Ata menciona diversos assuntos locais e, também, registra encaminhamento ligado à questão da situação da igreja matriz:

Insistir em contato com o SPHAN (Patrimônio Cultural) sobre a urgência de reformas da Igreja Matriz de Berilo e os riscos dela desmoronar e causar danos e vítimas fatais pela proximidade com a área de espera do Hospital de Berilo, e que se o Patrimônio Cultural não demonstrar interesse urgente em consertá-la que será iniciado, junto à população, abaixo-assinado pedindo a sua demolição em vista do perigo que a mesma representa para os veículos e pedestres e pacientes do Hospital de Berilo. p. 119 (p. 7).

A intenção com a apresentação dessa prova por parte da defesa era de demonstrar que já havia um movimento por parte do padre e da comunidade local de tentativas de contato com o SPHAN para notificação a respeito da emergência da situação da igreja. Contudo, o documento não deixa de demonstrar também uma ideia de demolição já sendo posta a mesa,

em detrimento de tentativas de reconstrução e reforma por parte da própria Diocese e da comunidade.

Há ainda, como documentações em defesa do padre, uma carta do dia 3 de abril de 1995, do então deputado federal Vittorio Medioli. No documento o deputado menciona que José Nuno investiu recursos de seu patrimônio próprio no desenvolvimento de Berilo para fornecimento de água em comunidades rurais, por exemplo. Ele diz ainda que o padre era muito querido por toda comunidade local. Na carta, contudo, Medioli confirma informações de que o padre teria de fato vendido bens tombados do acervo da igreja:

Fui informado por inúmeros habitantes de Berilo, por autoridades civis e eclesiásticas que, para proporcionar a construção de uma nova Igreja, que atendesse aos Berilenses, foram vendidos, a cerca de 3 anos, dois castiçais. Contou esta alienação com o consentimento do Povo de Berilo e do Bispo de Araçuaí, sendo o adquirente a Construtora Mendes Júnior que incorporou as peças ao seu patrimônio, conforme atesta recibo em poder da Paróquia (p. 120).

A primeira audiência do processo foi agendada para o dia 20 de abril de 1995. Na ocasião, foi decidido que a denúncia inicial de que Igreja da Matriz estaria sendo demolida pelo padre foi improcedente e o juiz não condenou o réu por essa acusação. Foi, contudo, mantida a medida cautelar de custódia das chaves do acervo de bens tombados das Igrejas do Rosário e de Berilo. Além disso, foi confirmado o desaparecimento de 60% do acervo de bens tombados da igreja, denúncia encaminhada à Polícia Federal (PF) para apuração. Até o momento final desta pesquisa não foi possível localizar dados relativos a eventuais processos decorrentes desse encaminhamento à PF.

A Igreja Matriz de Nossa Senhora da Conceição de Berilo e alguns itens do acervo foram restaurados pelo IPHAN em 1998. O processo se prolongou por alguns anos por questões relativas à nomeação de curador para proteção do bem tombado e de sua manutenção. O pedido de arquivamento foi feito em 2008 e efetivado oficialmente em 23 de março de 2012.

3.4 ACONTECIMENTOS APÓS A QUEDA DA IGREJA DO ROSÁRIO

Aproximadamente em 1991 ocorreu a queda total da igreja. Há relatos de que a Capela de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Berilo ruiu em meio a uma forte chuva, depois de anos de falta de manutenção em sua estrutura, e, ainda, em outra versão, de que teria sido demolida por questões de segurança pela própria gestão da prefeitura à época. Em 1993 ocorreu a inauguração da igreja construída pelo padre Nuno na Praça da Matriz, Dr. Antônio Carlos, sob a invocação da santa de devoção do então pároco, N^a Sr.^a do Rosário de Fátima. Há

o entendimento por parte de alguns dos relatos recebidos de que a venda ilegal teria sido feita com o fim de financiamento da nova igreja. Há relatos também de perseguição por parte de padres em relação a algumas práticas dos festejos do Rosário em outras cidades do entorno, como um caso de proibição do “Quentão” (bebida tradicional da festa e que leva bebida alcoólica) em Minas Novas, por exemplo, na década de 90.

É importante sublinhar alguns acontecimentos identificados, anteriores ao retorno da Festa do Rosário em 2009. De acordo com postagens no Facebook de Alessandro Borges de Araújo, desde 2005, começou um processo de pesquisa e resgate da história negra da cidade de Berilo. Alê do Rosário, como era conhecido, foi capitão da Congada de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Berilo; Coordenador Municipal de Cultura do município de Berilo (2017/2019); Diretor de Cultura da Federação das Comunidades Quilombolas do Estado de Minas Gerais - N'Golo, Contra Mestre da Folia de Reis; Puxador do grupo cultural do Batuque Cultura Viva Berilo; um dos fundadores e Presidente da Comissão das Comunidades Quilombolas do Médio Vale do Jequitinhonha (COQUIVALE) e um dos criadores dos Roteiros Turísticos da Roda dos Quilombos. Nasceu em 1988, na comunidade quilombola do Cruzeiro, em Berilo e faleceu em 2019 devido a questões de saúde.

O movimento de resgate feito por ele a partir de 2005 possibilitou o levantamento de antigas cantigas e ritmos de cultura popular local e mobilizou moradores de comunidades quilombolas para o que futuramente se tornaria o grupo de Congado de Nossa Senhora do Rosário dos Quilombolas de Berilo. Em entrevista dada ao projeto “Quilombos do Jequitinhonha – Música e Memória”, ele fala sobre esse processo.

A Festa de Nossa Senhora do Rosário de Berilo é um festejo presente no município desde os primórdios do século XVIII. Mas, em 1981, a celebração deixou de ser realizada e só foi retomada em 2009. A volta da festa representou o resgate religioso e a revalorização da cultura negra no município com o maior número de comunidades quilombolas do estado, e da tradição que resiste a adversidades ao longo dos séculos. Em 2005 a gente começou a fazer um apanhado do que era a cultura em Berilo. Os tamborzeiros nunca deixaram de atuar, transferiram da festa do rosário para as festas das roças.¹⁰ (BORGES, 2017).

Segundo a entrevista, também em vídeo de Alessandro Borges, as cantigas que hoje estão presentes no Congado ou Congada de Berilo (MG) vieram, especialmente, dos cantos ligados aos mutirões de trabalho na região. As canções de fiandeiras e tecelãs, por exemplo, eram chamadas de “Invernadas” e os cantos nos mutirões de roça feitos, em sua maioria por

¹⁰ Entrevista em vídeo de Alessandro Borges, no vídeo “Berilo - Celebração e Religião”, do projeto Quilombos do Jequitinhonha. Transcrito pela autora. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=RODtmXE_8as&feature=emb_logo. Acesso em: 6 ago. 2022.

homens, eram chamados de “Marombas”. As cantigas conduziam e movimentavam esses trabalhos feitos coletivamente. Ainda de acordo com o antigo capitão, antes da retomada em 2009 do festejo de Rosário, as tradições de cantigas vivenciadas pelas mulheres na região eram especialmente as danças de roda, o vilão e o nove. Já os homens eram os tamborzeiros. Para ele, depois que as mulheres ingressaram cumprindo função de “dar resposta” às “perguntas” lançadas pelos homens, foi que a tradição se transformou em Congado e passou a ter um caráter “mais devocional”:

Mulher é envernada. Que mulher era fiar, destroçar o algodão, dibuiar (sic) milho e bata de feijão. Os homens era maromba. Dava nome de maromba. Que era mutirão de roça mesmo. Só que era assim: vocês plantavam separado. Mas vocês combinavam o dia de eu te ajudar a tirar a sua roça e você a tirar a sua roça. Porque eu não tinha dinheiro pra (sic) te pagar, mas eu tinha o dia para trocar. Aí juntava uma junta de 40 homens e no final do dia a roça de tantos arqueiros já tinham tirado. E aí eles cantavam o dia inteiro na roça. Era chamar maromba. E mulher envernada. Elas cantavam também quando elas faziam mutirão junto. Elas iam dibuiar (sic) milho junto, bater feijão e aí elas cantavam. Era uma cantoria bonita quando ia fiar algodão também, cantava era um grupão de mulher cantavam. Quando elas tavam (sic) sozinhas elas não tinham verão pra cantar. A envernada era uma cantiga mais descansada, porque as mulheres estavam sentadas. Elas sentavam fiando um algodão ou dibuindo (sic) o milho, era uma cantiga sossegada. Os homens era (sic) uma cantiga batida demais. Era uma cantiga batendo a enxada ou batendo o feijão. Aí é cantiga rápida, né? Enquanto mulher cantava "eu morava na areia sereia, mudei pro sertão, sereia, aprendi namorar, sereia, com aperto de mão, sereia". Agora os homens não. Era: "oh mamãe, vem ver vem ver a bata bater, mas oh mamãe, vem ver, vem ver a bata bater". Era cansativo. Aí hoje nós aproveita (sic) essas cantiga e canta na folia, canta no Congado para não perder. Mulher dançava roda, dançava vilão, dançava nove. Depois. Depois com o tempo que as mulheres ingressaram no tambor que a gente passou a chamar de Congada. As mulher (sic) começou a dar reposta. De primeiro era uma trupe de homem dava a pergunta e a outra trupe de homem dava a resposta. Depois que as mulher (sic) entrou, os homens dava (sic) a pergunta e a trupe das mulher (sic) dava a resposta. E não dava o nome de Congado não, dava o nome de tambozeiro. Aí criou o Congado, que aí ficou mais devocional, né? Foi mais fé, não era tanto mais pelo serviço, pelo trabalho, foi mais pela devoção¹¹ (BORGES, 2016).

Além desse processo de resgate a partir de 2005, outro acontecimento de relevância, prévio ao retorno da festa, foi a realização da Conferência da Igualdade Racial na cidade em 2007. De acordo com o jornalista e pesquisador local, Albano Silveira Machado, na ocasião se levantou o tema do possível resgate de Festas Populares Afro-brasileiras, incluindo a antiga Festa do Rosário da cidade.

Em 2009, então, a festa é realizada pela primeira vez após 28 anos paralisada e passa a acontecer anualmente no terceiro fim de semana do mês de outubro. José Geraldo e Ires Amaral foram os primeiros reis festeiros e o pároco no momento era padre José Nuno, que fez a primeira missa da novena. Iris realizou dezenas de reuniões para mobilização da comunidade local e

¹¹ Depoimento do vídeo “Narradores do Vale do Jequitinhonha”. Transcrito pela autora. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=5jqQtguiPVA>. Acesso em: 06 ago. 2022.

articulou os trâmites junto à igreja para viabilização do retorno oficial da festa. Nesse ano a festa aconteceu ainda sem a igreja construída e sem a imagem da santa, que estava em restauro pelo IEPHA. A festa contou naquele ano com participação de grupos de outras cidades do entorno como Minas Novas e Chapada do Norte e ainda com a Congada de São João Batista da comunidade quilombola de Lagoa de Ezequiel. Essa última participou de todos os dias da novena, mesmo estando prevista sua presença inicialmente apenas no primeiro dia. O grupo também participou de todas as demais festas realizadas dali em diante.

A Congada está localizada na Comunidade recentemente certificada como remanescente de quilombola de Lagoa de Ezequiel (agosto de 2021), na zona rural do município de Berilo (MG). De acordo com os membros, o grupo existe há cerca de 50 anos. Lagoa de Ezequiel tem como principal festividade o Folgado de São João Batista, realizado em junho. Dessa maneira, o grupo não tem suas origens ligadas à irmandade de Nossa Senhora do Rosário, mas participa ativamente do Festejo do Rosário de Berilo. Alguns dos membros do grupo inclusive tiveram parentes da comunidade que participavam como Tamborzeiros nos festejos do Rosário antes de sua paralisação na década de 80, por exemplo.

De acordo com informações contidas no “Livro de Ouro. Festa do Rosário dos Homens Pretos. Berilo – MG. Edição Ano 2009”, organizado manualmente por Íris Amaral, a partir de sua iniciativa, foi levada a ideia de levantamento da Festa ao então pároco José Nuno, no dia 12 de abril de 2009. Segundo registrou no livro, “ele acatou a ideia pedindo apenas que fosse verificado com atenção o calendário de Festas na região para que não houvesse atropelo”. O livro registra ainda que em 6 de junho foi formada a “equipe organizadora da festa”, composta por: Íris Amaral, Maria da Piedade Machado Figueiró, Cida de Maria de vô Salete, Silvano de Toninho, Aparecida de Nazaré Amaral, Dim de Osvaldo, Cida de Marai de vô, Nazaré Amaral, Míriam de Ioiô, Marinalva. O Livro registra a realização de diversas reuniões com muitos outros participantes, bem como de muitas comunidades quilombolas. Por exemplo, é mencionada a participação das comunidades de Mocó dos Pretos e Caititu do Meio na produção de potes de barro para servir doces da primeira festa. Há ainda o registro da doação de produtos e trabalho de produção de doces de mamão, feijão, entre outros, bem como toda campanha para angariação de gêneros alimentícios para o almoço. Todos os relatos colhidos ressaltam o sucesso da festa e a grande mobilização e participação de toda a comunidade.

Em 2010, a imagem de Nossa Senhora do Rosário teve seu restauro finalizado pelo IEPHA e retornou trazida pelo Conselho Municipal de Cultura de Berilo na ocasião da realização da festa. No mesmo ano, também foi incorporada ao festejo o Congado de Nossa

Senhora do Rosário dos Quilombolas de Berilo (MG), capitaneado por Alê do Rosário. A partir dali o grupo participaria de todas as festas realizadas na sequência.

O Congado é composto por cerca de 50 membros de diversas comunidades quilombolas da região. Teve seu processo de formação a partir de 2005 com a movimentação cultural local que Alessandro Borges chamou de “Levante dos Tambores”, mantendo-se nas festas rurais, festas de padroeiros tradicionais e tendo sua primeira apresentação no espaço urbano no ano de 2010 a partir do resgate da festa do Rosário feito no ano anterior. A volta da festa, segundo a secretaria municipal de cultura atuante em 2022, representou importante movimento de valorização e promoção da cultura negra no município.

Alguns outros acontecimentos de destaque após a reativação da festa foram: a Realização do I Encontro de Congadas, batuques, Folias e artesãos de Berilo, no Sobradão Abreu Vieira, organizado por Alê do Rosário em 2017. A construção do telhado do adro do Rosário em 2018 doado pela devota Maria Geralda Silva Coelho, conhecida como Baiana. E, em 2019, o inesperado falecimento de Alessandro do Rosário, primeiro capitão do Congado das Comunidades Quilombolas de Berilo (MG). Por fim, em 2020 marca-se o único ano em que a festa não foi realizada desde seu retorno em 2009, devido às medidas preventivas de afastamento social da Pandemia da Covid-19.

Foi apurado junto ao pároco local que a paróquia central do município ainda conta com um acervo de arte sacra com imagens de Nossa Senhora do Rosário, São Benedito e Santa Efigênia. Acredita-se que essas imagens faziam parte do acervo da antiga capela do Rosário que ruiu. Elas precisam de restauro e não ficam acessíveis ao público.

Figura 6 – Imagens de São Benedito, Santa Efigênia e Nossa Senhora do Rosário guardadas na Paróquia Nossa Senhora da Conceição – Berilo (MG)



Fonte: Acervo pessoal (2022).

Destaco que a apuração dessas informações apresentadas anteriormente foi feita com o objetivo de contextualização da pesquisa, mas também foi solicitada pelo grupo “Congado de Nossa Senhora do Rosário das Comunidades Quilombolas de Berilo”. O coletivo tinha acesso a poucas informações a respeito das origens do festejo na cidade, mas tinha desejo de aprofundar nesse conhecimento. Para a criação do livro sobre o grupo proposto aqui como materialidade comunicativa a ser produzida durante a pesquisa, foi trazida a demanda de que fosse realizado levantamento das informações existentes. As indicações dos nomes a serem entrevistados para essa reunião de informações foram feitas por integrantes do grupo e o que se apurou serviu de fonte para a produção do livro do grupo.

3.5 RETOMADA HISTÓRICA E AS DISPUTAS DE SENTIDO DESSE UNIVERSO CULTURAL E RELIGIOSO

Para compreender melhor a história do Rosário em Berilo, é importante entender também, em uma perspectiva geral, os diferentes sentidos e origens do universo cultural e religioso dos reinados, congadas ou congados. Essas manifestações culturais são pauta de disputa simbólica e histórica e não me proponho aqui a uma pacificação dessas perspectivas e menos ainda a uma definição solidificada de suas significações. Não seria possível também o

estabelecimento de um traçado linear e contínuo dos acontecimentos históricos que levaram à essas práticas nas comunidades reinadeiras em Minas Gerais, ou no Médio Vale do Jequitinhonha. O que é possível e necessário neste trabalho é a retomada de alguns contextos históricos já sistematizados que informam um pouco do cenário que permitiu a formação e a difusão do que estamos chamando genericamente aqui de Congado nas comunidades negras em diáspora antes e a partir da experiência da expatriação e do trabalho forçado no estado.

O primeiro ponto de partida nesse sentido é a compreensão de que os dados históricos apontam que no período da escravidão a maior parte da ocupação africana em terras mineiras foi de povos Banto, larga faixa territorial da África Central que, apesar de absolutamente diversa e de contemplar muitos povos distintos, mantêm cosmologias próximas e características comuns. Tendo isso em vista, é preciso situar ainda que a relação de povos centro africanos com o catolicismo não aconteceu apenas nas colônias. Mais especificamente na região Congo-Angola, essas relações se estabelecem desde o final do século XV (REGINALDO, 2011). De acordo com a pesquisadora Lucilene Reginaldo, elites do Reino do Congo chegaram a se batizar e viram na relação com os portugueses e com sua religião pontos de encontro e de interesse sociais, políticos e econômicos para seu reinado naquele momento. A pesquisadora exemplifica: “Os soberanos do Congo acreditaram que os novos ritos e os novos objetos sagrados fortaleciam seus poderes. Portanto, garantir o acesso a eles e controlar sua propagação eram fundamentais” (2011, p. 37). Ainda segundo Reginaldo, era comum, por exemplo, o envio de jovens da elite do reino para que se formassem em Portugal e estabelecessem esses pontos de encontro religiosos e intelectuais entre os territórios. A autora argumenta que a partir dos processos de tradução e controle da elite congoleza da inserção do catolicismo em sua cultura, pode ter se “formulado uma nova versão do catolicismo à luz da cosmologia bakongo” (p. 38). Essa noção é fundamental para compreender que a aproximação inicial do catolicismo em terras centro-africanas não foi feita apenas de forma impositiva e pelo uso da violência direta como em outras situações. Houve circunstâncias em que elites e monarcas centro-africanos entenderam como estratégico e alinhado à sua cosmologia essa aproximação. Reginaldo (2011) exemplifica:

A aceitação o catolicismo não significou, de modo algum, o abandono das antigas crenças e dos costumes tradicionais. Os soberanos do Congo tinham seu próprio quadro de referências culturais, bem como interesses objetivos na adoção do cristianismo (...) O mesmo se pode dizer com relação às populações que, seguindo seus maiores, rapidamente aceitaram a nova religião. A permanência de alguns costumes tradicionais exemplifica bem o processo de filtragem elaborada pelos congueses com relação ao catolicismo. (p. 39).

A partir do século XV há, contudo, um projeto catequizador organizado para evangelizar os reinos de Congo e de Angola. Esse processo já começava a se inserir na lógica da colonialidade: o projeto europeu de apagamento, invisibilização e tentativa de destruição dos conhecimentos, práticas e saberes do “Sul Global”. Esse movimento que buscava impor sua religião, cosmovisão, relação com os sujeitos e com o tempo, como padrão normativo, como a regra, como forma de pensamento universal. Contudo, sabemos que, desde os primórdios dos projetos de colonização, surgem, também, os contramovimentos da decolonialidade. Os movimentos ora sutis, outros de embate, de enfrentamento a essas violências. Nesse processo de catequização dos reinos de Congo e de Angola, por exemplo, a pesquisadora Lucilene Reginaldo nos traz um alerta importante. Mesmo com as relações desiguais de poder e a imposição colonizadora da chegada do catolicismo em África, o reinado congolês e angolano, por exemplo, promoveu papel ativo de mestres africanos no processo de tradução e de aplicação da fé cristã à cultura centro africana. Seja negando imposições como o casamento monogâmico, seja mantendo ritos e costumes, ou até mesmo encontrando equivalências e adaptando as mensagens cristãs à lógica bakongo.

Esses mestres, muitos dos quais instruídos em Portugal na função de catequistas, foram os verdadeiros propagadores da doutrina cristã e os principais informantes para a elaboração por estes catequistas passava, necessariamente, por um filtro centro-africano. A tradução da cultura centro-africana elaborada pelos europeus, sem deixar de ser um ato de poder, também expressou as interpretações africanas das equivalências (p. 43).

Dessa maneira, desde antes da experiência da diáspora, já existiam estratégias de assimilação e transformação da fé católica por motivações e por circunstâncias das mais diversas. Esse ponto é fundamental para problematizar uma noção amplamente difundida por folcloristas brasileiros na segunda metade do século XX, de que o Congado, assim como outras tantas manifestações culturais construídas a partir da experiência da diáspora africana no Brasil, seriam expressões de um simples e democrático sincretismo entre catolicismo, religiões de matrizes africanas e crenças indígenas. Tanto as trocas religiosas como as imposições culturais e o epistemicídio entre povos dos continentes africanos e europeus aconteceram antes mesmo da experiência da escravidão. Considerar essas expressões culturais afro-brasileiras como meras “junções” de referências culturais e de fé é reduzir muito seu significado e reforçar o mito da democracia racial. Essa ideia de que o racismo no Brasil teria sido superado a partir da mestiçagem e das trocas interculturais entre os povos que o constituem. Nesse caso o Congado seria um exemplo de algo criado na fronteira entre os povos originários, africanos e europeus e

seria expressão desse apaziguamento das relações sociorraciais. Há um certo romantismo nessa perspectiva, que enxerga a cultura de fronteira e construída nas frestas (SIMAS, 2019) e nas encruzilhadas (MARTINS, 2021), como uma homogênea hibridização e não como criação em embate, de resistência e de permanente conflito. Isso, muitas vezes, apaga as assimetrias, as violências e as perdas pelas quais os povos originários e os povos africanos na experiência de diáspora no Brasil foram submetidos.

A pesquisadora Leda Maria Martins, por exemplo, opta por substituir a ideia de sincretismo, ou hibridismo por “encruzilhada” como operador para interpretar essas trocas epistêmicas e culturais de confronto e de diálogo:

Assim como o jazzista, metonímia das culturas negras nas Américas, retece os ritmos milenares, transcribando-os dialeticamente numa relação dinâmica e prospectiva, essa cultura, em seus variados modos de asserção, funda-se dialogicamente, em relação aos arquivos das tradições africanas, europeias e indígenas, nos jogos de linguagem, intertextuais e interculturais, que performa. Esse dialoguismo tem sido designado, geralmente, por sincretismo, termo que traduz com frequência certa fusão de códigos distintos, em manifestações religiosas e/ou seculares, reduzindo, a meu ver, as possibilidades de apreensão de outros processos constitutivos derivados dos cruzamentos simbólicos (p. 35, 2021).

Partimos, então, dessa noção de que o contato dos centro-africanos com o catolicismo começa ainda em África por motivos variados e que o Congado não representa o mito da democracia racial construído no Brasil, mas uma expressão cultural de encruzilhada, de fresta e de resistência nascida a partir da experiência da diáspora forçada. Como já dito anteriormente, o Congado, a Congada ou o Reinado se apresentam de forma muito diversa no Brasil, constituindo diferentes liturgias, histórias e fundamentos. Mas reunimos aqui alguns aspectos fundamentais que envolvem de maneira geral as diversas manifestações observadas dos Festejos de Nossa Senhora do Rosário e dos Congados ou Reinados.

O primeiro deles é a constituição das Irmandades e da devoção à Nossa Senhora do Rosário. Reginaldo (2021) aponta para a existência, “no interior de Angola, no início do século XVII, da mais importante invocação entre as confrarias negras na diáspora” (p. 51). Em Matamba, há registros de uma confraria dedicada à Nossa Senhora do Rosário. As irmandades de invocação à santa se tornariam uma das mais importantes e mais difundidas formas de associativismo entre negros “cativos” ou “forros” em diáspora nas Américas.

Sem nunca terem alcançado a importância de suas congêneres em Portugal e nas Américas, as irmandades Africanas, sobretudo aquelas cujos patronos foram popularizados no Reino e nas colônias como santos de devoção dos negros, revelam

histórias de laços e identificações construídos simultaneamente nos três continentes. Em meio a outras práticas devotas, as confrarias auxiliavam na expansão dos ritos, símbolos e doutrinas do catolicismo, colaborando, desse modo, para a reelaboração destes elementos à luz das visões de mundo centro-africanas (p. 51).

Em Portugal, de acordo com Scarano (1976), desde o século XV era sob a invocação de Nossa Senhora do Rosário que “se congregavam os homens de cor” (p. 38). Há teorias conflitantes para explicar a preferência dos povos centro-africanos pelo Rosário. Reginaldo (2011) retoma a teoria de Elizabeth Kiddy de que a devoção possa ter propiciado uma conexão entre as tradições africanas e o catolicismo português:

É possível que em Portugal e principalmente nas Américas, a devoção ao Rosário tenha se tornado uma ponte entre as tradições africanas e o catolicismo português. Elizabeth Kiddy, interpretando a tradição oral dos congadeiros de Minas Gerais à luz da cosmovisão centro-africana, sugere uma instigante interpretação sobre a aceitação inequívoca da devoção ao Rosário de Nossa Senhora pelos escravos e libertos negros. Conta a tradição dos congadeiros que, certo dia, Nossa Senhora apareceu no mar e, depois de várias tentativas frustradas de sacerdotes e músicos brancos, se deixou atrair até a praia pelos tambores africanos. Segundo a autora, a importância do oceano, assim como a influência dos espíritos das águas na cosmologia centro-africana, estabeleceria uma ponte com a crença medieval que associava Nossa Senhora às águas do mar (p. 66).

Há ainda outros aspectos e perspectivas a respeito da explicação dessa preferência pelo Rosário, como o fato de a confraria não exigir para a participação, de maneira geral, critérios de riqueza e status social (REGINALDO, 2011). Mas, fato é que, junto a outras invocações como São Benedito e Santa Efigênia, as Irmandades de Nossa Senhora do Rosário foram extremamente difundidas entre os povos centro-africanos em diáspora.

Nos séculos XVII e XVIII em Minas Gerais, as irmandades leigas de invocação à Santa eram a principal forma de associativismo possível tanto para negros escravizados como para os já em liberdade. Julita Scarano (1976) confirma: “das regiões da Colônia, as Minas Gerais foram aquelas onde as irmandades alcançaram singular importância” (p. 28). A pesquisadora explica que as confrarias, ou irmandades, exerciam múltiplas funções, tanto religiosas, como sociais com a promoção de festejos, e de auxílio com iniciativas para libertação de pessoas escravizadas, apoios a pessoas em necessidade etc.

Parece-nos que elas surgiram de uma dupla finalidade, isto é, não só religiosa como social e protetora, e mantiveram posteriormente essas características, uma vez que nos períodos em que se formaram não havia nítida diferença entre uma e outra. (...) A proteção aos membros, papel essencial da irmandade, fazia dela verdadeira sociedade auxílio mútuo, reunindo homens de igual categoria, que procuravam as próprias vantagens. (SCARANO, 1979, p. 79).

Além da estrutura e dos vínculos sociais propiciados pela Irmandade, a santa entorno da qual a organização exerce devoção é também muito fundamental de forma geral nas experiências de Congado e Reinado do Brasil. O mito de origem dessas manifestações culturais envolve sempre o resgate de Nossa Senhora do Rosário das águas por cantos e danças de negros escravizados. Martins (2021), explica:

A fábula que organiza os eventos, o enredo e seu desdobramento articula-se em torno de uma figura matriz: Nossa Senhora do Rosário. Nas narrativas dos congadeiros, a história do aparecimento resgate da imagem da santa metamorfoseia-se em muitas versões que guardam, entre si, um núcleo convergente. (...) Há, basicamente, nessas narrações três elementos que insistem na rede de enunciação e na construção de seu enunciado: 1. a descrição de uma situação de repressão vivida pelos pretos; 2. A reversão simbólica dessa situação coma retirada da santa das águas, ou da pedra, capitaneada pelos tambores; 3. A instituição de uma hierarquia e de um outro poder, fundados pelo arcabouço mítico (p. 54).

A história que é contada em diferentes versões ao longo do Brasil sempre envolve esses elementos sintetizados por Leda Maria Martins e tem em seu cerne essa inversão de poder que vemos muitas vezes também na prática da coroação de reis e rainhas do festejo: pessoas negras como protagonistas e seus saberes e práticas como o caminho para a conexão com o divino. É só a partir das danças e cantos de povos negros que Nossa Senhora do Rosário é retirada do mar. Isso nos leva ao segundo ponto fundamental geral das práticas reinadeiras e congadeiras no Brasil: o caráter festivo e seu “temperamento Banto” (VIANA FILHO *apud* REGINALDO, 2011).

Os tambores, os cantos, as danças e as liturgias presentes em qualquer experiência congadeira e reinadeira, em suas diferentes formas, reterritorializam saberes, práticas e ancestralidades. Como dito por Leda Maria Martins:

Essa energia cósmica esculpe um saber que se expressa na fala, na dança, no vestuário e em objetos sagrados como bastões, caixas, tambores e adornos, cumprindo uma função ritual que não cinde as linguagens das cores, dos sons e dos gestos, mas sim, sinestesticamente, as conjuga na elaboração de uma fala plural que reveste o tempo presente com os adereços simbólicos ancestrais, carregando “dentro de si uma tradição de ancestralidade, que a cria e a diviniza”. (MARTINS, 2021, p. 44).

Restituídos de novas significações que se transformam constantemente, os instrumentos, as vestimentas, os cantos e as danças reinscrevem em símbolos cristãos, modos de vida afro-centrados. A festa, o canto, a alegria, a comida e a bebida, são elementos que se repetem invariavelmente nas diferentes experiências de Congado que se observam. Reginaldo (2011) aponta que isso se verifica desde os primeiros registros dos festejos:

As festas organizadas pelas irmandades negras não se resumiam por conseguinte, aos atos litúrgicos. Era também ocasião para manifestações de alegria menos contidas e solenes. Essas comemorações ocorridas fora do âmbito da igreja, com música, dança e comilanças, tudo regado com muita jeribita, dificilmente são mencionadas nos registros oficiais das irmandades. Na certa porque fugiam aos objetivos devocionais, os gastos destinados à festa profana raramente aparecem nos livros de receita e despesa, como puderam atestar os pesquisadores que tiveram em mãos farta documentação desta natureza. Durante os festejos do santo ou santa de devoção, os devotos pretos tocavam seus instrumentos, cantavam e dançavam “a seu modo” e com tanta alegria que pareciam até “uns doidos de contentes”, como registrou Frei Agostinho. (p. 203).

Para além de seus aspectos visíveis, as danças, músicas e ritmos impressas pelos centro-africanos nos Festejos brasileiros de Nossa Senhora do Rosário imprimiam também cosmovisões, pensamentos, práticas que poderiam formar o que Lucilene Reginaldo chamou de um “catolicismo centro-africano”.

Por fim, como um último aspecto geral observado na maior parte das experiências congadeiras a ser destacado, é o caráter permanente de resistência. Ora incentivadas pela igreja Católica, ora perseguidas pela própria igreja, historicamente essas práticas, além de se formarem em um contexto de resistência, permanecem em constante estado de vigilância para sua permanência. Seja por práticas diretas de repressão, opressões simbólicas veladas, racismo estrutural ou omissão de políticas públicas para garantia de sua permanência, os congadeiros e reinadeiros desde suas origens precisam criar estratégias de resistência.

Interditados pelo Império e pela Igreja católica em meados do século XIX, os festejos de reinado, ainda assim, continuaram alastrando-se e vincando-se pelo Brasil, apesar das perseguições institucionais, da ostensiva ridicularização pela sociedade branca ou da tolerância complacente, que os via ou vê como manifestações “folclóricas”, “lúdicas” e “inofensivas”. No entanto, os valores que traduzem, a visão de mundo que espelham, as formas rituais que performam e a reposição cultural que estabelecem vêm d’além mar como rizomas, reinscrevendo permanentemente, no palimpsesto textual brasileiro, a letra africana. (MARTINS, 2021, p. 49).

Em minha perspectiva, as liturgias de Coração de reis e rainhas negros, que acontecem em muitas dessas práticas, é uma das expressões mais evidentes dessa essência de resistência. Inverte-se a ordem de poder e retoma-se, mesmo que simbólica e temporariamente de forma muito visível o reconhecimento do lugar de dignidade, a ancestralidade e um pouco do que foi roubado e apagado dos povos escravizados. As coroações são uma tentativa de controle do sistema escravocrata, mas que também são reapropriadas em forma de resistência pelo povo negro. Leda Maria Martins (2021) contextualiza:

A coroação de reis negros, incorporada pelo sistema escravocrata, como modo de controle dos africanos e de seus descendentes é apropriada pelo próprio negro que, por

meio dela, reterritorializa formas ancestrais de organização social e ritual. Os festejos do Rosário, performados sob o estandarte de santos católicos da devoção negra, Nossa Senhora do Rosário, São Benedito, Santa Efigênia, São Baltasar, Nossa Senhora das Mercês, alastraram-se pelos territórios brasileiros, já imprimidos de conotações e resoluções que remetem a ordem escravocrata e os códigos ocidentais, transformando o aparato institucional em um dos modos operadores e agenciadores de inscrição de outros processos simbólicos na formação da cultura brasileira: “tanto assim, que abolida em meados do século XIX a estratégia escravista de eleição do Rei do congo, as celebrações que a cercavam e que eram da iniciativa dos próprios negros, permaneceram, transformando-se em autos ou danças dramáticas. (p. 45).

Os Reinados que, de acordo com Reginaldo (2011), são observados em Portugal desde o século XVI, cumpriam para os europeus um papel de mediação com a população negra, mas, como tudo no Congado e no Reinado ganham outras conotações simbólicas e de luta para os povos escravizados.

A diversidade de práticas litúrgicas, nomeações e formas de constituição das Congadas, Congados e Reinados é expressão de sua própria forma de criação: aglutinadora e estratégica para cada contexto e experiência da diáspora africana no Brasil. Mas esse contexto histórico geral e os elementos mais fortemente comuns à essas práticas nos ajudam a compreender melhor as especificidades de cada experiência nos diferentes territórios.

Hoje, em Berilo, observamos muitas práticas remanescentes das observadas nos festejos dos séculos 18 ao 20 na região e muitas outras transformações dessas práticas também. O Reinado, a quinta do angu, a distribuição de doces e alimentos, o mastro, o tambor, os cortejos, a festa de rua e a devoção à Nossa Senhora do Rosário são algumas dessas permanências. Outros elementos vão sendo reinventados como as cantigas, a introdução do forró, a participação massiva das mulheres no Congado, entre outros. Para além dessas permanências e transformações visíveis, há ainda as subjetividades, conhecimentos e modos de pensamento que estão imbricadas à vivência do Festejo. A relação com o tempo, com o espaço e com a memória. As cosmovisões impressas em tudo que forma o Congado e a Festa e que também são permanências moventes, em constante transformação, no processo espiralar de retornar às ancestralidades que as formaram.

Compreender o histórico mais complexo das origens das Festas do Rosário no Brasil e as informações contextuais a respeito dessa prática de forma mais ampla nos possibilita um olhar aprofundado para a prática atual em Berilo. Compreendendo melhor, inclusive, como esses movimentos constantes que a Festa sofreu de paralisação e resgate não são uma experiência isolada. Se configuram dentro de um espectro mais amplo a que a manifestação popular pertence. Contexto de constante resistência a tentativas de silenciamento, apagamento e destruição por parte de instituições e atores de poder que se sentem ameaçados em algum

momento pelas organizações religiosas, culturais e de associativismo negro em geral. Tendo essas informações históricas e contextuais em mente, a seguir entraremos mais detidamente nas práticas atuais do Congado em Berilo.

4 LICENÇA PARA CHEGAR

Neste capítulo compartilho meus movimentos dos pedidos de “Licença pra chegar”. As experimentações às quais me propus para me relacionar com o festejo da cidade antes de definir quais seriam os operadores analíticos da pesquisa e que recorte ela teria. A proposta foi de “deslocamentos”. Que eu vivenciasse os dias do festejo na cidade, conhecendo os grupos locais de Congado, participando dos cortejos, celebrações e todos os momentos possíveis da festa. Conversando com os sujeitos que produzem e vivenciam esses festejos ainda sem perguntas prévias para o fenômeno, apenas vivenciando-o e interagindo com seus atores diversos.

A ideia de “deslocamentos” aqui tem tanto o sentido literal da palavra: o de se mover, se deslocar por diferentes espaços, quanto a ideia de um deslocamento de olhar. Uma mudança de perspectiva para ver os caminhos. Uma troca de lentes e uma apuração dos sentidos para observar o percurso. E, ainda, uma proposta de deslocamento subjetivo entre os pressupostos, os lugares de referência e as bagagens que trago, em direção à essas outras experiências que passo a vivenciar no contato com o fenômeno.

Entre os dias 12 e 17 de outubro de 2021, então, aconteceu minha primeira viagem a Berilo. Eram os dias previstos para a festa de Nossa Senhora do Rosário na cidade, que voltaria a acontecer após um ano de paralisação devido à pandemia da Covid-19. A experiência foi registrada por meio de diário de campo.

Figura 7 – Cortejos na festa em outubro de 2021



Fonte: Acervo pessoal (2022).

Figura 8 – Tocadores do Congado na festa em outubro de 2021



Fonte: Acervo pessoal (2022).

Além dessa viagem física, realizei também um mapeamento prévio de materiais comunicativos disponíveis online a respeito do Congado na região e na cidade. Mapeei postagens em redes sociais de lideranças locais importantes como o ativista Alê do Rosário¹², além das páginas oficiais da Prefeitura Municipal¹³ e da Coquivale¹⁴, por exemplo.

Isso foi muito importante para que os próximos passos da pesquisa pudessem ser pensados. A minha experiência de participação em festejos de Nossa Senhora do Rosário com seus ternos de Congado ou seus Reinados até então era constituída por vivências em Belo Horizonte ou cidades do colar metropolitano como Ouro Preto e Contagem. No Vale do Jequitinhonha, atuei em diversos municípios em projetos de educomunicação e outros eventos culturais desde 2013, mas nunca havia presenciado esse festejo na região, apenas testemunhado algumas apresentações pontuais de Congado em outros eventos culturais regionais, fora do período festivo.

Participar intensamente desse festejo em Berilo foi um momento rico e cheio de surpresas para mim. Me apresentei como pesquisadora desde o primeiro contato com as pessoas

¹²Página de Facebook do falecido ativista cultural de Berilo, Alessandro Borges, conhecido como Alê do Rosário. Disponível em: <https://pt-br.facebook.com/alessandro.borgesaraujo>. Acesso em: 6 ago. 2022.

¹³Página de Facebook da Prefeitura Municipal de Berilo. Disponível em: <https://pt-br.facebook.com/prefeituraberilo>. Acesso em: 6 ago. 2022.

¹⁴Página de Facebook da Comissão das Comunidades Quilombolas do Vale do Jequitinhonha. Disponível em: <https://pt-br.facebook.com/pages/category/Community/COQUIVALE-Comiss%C3%A3o-das-comunidades-quilombolas-do-Vale-Jequitinhonha-1672046863020304/>. Acesso em: 6 ago. 2022.

da cidade, compartilhando que o meu interesse era aprender mais sobre o Congado. Isso foi necessário por se tratar de uma cidade muito pequena (conforme já apresentado em dados demográficos trazidos na introdução) e tendo em vista a necessidade de uma articulação prévia com lideranças locais para possibilitar minha ida. Nestes contatos iniciais meu corpo branco e estrangeiro presente no dia a dia da festa e o lugar que construí de “fotógrafa” e “pesquisadora” já provocaram estranhamentos em mim e nas pessoas com quem convivi. Percebi de imediato que minha presença e meu corpo não poderiam ser ignorados como fatores mediadores das trocas possíveis que construiria ali. Senti, nos primeiros dias, uma certa precaução inicial dos grupos a respeito da minha agenda e intenções. Esse cuidado me pareceu muito compreensível, considerando a minha presença totalmente externa e os muitos relatos comuns a que já tive acesso de relações de assédio junto a grupos de festejos tradicionais da parte de pesquisadores universitários.

Percebi, ao mesmo tempo, que me deslocar por esses espaços com meu corpo, mesmo sendo ele ainda externo, possibilitou encontros “por acaso” e construções de afetos que diminuíram em alguma medida esses distanciamentos. Se tratou de um processo contínuo de construção de confiança mútua entre mim, os congadeiros, as lideranças locais e as pessoas da cidade. Uma das minhas maiores surpresas nesse contato inicial foi conhecer outros tipos de práticas musicais e ritualísticas do festejo, bem diferentes do meu repertório inicial. Percebi o quanto minhas referências estavam distantes daquela realidade. Entendi ali, que, para que essa pesquisa fizesse sentido e fosse de fato colaborativa entre mim e os sujeitos com quem eu comecei a me relacionar, ela precisaria ser relevante para eles em algum sentido prático.

Foi a partir das experiências provocadas pelo e no relacionamento com o fenômeno compartilhadas até aquele momento que construí o mapa conceitual apresentado no segundo capítulo deste trabalho. A pesquisa inicial de campo com o mapeamento prévio e com os deslocamentos possibilitou a identificação e a proposição dos operadores analíticos que são: a tradicionalidade com suas territorialidades e temporalidades constituindo sentidos do Congado. Esses operadores serão acionados para a análise dos mapas afetivos produzidos de forma colaborativa com os grupos e foram destacados como as lentes pelas quais passei a olhar e refletir sobre as minhas experiências em campo.

4.1 MAPEAMENTO PRÉVIO

Para entender onde estão e quais são os grupos de Congado da região do Vale do Jequitinhonha realizei mapeamento em fontes documentais e orais diversas. A partir de

entrevistas feitas com o presidente da Associação de Congadeiros de Minas Gerais, Guilardo Veloso, e com o presidente da Comissão das Comunidades Quilombolas do Vale do Jequitinhonha (COQUIVALE), Jô Pinto, ambos apontam que na região há recorrência maior de grupos de Congado no Alto Jequitinhonha. Mas indicaram a existência de pelo menos quatro grupos no Médio, sendo dois no município de Berilo, um em Francisco Badaró e o de Chapada do Norte, já registrado pelo IPHAN como foi mencionado. Há ainda a menção ao grupo de Tamborzeiros de Nossa Senhora do Rosário de Araçuaí, que se aproxima muito às práticas do Congado e do Candombe, mas que não se autodenomina a partir dessa nomenclatura.

O único documento público de mapeamento desses festejos da região localizado foi o “Atlas de Festas Populares do Estado de Minas Gerais”, produzido pelo Instituto de Geociências Aplicadas em 1998. O material traz mapeamento dos Festejos de Nossa Senhora do Rosário, que, como já foi apontado, tem forte relação com o Congado, mas não são garantia da presença dessa manifestação. Aparecem indicadas no Atlas as festas de Rosário de onze cidades do Alto Jequitinhonha, cinco do Médio e nenhuma do Baixo. No caso do Médio, as cidades que apareceram foram: Araçuaí, Chapada do Norte, Francisco Badaró, Itinga e Virgem da Lapa. Nesse mapeamento, o festejo de Berilo, identificado em entrevistas aos agentes culturais atuais, não aparecia e duas cidades que não foram citadas pelos agentes (Itinga e Virgem da Lapa), apareciam naquele momento. Reunindo as informações coletadas até o momento, não foi possível identificar de fato nenhum grupo de Congado ou festa de Rosário nos municípios do Baixo Vale do Jequitinhonha.

Considerando a intenção dessa pesquisa de propor olhares a grupos mais periféricos e que não tiveram suas especificidades de produção de sentidos abordadas em pesquisas anteriores, opta-se, dessa maneira, por focar os esforços nos grupos identificados no Médio Jequitinhonha. Reúno na coluna a seguir o que foi possível mapear em relação à realização de Festas de Rosário e de grupos de Congado nos 15 municípios dessa região até o momento.

Quadro 2 – Grupos de Congado do Médio Vale do Jequitinhonha

| Cidades do Médio Vale do Jequitinhonha | Status |
|---|---|
| Araçuaí | Realiza conhecida Festa de Rosário, com grupo de tamborzeiros muito antigo, que se assemelha às práticas do que é chamado na RMBH de Candombe. Contudo, não foi possível localizar nenhum grupo na cidade automeado de Congado. |
| Berilo | Festa de Rosário foi resgatada a partir de 2009, foram identificados 1 grupo de Congado e 1 grupo de Congada. |

| | |
|--|--|
| Chapada do Norte | Realiza Festa de Rosário, inclusive já registrada pelo IEPHA e possui 1 grupo de Congado. |
| Francisco Badaró | Realiza Festa de Rosário e possui 1 grupo de Congado. |
| Carai, Comercinho, Coronel Murta, Itaobim, Itinga, Jenipapo de Minas, José Gonçalves de Minas Medina, Padre Paraíso, Ponto dos Volantes e Virgem da Lapa. | A partir das fontes já consultadas até o momento, nenhum desses municípios realiza a festa e não possuem grupo de Congado. |

Fonte: Elaborado pela autora (2022).

Partindo do mapeamento já realizado até aqui, a região do Médio Jequitinhonha, conta hoje, então, com quatro grupos de Congado de três municípios: Berilo, Chapada do Norte e Francisco Badaró. O recorte proposto para esta pesquisa, como já exposto, foi dos dois grupos de Congado de Berilo (MG).

A partir desse mapeamento e do contato com representantes dos grupos já identificados no Médio Vale do Jequitinhonha, já foi possível observar uma rica diversidade de sentidos e experiências vivenciadas por esses coletivos, mesmo estando em municípios próximos e em contextos similares. O mapeamento inicial demonstrou que os grupos de Congado do Médio Vale variam profundamente, por exemplo, em relação a: tempo de existência; rituais performados; nomenclaturas utilizadas; músicas e instrumentos utilizados; grau de reconhecimento e visibilidade local e oficial; desafios de articulação e organização interna; perspectivas e narrativas do grupo em relação ao seu passado, seu presente e seu futuro; narrativas de preceitos; autopercepção em relação à tradição, ou tradicionalidade e autenticidade; entre outras questões.

Essa diversidade de aspectos que atravessam os grupos faz com que eles produzam, conseqüentemente, sentidos da manifestação cultural muito diversos também. Cada grupo tem perspectivas únicas sobre o que significa ser congadeiro, o que significa a festa de Rosário, sobre suas formas de cantar com instrumentos específicos, o porquê de utilizar determinadas vestimentas, ou em que medida se preocupam com a transmissão de saberes entre gerações, por exemplo.

A proposta foi, então, nesta pesquisa, olhar para a diversidade de sentidos produzidos na região como contexto. Não em um exercício comparativo, mas com a intenção de aprofundar a percepção a respeito dessas múltiplas textualidades produzidas pelo fenômeno. O recorte do estudo escolhido é a experiência do Congado em Berilo, mas sem perder de vista esse contexto da manifestação cultural na região.

4.2 PRIMEIRO DESLOCAMENTO

Registro aqui as impressões da primeira viagem realizada a Berilo. Na semana anterior à minha primeira ida, tinha acontecido o mesmo festejo em Chapada de Norte que ouvi de várias vozes: “não foi nem de perto tão boa quanto geralmente é”, já que foi muito limitado por causa da pandemia. Chegando em Berilo fui recebida por uma articuladora local, que não era congadeira, mas que faz parte da COQUIVALE. Desde esse primeiro contato já comecei a conhecer o acolhimento e a receptividade que seria costumeira aos outros berilenses com quem passei a me relacionar. O contato inicial com essa articuladora que me recebeu, mediado por refeições compartilhadas, já começou a levantar uma série de questões. Ela, que já havia sido congadeira, mas hoje é evangélica, me apresentou algumas problematizações iniciais: “Será que os costumes e condutas dos evangélicos também não teriam também matrizes africanas? Se os evangélicos também falam em línguas, será que não faz parte mesmo?” À medida que ela preparava o almoço, compartilhava comigo uma série de histórias sobre projetos que participou e ajudou, pesquisadores que já haviam ido até lá para fazer levantamentos nas comunidades quilombolas e que sempre ficam hospedados em sua casa. Ela também compartilhou comigo desafios do dia a dia de apoio aos grupos locais de Congado, em especial nos processos mais institucionais de acesso a recursos financeiros e em compra de instrumentos e outras necessidades dos grupos.

Durante esses dias, tive oportunidade de conhecer a comunidade quilombola de Lagoa de Ezequiel que, naquele período, recebeu a certificação oficial federal enquanto comunidade remanescente quilombola. Participei dessa cerimônia e de um momento de recebimento de uma sanfona conquistada pela comunidade por meio de recursos públicos estaduais mobilizados pela COQUIVALE. Nessas ocasiões a animação do grupo e a alegria das danças e cantigas foram muito contagiantes. Quando digo contágio, digo de algo que “contamina” mesmo o corpo. Que torna quase impossível que a gente se mantenha inerte ao som. Mas esses momentos também me causaram um estranhamento inicial. Eu reconhecia grande parte das cantigas, que já tinha ouvido em eventos culturais da região, mas elas não eram as mesmas que eu conhecia dos grupos de Congado que acompanho na Região Metropolitana de Belo Horizonte. Outro estranhamento foi a minha demora para entender que o espaço físico onde estávamos, no caso da comunidade de Lagoa de Ezequiel, tratava-se de uma igreja. Era um local aberto, com vista para o rio, sem estruturas fixas e mais propício à roda do que ao formato de auditório, que era meu repertório mais comum de arquiteturas de igrejas.

Ainda em fase de deslocamento inicial, meu objetivo era fazer uma observação o mais silenciosa possível, mas, muito claramente, minha presença estrangeira não poderia deixar de ser notada e questionada. Além disso, de maneira bem imediata já fui anunciada em Lagoa de Ezequiel como “Raissa, que veio da universidade” e a palavra foi passada a mim. Nesse momento apenas agradei a recepção e expliquei que estava ali para conhecer mais os Congados de Berilo. O grupo se organizou para cantar uma canção de boas-vindas: “Seja bem-vindo ô lelê, seja bem-vindo ô lálá, seja bem-vindo você, que veio nos visitar”. Aquela recepção me fez sentir constrangida, mas também muito acolhida e me lembrou meus dias na igreja evangélica, onde também tínhamos essa prática de recepcionar visitantes com músicas semelhantes. O café oferecido por alguns congadeiros depois do encontro me acolheu ainda mais e foi uma oportunidade de conversar de forma mais próxima e informal. Durante o café aprendi muitas coisas com o capitão do grupo e outros congadeiros, que me contaram que ali “o tambor já bate tem mais de 100 anos”. Naquele momento me contaram que a tradição é de muitos séculos atrás, mas que o registro e o reconhecimento mesmo, em Lagoa, vieram só em 2009, com o retorno na cidade da festa do Rosário que, segundo eles, ficou parada por muitos anos. Naquele dia o capitão do grupo também me apresentou a diferenciação que fazem entre a Congada, que é o que praticam e o Congado. Segundo ele, a Congada seria “menos tradicional e mais misturada”. Ele me contou que a Congada faz de tudo um pouco: ao mesmo tempo que estão no Congado, estão no forró, mas que “a batida do tambor é a mesma de todo quilombola”.

Aquela semana do festejo era de muitas tarefas para os grupos que precisavam se ocupar com a preparação das atividades. Mas, mesmo assim, nesse tempo também tive oportunidade de conversar informalmente com o capitão e outros congadeiros do grupo de Congado de Nossa Senhora do Rosário dos Quilombolas de Berilo. Principalmente nesse grupo, que foi fundado pelo falecido capitão Alê do Rosário, a presença do ativista cultural da região era constante nas falas e até nos cortejos. Vários me disseram que ele partiu, mas que continua vivo ali no Congado. Há um sentimento compartilhado por muitos congadeiros de uma responsabilidade em seguir o legado deixado por ele. As lembranças da antiga festa, que foi paralisada depois da década de 80 e resgatada, também são muito presentes nas conversas.

Os Congadeiros dos quilombolas de Berilo também relataram que o início dessa retomada da festa em 2009 foi vivenciado por eles com muita luta e enfrentando preconceitos na cidade. As vestimentas do grupo, que originalmente eram brancas, eram lidas sob as lentes dos racismos estruturais por alguns moradores como algo ligado a “feitiçarias”. Para lidar com isso, o grupo decidiu inclusive substituir as roupas brancas por outras feitas de chita. Localizei em entrevista dada por Alê do Rosário ao projeto “Mídias Quilombolas – Música e Memória”

em 2014, um trecho em que ele comenta esse cenário e que foi registrado por FOGAÇA e SYDOW (2017):

A referência do tambor, aqui em Berilo, é o terreiro de umbanda, é o terreiro da macumba. Então, quando nós fizemos a primeira roda de tambor em Berilo foi um Deus nos acuda. Porque eles pensaram que a gente estava fazendo um ritual religioso, não imaginavam que era um ritual cultural. Quando as senhoras se vestem de branco na festa da Nossa Senhora do Rosário, a gente vê tanto gracejo, a gente vê pessoas rindo, cochichando um com o outro. E são pessoas que viram a festa antiga, que viram essas negras, pretas velhas, do Mocó, vindo trazer pote de barro na cabeça para vender aqui, mas são pessoas que desde aquele tempo não aceitam o negro no meio da sociedade. São pessoas preconceituosas, racistas que temos aqui no município de Berilo. E não só em Berilo, em vários lugares, que não aceitam o negro mesmo. Respeita, porque existe lei que obriga a respeitar. Mas tem pessoas que, se pudessem tirar a gente do meio social, tiraria. Isso é visível aqui, a gente vê. Como se dissessem: “você não é capaz, isso que você está fazendo não importa para a gente”. Isso aí a gente ouviu direto”. (2017, p.6)

A maior parte dos congadeiros com quem eu conversei acredita que esse cenário foi parcialmente superado e há vários relatos de reconhecimentos sociais do grupo que passaram a acontecer recentemente na cidade como convites para participação em festas na região e para viagens a outras cidades para apresentações culturais. As pessoas me explicaram também que o Congado é para elas uma religião e várias relatam que participar do grupo as fazem se sentir bem e mais felizes e que um dos maiores desafios atualmente seria manter os jovens no grupo.

Nesses dias também conheci um pouco mais de outros desafios relatados pelos congadeiros, principalmente aqueles ligados às questões de institucionalidade como burocracias de registro e acessos a recursos públicos. Me pareceu que são dois mundos muito distintos: o da prática congadeira e o da institucionalização. Sendo que o primeiro tem um sentido compartilhado e vivo muito evidente e o segundo é de ordem mais distante e problemática, apesar de ser uma demanda observada como real e importante pelo grupo. Quando as conversas informais que tive com os congadeiros passavam por essas questões de institucionalização, a minha potencial contribuição com o grupo nesse lugar foi levantada e eu me dispunha a contribuir no que fosse possível nesse sentido.

No período em que fiquei na região tive ainda a oportunidade de conhecer congadeiros e congadeiras de outras cidades. Vários me disseram que o Congado é tradição, mas que também é tradução. Essa ideia me fez pensar muito sobre o que o Congado traduz. Nas conversas com os congadeiros ouvi muito sobre resistência, ancestralidade, fé e de como o Congado ajuda a seguir vivendo e sobrevivendo às muitas dificuldades que a vida apresenta. Uma conversa em específico, sobre os estandartes dos festejos, me provocou muita reflexão.

Uma congadeira propôs uma síntese do que as bandeiras significam, que me ajudou a compreender mais esse elemento simbólico dos festejos. Ela me disse que, olhando para o estandarte, sabemos que é apenas uma pintura. É uma imagem que circula por aí. Ela me explicou que a bandeira é como uma foto nossa que transita por muitos lugares ao mesmo tempo. Mas, assim como nós estamos vivas e nos relacionando e cuidando dos nossos, mesmo que nossa presença física não esteja com eles, estando presente, por exemplo, apenas uma foto nossa, Nossa Senhora do Rosário também está viva e tem sua imagem circulando por aí para nos lembrar disso: que ela estaria viva e se preocupando por nós.

Entre outros aspectos que me marcaram nessas conversas informais, foram os relatos constantes de pessoas que eram congadeiras e que estão se tornando evangélicas, deixando de fazer parte dos grupos locais por esse motivo. Uma das conversas que me marcou também foi a ideia dita por uma congadeira de que o Congado é “uma alegria triste”, uma tristeza pela lembrança da história da escravidão e da diáspora africana misturada a uma alegria da vivência da devoção e do festejo coletivo. Um fato que também se destacou foi a relação com o mito de origem do Congado da busca da santa no rio. Esse preceito de sabedoria oral do resgate de Nossa Senhora do Rosário que teria sido feito por negros escravizados com seus cantos e tambores é muito presente nos grupos de Congado que conheço da RMBH, mas ele só me foi relatado nesse tempo que estive ali por congadeiros de outras cidades, em Berilo ele não apareceu nas falas das pessoas com quem conversei nesse primeiro momento. Apareceu apenas na encenação do mito realizada durante a festa com forte participação da Igreja Católica local.

Particpei da sequência de eventos previstos na festa de Berilo daquele ano: as novenas (série de missas que acontecem na semana como preparação para as festividades), a Quinta do Angu (missa seguida de um angu com vinho oferecido a todos os participantes pelos reis festeiros – um rei e uma rainha nomeados pela comunidade e que ficam responsáveis pelo financiamento da festa), a Buscada da Santa (recriação do mito de preceito do Congado de devoção à nossa Senhora do Rosário), a Levantada do Mastro (cerimônia que marca o início das festividades) e o Reinado (cortejo dos reis e rainhas festeiros). Por questões de recursos logísticos não foi possível que eu participasse da cerimônia de abaixamento do Mastro, que ocorre uma semana após o fim das festividades. Importante marcar que, neste trabalho, não apresentarei uma descrição completa de cada momento do festejo já que isso demandaria um outro tipo de apuração antropológica e historiográfica que não é a proposta aqui.

Os folguedos constantes, os “vivas” a Nossa Senhora do Rosário, os cortejos, os tambores, sons e a decoração das ruas e casas dos moradores transformam a cidade em território de festividade. Decidi usar a minha câmera fotográfica como dispositivo que me ajudasse a

transitar um pouco menos estranhamente pelo festejo. Havia vários fotógrafos da região fazendo registros e senti que, assim, me sentiria um pouco mais parte do festejo.

Nos primeiros momentos de novena comecei a perceber e refletir sobre a relação entre Congado e Igreja institucionalizada. Há um vínculo, claro. O Congado participa das missas e é mencionado algumas vezes pelos dirigentes da celebração religiosa, por exemplo. Mas há também um distanciamento bem perceptível: o Congado não tem tanto destaque na liturgia das missas, como eu esperava, e as atividades previstas nas cerimônias não pareciam ser pensadas com a participação muito forte dos congadeiros, por exemplo. Além disso, nem todos os congadeiros participam ativamente dos momentos de missa. No cortejo em direção à busca da santa, há uma cena que ganha destaque. Uma parada na porta da Igreja Matriz de Nossa Senhora da Conceição. Neste momento os congadeiros cantam uma cantiga que pede ao “vigário” licença para deixá-los entrar. Na ocasião em que essa música é cantada, simbolicamente a porta da igreja é aberta e o rei e a rainha festeiros recepcionam os congadeiros, abrindo o espaço para a entrada deles. Apesar dessa porta aberta na encenação, a relação entre Congado e institucionalidade da Igreja Católica não me pareceram, nesse primeiro momento, ser tão horizontalizada e simbiótica.

Contraditoriamente, a maior parte dos acontecimentos do festejo acontecem envolvendo tanto as missas quanto os grupos de Congado. A experiência de vivenciar longas missas depois de muito tempo afastada de práticas religiosas foi incômoda em alguma medida para mim. Algumas falas sobre “justiça”, ou sobre o “bem maior”, por exemplo, me remeteram a pensamentos e cosmovisões que já tive e não tenho mais. Algumas práticas litúrgicas de exaltação pública a pessoas que estavam “fazendo o bem” me remetiam aos ensinamentos de moral e bons costumes com que convivi durante muitos anos mas que, hoje, me soam capciosos.

O sábado festivo é o dia em que a cidade se enche mais e outros grupos de Congado da região também participam dos cortejos em apoio aos congadeiros locais. Em 2021, em Berilo, participaram, vindas de outras cidades, as guardas de Congado de Chapada do Norte e de Francisco Badaró. Nesse dia, foi possível perceber melhor algumas das diferenças de fundamentos e características entre os grupos da região.

No sábado também é o dia que acontece o “forró” depois da missa e a cidade recebe muitos visitantes da região que vem exclusivamente para os eventos que se passam na praça e que não têm relação direta com os festejos de Nossa Senhora do Rosário. São festividades paralelas que se dão aproveitando o movimento aumentado de pessoas na cidade. Nas minhas andanças pela região nos dias anteriores, ouvi na praça jovens que dançavam funk e faziam gravações para redes sociais comentando que iria acontecer um “forrozão” em Berilo nos dias

seguintes. Conversei um pouco com eles e percebi que havia também essa apropriação dos festejos de outras vivências que extrapolam o previsto na programação oficial. Essa apropriação diversa é vista tanto de forma positiva, por algumas pessoas locais, como também é criticada por outras. Em um dos dias de cortejo, por exemplo, havia uma pessoa que não fazia parte do grupo de Congado e que estava apenas acompanhando, que por várias vezes tentou denunciar quando algo do que estava sendo tocado fugia ao que ela considerava tradicional. Ela alertava aos outros participantes que acompanhavam o cortejo, incluindo a mim, para o “perigo de que a festa virasse um pagode”.

Entre todas as cerimônias do festejo, o domingo de Reinado é o que começa mais cedo. Às 5h da manhã os folguedos da alvorada anunciam o início das atividades. Nesse dia acontece o cortejo dos reis, rainhas, príncipes e princesas. Há um grande investimento em preparações e vestimentas para que esse cortejo aconteça. Um estranhamento inicial que tive em relação ao meu repertório anterior de festejos da RMBH é que em Berilo não existe uma hierarquia de reinado tão fixa e estabelecida. Os “reis perpétuos”, por exemplo, que na minha experiência são cargos vitalícios, em Berilo, são também os “reis festeiros”, uma dupla que fica responsável pela realização logística e financeira da festa e que muda a cada ano.

Na missa daquele domingo houve a lembrança do processo de destruição e retomada da capela de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos na cidade e da história da Irmandade do Rosário, com destaque para a resistência dos povos negros. O almoço oferecido após a missa de domingo, aberto e gratuito a toda comunidade foi também uma experiência muito marcante para mim.

4.3 VOLTAR UM ANO DEPOIS

Depois do primeiro deslocamento pelo festejo, realizei diversas outras viagens ao território para a realização das ações de produção de conteúdos comunicativos com os grupos locais e para atividades do projeto “Mídias Quilombolas”. O projeto de extensão da UFMG foi realizado nesses territórios e aceitei coordená-lo de forma voluntária no período como uma maneira de ter mais oportunidades de me relacionar com os congadeiros de Berilo e as comunidades quilombolas do território. Mas, além desses retornos, realizei novamente, um ano depois da minha primeira ida, novo deslocamento pelo Festejo do Rosário. Desta vez, consegui me planejar para presenciar também a festa do Rosário de Chapada do Norte, município que fica a 23 km de Berilo e que tem seu festejo sempre no segundo fim de semana do mês de outubro (uma semana antes da festa de Berilo).

A Festa de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Chapada do Norte é a única da categoria (até o momento) que já recebeu registro do IEPHA como patrimônio cultural imaterial do estado de Minas Gerais. Como mencionado, a festa conta também com pesquisas acadêmicas e registros históricos a respeito dela e da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do município (que até os dias atuais é responsável por sua organização).

Havia grande expectativa pelo retorno da festa de Rosário mais reconhecida da região após dois anos de pandemia. Contudo, uma forte tempestade prejudicou as festividades do ano de 2022. Rituais muito esperados como o “Mastro a cavalo” (levantamento de mastro da festa com cortejo de cavalos) e a queima de fogos, por exemplo, aconteceram de forma reduzida e debaixo de um temporal fortíssimo, sem presença do grande público que aguardava esses momentos. Mesmo com o temporal foi possível perceber a dimensão do festejo e a grande quantidade de moradores e visitantes de outros municípios que a ocasião mobiliza. Não foram encontradas, por exemplo, hospedagens disponíveis na cidade nos dias da festa. A quantidade de pessoas envolvidas para viabilizar sua realização também me chamou muita atenção. Presenciei uma leitura pública de agradecimentos a todos que contribuíram para a compra dos fogos da festa que durou cerca de 40 minutos, de tantos participantes nomeados.

Um fato que me chamou a atenção é que, mesmo sendo considerada por muitos dos participantes que ouvi informalmente como “uma festa mais tradicional” que as demais da região, assim como em Berilo, tive uma percepção inicial de que o Congado não aparece como estruturante da festa, como razão e fundamento dela. E, sim, como um dos seus elementos. A participação do Congado de Chapada foi me referida por muitas pessoas como “apresentações” da festa, como mais um item da lista das festividades e não como sinônimo da festa como acontece em outros festejos de reinado da RMBH, por exemplo. É importante destacar ainda que a festa de Chapada é realizada pela “Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, Libertos e Cativos, da Freguesia da Santa Cruz da Chapada” anualmente, sem interrupções desde 1822.

A análise das diferenças entre as festas de Chapada e de Berilo, bem como do papel do Congado nelas seriam objetos de novas pesquisas. Mas cabe ressaltar aqui alguns aspectos gerais que observei nesses deslocamentos por elas. Chapada não sofreu nenhuma grande interrupção dos festejos, como aconteceu em Berilo diversas vezes. Dessa forma, a festividade conseguiu manter mais elementos e acontecimentos litúrgicos ao longo do tempo. Os Leilões, por exemplo, em que a população oferece alimentos, artesanatos e itens variados para serem leiloados como forma de arrecadação de verba para a festa. É um momento de muita diversão, música e estratégia para o levantamento de recursos financeiros. Essa prática que já existiu

também em Berilo, e atualmente não acontece mais, segue ativa em Chapada. Mas há outros elementos que são muito similares e que seguem ocorrendo em ambas como: busca da Santa no rio, quinta do Anгу, o Reinado, a distribuição de doces no domingo, entre outros.

Uma diferença grande também que observei nessas edições das festas de 2022, foi que a de Chapada abrangeu de forma muito ampla toda a região e teve grande programação chamada pela prefeitura local em suas divulgações como “secular”, como shows de cantores populares, feiras e comercialização de produtos, entre outros. Pessoas de muitas cidades do entorno se dirigiram à Chapada em especial para a participação nos shows gratuitos de grandes nomes regionais de sertanejo. Esse aspecto também acontece em Berilo, mas de forma muito mais reduzida. Há alguns shows menores na praça principal e pequenas feiras, mas não há, por exemplo, nenhuma dificuldade em encontrar hospedagem na cidade nos dias da festa.

Na festa de Chapada observei ainda a presença de membros dos congados de Berilo que foram prestigiar e participar das festividades como convidados. Ali me atualizei das novidades dos grupos de Berilo e tive a notícia de que havia ocorrido uma mudança na capitania do Congado dos Quilombolas de Berilo. Devido a questões internas, o capitão nomeado por seu antecessor e fundador do grupo, Alê do Rosário, acabou se retirando do coletivo e sua posição ficou vaga na ocasião dos festejos de 2022.

Partindo para Berilo, percebi que a festa de 2022 foi muito diferente da experiência do ano anterior. Na edição, não aconteceram as novenas costumeiras de preparação da festa e, sim, o chamado “tríduo”. Ou seja, em vez de nove dias de missas em antecipação, ocorreram três dias de missas consecutivas. Mas, para além disso, diversos elementos fizeram com que a experiência que vivenciei no ano anterior fosse completamente distinta no seguinte. Isso me ajudou a perceber de maneira prática como cada festa é de fato única e irrepetível. A Festa do Rosário de Berilo não é algo fixo, intocável e permanente. Ela é sempre uma experiência, acontece a cada edição de maneira única e a depender de uma série de fatores externos e de nossas subjetividades em relação à festa.

Um primeiro elemento de distinção que percebi foi justamente a minha percepção subjetiva. Na edição de 2021 tratava-se do meu primeiro contato com o festejo e com as pessoas que o produzem. Em 2022 eu já contava com um ano de trocas com esses sujeitos, entendia melhor os conflitos, os desafios, percebia um pouco mais dos bastidores do festejo. Dessa maneira, em alguns momentos senti que havia uma fruição da festa diferente por minha parte, além de uma admiração e de uma contemplação distanciada como havia sido da primeira vez. Conhecer melhor as pessoas que estão ali envolvidas me possibilitaram outra percepção do

festejo. Sem perder o encanto, consegui ter uma dimensão menos superficial dos significados de alguns dos elementos que atravessavam aquela experiência.

Um momento que foi muito simbólico para mim durante a festa foi a costureira do grupo ter criado uma saia de chita para mim e dito que “é só colocar a saia para eu virar congadeira”. Após me entregar, fez questão de que eu a vestisse ali mesmo e tirássemos muitas fotos juntas. Esse gesto em forma de convite mexeu profundamente comigo e trouxe à tona todas as questões já trazidas no início do trabalho a respeito do pertencimento e do meu lugar enquanto externa àquela tradição. Ao mesmo tempo que me afligiu e que me senti me apropriando de algo que não era meu, senti também a alegria da confiança e da abertura para que eu me sentisse incluída. Me senti mais à vontade na festa por conhecer mais pessoas e por elas entenderem o que eu estava fazendo ali e não senti necessidade de estar com a câmera fotográfica a todo tempo, por exemplo.

O ato de entrega da saia me fez refletir também nos significados que ela, enquanto dispositivo, tem no Congado. Ela é muito fortemente um marcador de pertencimento das mulheres ao grupo, representando a unidade e a coletividade intrínsecas à manifestação cultural. Mas ela enquanto figurino, é também fundamental para a composição das performances dos cortejos. Seu formato, os desenhos que formam nas danças, suas cores e os movimentos circulares de roda que imprimem pelas ruas, compõem a poesia do Congado. Harmonizam, junto dos tambores, os dizeres cíclicos das cantigas e reinscrevem outras imagens e sentimentos naquele espaço e tempo em que se colocam.

Entretanto, é preciso demarcar aqui que a beleza de tudo na festa e a felicidade da dança com as saias, por exemplo, não apagam as diferenças estruturais de gênero que também atravessam de forma interseccional a experiência do festejo. Não cabe ao escopo desta pesquisa o aprofundamento das questões de gênero nessa experiência, mas essa foi também uma das minhas percepções ao vivenciar a festa na segunda edição. Por me sentir mais à vontade e criar, por exemplo, uma abertura maior da minha parte enquanto mulher dançando na festa, fui também exposta a mais olhares e posturas de assédio de homens participantes da festa em relação a mim. Essas percepções das diversas interseccionalidades de opressão que atravessam inclusive práticas de resistência a subjugações, me levou também a ter um sentimento menos romantizado a respeito da experiência de participar do festejo naquele ano.

Além das diferenças da festa sobre a minha percepção, houve também mudanças na forma de organização do próprio festejo. A falta do capitão foi um elemento muito desafiante para o grupo e para a sua auto-organização durante as festividades de 2022. Em alguns momentos o coletivo ficava em dúvidas a respeito dos trajetos a serem percorridos, ou das

músicas a serem cantadas, por exemplo. Algumas liturgias que apareceram ano anterior não apareceram neste, como a devolução da água para o rio durante a busca da santa e a própria novena que se transformou em tríduo. Houve também menor participação de grupos de outras regiões. A edição contou apenas com alguns membros da Congada de Chapada do Norte no domingo. Houve uma tentativa de participação do grupo dos tamborzeiros de Araçuaí que acabou não se concretizando por falta de comunicação entre as prefeituras e falta de transporte para o grupo. Havia uma paisagem visual diferente também. Menos casas enfeitadas e menos público participando o que indicava uma possível menor adesão e apoio da comunidade da sede à edição daquele ano. Havia também mais barracas e brinquedos infantis do que no ano anterior.

Uma das diferenças mais marcantes para mim entre as duas edições foi o que a rainha festeira de 2022 (que também é quilombola e congadeira do grupo de Berilo) nomeou como uma “retomada da festa pelos negros”. Houve um posicionamento muito claro nesse sentido: as vestimentas e os integrantes do reinado, os alimentos servidos, os vasilhames e o destaque foram, todos para referências africanas e quilombolas.

No ano anterior, o reinado teve suas vestimentas com referências majoritariamente europeias. E, de acordo com os relatos da rainha de 2022, em muitas outras edições o reinado já foi composto de pessoas majoritariamente brancas. É importante contextualizar novamente como é feita essa definição do reinado da festa. De forma geral as pessoas podem se candidatar voluntariamente a serem festeiros na festa do ano seguinte. Não há, na experiência recente de Berilo, grandes disputas para a ocupação desse lugar. Ao contrário, há um grande desafio em conseguir voluntários que se disponham a ser reis festeiros. Isso porque ser festeiro significa, na prática, arcar com todos os custos da festa entre doces e alimentos distribuídos, além, claro, das próprias vestimentas para os dias de cortejo.

Há mutirões, rifas e diversas campanhas feitas pela comunidade para auxiliar no levantamento dos recursos. Mas, em última instância, a responsabilidade final pelo custeio da festa é dos reis festeiros. De acordo com o que apurei, mesmo antes de sua paralisação, muitas vezes tinha-se nas festas de Berilo um Reinado majoritariamente branco. Isso porque as maiores rendas financeiras do território estariam concentradas nas famílias brancas locais. Essa não é uma realidade específica do contexto de Berilo. Em muitos outros reinados em Minas esse fenômeno de ter muitas vezes reis e rainhas brancos acontece por essa questão financeira apresentada.

É importante destacar ainda que, mesmo com esse desafio, há relatos de que houve muitos reinados majoritariamente negros na cidade. Além disso, destaca-se também que, mesmo o rei e a rainha não sendo necessariamente negros, esse não deixa de ser um festejo

considerado negro na cidade. Isso se verifica tanto nos textos eclesiais de liturgia das festas a que tive acesso, que sempre mencionam a festa como uma liturgia de origem afro-brasileira, como visivelmente nos Congados (que são compostos majoritariamente por pessoas negras). Além disso, em todos os relatos que colhi ao longo dos dois anos de pesquisa, a festa é sempre mencionada como “festa que era dos escravos”. Então, pelo que pude observar, há um entendimento amplamente difundido de a festa tem origem na população negra do território.

Figura 9 – Reinado da Festa de Rosário de Berilo em 2021



Fonte: Acervo pessoal (2022).

Figura 10 – Reinado da Festa de Rosário de Berilo em 2022



Fonte: Acervo do Fotógrafo Lori Figueiró (2022).

Em 2022 o Reinado era totalmente negro e todas as roupas tinham referências africanas e quilombolas. A rainha me relatou informalmente que algumas pessoas falaram com ela que pela primeira vez tinham conseguido tirar foto com a rainha da festa e que dessa vez era realmente “os negros retomando a festa”. Um dos momentos de destaque nesse sentido foi a Quinta do Angu. Como já apresentado, é um momento de distribuição de angu e vinho após a missa, lembrando o alimento que era fundamental para os povos escravizados naquele território. Para a ocasião a rainha mobilizou sua comunidade quilombola, chamada Mocó dos Pretos, para a fabricação artesanal de mil cumbucas de barro. As cumbucas foram personalizadas manualmente com a sigla da festa e distribuídas gratuitamente junto ao angu. O grande trabalho comunitário para que essa produção pudesse acontecer e o esforço coletivo para fortalecer, dar visibilidade e reconhecimento ao trabalho artesanal de subsistência da comunidade quilombola que viabilizou essa distribuição foi todo muito simbólico desse processo de “retomada” da festa pelas comunidades negras do território e da força do trabalho coletivo para a viabilização da festa.

Figura 11 – Angu e cumbucas de barro produzidos em 2022



Fonte: Acervo pessoal (2022).

Uma semelhança que observei em ambas as edições foram alguns descompassos entre a programação do Congado e a programação da igreja. Algumas dessas desconexões evidenciam que são de fato duas organizações distintas e que tem suas agendas e propósitos próprios apesar de dependerem uma da outra para a realização da festa. Na ocasião do festejo de 2022, a entrada na missa de domingo na igreja do grupo de Congado, que já esperava do lado de fora debaixo do sol à cerca de 30 min, foi inclusive bem impelida pelo próprio grupo e sobrepôs a leitura litúrgica que era feita no momento pelo padre.

Ao final da edição de 2022, percebi que a palavra que mais registrei em meu diário foi "Força". Força para aguentar o sol. Força para subir e descer morro. Força de trabalho. Força para se impor em ambientes e espaços que nem sempre estão abertos. Força para resistir aos apagamentos e tentativas de destruição. As questões que ficam para mim nesse sentido são qual o significado dessa força por trás da festa, de onde ela emerge e o que ela convoca.

4.4 TRAJETOS POSSÍVEIS

A partir dessas experiências de mapeamentos, trocas e deslocamentos atentos pelos territórios e pela vivência prática dos festejos, algumas questões começaram a se delinear como

trajetos de olhar desta pesquisa. Um primeiro elemento que emergiu como fundamental é que a compreensão do que o Congado significa na prática para os sujeitos que por ele são atravessados aparece de modo muito forte e diversa.

Nas conversas informais que tive com congadeiros e pessoas da cidade, diferentes ideias de Congado me foram apresentadas. Foi mencionado como espaço de pertencimento e acolhimento. Como local que acolhe e provoca uma “alegria triste”, sendo um mecanismo para se manter vivo, para enfrentar as dificuldades impostas pela vida. Como onde “não se vê o tempo passar”. Como religião, como tradição e como devoção. E ainda, por exemplo, como espaço comunitário, de associativismo.

A todo momento emerge também o lugar de conflito e das existências múltiplas do Congado entre manifestação de matriz africana e expressão de fé católica, entre cultura e religião, entre liturgia e festejo. Como nomeia Anzaldúa (2005), um lugar de fronteira. A autora compartilha sua própria trajetória enquanto mulher mestiça chicana e convida ao que ela chama de “uma nova consciência mestiça”. É um chamado a reconhecer que sujeitos em diáspora e subalternizados, que passaram por processos de violências e opressões das mais diversas, irão sempre conviver com referências, cosmovisões e práticas marcadas pelas contradições e ambiguidades. Serão sujeitos fronteiriços. A proposta da autora é, dessa maneira, que habitemos e reivindicemos esse espaço da fronteira como nosso território de existência:

A nova mestiza enfrenta tudo isso desenvolvendo uma tolerância às contradições, uma tolerância às ambigüidades. Aprende a ser uma índia na cultura mexicana, a ser mexicana de um ponto de vista angloamericano. Aprende a equilibrar as culturas. Tem uma personalidade plural, opera em um modo pluralístico – nada é posto de lado, o bom, o ruim e o feio, nada é rejeitado, nada abandonado. Não apenas sustenta contradições como também transforma a ambivalência em uma outra coisa (ANZALDÚA, 2005, p. 706).

Em vez do desejo de atravessar a fronteira para alcançar um destino-fim inalcançável e forjado pela lógica colonial capitalista, passar a habitar e se apropriar desse entremeio. Não como a junção simples de dois mundos opostos, como explica Anzaldúa (2005), mas como lugar para a criação de possibilidades terceiras inventivas e potentes. Martins (2021) delinea como esse local fronteiriço se dá nas experiências religiosas afrodiaspóricas nas américas:

Na complexidade de sua textualidade oral e na oralitura da memória, os rizomas africanos inseminaram o corpus simbólico europeu e engravidaram as terras das Américas. Como o imbondeiro africano, as culturas negras nas Américas constituíram-se como lugares de encruzilhadas, interseções, inscrições e disjunções, fusões e transformações, confluências e desvios, rupturas e relações, divergências, multiplicidade, origens e disseminações (p. 31).

Tendo em vista essas existências múltiplas e fronteiriças do Congado, não parece ser possível ou profícua a tentativa de definir fixamente o que é essa prática. Contudo, parece muito interessante a ideia de montar um painel semântico com essas colagens instáveis de significâncias e o que aparece nesse contexto específico. O congado é uma religião? É uma dança? Parece ser possível ser congadeiro e não dançar e nem tocar no grupo. O transcendental, o mistério e a fé parecem necessariamente atravessar qualquer expressão de Congado. Corpo e espírito se mostram imbricados na polissemia da manifestação. Os conhecimentos e linguagens que atravessam a experiência ultrapassam o que é passível de ser expresso em palavras. Martins (2021) descreve como esses saberes que vão muito além do que pode ser registrado em letras são vivenciados e transmitidos:

Essa energia cósmica esculpe um saber que se expressa na fala, na dança, no vestuário e em objetos sagrados como bastões, caixas, tambores e adornos, cumprindo uma função ritual que não cinde as linguagens das cores, dos sons e dos gestos, mas sim, sinestesticamente, as conjuga na elaboração de uma fala plural que reveste o tempo presente com os adereços simbólicos ancestrais, carregando “dentro de si uma tradição de ancestralidade, que a cria e a diviniza” (p. 44).

Além dessa diversidade de sentidos e experiências que o Congado pode ter, o segundo ponto que emergiu para mim são as questões relacionadas às territorialidades. Percebi muitas diferenciações de práticas e fundamentos ligadas aos territórios que, apesar de serem classificados como uma mesma região geográfica, guardam experiências com o espaço das mais diversas e uma infinidade de especificidades nas relações e práticas socioculturais dos seus sujeitos. Foi por isso que convoquei, como operador analítico, a noção de territorialidade, para a compreensão das relações com o território que são produzidas pelos congadeiros e que produzem a ideia de Congado em Berilo.

Nos próprios nomes dos dois grupos da cidade, os territórios já aparecem como marcadores fundamentais. Ser do grupo de Lagoa de Ezequiel é diferente de ser do grupo de Quilombolas de Berilo, mesmo que Lagoa também seja reconhecida como território quilombola. Os territórios constituem grande parte do que une os grupos internamente, do que os identifica e do que representa suas questões e desafios, bem como seus modos de existir e conviver.

Por exemplo, a dificuldade prática de acesso ao centro da cidade de Berilo pelas comunidades quilombolas rurais do município, de onde vem a maior parte dos congadeiros, não é mera questão logística. As características desses territórios, seus acessos e possibilidades de circulação de seus moradores carregam fatores históricos e sociais múltiplos que criam lógicas

da relação com a terra e modos de vida de seus sujeitos que são muito particulares. A migração sazonal para o trabalho em outras regiões, o pertencimento a comunidades familiares, as festas nas roças, o plantio para a subsistência, a história e a ancestralidade de cada comunidade, por exemplo, produzem territorialidades particulares nas comunidades quilombolas de Berilo.

Um terceiro ponto que me saltou aos olhos são as questões históricas e as relações desses sujeitos com o tempo. As muitas histórias de luta e resistência da cidade em relação às violências e tentativas de apagamento de suas memórias e práticas são exemplos disso. O Cortejo Real e todo o universo mitopoético, simbólico, religioso e cultural que envolve o Congado de Berilo e os festejos à Nossa Senhora do Rosário são práticas afrodiáspóricas de resistência muito profundas e preciosas, potentes mecanismos de desmonte da colonialidade.

São movimentos de luta e existência que atravessam as subjetividades, provocam relações fortalecidas com o território e as ancestralidades dos sujeitos. O destaque aos povos negros e subalternizados no festejo e a coroa quando é carregada por esses sujeitos questionam as estruturas de poder. A força da tradição oral, dos fundamentos, saberes e polissemias carregadas nas liturgias, vestimentas, cânticos e performances, põe em xeque as formas de conhecer eurocentradas. A partir da recriação criativa, inventiva e subversiva os congadeiros realizam nas experiências desses festejos, outras maneiras de ser, de conhecer e de conviver.

A decolonialidade, portanto, tem a ver com a emergência do condenado como pensador, criador e ativista e com a formação de comunidades que se juntem à luta pela descolonização como um projeto inacabado... Com amor e raiva, o condenado emerge como um pensador, um criador/artista, um ativista. (MALDONADO-TORRES, 2019, p. 46).

Essa potência criativa e inventiva, ou as Oralituras (MARTINS, 2021) dos Congados é que os ressignificam e mantêm vivos e ativos os sentidos compartilhados dessa tradição que atravessam passado, presente e futuro.

Por fim, o quarto ponto que emerge são as muitas conversas que aconteceram relacionadas à ideia de tradição, nosso outro operador analítico proposto. Semanticamente, há a possível distinção entre os termos “Congado” e “Congada”, sendo um considerado “mais tradicional” que o outro. Há diferenciação entre grupos mais organizados, mais tradicionais e grupos mais “brincantes”, mais misturados, que “também tem forró”. As comparações entre as cidades e seus grupos também dizem de uma marcação territorial muito importante ali. Algumas perguntas que emergiram dos deslocamentos e foram direcionadoras da minha reflexão teórica e para a discussão sobre tradicionalidades, são: quem, de fato, assume essas diferenciações? Há uma hierarquização nessa diferenciação por parte dos próprios congadeiros? Como os

congadeiros se enxergam nessa diferença? A quem e a que essas experiências distintas de Congado servem? Como os outros sujeitos da cidade enxergam o acontecimento do Congado em Berilo? Quando ouço as pessoas dizendo que estão indo para o “forrozão” o que isso significa para elas? Que papel tem, por exemplo, a pessoa que tenta policiar o que estava sendo tocado para “não virar pagode”?

A segunda experiência de ida na festa deixou ainda mais evidente a ideia de que a tradição é viva e está em constante movimento. Elementos se mantem, outros se reinventam, persistindo sempre permanências recorrentes que seguimos reconhecendo. A partir da solicitação feita pelo grupo de Congado de Berilo de que fosse feito resgate da história do festejo na cidade para a produção posterior do livro sobre o grupo, refleti também que muitas dessas diferenciações entre ser mais ou menos tradicional, nasceram do apagamento e da supressão do direito desses sujeitos de conhecerem a própria história. Se a história é apagada e negada, a noção de tradição fica menos tangível e a possibilidade de conhecer mais a fundo o lastro histórico das permanências mais distante.

As questões da tradição emergiram muito nos deslocamentos realizados no projeto. O ponto da institucionalização da tradição, a mobilização dos grupos e o perigo eminente do “fim da tradição”, por exemplo, foram outras questões que surgiram. À medida que o grupo se institucionaliza, ou é “oficialmente” reconhecido na cidade, que mudanças isso provoca na prática e vivência desses sujeitos? É “só manter o que já era mesmo”? O que os desafios de burocracias e logísticas institucionais de funcionamento dos grupos dizem sobre e afetam os sentidos de corresponsabilidade, de pertencimento e coesão desses? Como é possível que o fenômeno cultural seja livre, autogestionado, feito a partir do desejo autônomo dos sujeitos e ao mesmo tempo tenha uma estrutura institucionalizada, com responsabilidades jurídicas, estatuto que estipula o funcionamento do grupo, regras contábeis, etc.?

Não observei, nesse primeiro momento, tentativas muito organizadas de angariação de novos membros como eu imaginei que existiriam, já que há um medo verbalizado de todos os capitães com quem conversei de que os grupos acabem por falta de pessoas e apoio. Mas a ameaça constante de que a tradição possa acabar e o peso dessa responsabilidade parece ser uma preocupação compartilhada entre os grupos. Ao mesmo tempo que os grupos da região têm atritos e conflitos entre si, há um entendimento, em alguma medida compartilhado, de que há certa interdependência entre eles e que, para se manterem vivos e ativos, é preciso que se apoiem mutuamente.

Como exposto anteriormente, Carvalho (2005) ressalta em sua obra como o “risco da extinção” é uma preocupação comum a manifestações culturais tradicionais diversas. O autor

aponta, entretanto, que quando essas expressões culturais se mantêm relevantes para a vida daqueles que a mantêm vivas, continuando a fazer sentido para sua experiência no presente, as culturas tendem a perdurar seguindo sua dinâmica natural de constante renovação. O autor ressalta, entretanto, que essa possibilidade de permanência das tradições também é atravessada pelas violências, pelas tentativas de apagamento colonizadoras, pelo capitalismo e pelos processos de globalização. Mas que, quando as práticas mantêm sentidos compartilhados entre seus atores, isso oferece, inclusive, mais ferramentas de enfrentamento à essas coerções homogeneizadoras vindas de diversas fontes de sujeitos e instituições de poder.

Outra questão trazida pelos deslocamentos foram as relações institucionais do Congado com a Igreja Católica ainda hoje. Que papéis a Igreja atribui aos grupos de Congado da Cidade? Que papéis os congadeiros atribuem à igreja? A igreja é um espaço de validação social para os congadeiros? Se levantou também a ideia de uma “presença ausente” (FONSECA, 2019) de Alê do Rosário nos festejos e seu impacto para a continuidade das práticas dos grupos de Congado local.

A partir dessas provocações possíveis na etapa de “Licença pra chegar” é que propus, então, os operadores analíticos iniciais já apresentados aqui: temporalidades e territorialidades como faces da ideia de tradicionalidade. São essas as noções iniciais que guiaram as minhas práticas posteriores de construção colaborativa com os grupos da pesquisa. Essas chaves funcionaram como um aporte conceitual importante para orientar meu olhar e guiar os trajetos da pesquisa a partir daqui.

5 PRODUÇÕES COMUNICATIVAS COLABORATIVAS DOS CONGADOS DE BERILO

Neste capítulo apresento o processo de realização das duas proposições de construção colaborativa de narrativas junto aos grupos de Congado de Berilo: o mapa afetivo e as criações midiáticas. Apresento o planejamento e a realização das atividades. Os processos de criação midiática também são apresentados como parte dos procedimentos metodológicos de colaboração durante a coleta de informações analisadas aqui.

5.1 MAPA AFETIVO

Provocada pela diversidade de sentidos do Congado que percebi existirem nos deslocamentos pelos Festejos de Berilo, me propus a criar de forma colaborativa uma espécie de painel de sentidos que apresentasse uma colagem de polissemias, em forma de mapa afetivo. Os mapas afetivos são representações visuais de espacialidades que têm como métricas e parâmetros as percepções subjetivas, as práticas culturais e as memórias dos sujeitos que os constroem. Não se tratam, dessa maneira, de instrumentos da ciência da cartografia geográfica, mas de dispositivos, facilitações gráficas que fomentam o diálogo e a reflexão dos sujeitos que os elaboram a respeito das territorialidades constituídas em seus espaços compartilhados.

Esses mapas, contudo, ainda podem manter relações com os referenciais geográficos e com as representações gráficas já existentes e demarcadas desses territórios. Dessa forma, antes de nos debruçarmos sobre os mapas afetivos e suas possibilidades, é importante retornar para uma reflexão sobre os mapas “convencionais” e seus papéis sociais. Como afirma Henri Acselrad (2008), “todos os mapas são uma abstração do mundo, elaborada sempre a partir de algum ponto de vista” (p. 13). O autor argumenta que há um monopólio do fazer cartográfico dominado por atores que utilizam desse fazer e conhecimentos como instrumentos de opressão e exercício de poder sobre o território.

Em “Cartografias sociais e território” (2008), o autor apresenta a ideia de “Cartografia social” como experiência de comunidades, movimentos sociais, associações localizadas em espaços, que criam elas próprias seus mapas, elaborando representações dos lugares onde vivem, traduzindo visualmente seus mundos, na perspectiva que lhes seja própria. As cartografias sociais são uma apropriação da elaboração cartográfica ocidental tradicional por parte de sujeitos que compreendem que essas representações já existentes ou não são suficientes ou são uma representação distorcida de aspectos físicos, socioculturais e simbólicos de seus territórios. “Podemos considerar que na política dos mapeamentos estabelece-se uma disputa

entre distintas representações do espaço, ou seja, uma disputa cartográfica que se articula às próprias disputas territoriais” (ACSELRAD, 2008, p. 14). Dessa maneira, esses sujeitos tomam para si a tarefa de apresentar figurativamente seus territórios, buscando o controle político de decidir os motivos para criar mapas, quem os faz, como são feitos e o que é considerado relevante ou não a ser inserido nessas representações.

Acselrad discute o papel social dos mapas demonstrando como são políticos e, longe de serem apenas documentos frios e passivos, modificam de maneira muito direta as relações socioespaciais dos sujeitos. Se são elaborados sem a participação legítima de quem pertence ao território mapeado, os mapas contribuem para o apagamento de modos de organização e relação com os espaços, culturas e saberes. O autor aponta para a cartografia como instrumento político-social destacando como a ideia de mapeamento está muito ligada ao exercício de poder sobre o território e refletindo sobre suas implicações e modos de fazer. Ao produzir mapas colaborativos dos congados de Berilo, criamos materialidades compartilháveis de informações, imagens e ideias que sofrem invisibilidade e marginalização.

A pesquisa de Acselrad demonstra como as cartografias sociais podem ser mecanismos de produção de contranarrativas¹⁵, de disputa discursiva e de mobilização social. As cartografias sociais experimentadas pelo pesquisador tratavam-se de desenhos geográficos que tinham recortes, enfoques e pontos de interesse que dialogavam com as necessidades dos sujeitos diversos que participavam do projeto cartográfico. Eles eram, a sua maioria, georreferenciados e obedeciam às regras de escala em relação às referências territoriais mapeadas.

Os mapas afetivos nascem dessa mesma demanda apresentada pelo autor de criar contranarrativas, elucidar “áreas opacas”, como nomeado por Milton Santos. Identificar outros pontos de interesse, questionando as representações já criadas. Contudo, para além de uma representação literal e metrificada dos espaços, eles buscam capturar as relações de sociabilidade, os valores, as crenças, as formas de vida coletivizadas que aquele território, enquanto espaço físico, faz emergir. A pesquisadora Ana Paula do Val (2016) define:

O conceito de mapa afetivo se constrói na minha pesquisa e vivência por meio de processos de mediação sociocultural, mapeamentos participativos e de engajamento de agentes cartógrafos com suas relações de pertença com os espaços. Gerando assim, possibilidades de ler o território como produto de múltiplas temporalidades, percepções e apropriações do espaço, que desencadeiam memórias e discursividades – de sentidos atribuídos e construídos, todos antagonicos, convergentes, parasitas, consensuais e conflitantes –, de modo a refletirem a sua dimensão simbólica do que é intangível num espaço físico constituído como um campo de disputas agenciado por redes de dimensões espaciais e culturais.

¹⁵ Chamamos de contranarrativas as narrativas não hegemônicas e produzidas em resistência a tentativas de apagamentos e processos de marginalização.

Um mapa afetivo é uma proposta de capturar algumas pistas desses sentidos múltiplos de territorialidades produzidos pelos sujeitos, que são absolutamente subjetivos e que estão em constante movimento. É um chamado para que os sujeitos se localizem nesses espaços como parte dessa rede de afetações e significações entre os atores sociais que, ao mesmo tempo, são formados por e constituem esses territórios mapeados. É nesse sentido que compreendemos que essa ferramenta contribuiria para as investigações propostas nesta pesquisa: uma oportunidade de discutir de maneira coletiva e de expressar em uma materialidade compartilhada os sentidos comuns de Congado entre os sujeitos que o constituem.

Entendemos que o processo de criar de maneira colaborativa o mapa afetivo é uma ferramenta potente de diálogo. Mais do que o resultado do mapa criado, importa o processo de sua criação e as conversas geradas a partir dele. A proposta é que esse processo possibilite aprofundar o entendimento da questão de pesquisa aqui posta: como territorialidades, e temporalidades atravessam os sentidos produzidos pelos grupos de resistência da tradição do Congado.

A expectativa inicial era de que esse dispositivo fizesse emergir as memórias, os sujeitos, as presenças ausentes, os caminhos, os espaços de encontro, os elementos simbólicos e os referenciais a esse *ethos* compartilhado que constitui o Congado de Berilo. De maneira prática, imaginava que constariam nos mapas elementos como: os trajetos percorridos pelos cortejos, os espaços físicos onde os festejos acontecem como praças, casas de reis e rainhas festeiros, igrejas etc.; que aparecessem os elementos simbólicos que constituem o Congado, como vestimentas, instrumentos e, ainda, as crenças e cosmovisões que atravessam a manifestação cultural e religiosa, as questões de ancestralidade, as memórias e as presenças ausentes, apresentados a partir de fotografias, canções, falas e lembranças. A seguir detalharei qual foi o planejamento proposto para a atividade e como ela ocorreu na prática.

5.1.1 Planejamento metodológico da oficina de mapa afetivo

A seguir apresento dois quadros que reúnem o planejamento originalmente feito para a realização das oficinas: o quadro 3, com os detalhes a respeito dos processos de mobilização do grupo para a oficina de mapeamento e o quadro 4 com os detalhes de execução da oficina.

Quadro 3 – Planejamento/Mobilização do grupo para a oficina de mapeamento

| Item | Detalhamento |
|-------------------------|--|
| Agendamento | Com o apoio dos Capitães e lideranças dos dois grupos, agendar um encontro para a realização da oficina de mapeamento. Negociar o melhor horário para a realização das atividades, considerando as demandas e contextos de cada localidade. |
| Apresentação | Apresentar a oficina ao grupo como primeiro passo da pesquisa e construção colaborativa de materiais comunicativos do grupo. |
| Limite de participantes | Negociar, junto a cada liderança, um limite máximo de participantes para a atividade, considerando as medidas de segurança contra a Covid-19 e garantindo a maior diversidade possível de participantes do grupo em termos de faixa etária, funções no grupo e gênero, além da viabilidade da proposta de criação do mapa. |
| Convite prévio | Convidar previamente o grupo a levar, no dia da oficina, fotografias, objetos, instrumentos ou quaisquer tipos de registro de memória que considerem representativos de suas relações com o festejo. |

Fonte: Elaborado pela autora (2022).

Quadro 4 – Detalhamento da programação original da oficina

| Item | Detalhamento |
|------------------------|---|
| Local de realização | Com o Congado de Nossa Senhora do Rosário dos Quilombolas de Berilo será realizada na sede do grupo, que fica na cidade, o Casarão Cultural. Com a Congada da Comunidade Quilombola de Lagoa de Ezequiel, será realizada no salão da capela da comunidade. (Ambos os grupos terão o transporte dos congadeiros viabilizados com recursos próprios da pesquisadora). |
| Duração prevista | total Duração de 2h. |
| Preparação dos espaços | Os espaços serão preparados previamente em ambas as comunidades, com uma mesa grande ao centro e cadeiras para participação dos congadeiros. Ambos os espaços contam com áreas abertas e muito arejadas e a atividade será realizada sempre com a utilização de máscaras pelos participantes para a prevenção contra a Covid-19 (serão disponibilizadas máscaras cirúrgicas e álcool em gel). |
| Materiais | Na mesa estará disposto com um grande tecido (americano-cru) e canetões coloridos para a criação do mapa. Para a realização da oficina contarei com o apoio de um designer que auxiliará no processo de registro. Serão levados, em formato impresso, alguns exemplos de mapas afetivos já realizados em outros contextos para inspirar o grupo em relação às múltiplas possibilidades de formato da atividade. |

| | |
|-----------------------------|---|
| Pergunta disparadora | Teremos como guia para a criação do mapa a seguinte pergunta disparadora: “Como representar o Congado (<i>Inserir o nome de cada grupo</i>) em um mapa?”. Para instigar o processo de elaboração dos participantes, serão exemplificados alguns elementos possíveis a serem mapeados, tais quais: lugares, sensações, cheiros, sabores, pessoas, memórias, sons e imagens. |
| Definição do centro do mapa | Após o alinhamento entre todos da proposta e, tendo em vista a pergunta disparadora, será feita a seguinte proposição para o grupo: “O que vamos colocar no centro do mapa?” |
| Roda de conversa | A partir dessa definição coletiva do que será a referência central para o mapeamento dos elementos diversos que representam o Congado daquela localidade, o grupo será convidado a sugerir, a partir de uma roda de conversa, elementos iniciais que consideram importantes e onde esses elementos se localizam no mapa. Neste momento, serão convidados também a compartilharem os objetos ou fotografias que tenham trazido para ajudar a montar essa colagem de significâncias do Congado local. Eu farei a mediação dessa conversa, enquanto o designer auxiliará registrando os elementos que surgirem na conversa e marcando-os no tecido utilizando <i>post-its</i> . Os participantes também poderão realizar essa marcação com <i>post-its</i> . |
| Finalização do mapa | Após uma deliberação sobre os elementos que forem constituindo o mapa e sobre o que falta e o que pode mudar de lugar, ou de tamanho, por exemplo, os participantes serão convidados a finalizarmos coletivamente o mapa já passando as marcações de rascunho para o desenho final com os canetões. |
| Café compartilhado | Servir um lanche e aquelas pessoas que não desejarem participar da atividade de desenho final poderão aguardar enquanto fazem uma parada para o café. |
| Validação coletiva | Após o café, o mapa final será apresentado ao grupo para que todos possam contemplar o resultado. Será proposta uma roda de conversa avaliativa final para que os participantes possam olhar para o mapa construído colaborativamente e refletirem sobre o quanto ele consegue representar o que é o Congado local, o que ainda fica de fora e o que sentem ao ver esse mapeamento representado dessa maneira. |

Fonte: Elaborado pela autora (2022).

Após a realização das oficinas e da criação do mapa, em conversas com os grupos, surgiram algumas questões. A primeira foi que muitas pessoas dos coletivos não sabem ler, então sentiram falta de mais ilustrações, imagens e sons no mapa. A segunda foi a fala de uma congadeira que, ao ver o mapa e achar muito bonito, disse que “ficou muito bom, mas escrever as músicas não é igual ouvir a gente cantar”. Isso foi somado às percepções da banca de qualificação deste trabalho, de que, já que mencionamos muito aqui a impossibilidade de

compreender o fenômeno do festejo apenas pela linguagem escrita, seria interessante trazeremos elementos de outras linguagens para o trabalho, de modo que o fenômeno possa ser percebido a partir de multissensorialidades pelos leitores.

Dessa maneira, propus, então, que o mapa afetivo físico que criamos nas oficinas fosse também adaptado para uma versão digital e ganhasse *hiperlinks* com imagens, sons, vídeos, documentos, reunindo um pouco da diversidade de conteúdos mapeadas nos percursos trilhados por esta pesquisa na cidade. Assim, os mapas estão também disponíveis online¹⁶.

Vale ressaltar que o mapa físico foi feito de forma colaborativa com os grupos, mas que a adaptação do mapa para o formato digital e os elementos inseridos no mapa online foram uma seleção de imagens e produções dos congadeiros de Berilo que colhi durante o processo da pesquisa. A classificação em cores das falas que constam apenas no mapa digital também foram uma proposição de organização dos conteúdos em eixos para facilitação da análise aqui proposta.

5.1.2 Oficina de Mapa Afetivo em Berilo com o Congado de Nossa Senhora do Rosário dos Quilombos de Berilo

A oficina estava agendada para o dia 2 de abril de 2022, das 14h às 16h, no Casarão Inconfidente Domingos de Abreu Vieira. O prédio, que hoje funciona como museu e centro cultural, é importante patrimônio histórico da cidade de Berilo. À beira do rio Araçuaí, o casarão abrigou Tiradentes e outros inconfidentes no período de resistência à ocupação portuguesa no estado de Minas. Sua reforma e uso cultural, possível hoje, é fruto da luta e trabalho do antigo capitão do grupo já aqui apresentado, Alê do Rosário. Congadeiro e ativista cultural local falecido em 2019, que mobilizou toda cidade para o tombamento, restauro e plano de uso do espaço. Hoje o casarão é utilizado pelo Congado como sede para armazenamento dos instrumentos e materiais do grupo, bem como para reuniões e ensaios.

A mobilização foi feita pela liderança do grupo e pela secretaria local de cultura e foi providenciado transporte a todos os congadeiros que moram distantes da sede¹⁷. Nos contatos, sugeri que participassem cerca de 10 a 15 membros que representassem a diversidade de participantes (pessoas de diferentes faixas etárias e funções). Entretanto, ao chegar lá, cerca de 30 pessoas estavam presentes. Todos e todas foram muito participativos e havia diversidade de faixa etária e funções no grupo. Surpreendeu-me, além da quantidade de pessoas, o fato de que

¹⁶Disponível em: Mapa interativo do Congado de Nossa Senhora do Rosário dos Quilombolas de Berilo. Mapa interativo da Congada de São João Batista de Lagoa de Ezequiel.

¹⁷ Esse transporte foi viabilizado pela pesquisadora.

todos estavam preparados para tocar e cantar. Parecia ser muito natural que os encontros do coletivo sempre envolvessem tocar e dançar juntos, mesmo em reuniões que não façam parte das festividades previstas do grupo. Antes de começarmos a atividade, passei a palavra ao capitão que já puxou algumas músicas de boas-vindas e de agradecimento antes de darmos início a atividade proposta. Apresentei-me novamente e ao meu colega designer que me acompanhou; expliquei mais uma vez o propósito da pesquisa e da nossa presença naquele dia. Apesar da grande quantidade de pessoas, a maior parte do grupo se sentiu muito à vontade para falar e participar na criação do mapa. Quase todos participaram, inclusive os mais novos. Algumas pessoas que, no meu primeiro contato com o grupo se apresentaram mais contidas, neste momento estavam bem mais à vontade. Alê do Rosário foi muito mencionado em grande parte das falas.

Eu havia pedido previamente que os participantes trouxessem fotografias ou objetos que representassem um pouco do que é o Congado para cada um e cada uma. Uma congadeira trouxe um chapéu que foi dado a ela por Alê do Rosário, duas congadeiras trouxeram certificados de participações em encontros quilombolas, vários trouxeram seus instrumentos, uma pessoa trouxe o seu rosário e outras suas saias de chita. O capitão do grupo trouxe um caderno que carrega consigo com os registros e anotações de todas as apresentações já feitas até hoje pelo grupo. Após as muitas participações e construção do mapa, em determinado momento, as discussões que estávamos tendo começaram a tomar outro caminho envolvendo questões internas do grupo, problemáticas de institucionalidade, recursos e trâmites legais, que tomaram conta do centro da conversa. Houve certo desconforto por parte de alguns participantes em relação a esse desvio de foco e um dos membros do grupo sugeriu: “é só tocar que os ânimos melhoram”. De fato, a partir de um movimento de retomada do tambor e da cantoria a discussão acabou se encerrando.

Não foi possível finalizar o mapa com todas as informações trazidas pelo grupo no dia. Anotamos todas as indicações de quais informações precisavam ser registradas e nos comprometemos a fazer a finalização do mapa e devolvê-lo na próxima oportunidade de encontro com o grupo¹⁸. Vários participantes verificaram conosco se iríamos trazer de volta o mapa para eles guardarem e reafirmamos que sim. A partir daí nos encaminhamos para o lanche, quando o Capitão agradeceu nossa presença e o alimento, puxando cânticos de agradecimento antes de começarmos a comer. À medida que comíamos, alguns congadeiros começaram a puxar novas danças e nos convidaram para dançar junto à roda formada. Ao final da reunião o

¹⁸ Esta finalização consistiu em passar as informações e ilustrações orientadas pelo grupo de *post-its*, para a superfície do tecido onde construímos o mapa.

Capitão me disse que já havia conversado com algumas pessoas do grupo e que estavam pensando em propor, na próxima fase, a criação de um livro impresso que contasse a história do grupo, como surgiu e como tem seguido até hoje.

Em relação ao que estava previsto no planejamento da oficina, os pontos mais relevantes que não saíram de acordo com o que eu imaginei inicialmente foram:

- a) A quantidade de participantes foi muito superior ao esperado, o que fez com que a proposta central de que todos os presentes pudessem interagir diretamente fazendo intervenções no mapa não fosse possível e que as falas de participações se alongassem por mais tempo.
- b) Apesar de terem aparecido algumas marcações territoriais das diferentes comunidades quilombolas de onde os membros do grupo vem, e da Igreja do Rosário, não apareceram outros elementos diretamente marcadores de espaços físicos além desses. Minha avaliação é que isso ocorreu menos porque essas marcações não teriam relevância e mais devido à como a roda de conversa se deu: menos focada na produção coletiva do mapa (especialmente devido ao grande número de pessoas e ao tempo de fala de cada um), e mais distribuída entre diferentes falas que tinham como foco a experiência individual de cada um e cada uma com o Congado.

Devido também à quantidade de participantes e o uso do tempo compartilhado ali pelo grupo para deliberação de outras questões internas de interesse do coletivo, não foi possível finalizar toda a programação da oficina como previsto, fazendo com que a finalização e validação coletiva do mapa, por exemplo, precisasse ocorrer posteriormente. Destaca-se que a finalização foi realizada pelo designer, que seguiu as instruções de inserções de imagens e símbolos no mapa por meio da utilização de *post-its*. Após a finalização, eu realizei nova visita ao território para validação com o grupo do resultado do mapa. Nessa ocasião, foi solicitado que, na versão digital do mapa, fossem acrescentadas as informações sobre a fartura de comida e doces na festa, sobre a prática da dança com o litro de cachaça na cabeça e sobre a Quinta do Angu. Além disso, após minha checagem do material, foram acrescentadas na versão digital três frases que estavam originalmente nos *post-its* propostos durante a oficina com o grupo, mas que, por erro na finalização do mapa, acabaram não entrando na versão manual. As frases acrescentadas na versão digital foram: “É gente que tem problema de saúde, que o povo achava que não ia aguentar, tá dançando”; “O povo de fora fica interessado, vem ver” e “A gente sozinho não dá conta. Quando agarra todo mundo junto o barco anda”.

A realidade da experiência que tivemos de criação do mapa acabou gerando, em minha perspectiva, menos um mapa no sentido literal de uma representação visual de espaços e mais

um painel de referências, ideias e sínteses dos sentidos de ser congadeiro que aquele coletivo produz. Os mapas mantiveram, assim, a proposta inicial de gerar uma cartografia colaborativa e social, criando uma materialidade compartilhável das ideias dos congadeiros de Berilo. Apresento na sequência o resultado do mapa manual. A descrição dos elementos que apareceram, bem como a análise do mapa, serão feitas no capítulo seguinte.

5.1.3 Oficina de Mapa Afetivo em Lagoa – Congada de São João Batista do Quilombo Lagoa Ezequiel

A oficina na comunidade de Lagoa Ezequiel estava agendada para o mesmo dia 2 de abril, de 17h às 19h. Foi preciso contratar um micro-ônibus para realizar o trajeto de Berilo até a comunidade, levando algumas pessoas que são do grupo, mas, estavam na cidade, além de alguns moradores que moram na zona rural na comunidade, mas que ficam muito distantes da Capela onde as atividades aconteceriam. O trajeto entre Berilo e Lagoa de Ezequiel tem duração de cerca de 40 minutos em uma estrada de terra estreita e, especialmente naquele dia, em um calor muito intenso. O transporte contratado foi indicação da própria comunidade e foi feito por um morador. Após cerca de 10 minutos no trajeto o ônibus estragou impedindo a nossa continuidade no percurso e a passagem de carros em qualquer sentido na estrada. Além da nossa dificuldade enquanto grupo, isso gerou transtorno na estrada já que vários carros que vinham da comunidade ficaram impedidos de seguir seus trajetos pela presença do micro-ônibus na estrada estreita.

Neste momento, nos mobilizamos para acessar algum socorro na cidade de Berilo, mas como se tratava de um dia de fim de semana, tivemos muita dificuldade em conseguir ajuda técnica da cidade. Além disso, não estávamos conseguindo informar a situação ao restante da comunidade que aguardava pelo caminho e na capela do ocorrido, por problemas de telefonia. Após muitas horas de espera, já depois de escurecer, por volta de 19h30, conseguimos que fosse enviado um novo ônibus pela prefeitura, para nos resgatar de volta para a cidade, o que acarretaria o cancelamento da oficina. Quando o ônibus chegou, entretanto, alguns congadeiros já estavam se mobilizando para propor uma outra solução: trazer uma máquina retroescavadeira da prefeitura para abrir um desvio na estrada que viabilizasse a passagem dos carros que ainda aguardavam. A passagem abriria caminho também para o novo ônibus que veio nos resgatar, possibilitando que terminássemos de chegar na comunidade ainda aquele dia.

Como havia pessoas da comunidade possivelmente aguardando ao longo do caminho, já que não conseguimos nos comunicar com todos, me prontifiquei a aguardar o socorro chegar para que pudéssemos nos comunicar com todos, mas pedi que o restante do grupo retornasse a Berilo, em segurança, levados pelo novo ônibus que havia chegado. Entretanto, o grupo não quis retornar e disseram que queriam esperar a máquina retroescavadeira chegar e ainda realizar a atividade naquele dia, mesmo com todos os imprevistos. A relevância do território para a pesquisa ficou ainda mais evidente nessa experiência.

Naquele momento, estava muito claro para mim que seria preciso adiar a atividade e minha maior preocupação era garantir que todos chegassem em segurança às suas casas. Reforcei isso várias vezes com todos, que não havia problema algum em adiarmos a atividade e que a preocupação maior era a segurança. Minha preocupação se dava, especialmente, por estarmos com muitas pessoas idosas no ônibus, em um local sem iluminação, sem acesso à água ou alimentos e próximos a muita mata onde há grande número de animais peçonhentos, por exemplo. Me impressionou a calma e tranquilidade com que todos lidaram com a situação e, como seguiram acreditando a todo tempo, persistentemente, que ainda seria possível resolver o problema e realizar a atividade.

Por volta de 20h chegou a retroescavadeira que abriu o caminho e permitiu que o novo ônibus levasse todo grupo à capela para realizarmos as atividades. Encontramos todos que aguardavam ao longo da estrada e, ao chegarmos na capela por volta de 21h, o grupo que esperava já há 4 horas nos recebeu com fogos de artifício e muita música. Havia cerca de 40 pessoas presentes, não só membros do Congado, mas outras pessoas da comunidade que se reuniram para acompanhar a atividade de maneira espontânea.

Quando chegamos, após a recepção, fizemos o lanche e o grupo começou a cantar várias músicas. Uma das pessoas da comunidade alertou: “se você não pedir o pessoal (sic.) pra parar eles vão virar a noite na cantoria”. Sugeri, então, ao capitão do grupo que começássemos a atividade e disse que faríamos uma adaptação mais rápida da proposição, considerando o avançar da hora e todo cansaço já do dia. A atividade teve início por volta de 21h30. Antes de começar, o capitão me comunicou que todos já tinham conversado muito desde o primeiro dia que fui à comunidade em outubro de 2021 para conhecê-los e falei da possibilidade de realização da pesquisa, e que tinham decidido, coletivamente, que iriam querer criar um vídeo que apresentasse a Congada de Lagoa. Me disse que já estavam pensando em quem seriam os entrevistados e estavam muito mobilizados com essa ideia, que a filmagem era uma maneira de “guardar” as histórias da comunidade e “mostrar” para mais pessoas. Após esse comunicado, comecei a realização da roda de conversa para criação do mapa, a partir da pergunta disparadora proposta: “Como representar a Congada de Lagoa em um mapa?”.

Algumas pessoas da comunidade começaram a relatar suas percepções. Após alguns minutos de conversa, fomos interrompidos por uma pessoa da comunidade que não faz parte da Congada e que estava muito embriagada. Essa pessoa começou a questionar a autoridade das pessoas que estavam falando para “falar sobre raiz”, “falar sobre tradição”. Também questionou nossa presença ali, dizendo que “não precisava de ajuda e caridade de ninguém de fora” e que nós “não teríamos raiz, não teríamos história para contar”. Várias pessoas do grupo começaram

a se mobilizar para tentar retirá-lo dali, e só depois de cerca de 15 minutos conseguiram retirá-lo.

Após esse episódio, sugeri que a gente encerrasse ali o trabalho e que marcássemos para outro dia. Mas o grupo novamente insistiu muito para que continuássemos a atividade prevista. Vários dos membros da Congada pegaram a palavra para afirmar que aquele rapaz não representava o que o grupo pensava e dizendo que se sentiam felizes de saber que mais pessoas de fora estavam se interessando pela história da comunidade e que éramos muito bem-vindos ali, que nem nos consideravam “de fora” mais. Disseram também que depois da pandemia estavam se sentindo mais distantes e que estavam precisando de “mais motivos para se encontrar” e que o projeto estava promovendo esses momentos de encontro entre eles que era algo que desejavam muito.

A partir desse episódio, nós reafirmamos nosso lugar de escutar e de aprender com o grupo. Para mim, foi pessoalmente muito difícil dar sequência após tudo isso. Ouvir que a gente era de fora e que não tínhamos legitimidade para estar ali era o meu maior medo desde que propus essa pesquisa. A princípio meu receio era ser questionada por ser uma pessoa branca e estar ali naquele espaço quilombola, de resistência negra, promovendo essa mediação. E para além da cor da pele, esse marcador da nossa distância enquanto mediadores ficou ainda mais evidenciado já que mesmo a presença do designer que me acompanhou, que é uma pessoa negra, também foi questionada. Isso me fez refletir que era uma questão ainda mais profunda que atravessava a cor da pele, mas também o pertencimento àquele território específico. Quando a palavra voltou para mim, me emocionei um pouco e tive dificuldade de seguir com a roda, que, a partir daí, foi muito mais automediada pelo grupo. As pessoas prosseguiram com a roda de conversa que durou mais alguns minutos e, ao final, o grupo voltou a dançar e cantar por muito tempo.

Assim como em Berilo, não foi possível finalizar o mapa com todas as informações trazidas pelo grupo no dia. Eu e o designer anotamos todas as indicações do grupo de quais informações precisavam ser registradas e nos comprometemos a fazer a finalização do mapa, assim como foi feito com o Congado de Berilo, e devolvê-lo na próxima oportunidade de encontro.

Ao final do encontro, praticamente todas as pessoas da comunidade vieram nos acolher se desculpando pelo ocorrido. Reafirmamos a todo tempo que não tinha nenhum problema e que entendíamos, mas percebemos que muitas permaneceram constrangidas. Vários membros do grupo também me procuraram para relatar que estavam se preparando para viajar para a colheita de café no sul de Minas e que só retornariam em setembro. O Capitão me disse que só

poderíamos, agora, retornar com as atividades do projeto quando todos retornarem das viagens a partir dessa data. Voltamos para Berilo chegando por volta das 00h30 na cidade.

Sem romantizar as adversidades, o sentimento de compromisso de todos com a atividade, a resiliência, a persistência das pessoas para não desistirem e superarem coletivamente os desafios todos que surgiram foi muito marcante para mim. Em relação ao que estava previsto no planejamento da oficina, praticamente nada saiu de acordo com o planejado em Lagoa Ezequiel. Mas toda essa experiência que compartilhamos e o tempo expandido que tivemos de troca na beira da estrada foi extremamente rico.

Apresento na sequência o resultado do mapa manual. A descrição dos elementos que apareceram, bem como a análise do mapa, serão feitos no capítulo seguinte.

Antes de iniciar a produção dos materiais colaborativos de comunicação, realizei a devolutiva dos mapas afetivos produzidos e os dois grupos receberam com bastante alegria o material. Uma das integrantes do grupo de Lagoa descreveu o mapa como “o primeiro documento do grupo”. Essa percepção foi muito significativa para minha reflexão sobre a importância que os registros podem ter como ferramentas de reconhecimento e validação da existência dos grupos.

A princípio, para mim, o processo de criação do mapa e as conversas que ele propiciou eram mais significativas do que a sua materialidade final em si. Mas a partir dessa fala, percebi que ele também cumpriu, nesse contexto, essa função importante de registro e reconhecimento do grupo. Houve uma checagem coletiva do material e todos disseram achar que ele representa bem uma síntese das ideias do grupo a respeito do que seja o Congado para eles. No caso do grupo de Berilo, alguns ajustes já apresentados anteriormente foram solicitados. Parti, assim, para o processo de criação dos produtos de comunicação com os coletivos que descrevo na sequência.

Figura 14 – Devolutiva dos mapas afetivos aos grupos



Fonte: Acervo pessoal (2022).

5.2 CRIAÇÕES COLABORATIVAS

A proposta de criação colaborativa de produtos de comunicação sobre os grupos tem como pano de fundo o mídia-processo. A ideia de que o processo de criar produtos comunicativos de maneira colaborativa é, em si, um caminho de reflexão sobre o que se quer comunicar. Assim, a proposta das criações coletivas de materiais comunicativos, além de ser uma contrapartida necessária e concreta do projeto aos grupos, cumpriu aqui também outros objetivos. Esse processo criou oportunidades de aprofundamento da minha relação com os

congadeiros, me permitindo compreender mais elementos dessa complexa teia de significações e, ainda, embasou a produção de informações contextuais sobre as histórias do Congado em Berilo que compuseram este trabalho.

Fizemos a proposição aos grupos dessa criação e perguntamos a eles que tipo de produto consideravam o mais adequado como linguagem para apresentação do coletivo. Ambos deliberaram autonomamente a respeito de quais produções midiáticas iriam criar. O Congado de Nossa Senhora do Rosário dos Quilombolas de Berilo definiu que seria a criação de um livro impresso que contasse a história do grupo e apresentasse sua atuação hoje. O Capitão do grupo argumentou que ter um material impresso que todos pudessem guardar e compartilhar seria importante para a memória do coletivo.

Já a Congada de São João Batista de Lagoa Ezequiel decidiu produzir um vídeo sobre o grupo. De acordo com o capitão desse coletivo, essa seria a melhor linguagem para apresentar a Congada já que, dessa maneira, será possível apresentar os cantos, danças e performances do grupo. Essas escolhas feitas pelo grupo, acredito, estão muito ligadas às materialidades comunicativas com que têm mais familiaridade e acesso e, ainda, aos objetivos e demandas de cada coletivo.

O Congado de Berilo já teve uma associação formalizada e tem a perspectiva futura, por exemplo, de acesso a recursos públicos para apoio a sua continuidade. Nesse sentido, um material impresso e físico pode ser útil. Já a Congada de Lagoa nunca se formalizou como associação e, pelo menos até o momento, de acordo com o que apurei, não tem essa intenção. Dessa forma, o vídeo se apresenta como uma materialidade mais completa para o objetivo de registro das memórias coletivas, já que permite a captação mais literal das falas, imagens e sons.

Entre os meses de março e setembro, grande parte dos Congadeiros não ficam na região de Berilo, já que a principal fonte de renda dessas pessoas é o trabalho na colheita de café em grandes lavouras do sul de Minas Gerais e São Paulo. Nesse tempo, muitos quilombolas migram para essas cidades para gerar renda que sustenta suas famílias durante o restante do ano, junto das práticas de plantio local de subsistência. Dessa forma, o combinado que fizemos com os grupos foi que retomariamos a produção desses materiais a partir de setembro de 2022. Dessa maneira, a partir desse período, demos início à produção das materialidades comunicativas com os grupos, a saber, a produção do vídeo com o grupo de Lagoa de Ezequiel e de entrevistas e conversas coletivas para a produção do livro dos Quilombolas de Berilo.

No caso do grupo de Lagoa, existiu uma organização prévia autogestionada. Ao chegarmos para iniciar a gravação das imagens o grupo já havia definido a maior parte das

locações, dos entrevistados e inclusive participaram ativamente como assistentes de filmagem e sugerindo as perguntas e temáticas a serem abordadas.

Figura 15 – Processo colaborativo de criação do vídeo em Lagoa



Fonte: Acervo pessoal (2022).

A vivência fazendo as imagens durante os dias que estive na comunidade me permitiu conexão maior com os membros do grupo e uma compreensão um pouco mais profunda a respeito das vivências e lutas dessas pessoas. Como já relatei anteriormente, senti que no ano anterior minha experiência com a festa foi superficial e romantizada e que, desta vez, eu conhecia um pouco mais dos conflitos, dos desafios e da força por trás da construção do festejo. Me dei conta de que, mesmo com essa compreensão mais aprofundada e com o ganho de confiança que tive da comunidade, há ainda muitas camadas de conhecimento a respeito do que a Festa significa para os diferentes sujeitos que a produzem que não alcançarei. Nem nesse período, e, talvez, nem após muitos anos. Apenas a experiência vivida, pessoal, histórica e contínua permite o acesso a algumas camadas de percepção e de conhecimento a respeito desse saber tradicional compartilhado.

O território e as corporalidades ficam cada vez mais em evidência. Conviver com congadeiros jovens e idosos atravessando o rio à canoa, caminhando debaixo do sol por muitas horas na estrada de terra, subindo e descendo morros com alimentos nas costas e vendo o

trabalho pesado da roça muito mais de perto gritou lugar da diferença. A própria caminhada e dificuldades de transporte para chegar até a cidade nos dias de festas e para participar ativamente do grupo em Berilo em reuniões e outros momentos encontros é um dos maiores desafios. As distâncias da sede até a casa dos congadeiros são de 15 até 30 quilômetros e são, na maioria das vezes, atravessados por eles a pé em estrada de terra e sem iluminação.

A beleza da tradição e a alegria das músicas e das festas promovidas por essas pessoas convivem com trajetórias atravessadas pela fome, pelo trabalho árduo, pelo sol, pela seca e pelas longas migrações necessárias para trabalho de agricultura em outras regiões. A convivência por esses poucos dias fez ecoar na minha cabeça uma fala que encontrei de Alê do Rosário em curta-metragem produzido por Vincent Gielen e lançado em 2021:

É lutar para que as pessoas que ainda estão nas comunidades permaneçam lá, tenham condições de sobreviver lá, tenham água para plantar, tenham terra também para plantar. O pouco de registro que já foi feito dessas regiões mostra um lado muito exótico, mostra um lado muito feliz, muito festivo e esquece de mostrar a verdade. O que realmente está acontecendo né? Os rios secos, o eucalipto avançando, não tem saúde, não tem educação, não tem nada disso, tem que mostrar essas coisas né?¹⁹.

Consolida-se o desafio de necessidades contraditórias: a demanda pungente de não reduzir essas pessoas às suas condições difíceis de vida, evidenciando sua potência criativa e produtiva, com o cuidado de não criar narrativas romantizadas e superficiais a respeito dessas tradições e, ainda, com a necessidade de evidenciar também os problemas e lutas para mitigar as desigualdades.

Na experiência com o grupo dos Quilombolas de Berilo, houve uma deliberação coletiva a respeito dos caminhos que o livro deveria tomar, já que não houve nenhuma auto-organização prévia do coletivo nesse sentido. A primeira pergunta feita ao grupo foi por onde a história deveria começar: se uma retomada geral da história da festa, desde seus primórdios, ou se do momento histórico mais recente de sua retomada. Houve bastante debate nesse sentido. A maioria dos presentes relatou não conhecerem a história antiga da festa e só terem relação direta com os acontecimentos mais recentes.

Assim, alguns a princípio entendiam que faria sentido que esse relato contemplasse apenas o período mais recente. À medida que a conversa foi se desencadeando, entretanto, alguns membros argumentaram que a história deveria ser contada “do começo” já que “não caímos aqui do nada”, como dito por uma das participantes. Que seria importante contar, por

¹⁹ Trecho de Alessandro Borges disponível no curta “Alê: Resistir pela existência”, de Vincent Gielen, exibido na 4ª Mostra Sesc de Cinema. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=IDjZSFLTMgk>

exemplo, das diferenças da festa de antigamente e dos tempos atuais, destacando a presença forte das mulheres no presente e sua não participação no passado. Foi argumentado ainda que “não se resgata algo que não existiu antes”. Então se foi um resgate o que aconteceu em 2009, precisaríamos falar do que já existiu, para “não parecer que foi inventado”, conforme argumentou outro participante.

Foi mencionada a importância de procurarmos coletivamente pessoas mais velhas da comunidade que pudessem relatar sobre a festa antes de seu término e que havia antigamente descontentamento da igreja em relação a festejos promovidos por negros e que seria importante entender melhor os motivos pelos quais a festa teria acabado. Houve ainda uma tentativa coletiva de rememorar o processo de retomada da festa, quem foram os atores envolvidos, a participação de Alê do Rosário e da paróquia local nesse sentido. Muitas informações que os membros possuíam estavam desalinhadas entre o grupo e ficou evidente a necessidade de um trabalho de apuração de dados para que essas narrativas pudessem ser tecidas de forma mais compartilhada.

O grupo decidiu, por fim, que a história deveria ser contada desde os primórdios da festa e se comprometeu a reunir o máximo de informações e fontes para que isso fosse possível. Foi decidido o que deveria constar no livro: foto coletiva do grupo, nomes das comunidades participantes, nome de todos os congadeiros, trechos de músicas que serão selecionadas por eles e destacada a necessidade de ter uma versão em áudio do livro já que muitos membros não são alfabetizados. O mapa criado coletivamente seguiria como guia para a escrita do livro e que deveria incluir, além do que estava no mapa físico, os itens acrescentados na versão digital: a informação da tradição de dançar na festa com um litro de cachaça na cabeça, a descrição da quinta do angu e da prática de oferecimento de almoços e distribuição de doces. Sobre as cores, foi decidido que o livro deve seguir as referências do azul claro e branco, em menção à espiritualidade e à Nossa Senhora do Rosário e, ainda, da chita, elemento de identificação regional que é utilizado nas saias e na decoração da cidade nos dias de festa.

Por fim, foi trazido por uma das participantes que deveria haver no livro algo que mencionasse a importância e a função do capitão para o coletivo. Esse foi um momento utilizado pelo coletivo para a discussão dessa questão que estava latente, considerando a situação que se desdobrava da falta de capitão no momento. Alê foi muito lembrado nesse momento como referência de capitania. Um aspecto que se destacou foi do papel de guardião de costumes que foi dado a ele. Muitos mencionaram que o antigo capitão era responsável por garantir que todos cumprissem as liturgias e seguissem tradições como a do uso de lenços brancos pelas mulheres congadeiras, por exemplo.

A partir dessa decisão coletiva pelo aprofundamento dos dados a respeito das origens da festa, comecei a, junto com alguns membros do grupo, realizar conversas informais com moradores que pudessem deter essas informações. Dessa maneira, os dias de produção das materialidades comunicativas também foram fundamentais para um aprofundamento da minha compreensão a respeito da história da festa do Rosário da cidade e para o começo do preenchimento de algumas das muitas lacunas dessa narrativa. Esses conteúdos foram fundamentais, por exemplo, para o levantamento de informações históricas apresentadas no capítulo três deste trabalho.

O próprio fato de esses dados não existirem de maneira sistematizada e nem serem evidentes e compartilhados entre o coletivo de congadeiros demonstra o apagamento evidente dessa história. Mesmo com a participação do grupo no levantamento de dados e fontes, me senti bem apreensiva em relação a como narrar e amarrar essa história já que no caso do grupo de Berilo nenhum dos membros se voluntariou para construir de forma colaborativa comigo essa linha narrativa. Por isso, a criação do livro foi sendo feita a partir desses direcionamentos, mas, também, a partir de perguntas que fui fazendo em formato de áudio e respostas que o grupo me enviava também em formato de áudio em grupo de WhatsApp do Congado.²⁰

Todo o processo de produção das materialidades comunicativas foi fundamental ao trabalho, não apenas pelo retorno prático que representa para a comunidade, mas por ter sido um caminho cartográfico de compreensão dos sentidos do Congado na cidade e uma oportunidade de aprofundamento histórico e contextual. Para além de analisar narrativas na pesquisa, nos propusemos a criá-las de forma colaborativa, considerando a demanda latente por esses registros. As lacunas, os apagamentos e os mecanismos de opressão a que essas práticas são sistematicamente subjugadas fazem com que, para além de um processo analítico a pesquisa precisasse ser também um espaço de visibilidade e difusão das narrativas desse território. Uma oportunidade de amplificação das narrativas produzidas pelos sujeitos a respeito de si mesmos, de suas práticas e vivências.

²⁰ A produção em vídeo do grupo de Lagoa e o livro do grupo das comunidades quilombolas de Berilo estão disponíveis aqui: [Livro do Congado dos Quilombolas de Berilo](#), [Vídeo da Congada de Lagoa de Ezequiel](#). Ambos os materiais ainda terão suas versões finais apresentadas e discutidas com os grupos. Dessa forma, pode haver modificações e ajustes finais nos materiais aqui compartilhados. Sofrerão alterações, especialmente os créditos e ainda será criada versão em áudio do Livro de Berilo.

6 CONGADOS COMO EXPERIÊNCIAS DE RESISTÊNCIA E DE EXISTÊNCIA

"A resistência é bonita. Se fosse uma figura, seria a figura mais bonita do mundo. E é nisso que eu me apego²¹".

Quando o grupo de Congada de Lagoa de Ezequiel lê o mapa que produzimos juntos como “um documento”, isso me indica uma reflexão importante sobre o que significou a construção cartográfica que fizemos. Me aponta que o documento não precisa ser emitido apenas institucionalmente, mas são documentos as produções feitas, organizadas, registradas e guardadas pela própria comunidade. Que está na comunidade o poder da memória e de suas produções que serão transmitidas como tradições. E é olhando para esses documentos de memória feitos de forma participativa e com autonomia pelos grupos que vamos buscar responder a pergunta central desta pesquisa: “como temporalidades e territorialidades são acionadas na construção de sentidos nos mapas afetivos dos Congados de Berilo (MG) e de que maneira esses sentidos produzem práticas de resistência e modos de existência dessa tradição?”.

As discussões conceituais e metodológicas, os mapeamentos, os deslocamentos e as produções colaborativas propostas neste trabalho nos trouxeram até aqui e reunimos agora essa trajetória e as pistas encontradas nela para achar os caminhos de respostas. O que busco neste momento é olhar para a materialidade dos mapas como condutores para encontrar respostas. Sempre considerando, também na análise, aspectos gerais percebidos ao longo da caminhada. Proponho, como primeiro passo da análise, a organização das narrativas presentes nos mapas em eixos temáticos a seguir.

Os eixos que se apresentam sobre os sentidos de Congado que o grupo de Nossa Senhora do Rosário dos Quilombolas de Berilo produz a respeito de sua prática são: 1. Música e alegria; 2. Coletividade e bem estar; 3. Tradição e ancestralidade; 4. Identidade, resistência e reconhecimento; 5. Devoção e fé.

Já os eixos de sentidos que o grupo de Lagoa de Ezequiel produz sobre suas práticas são: 1. Música e diversão; 2. Coletividade e bem estar; 3. Tradição e herança; 4. Continuidade e inventividade; 5. Identidade e resistência. Os títulos dos eixos foram pensados buscando utilizar de maneira mais literal possível as palavras mais utilizadas por cada grupo. Na sequência, apresento as falas presentes nos mapas, organizadas de acordo com esses eixos propostos.

²¹Alê do Rosário em entrevista ao filme Resistir pela existência. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=IDjZSFLTMgk>. Acesso em: 19 mar. 2023.

5.1 CONGADO DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO DOS QUILOMBOLAS DE BERILO

a) Música e alegria

1. “Quando bate o tambor, a gente levanta o astral do pessoal e o pessoal, todo mundo vê como é lindo. É só o tambor bater que sai o povo tudo na rua”.
2. “Quando o tambor bate o espírito levanta”.
3. “O congado contagia”.
4. “Sem o som não teria congado”.
5. “O pandeiro alerta o pessoal”.
6. “A gente chega e alegre todo mundo. O povo fala que festa sem a gente não é festa”.
7. “O congado é emoção. É divertido”.
8. Imagens dos instrumentos: Pandeiro, Caixa, Tambor, Sanfona, Violão, Chocalho (cabaça), Triângulo, Agogô

b) Coletividade e bem-estar

1. “O congado é encontros. Roda, dança, comida, bebida, festa”.
2. “No congado tem harmonia. Vira uma família”.
3. Música: “Seja bem-vindo ô lê lê, seja bem-vindo o lá lá, paz e bem pra você que veio nos visitar”.
4. “Todo mundo dança junto. A tristeza vai embora”.
5. “Às vezes a gente está preocupado com muita coisa, mas quando chega o congado a preocupação voa embora”.
6. “Cada um tem seu valor”.
7. “É união. A gente sozinho não faz nada”.
8. “É gente que tem problema de saúde, que o povo achava que não ia aguentar, tá dançando”.
9. “A gente sozinho não dá conta. Quando agarra todo mundo junto o barco anda”.
10. “Tem que jogar o verso e ter pra quem responder pra dar o som bonito. Tem que ter sintonia”.

c) Tradição e ancestralidade

1. “O congado é minha paixão. Raiz. Ancestralidade”.
2. “Saber sobre o passado, aprender como era antes”.
3. “O congado representa o que nós sabemos”.
4. “O batuque veio da África”.
5. “Mestre Alê do Rosário nunca pode ser esquecido”.
6. “O Congado é tradição que não pode acabar”.
7. “No dia a dia vamos passando os ritmos. As músicas vêm dos mais antigos, dos escravizados, mas a gente também cria coisas novas, improvisa na hora”.
8. “Balanciô, Balanciô, Balanciô a Coroa do Rei Balanceou.
 - a. Mas você viu? Mas você viu? A Coroa do Rei balanceou, mas não caiu.
 - b. Rei, ei, ei a Coroa do Rei é Coroa”.
9. “Eu estava dormindo, Santa Efigênia me chamou:

- a. Acorda nego, o cativo acabou.”
10. “Quinta do Angu”.
 11. “Dançar com o litro de cachaça na cabeça”.
 12. “Muita fartura de comida e doces”.
 13. “Os mais novos têm que aprender tudo. Estão aí para ativar e continuar. Senão, quando partirmos, quem vai continuar?”.
 14. É uma maneira de manter a cultura, passar de pai para filho.
 15. “Aqui em Berilo tínhamos os tamborzeiros de água suja, apenas homens participavam na época”.

d) Identidade, resistência e reconhecimento

1. “A saia é o registro. Quem está de saia já sabe que é do congado”.
2. “Quando eu conheci o congado vi que meu cabelo era muito bonito”.
3. “O lenço branco é tradição de Berilo, faz parte da nossa história”.
4. “A gente já sentiu muito preconceito na pele, mas foi evoluindo e estão nos valorizando. Nos apresentamos até no palácio das artes em BH”.
5. “O povo de fora fica interessado, vem ver”.
6. Imagem: “Chapéu de Palha”.
7. Imagem: “Estandarte de Nossa Senhora do Rosário”.
8. Imagem: “O terço do Rosário”.
9. Cor: “O Azul representa Nossa Senhora”
10. Imagem: “Saia de chita”.
11. Localização das comunidades – Berilo ao centro e marcadas as comunidades a que os congadeiros pertencem com suas localizações aproximadas em relação a Berilo: Alto Caetetu, Mocó dos Pretos, Caetetu do Meio, Muniz, Beira Rio, Vai Lavando, Brejo, Cruzeiro, Água Limpa de Baixo, Quilombo Santo Isidoro.

e) Devoção e fé

1. “O primeiro objetivo é a fé. A devoção”.
2. “O congado é uma oração. Tudo é a fé”.
3. “Nossa Senhora do Rosário é mistura de fé e tradição. É protetora. É padroeira dos negros. Ela pra mim é tudo”.
4. “Viva Nossa Senhora do Rosário”.
5. “É devoção, cultura, homenagem. Alegria. É uma obrigação”.
6. “Congado é fé com nossa senhora. Uma fé muito grande”.

5.2 CONGADA DE SÃO JOÃO BATISTA DE LAGOA DE EZEQUIEL

a) Música e diversão

1. Quando tinha o São João e o baile depois, tinha também a famosa rodinha. O povo aproveitava aquilo ali até pra namorar, pra depois ter o forró.
2. Depois que termina a Festa do Rosário, a gente tem a tradição de reunir e fazer a farra cantando, dançando, e às vezes parece até um forró.
3. Na Congada a gente vai alegrando. A gente leva alegria pro pessoal. É uma alegria pra nós.
4. A gente vê o batido do tambor e já começa a mexer.
5. “Brinca, brinca, ai brinca mulé. Brinca, brinca oi brinca mulé. Brinca, brinca, brinca mulé. Brinca, brinca oi brinca mulé. Oi brinca, brinca! Brinca mulé. Brinca, brinca, oi brinca mulé”.
6. A gente é Congada São João Batista. A Congada é uma forma daquela diversão diferenciada. De tudo pode curtir um pouco.
7. É o momento de se alegrar, festejar a vida e esquecer as tristezas.

b) Coletividade e bem estar

1. Não importa a raça, cor, ritmo. Qualquer esquema que a pessoa sentir que está fazendo bem, isso aí é o nosso entendimento.
2. Quando a gente tá cantando, cada um joga um verso, ninguém atropela ninguém.
3. Não quer dizer que só porque tá com uma saia comprida que só ela que vai participar. Qualquer um que chegar a gente recebe de braços abertos, porque é uma alegria a mais que a gente tá levando.
4. O congado pra nós é a satisfação que a gente tem. Principalmente da união.
5. Aqui a maioria é do mesmo sangue. Mas os outros que não são, nós vamos considerar como se fosse, uma família só. Sangue de quilombo.
6. A gente é abraçado por todos na Congada.
7. No congado a gente está se divertindo, a gente se sente bem, faz bem pra tudo, pra mente, pra autoestima. Não fica com a mente fechada.
8. Quilombo é unido. Por isso que a gente gosta de estar sempre junto. Nossa alegria é isso, ter uma amizade pura. Encontrar uns com os outros.

c) Tradição e herança

1. A Congada é uma tradição que vem já da comunidade, das festas que tinham. Sempre teve a festa de Nossa Senhora Aparecida, aí depois passou para a festa de São João Batista, que é o padroeiro da nossa comunidade.
2. É uma coisa que os mais velhos, antepassados, trouxeram pra nós. Era a maneira deles se divertirem. Eles trabalhavam só pelo alimento. A diversão deles era cantar à noite e tocar os tambores.

3. Os mais velhos arrancavam o som da madeira. Quando a gente vê o som de um tambor, isso mexe com a gente, tá no sangue.
4. Meu pai mesmo era tamborzeiro da Festa de Nossa Senhora do Rosário, era o capitão e escravo, quem comandava os tamborzeiros era ele. Muitas vezes as coisas que os pais deixam com a gente é herança.
5. Sempre era assim, buscava a bandeira, na casa do festeiro, a gente com tambor, sanfona, pandeiro, triângulo e usava o prato.
6. Nossa dança é essa dança gostosa que veio lá de trás.
7. A gente tá vindo de uma tradição dos nossos antepassados e isso pra nós é muito importante.
8. “Senhor Rei, ô senhora, dá pra mim um pedacinho da galinha”.

d) Continuidade e inventividade

1. O som foi modernizando, sofisticando, mas tudo é da tradição antiga.
2. A gente não pode deixar a tradição morrer.
3. Nossos avós eram congadeiros. E do ramo que eles começaram, nós lá vamos tocando. Não é igual eles não, mas a gente tem aquela satisfação. Não pode deixar morrer porque os novos têm que conhecer. Tem que está trabalhando com os filhos essa raiz, essa tradição.
4. Inventamos muita coisa da cabeça nossa.
5. Porque que nós seguimos fazendo isso? Porque nós não queremos que isso morra. Queremos que os mais novos levem isso adiante, como a gente trouxe até aqui.
6. E hoje a gente continua a mesma coisa. Você viu um barulho do tambor, a gente já quer cair na folia.
7. E assim, quando dá na época da festa do rosário, junta muita criança, querendo os pandeirinhos de brinquedos e tão lá participando também. E isso é uma honra pra gente de saber que as crianças também têm interesse em tá seguindo esses passos.

e) Identidade e resistência

1. Porque a gente é quilombola né? Vem de origem africana. Aquele quilombola que vê o batido do tambor e não mexe um pouquinho, não é quilombola.
2. Se eu não gostar da Congada, eu não sou do Quilombo. E Quilombo não é só negro, é uma mistura.
3. Não quer dizer porque foi escravizado um dia, que vai ter tristeza hoje, chorar. Não! É levantar a cabeça, olhar pra frente, e seguir, levar coisas novas. Tem coisa nova na frente para aprender.
4. A gente ainda escuta pessoas que desfaz. Mas a tradição da gente é assim. Os verdadeiros artistas somos nós. Se a gente sabe alguma coisa, não precisa ter vergonha de mostrar.
5. Sanfona.
6. Tambor.
7. Viola.
8. Pandeiro.

9. Triângulo.
10. Saias de Chita.
11. Cruz.

Proponho a apresentação e a reflexão a respeito desse painel semântico de colagens de diferentes sentidos que o Congado tem para os congadeiros nesse território. De imediato, algumas considerações já saltam ao olharmos simultaneamente para os dois mapas, já que, mesmo sendo grupos diferentes em termos de constituição, histórico e práticas, grande parte dos sentidos que expressaram se aproximaram muito. A centralidade da alegria, da diversão, do bem-estar e da música; os sentidos de tradição, herança e ancestralidade; os elementos de reconhecimento, identificação e resistência, são exemplos de similaridades entre os sentidos presentes nos mapas. Há também diferenças evidentes como o aparecimento mais nítido da fé e da devoção no mapa do grupo de Berilo e, no mapa de Lagoa, da ênfase no processo de continuidade e inventividade da tradição para que essa permaneça viva e ativa. Para olhar e refletir sobre esses sentidos expressos nos dois mapas, acionaremos aqui nossos operadores analíticos: Temporalidades, Territorialidades e Tradicionalidades.

6.1 TERRITORIALIDADES ENRAIZADAS E EMANCIPADORAS PARA RESISTÊNCIAS VITAIS

A territorialidade, entendida aqui como o conjunto das relações construídas pelos sujeitos com os espaços, aparece nos mapas afetivos de diferentes formas. 1) Por meio dos elementos simbólicos e poéticos criados que geram identificação, pertencimento local e enraizamento; 2) por meio das práticas de resistência e emancipatórias para a permanência de seus modos de vida; e 3) pelas lutas por reconhecimento que travam.

Ao buscar os atravessamentos de territorialidades nos sentidos expressos pelos grupos em seus mapas, de partida os encontramos nos próprios nomes dos coletivos que demarcam essa diferença territorial como fundamental: Congada de São João Batista de Lagoa Ezequiel; Congado de Nossa Senhora do Rosário dos Quilombolas de Berilo.

No caso do grupo de Lagoa, a marcação territorial é expressa nas falas enquanto elemento de identificação. Isso aparece especialmente nas falas de autorreconhecimento enquanto povo de território quilombola e da ancestralidade de pessoas escravizadas que construíram caminhos de resistência a opressões. Um exemplo é a fala: *“Por que a gente é quilombola né? Vem de origem africana. Aquele quilombola que vê o batido do tambor e não mexe um pouquinho, não é quilombola”*.

No caso do grupo do Congado de Berilo, a marcação territorial aparece também mais evidentemente no registro das comunidades quilombolas que formam o grupo. Esse registro é literal no mapa, com o posicionamento geográfico das diferentes comunidades que constituem aquele coletivo. Essa marcação da diferença de territórios de origem é fundamental também para a compreensão das diferenças nas relações entre os membros dos grupos. Em Lagoa, o grupo é formado majoritariamente por uma só comunidade e, inclusive, a maior parte dos congadeiros compartilham laços familiares entre si. Já no grupo de Berilo, essa identificação e formação do coletivo não passa por habitarem um só território, mas por compartilharem crenças, questões, práticas e experiências em comum.

Os eixos temáticos em que mais aparecem atravessamentos das noções de territorialidades são “Identidade e resistência” no mapa de Lagoa e “Identidade, resistência e reconhecimento” no de Berilo. A ideia de “identidade ou identificação”, em ambos os grupos aparece, por exemplo, nos elementos visuais apontados. Em Berilo: o lenço, o chapéu de palha, o estandarte, a saia de chita, o terço e a cor azul como alusão à Nossa Senhora do Rosário. Em Lagoa, a sanfona, o tambor, a viola, o pandeiro, o triângulo, as saias de chita e a Cruz de São João que marca territorialmente o início da comunidade. Todo esse conjunto de elementos, mais do que itens musicais ou visuais, compõem um universo de identificação com o território. São referenciais simbólicos que, nas palavras de Bossi (2012), funcionam como um manancial, uma fonte de onde pode-se beber referência e enraizamento com o território. Alê do Rosário, em entrevista realizada em 2017 por SYDOW e FOGAÇA, para o projeto Quilombos do Vale do Jequitinhonha – Música e Memória, reforça: “Imagina alguém sem identidade, ele não é ninguém. Uma pessoa sem história não é ninguém” (p. 61).

Já a noção de “resistência”, é expressa como um estado permanente de enfrentamento às *“pessoas que desfazem”*, como colocado pelo grupo de Lagoa, por exemplo. E nos relatos sobre preconceitos sofridos presentes no mapa de Berilo: *“A gente já sentiu muito preconceito na pele, mas foi evoluindo e estão nos valorizando”*. Aparece, ao mesmo tempo, a ideia do Congado como espaço de resistência, de ressignificação desses preconceitos e violências. Por exemplo, na fala: *“Quando eu conheci o congado vi que meu cabelo era muito bonito”*.

A resistência é tanto simbólica quanto física. Berilo, como território quilombola e rural, localiza-se na periferia da periferia do estado de Minas. Além de estar situado no Vale do Jequitinhonha, que é a região do estado com menores índices de desenvolvimento humano, ainda fica às margens do acesso às infraestruturas e equipamentos públicos dentro do próprio Vale. Distante, por exemplo, dos grandes hospitais, universidades e equipamentos culturais presentes em outras cidades da região.

As dificuldades de acesso para chegar com transporte público a Berilo e de qualquer tipo de transporte para transitar entre as comunidades quilombolas não são apenas uma questão prática de logística. São apontamentos de como se dão as relações, trânsitos e trocas cotidianas desses sujeitos e de como esse território fica marginalizado e invisibilizado pelos órgãos e políticas públicas, por exemplo. A grande dificuldade relatada por todos os grupos para se encontrarem presencialmente, para participarem de eventos e para se apresentarem é o transporte. A maior parte dos conflitos internos dos grupos, por exemplo, nasce do desafio da falta de recursos para o trânsito entre as comunidades, para apresentações, ensaios etc.

O tempo que congadeiros gastam andando a pé em estradas de terra debaixo de sol durante o dia, e sem iluminação durante a noite, para ir e voltar de participações no Congado; a necessidade de chamar uma retroescavadeira da prefeitura para seguir o caminho e fazer a atividade do Mapa em Lagoa; o esvaziamento dos territórios pelas longas migrações de trabalho necessárias para a subsistência; a impossibilidade de circular na região com apresentações dos grupos por falta de transporte público são alguns dos muitos exemplos de como a prática do Congado em Berilo é atravessada pelas questões territoriais.

A resistência engendrada pelos sujeitos nesse território é também literal. É resistência corporal além de epistemológica. Corpo que resiste à terra seca, ao sol forte, aos morros, às travessias do rio à canoa. Resistência que faz florescer, nos arbustos baixos e espinhosos do cerrado, poesia, beleza, música, dança e sobrevivência. Não se trata aqui de romantizar a necessidade de resistência a subjugações, mas de jogar luz para o que emerge, o que se produz em resposta a elas. Como colocado pelo grupo na fala: *“Não quer dizer por que foi escravizado um dia, que vai ter tristeza hoje, chorar. Não! É levantar a cabeça, olhar pra frente, e seguir, levar coisas novas”*.

Outro sentido trazido pelos congadeiros no mapa, atravessado pela ideia de territorialidade, é a noção de “Reconhecimento”, que foi expressa especialmente no caso do grupo de Berilo. Isso nas falas, por exemplo, de como pessoas de fora ficam interessadas no grupo e veem até Berilo para assisti-los. Bem como o relato da apresentação do grupo em Belo Horizonte como forma de reconhecimento e valorização de sua prática. O fato de isso ter aparecido com mais força no mapa de Berilo me faz refletir de que talvez haja no grupo uma demanda mais latente por esse reconhecimento externo.

No caso de Lagoa, há uma referência e um traço de ancestralidade mais reconhecidos pelo próprio grupo, que consegue nomear de forma mais naturalizada, por exemplo, seus antepassados que praticavam os mesmos costumes no passado. Em Lagoa o grupo afirma que o Congado já existe há mais de cem anos, por exemplo. O que não é o caso das falas dos

congadeiros de Berilo. Por mais que o Festejo de Nossa Senhora do Rosário de Berilo tenha uma origem bicentenária na cidade e que muitos dos congadeiros do grupo da cidade tenham certamente antepassados que também mantinham essas práticas, esse rastro histórico não é tão fortemente compartilhado entre os membros do Congado de Berilo.

Pela falta de acesso a esse rastro histórico de ancestralidades que grande parte do grupo de Berilo compartilha, há também uma necessidade maior de reconhecimento externo de sua prática. Sem acesso às informações sobre as ascendências de suas práticas, sem esse enraizamento, a validação social da vivência no Congado hoje se torna uma demanda maior para os congadeiros de Berilo. Essa validação, quando acontece, ajuda a impulsionar a permanência ativa das práticas e, ao mesmo tempo, a falta dela pode representar uma ameaça a sua continuidade.

Como apontado por Alê do Rosário em entrevista em vídeo²², “o Congado existia em Berilo nas roças”. A tradição do tambor, das cantigas e da dança de roda está predominantemente em Berilo na zona rural, nos Quilombos e, assim, a visibilidade e o reconhecimento externos se tornam muito mais escassos. Além disso, muitas vezes, como no caso do grupo de Berilo, essa invisibilização nasce dos processos violentos de apagamentos históricos, opressões e destruições das práticas por instituições e atores de poder diversos como a própria Igreja e o Estado. A partir do apagamento, perde-se o lastro histórico das práticas e, como consequência, muitas vezes, são perdidos também as possibilidades de enraizamento, reconhecimento e legitimação social dos grupos.

Contudo, o que fica mais evidente e forte nos mapas afetivos de ambos os grupos, são menos as necessidades de resistência, os desenraizamentos, os apagamentos e os problemas a que são submetidos pela marginalização do acesso a determinadas infraestruturas e, mais o que dos territórios de onde vêm os forma em termos de identidade e pertencimento. As contranarrativas, as expressões de resistência, as poesias criadas a partir do território, no território e por causa dos atravessamentos permitidos por esse espaço. As “áreas opacas” (SANTOS, 2014) que produzem música, alegria, fé, conhecimento e outras formas de sociabilidade possíveis. Alê do Rosário, apresenta como a resistência é permanente e pode ser criada a partir da beleza: “*Tem senzala e casa grande nas igrejas, nas escolas, na política, na mídia, e principalmente no mercado de trabalho. O jeito é enfeitar uma e derrubar a outra*”.²³

²² Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=RODtmXE_8as. Acesso em: 26 mar. 2022.

²³Fala de Alê em encontro estadual registrada pelo jornalista Álbano Silveira. Disponível em: <http://blogdobanu.blogspot.com/2019/09/morre-ale-do-rosario-o-jovem-mestre-da.html>. Acesso em: 26 mar. 2022.

O Congado é formado por esses territórios aquilombados e ao mesmo tempo constituem o que significa ser desses territórios. Oferece elementos visuais, simbólicos e musicais de enraizamento, de pertencimento. Transforma o chão de terra vermelha em território de festa. Há uma música conhecida localmente como o “hino informal do Vale do Jequitinhonha”, que expressa bem como o tambor, o rio, a poesia e o “pé rachado” de andar a pé, formam referências de territorialização, de identificação, de enraizamento e de afetividade com esse espaço transformado em território.

*Você que anda com o pé rachado e com a palha atrás da orelha
Com a aba do chapéu na testa e se vira da noite pro dia
Você que banha no Fanado e que tira ouro de bateia
Que faz da vida uma festa e adora falar poesia
Desculpe seu doutor, mas receba os cumprimentos meus
Eu fico com a filosofia do mestre João de Deus
A saudade me maltrata e me faz olhar no calendário
Pra ver se faltam poucos dias pra ouvir o tambor do Rosário
Vale que vale cantar
Vale que vale viver
Vale do Jequitinhonha
Vale eu amo você.²⁴*

6.2 TEMPOS ESPIRALARES PARA EXISTÊNCIAS POSSÍVEIS

Os atravessamentos de noções de temporalidades que observei nos mapas passam pelas ideias de “Coletividade e bem-estar”, presentes em ambos, de “Música e alegria”, no mapa de Berilo e “Música e diversão” no de Lagoa.

Parto aqui de uma perspectiva de temporalidades como construções sociais, modos de pensar e perceber o tempo e sua passagem. A colonialidade e o pensamento moderno propõem uma relação temporal linear, sucessiva e sempre mirando um futuro de progresso ideal e inalcançável. Nessa lógica, o que faz parte do passado deve ser dispensado. Está atrasado, é arcaico e superado. A modernidade e o avanço estariam sempre no futuro. O tempo deixa, assim, de ser um recurso a ser apreciado e passa a ser, nas palavras de Achinte (2017), “rentabilizado”. Deixa de ser um objeto de fruição, para se tornar *comodity*. É reduzido à lógica produtiva, acelerada e individualista.

O que observo nos mapas dos Congados é a vivência de uma relação com o tempo que se contrapõe, em alguma medida, a essa lógica moderna. O que o Congado faz é viabilizar, mesmo que temporariamente, outras formas possíveis de se relacionar com o tempo. Dançar, cantar, tocar tambores em cortejo subindo e descendo morros em nove ou três dias de novenas

²⁴ Música “Jequitivale” do compositor Mark Gladston, conhecido como Verono.

ou tríduos consecutivos. Sem motivação de produção de nenhuma *comodity*, ou a geração de qualquer tipo de recurso financeiro a partir dessa prática. O Congado se instaura para possibilitar outro modo de existência que não tem como agenda cumprir à uma lógica de economia ou de produtividade. Ele acontece para possibilitar uma existência no tempo focada no encontro com o outro, na alegria, na festa, na fruição, na coletividade, no bem-estar, na troca desinteressada em resultados metrificados ou capitais.

O Congado produz encontros, como expresso no mapa de Berilo: “*O congado é encontro. Roda, dança, comida, bebida, festa*”. É a partir do toque do tambor e da instauração de um tempo de festa, que o Congado viabiliza, mesmo que em microcosmos, realidades que desafiam a homogeneização e a rentabilidade do tempo. Propõe em um presente real a fruição de uma prática coletiva que rememora, reflete e reinscreve no tempo o passado. Cria no hoje, possibilidades de horizonte de futuro que não dependem da lógica capitalista e produtiva, mas se ancoram na inventividade permanente da tradição.

Desmonta a perspectiva moderna e linear do tempo ao viver e inventar anacronias no presente: instaura reinados centenários, reúne diferentes gerações de sujeitos em uma prática comum, rememora conhecimentos ancestrais como mananciais de cosmovisões para o presente e para o futuro. Recria raízes de ancestralidades que sistematicamente tentam ser cortadas pela perspectiva do progresso. Dá condições de festejo, gozo e pertencimento para que seja possível resistir às subjugações diversas da existência, como dito no mapa: “*É o momento de se alegrar, festejar a vida e esquecer as tristezas*”; “*Todo mundo dança junto. A tristeza vai embora*”.

Na perspectiva espiralar do tempo em que aqui nos ancoramos, o Congado se reinventa e se alimenta permanentemente entre passado, presente e futuro. Como posto no mapa, “*o congado contagia*”. Segue fazendo sentido na vida dos sujeitos no presente, se nutrindo dos conhecimentos ancestrais e abrindo caminho para horizontes de permanências e transformações para o futuro. Ele é uma forma de sobrevivência, de existência. Alê do Rosário, em entrevista cedida ao filme “Resistir pela existência”²⁵, fala sobre o papel da música e do canto nas comunidades quilombolas:

A gente canta pra tudo, canta nas festas, canta no trabalho, canta nos velórios, canta quando tá feliz, canta quando tá triste, canta de tudo quanto é jeito (...) a musicalidade das comunidades quilombolas é uma herança do período escravagista, então a musicalidade sempre fez parte da vida das comunidades quilombolas. (ROSARIO, 2018).

²⁵ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=IDjZSFLTMgk>. Acesso em: 26 mar. 2022.

Como vimos no mapa de Berilo, “*sem o som não teria o congado*”, “*quando o tambor bate, o espírito levanta*”. A música, o som, a cantoria e as danças do Congado são fontes de energia para a sobrevivência, especialmente em contextos de tantas subjugações. Alê disse em entrevista ao mesmo filme citado anteriormente que essa vivência das músicas populares é tão natural quanto respirar:

Hoje eu sou capitão do congado, contramestre da folia de reis, que são da minha identidade cultural, que eu nem considero atuações não. É minha vivência, é o meu dia a dia, é uma coisa tão comum pra mim como respirar, como andar, como comer. É uma coisa que tá em mim. (ROSARIO, 2018).

A alegria, a diversão, a festa são os caminhos do Congado para a instauração de outras relações possíveis com o tempo: não hegemônicas e lineares, mas criativas e espiralares. A resistência por meio da existência em festa é mecanismo de sobrevivência. As “presenças ausentes” (FONSECA, 2019) de Alê do Rosário, dos tamborzeiros antigos, da ancestralidade por trás da festa, se fazem presentes no toque do tambor e alimentam de força as permanências que seguem resistindo no presente.

Francisco van der Poel, mais conhecido como Frei Chico, foi um importante pesquisador da religiosidade popular no Vale do Jequitinhonha. Ao falar sobre o Congado, ele reforça essa noção da prática como forma de sobrevivência: “O congado e a Irmandade do rosário dos Homens Pretos são fruto de muita criatividade desde o princípio. Esta criatividade é de beleza e fé, mas principalmente de necessidade e sobrevivência” (POEL, 2013, p. 243).

Essa força e essa alegria que alimentam a sobrevivência do presente só existem inseridas na coletividade. Os sentidos de compromisso, comunitário e coletivo, novamente em contraponto à lógica moderna, atravessam as falas nos mapas afetivos. Em ambos os grupos a ideia de comunidade, família e o sentido de coletividade eram muito fortes. Nesse sentido Frei Chico também reafirma: “Na verdade, irmandades e terreiros eram substitutos da vida familiar, da união que precisavam para viver e para se criarem” (POEL, 2013, p. 243).

O fato de nenhum dos dois grupos acatarem a minha proposição de que as atividades de criação dos mapas afetivos fossem feitas com apenas alguns representantes, é um exemplo bem evidente do sentimento de coletividade do grupo. Ouvi, durante a criação do mapa que: “*ou é todo mundo junto, ou não funciona*”. E no próprio mapa essa ideia aparece de forma muito forte, como na fala do mapa de Lagoa: “*A gente é abraçado por todos na Congada*”. Há um compromisso com o coletivo e com o cuidado uns com os outros. Mesmo com os conflitos e desafios inerentes aos grupos, há uma perspectiva muito forte de união e coletividade para que o Congado seja possível.

Esses elementos de afetividade, alegria e coletividade expostos no mapa apontam para uma noção temporal dos grupos que enfrenta a lógica colonizadora individualizante e que coloca em prática caminhos possíveis de sobrevivência em meio a contextos de subjugação de direitos. De existência em meio a opressões das mais diversas e interseccionais. Como dito por Alê do Rosário, o Congado se torna necessidade básica de existência. É como comer e respirar.

Essa ideia aciona o pensamento da poeta e revolucionária moçambicana Noémia de Souza que registro aqui. A autora expressa de forma vívida como a música pode ser essa necessidade de primeira ordem, que resiste às inúmeras formas de violência e que tirá-la seria como uma sentença de morte.

Súplica, de Noémia Sousa

Tirem-nos tudo,
mas deixem-nos a música!

Tirem-nos a terra em que nascemos,
onde crescemos
e onde descobrimos pela primeira vez
que o mundo é assim:
um labirinto de xadrez...

Tirem-nos a luz do sol que nos aquece,
a tua lírica de xingombela
nas noites mulatas
da selva moçambicana
(essa lua que nos semeou no coração
a poesia que encontramos na vida)
tirem-nos a palhota-humilde cubata
onde vivemos e amamos,
tirem-nos a machamba que nos dá o pão,
tirem-nos o calor de lume
(que nos é quase tudo)
—mas não nos tirem a música!

Podem desterrar-nos,
levar-nos
para longes terras,
vender-nos como mercadoria,
acorrentar-nos
à terra, do sol à lua e da lua ao sol,
mas seremos sempre livres
se nos deixarem a música!
Que onde estiver nossa canção
mesmo escravos, senhores seremos;
e mesmo mortos, viveremos.
E no nosso lamento escravo
estará a terra onde nascemos,
a luz do nosso sol,
a lua dos xingombelas,
o calor do lume,
a palhota onde vivemos,
a machamba que nos dá o pão!

E tudo será novamente nosso,
 ainda que cadeias nos pés
 e azorrague no dorso...
 E o nosso queixume
 será uma libertação
 derramada em nosso canto!
 –Por isso pedimos,
 de joelhos pedimos:
 Tirem-nos tudo...
 mas não nos tirem a vida,
 não nos levem a música!²⁶

A vivência coletiva do Congado constitui uma gama de estratégias de sobrevivência. No mapa, para além dos sentidos de tradição, fé, identidade, aparece essa ideia de bem-estar, de autocuidado. Do Congado como potencial curador para as mazelas e tristezas que atravessam a vida. Alguns exemplos de fala nesse sentido são: *“No congado a gente está se divertindo, a gente se sente bem, faz bem pra tudo, pra mente, pra autoestima”*; *“O congado é a satisfação que a gente tem”*; *“Às vezes a gente está preocupado com muita coisa, mas quando chega o congado a preocupação voa embora”*.

A música, o canto, o tambor que seguem como reminiscências do passado, como formas de sobrevivência de uma população ancestral expatriada e subjugada, é elemento de gozo e criação coletiva que mantém vivo no presente e em permanente transformação espiralar o Congado de Berilo. São mananciais que alimentam a existência no presente e novas vivências que retroalimentam essa tradição, nesse movimento espiralar.

Dessa maneira, os sentidos de temporalidade que observamos nos mapas dos congadeiros são de tempos não lineares, não rentabilizados, mas focados na fruição no presente de uma prática coletiva que rememora, reflete e reinscreve no tempo a ancestralidade. Tempo focado no encontro com o outro, na afetividade, na festa, na alegria, no bem-estar e na coletividade. Que se alimenta do passado para criar bases de sustentação e de luta no presente, bem como as possibilidades de sonhar o futuro.

6.3 TRADICIONALIDADES EM MOVIMENTO COMO PRÁTICAS RESISTÊNCIA E EXISTÊNCIA

São os sentidos de tradicionalidade que encontro na maior quantidade de falas expressas e imagens presentes nos mapas. No caso de Berilo, elas estão nos eixos “Tradição e ancestralidade” e “Devoção e Fé” e, no mapa de Lagoa, nas ideias de “Tradição e herança” e

²⁶ Disponível em: <https://peita.me/blogs/news/suplica-por-noemia-sousa>. Acesso em: 26 mar. 2022.

“Continuidade e inventividade”. Em ambos, a palavra tradição aparece e é apresentada como algo precioso a ser preservado, difundido e cultivado. A diferença entre as palavras “ancestralidade” e “herança”, que aparecem respectivamente nos eixos de Berilo e Lagoa, foi escolhida com base nos termos mais presentes nas falas de cada mapa. No caso de Berilo dizem: *“O congado é minha paixão. Raiz. Ancestralidade”* e, em Lagoa: *“Meu pai mesmo era tamborzeiro da Festa de Nossa Senhora do Rosário, era o capitão e escravo, quem comandava os tamborzeiros era ele. Muitas vezes as coisas que os pais deixam com a gente é herança”*.

A diferença, apesar de sutil, aponta, novamente, para a mesma questão trazida no tópico das territorialidades sobre a demanda mais latente por reconhecimento externo do grupo de Berilo: a falta de acesso a mais informações do lastro histórico de sua tradição. Há, para os Congadeiros de Berilo, a consciência compartilhada de que sua prática vem de uma ancestralidade quilombola. Contudo, pelas violências e apagamentos a que a prática foi submetida em Berilo, para acessar essa ancestralidade é necessário, para grande parte dos membros, um esforço maior e mais proativo de busca e reconstituição.

No caso do grupo de Lagoa, pelo fato de o coletivo ter tido menos interrupções em suas práticas, especialmente no ambiente interno e seguro da comunidade, os lastros são mais recentes. Há mais memórias compartilhadas a respeito da ancestralidade que possibilitam sua prática atual. É por isso que em Lagoa apresenta-se a tradição ativa hoje como uma “herança”, algo que os foi passado por vínculo familiar. Como conseguem estabelecer de forma muito direta o conhecimento passado de vó para pai, e de pai para filho, essa perspectiva da tradição como algo de valor inestimável que foi deixado como herança, fica mais latente.

Há, nas falas de Lagoa, por exemplo, menções de cantos, histórias e memórias que perduraram no tempo, passadas de geração em geração: *“É uma coisa que os mais velhos, antepassados, trouxeram pra nós. Era a maneira deles se divertirem. Eles trabalhavam só pelo alimento. A diversão deles era cantar à noite e tocar os tambores”*; *“Nossa dança é essa dança gostosa que veio lá de trás”*. Em ambos os mapas, entretanto, a ideia de que a tradição é conhecimento, ancestral e que deve ser cultivado e repassado é muito forte. No mapa de Berilo, por exemplo, isso se apresenta na fala: *“O batuque veio da África”*; *“As músicas vêm dos mais antigos, dos escravizados, mas a gente também cria coisas novas, improvisa na hora”*.

Há, ainda, nos eixos temáticos dos mapas atravessados pelas noções de tradicionalidades duas outras ideias. A primeira, no mapa de Berilo, de “Devoção e Fé”. A segunda, no de Lagoa, de “Continuidade e Inventividade”. A ideia da fé, da devoção, do Congado enquanto religião, é muito mais presente no mapa de Berilo. Esse grupo, pediu, inclusive, que Nossa Senhora do Rosário, chamada no mapa de “padroeira dos negros” estivesse

ao centro do seu mapa, junto da ilustração dos congadeiros. Isso diz menos que a fé e a religião não estariam presentes no grupo de Lagoa e mais sobre como a fé é um elemento mais central no conjunto de ideias que dão sentido e agregam o grupo formado por diferentes comunidades quilombolas em Berilo. Sem a conexão familiar ou territorial, a fé, somada aos elementos já trazidos anteriormente de identificação, alegria, bem-estar e tradição, é fundante para a manutenção de sentidos compartilhados entre o coletivo.

Já a noção de “Continuidade e inventividade”, muito presente no grupo de Lagoa, também não deixa de aparecer em alguma medida nas falas de Berilo. Mas na primeira, aparecem com peso maior. O reconhecimento da necessidade de resistência e resiliência para “*não deixar a tradição morrer*” vem, no mapa de Lagoa, muito consciente de que também é preciso se reinventar: “*Inventamos muita coisa da cabeça nossa*”; “*Nossos avós eram congadeiros. E do ramo que eles começaram, nós lá vamos tocando. Não é igual eles não, mas a gente tem aquela satisfação. Não pode deixar morrer porque os novos têm que conhecer. Tem que está trabalhando com os filhos essa raiz, essa tradição*”.

O que observamos nas narrativas expressas pelos congadeiros de ambos os coletivos é a noção de tradição trazida por Trevisan (2020), Carvalho (2005) e Fonseca (2019): não como estruturas fixas e imutáveis de um passado idealizado, mas como as permanências, as durações. O que fica de geração em geração, com as perdas e transformações constantes do processo de vivência dessas práticas no presente. É esse sentimento simultâneo de manter e reinventar. A tradição se manteve viva em Berilo e Lagoa por seguir fazendo sentido na vida dos congadeiros. O congado atende a demandas reais e atuais deles. Algumas das razões pelas quais a tradição segue fazendo sentido no presente estão apontadas, por exemplo, nas falas trazidas no mapa que apresentam o Congado como algo que promove alegria, diversão e bem-estar a seus praticantes.

Esta pesquisa nasceu do incômodo de uma noção de senso comum compartilhada em alguma medida entre agentes culturais mineiros de que “não existiria Congado no Médio Vale do Jequitinhonha”. A partir do mapeamento inicial realizado isso se comprovou e, a partir daí, tenho tentado compreender um pouco melhor porque esse senso comum existe. Entendo que há, por trás disso, uma disputa de sentidos em relação ao que seja compreendido ou não como Congado e o que é tido como mais ou menos tradicional, questionando-se, dessa maneira, a legitimidade dos grupos dessa região que seriam “menos tradicionais”.

Mas essa ideia de os Congados serem “menos” ou “mais tradicionais”, ou a vigilância para a manutenção da tradição de maneira fixa com o “perigo de virar pagode”, como observado em manifestações observadas nos deslocamentos realizados durante a pesquisa, apareceu

apenas nas falas de pessoas externas ao coletivo. Não surgiu, por exemplo, nos mapas feitos com os congadeiros e nem nos processos de suas criações.

Dessa maneira, me parece que essa classificação do nível de tradicionalidade das práticas e a vigilância para as suas vivências de maneira fixa e controlada, é muito mais uma perspectiva externa. Vem das expectativas de outros atores em relação ao grupo, não estando presente nas narrativas expressas pelos próprios congadeiros no caso de Berilo. O que aparece muito nas falas do mapa é a vigilância interna e os esforços para que as práticas não acabem. O medo de sua extinção e todo o movimento feito para que a tradição permaneça no tempo, como na fala: *“A gente não pode deixar a tradição morrer”*. Nos grupos de Berilo e Lagoa há uma luta constante pela permanência, mas não pela fixação da prática em um formato imutável, sem estar passível a transformações e reinvenções.

A menção, por exemplo, no mapa de Berilo, à importância do Mestre Alê do Rosário e a valorização da proposta ali expressa de *“Saber sobre o passado, aprender como era antes”*, apontam para esse potente processo de luta por permanência e, também, de retomada da tradição que aconteceu na experiência em Berilo e que foi muito protagonizado por Alê. Como já contextualizado aqui, existiu um movimento popular pelo retorno da Festa de Nossa Senhora do Rosário após quase 30 anos de paralisação e de diversas tentativas de apagamento da história e de desmobilização do festejo. Como consequência desse retorno da festa, foi possível a formação do novo grupo de Berilo e a ampliação da visibilidade e o fortalecimento do coletivo já existente da Congada de Lagoa (que até então estava restrito à prática apenas em sua comunidade). Esse contexto e desejo dos congadeiros de aprender sobre a própria história nos retoma às ideias do tópico anterior das territorialidades e dos processos contínuos de resistência necessários para garantir o enraizamento e a permanência das tradições.

Há um dito difundido na região do Vale do Jequitinhonha que ensina que, como em um estilingue, *“quanto mais para trás a corda vai, pra mais pra frente a pedra segue”*. O movimento de retomada da tradição em Berilo se baseou nessa noção de que saber de onde viemos no passado nos ajuda a suportar nossos caminhos no presente e a trilhar estradas mais potentes para o futuro. O movimento popular e coletivo de reconstrução e reconstituição da própria história e das tradições que aconteceu em Berilo é demonstração de um potente e desafiador processo de resistência e de *re-enraizamento*.

Como dito pelo grupo de Berilo no processo de construção de seu livro, *“é preciso contar a história do começo, porque não se resgata o que nunca existiu”*. Assim, no contexto dos congadeiros de Berilo e de Lagoa, a prática da tradição do Congado, além de não ser fixa, é uma conquista para uma existência enraizada e emancipada. Um processo de resgate da

própria herança que passou por inúmeros saques, destruições e tentativas de apagamento. Em Berilo, o Congado é experiência viva de resistência a opressões das mais diversas e de luta por uma existência emancipada e descolonizadora.

A resistência como caminho para possibilitar uma existência no presente enraizada e retroalimentada pela ancestralidade parece ser o grande motor da tradição do Congado em Berilo. Os movimentos de enfrentamento para garantir a permanência, entretanto, não ficaram apenas no passado. Eles persistem no presente. O enfrentamento ao preconceito racial expresso nos mapas. As relações ambíguas com a Igreja, que ora são muito abertas e positivas, ora geram situações que ainda demarcam um afastamento entre as partes. A luta pela permanência e existência das práticas. As demandas contemporâneas por institucionalização para viabilização do acesso a recursos públicos que, muitas vezes, são inacessíveis aos coletivos. As dificuldades logísticas, físicas e literais de transitar pelos territórios expressas, por exemplo, nos problemas que enfrentamos para nos reunir no dia da criação dos mapas.

São muitos os motivos pelos quais os grupos ainda precisam seguir nesse estado permanente de luta para sua existência. Mas como dito por Grada Kilomba (2020): “a opressão forma as condições de resistência” (p. 69). E observamos isso de maneira transversal a todas as experiências dessa trajetória com os congadeiros de Berilo e Lagoa. As muitas opressões pelas quais passaram e ainda passam, formaram também as potentes e poéticas respostas inventadas por esses sujeitos. A capacidade, por exemplo, do grupo de Lagoa, para mobilizar sujeitos e recursos para literalmente abriremos uma estrada para nos encontrarmos para a produção do mapa, é uma demonstração sobre como e porque a tradição do Congado se mantém. Ela se perpetua pela resistência ao longo dos séculos por meio dos sujeitos que a praticam em constante estado de resistência às opressões e às adversidades. Não se trata, de maneira nenhuma de romantizar o sofrimento vivenciado, mas de notar como a criação, a alegria e o saber ancestral nesses contextos segue se perpetuando mesmo sendo atropelados constantemente por muitos obstáculos.

Percebemos aqui que as ideias de tradicionalidades presentes nos mapas articulam, a todo momento, também, as noções que apareceram nos temas das territorialidades e das temporalidades. As tradicionalidades são uma espécie articulação, de eixo central entre essas duas faces, e, ao mesmo tempo, se forma pelas relações dos sujeitos com seus territórios e com aquilo que perdura e atravessa os diferentes tempos vividos nesses territórios. Os elementos simbólicos que geram identificação e enraizamento dos sujeitos nos espaços, alimentando práticas de resistência pela permanência dos seus modos de vida possibilitam outra relação com o tempo.

A perspectiva temporal espiralar que possibilita existências no presente decolonial, ancoradas na coletividade, no encontro com o outro e na rememoração da ancestralidade para possibilitar a criação de horizontes de futuro, fortalece os laços com o território. E a tradição é o que é gerado desses enraizamentos no território e dessas relações espiralares com o tempo. Ela é, também, simultaneamente, o que permite que essas relações emancipatórias com o território e com o tempo aconteçam. Assim, valho-me da metáfora proposta por Leda Martins (2021) do tempo espiralar, para dizer também do movimento espiralar desse processo de retroalimentação entre temporalidades, territorialidades e tradicionalidades na formação dos sentidos de Congado produzidos pelos coletivos de Berilo e Lagoa.

O território oferece elementos de identificação, de reconhecimento e de resistência. O tempo produz existências emancipatórias a partir da vivência coletiva, alegre e musical. A tradição herda tudo isso e, a partir de sua inventividade perdura e permanece criando sentidos para o Congado seguir vivo. Território, tempo e tradição de maneira espiralar e contínua vão se transformando e se retroalimentando, mantendo e modificando os sentidos do Congado para as comunidades quilombolas de Berilo e para Lagoa de Ezequiel. Nessa espiral, nenhum desses elementos segue de maneira fixa e permanente, mas estão permanentemente sendo afetados, transformados e possibilitados uns pelos outros. Apresento, a seguir, uma representação visual dessa ideia, que facilita a percepção desse movimento espiralar.

Figura 16 – Esquema visual dos sentidos de território, tempo, tradição e Congado em metáfora de espiral



Fonte: Elaborado pela autora (2023).

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Chegando aos momentos finais desta pesquisa, observo que mais do que os resultados encontrados para as perguntas iniciais, a grande contribuição desse processo tenha sido o compartilhamento do percurso, da caminhada. Os levantamentos de dados, de informações históricas sobre os Congados de Berilo, por exemplo, além de contextuais, contribuem nesse árduo movimento dos congadeiros de reconstituição da própria história. O processo dos deslocamentos e da cartografia enquanto métodos e éticas metodológicas, possibilitaram a materialidade de outras maneiras de relações entre pesquisadores e fenômenos. A polissemia que o Congado representa em Berilo, registrada ao longo de todo o percurso, apontou para a diversidade de sentidos, manifestações e vivências que essa expressão cultural pode representar.

O Congado, enquanto manifestação cultural, tem seus sentidos em constante disputa e, mesmo nesse território relativamente pequeno de Berilo e sua zona rural, essa diversidade se manifestou. O contexto de luta de surgimento da prática e suas múltiplas experiências possíveis, demonstram a potência das permanências e das transformações das tradições. Os sentidos que o Congado tem para os grupos de Berilo e Lagoa são da possibilidade de uma existência livre, festiva e ancorada na ancestralidade. E, ainda da necessidade de uma resistência e de um enraizamento com o território permanentes. São sentidos de uma tradição que é viva, que faz sentido no hoje para quem a pratica. A força tão presente e visível nas vivências dos congadeiros de Berilo, me parece ser convocada pela noção de que o Congado é uma maneira de resistir e de existir.

Ficam ainda muitas questões, caminhos possíveis de continuidade e provocações sem respostas. A análise, por exemplo, dos materiais comunicativos produzidos pelos grupos, bem como o impacto gerado por essas criações, seriam possibilidades para novas investigações. Como essa materialização das narrativas nos produtos de comunicação pode incidir nas noções de tradição construídas pelos coletivos, por exemplo, é uma questão que ficou muito latente. A pesquisa histórica aprofundada do Festejo do Rosário em Berilo também merece ainda muito aprofundamento. Bem como a problematização e as discussões a respeito das literaturas sobre o Congado no Brasil. Muitas das referências que temos da manifestação cultural, apesar de serem importantes registros históricos, por vezes, partem de perspectivas folcloristas que reforçam o mito da democracia racial no país. Partem de visões romantizadas do Congado como grande símbolo de sincretismo harmônico entre as diferentes culturas que constituíram a brasilidade. Essa problematização e a criação de novas referências a respeito do tema são fundamentais.

As diferenças de percepção e de vigilância entre atores externos e internos ao grupo em relação ao quão tradicional as práticas são ou não, são outra provocação muito interessante. E, por fim, as diferenças entre grupos que mantém permanências por uma duração maior de tempo e coletivos que se propõem a reconstruir a própria história após interrupções também parece ser um aspecto muito propício a aprofundar as discussões. Sabendo que o conhecimento aqui produzido de forma colaborativa com esses grupos será sempre um recorte possível do meu olhar e da minha experiência subjetiva nessa troca, acredito que deslocamentos de outros sujeitos e novas construções coletivas de saber sobre os Congados de Berilo, ainda trarão muitas outras perspectivas às discussões aqui compreendidas.

Registro a importância da entrega e devolutiva desta pesquisa à cidade de Berilo e aos congadeiros. Esta dissertação será entregue em formato impresso e digital ao espaço cultural “Sobradão”, onde existe uma biblioteca e uma exposição permanente dos Congados de Berilo. O vídeo de Lagoa será entregue em formato digital e publicado em plataforma aberta a visualizações online e uma tiragem de 100 unidades do livro dos Quilombolas de Berilo será entregue de forma impressa ao grupo. Será feito, primeiro, apresentação dos materiais editados aos grupos para eventuais ajustes que julguem necessários e, após essa validação, será realizado, dentro da programação da Secretaria Municipal de Cultura, evento de lançamento do livro e do vídeo aberto à comunidade local.

Finalizo este trabalho com poema feito por Alê do Rosário em gratidão a sua luta que possibilitou e mobilizou tantos sujeitos nesses processos de rememoração e reconstituição da memória e da tradição local. O poema desenha um pouco da sinestesia provocada pelos Congados nas ruas de Berilo quando chega outubro.

*Outubro chegou!
 E ele tem cheiro de incenso
 E gosto de quitanda de forno a lenha.
 O sol que abrasa nossa terra, não impede o sobe desce no morro do
 cruzeiro
 das cortes e cortejos, reinos e reinados
 pecadores, padres, santo em andores e descalços;
 Berilo respira o ar da identidade e devoção.
 Chegou o mês dos homens pretos
 dos reis e rainhas
 das bandeiras e estandartes
 das fitas e folhas
 é o mês do congado
 outubro tem cor de negro
 e som de tambores
 e forma de rosário.*

*tem canto
bataques
tem vida*

Viva!!!!

*Poema de Ale do Rosário
Berilo 2017²⁷*

²⁷ Disponível em: <http://blogdobanu.blogspot.com/2017/10/poesia-de-um-congadeira.html>. Acesso em: 26 mar. 2022.

REFERÊNCIAS

ACSELRAD, Henri (Org.). **Cartografias sociais e território**. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional, 2008.

ALBÁN ACHINTE, Adolfo. La decolonialidad del tempo: o la estética de la lentitud. In: ALBÁN ACHINTE, Adolfo. **Prácticas creativas de re-existencia: más allá del arte... el mundo de lo sensible**. Buenos Aires: Del Signo, 2017. p. 139-145.

ALTIVO, Bárbara Regina. **Rosário dos kamburekos: espirais de cura da ferida colonial pelas crianças negras no Reinadinho (Oliveira-MG)**. Tese (Doutorado em Comunicação Social) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2019.

AMARAL, Inês Machado. Em entrevista a Raíssa Faria, outubro de 2022. Registro em gravador.

AMARAL, Inês machado. **Livro de Ouro. Festa do Rosário dos Homens Pretos**. Berilo – MG. 2009.

ANZALDÚA, Gloria. La conciencia de la mestiza/Rumo a uma nova consciência. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 13, n. 3, p. 704-719, 2005.

ATLAS de Festas Populares do Estado de Minas Gerais, Instituto de Geociências Aplicadas - IGA, Belo Horizonte. 1998.

BOSI, Ecléa. Memória: enraizar-se é um direito fundamental do ser humano [entrevista a Mozahir Salomão Bruck]. **Revista Dispositiva**, v. 1, n. 2, p. 196-199, 2012. Disponível em: <https://bit.ly/36OUquh>. Acesso em: 8 ago. 2022.

CASCUDO, Luis da Câmara. **Coisas que o povo diz**. 2. Ed. São Paulo: Global, 2009.

CALDAS, Ana Luiza Tauffer; ARAUJO, Vanessa Marzano; RIBEIRO, Eduardo Magalhães; SANTOS, Lucas Rocha. **O Vale do Jequitinhonha em números: uma análise quantitativa da Microrregião Homogênea de Capelinha**. VI Colóquio Internacional Povos e Comunidades Tradicionais. p. 689-702, 2019.

CAMPOS, Juliana Loureiro Almeida; SILVA, Taline Cristina da; ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino de. Observação Participante e Diário de Campo: quando utilizar e como analisar? In: **Métodos de Pesquisa Qualitativa para Etnobiologia**. Editora NUPEEA, 2021.

CARVALHO, Gilmar de. **Tramas da Cultura: comunicação e tradição**. Fortaleza: Museu do Ceará, 2005.

COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento Feminista Negro: Conhecimento, consciência e a política de empoderamento**. Tradução: Jamille Pinheiro Dias. 1ª ed., São Paulo: Boitempo, 2019.

COTA, Luiz Gustavo Santos. **Ave, libertas: abolicionismos e luta pela liberdade em Minas Gerais na última década da escravidão**. 2013. 318 f. Tese (Doutorado em História Social) - Departamento de História, Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2013.

CURIEL, Ochy. Construindo metodologias feministas a partir do feminismo decolonial. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque. **Pensamento Feminista hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2020.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs - capitalismo e esquizofrenia**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.

FRANÇA, Vera V.; SIMÕES, Paula G. **Curso básico de Teorias da Comunicação**. 1. ed, Autêntica Editora, 2016.

FONSECA, M. G. C. O conceito de Tradição na obra de Gilmar de Carvalho e as perspectivas sobre a poesia de cordel no campo da Comunicação. **Revista Internacional de Folkcomunicação**, [S. l.], v. 19, n. 43, p. 31-45, 2021. Disponível em: <https://revistas.uepg.br/index.php/folkcom/article/view/19692>. Acesso em: 7 ago. 2022.

FONSECA, M. G. C. **Novelo de verso: fios de memória, tradição e performance tecendo a poesia de cordel**. Tese (Doutorado em Comunicação Social) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2019. Disponível em: <http://hdl.handle.net/1843/30005>. Acesso em: 8 ago. 2022.

FUNDAÇÃO JOÃO PINHEIRO. **Plano de Desenvolvimento para o Vale do Jequitinhonha: Estratégias e ações**. Belo Horizonte, 2017.

GONÇALVES, Andréa Lisly. **História e memória da Freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Água Suja, Comarca do Serro Frio (séculos 18 e 19)**. Mariana, Relatório de pesquisa do Programa UFOP no Jequitinhonha, 2001, 40 p.

GONZÁLEZ, Jorge A. Frentes culturales: para una comprensión dialógica de las culturas contemporáneas. **Estudios sobre las Culturas Contemporáneas**, Colima -México, v. VII, n. 14, p. 9-45, 2001. Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=31601402>. Acesso em: 8 ago. 2022.

HALL, Stuart. **Estudos Culturais e seu legado teórico**. In: HALL, Stuart. SOVIK, Liv (org.). *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009. p. 187-204.

HARAWAY, Donna. **Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial**. *Cadernos Pagu*, n. 5, p. 7-41, 1995.

HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence. (Orgs.). **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

JESUS, Antônio Soares de. Em entrevista a Raíssa Faria, outubro de 2022. Registro em gravador.

KASTRUP, Virgínia. O funcionamento da atenção no trabalho do cartógrafo. **Psicol. Soc.** Porto Alegre, v.19, n.1, 2007. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/psoc/a/8rWQrJSBTg7w8zTV47svGTq/?format=pdf&lang=pt> . Acesso em: 9 mar. 2023.

KEHL, Maria Rita. **O tempo e o cão**. São Paulo: Boitempo, 2009. p.109-135.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LIMA, Daniela Passos. **“Como é em cima, é embaixo”**: simbologias, mito e resistência dos Homens Pretos do Rosário do Serro. Diamantina: UFVJM, 2019.

LOPES, Nei. **Bantos, malês e identidade negra**. 3. Ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

LOPES, M. S. B.; RENA, N. S. A.; SÁ, A. I. Método Cartográfico Indisciplinar: da topologia à topografia do rizoma. **V!RUS**, São Carlos, n. 19, 2019. Disponível em: <https://repositorio.ufmg.br/handle/1843/43561>. Acesso em: 17 abr. 2023.

LUCAS, Glaura. **Sons do Rosário: o Congado mineiro dos Arturos e do Jatobá**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

MADEIRA, Thaise Valentim. **A mediologia das práticas culturais: da transmissão à mise en scène da cultura tradicional no processo de festivalização**. Tese (Doutorado em Comunicação Social) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2014.

MALDONADO-TORRES, Nelson; GOSFOGUEL, Ramón. **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019. p. 27–54.

MARTINO, Luís Mauro Sá. **Métodos de pesquisa em Comunicação: Projetos, Ideias, Práticas**. Petrópolis: Vozes, 2018.

MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da memória: o Reinado do Rosário no Jatobá**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2ª ed., 2021.

MARTINS, Leda Maria. **Performances do tempo espiralar: poéticas do corpo tela**. Rio de Janeiro: Cobogó, 1ª ed., 2021.

MARTINS, Tadeu. Geraes: Uma história do Jequitinhonha. In: NOGUEIRA, Maria das Dores Pimentel (Org.). **Vale do Jequitinhonha: cultura e desenvolvimento**. Belo Horizonte: UFMG/PROEX, 2012. p. 148-168.

MBEMBE, Achille. O tempo em movimento. **Contracampo**, Niterói, v. 36 n. 3, 2017. p. 21-41.

MIGNOLO, Walter. La descolonialidad en general: el tiempo y la diferencia colonial. In: **El vuelco de la razón: la diferencia colonial y pensamiento fronterizo**. Ciudad Buenos Aires: Del Signo, 2019. p. 79–122.

MINAS NOVAS. Secretaria do Juízo. **Processo n. 1.663/94**. Requerente: Ministério Público do Estado de Minas Gerais. Requerido: José Nuno de Castro e Silva. Relator: juiz Lúcio Eduardo de Brito. Minas Novas, 4 de março de 1994. 90p.

MIÑOSO, Yuderkis Espinosa. Fazendo uma genealogia da experiência: o método rumo a uma crítica da colonialidade da razão feminista a partir da experiência histórica na América Latina. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque. **Pensamento Feminista hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2020.

MORIN, Edgar. **Educar na era planetária: o pensamento complexo como método de aprendizagem no erro e na incerteza humana**. São Paulo: Cortez; Brasília: UNESCO, 2003.

MOTTA, Luiz Gonzaga. Metodologia de análise pragmática da narrativa. In: **Análise crítica da narrativa**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2013.

OCAÑA, Alexander Ortiz; LÓPEZ, María Isabel Arias. Fazer decolonial: desobedecer a metodologias de investigação. **Hallazgos**, Bogotá, v. 16, n. 31, p. 147-166, 2019.

POEL, Francisco van der. **Dicionário da religiosidade popular. Cultura e religião no Brasil. Curitiba**: Editora Nossa Cultura, 2013.

PORTO, Liliana de M. **A reapropriação da tradição a partir do presente: um estudo sobre a Festa de N. Sr.^a do Rosário de Chapada do Norte/MG**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) –Universidade de Brasília, Brasília, 1997.

QUEIROZ, Thiago Augusto Nogueira de. Espaço geográfico, território usado e lugar: ensaio sobre o pensamento de Milton Santos. Para Onde? **Revista do Programa de Pós-Graduação em Geografia**, Porto Alegre, v. 8, n. 2, p. 154 - 161, ago. / dez., 2014. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/paraonde/article/view/61589>. Acesso em: 15 jun. 2021.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. **Sociologia de la imagen: Miradas ch'ixi desde la historia andina**. Buenos Aires: Tinta Limón, 2015.

REGINALDO, Lucilene. **Os Rosários dos Angolas: Irmandades de africanos e crioulos na Bahia Setecentista**. São Paulo: Alameda, 2011.

ROLNIK, Suely. Insurgências macro e micropolítica: dessemelhanças e entrelaçamentos. In: **Esferas da insurreição: notas para uma vida não cafetinada**. São Paulo: n-1 edições, 2019. p. 99-145.

ROSÁRIO, Martins Nísia; COCA, Adriana Pierre. A cartografia como um mapa movente para a pesquisa em comunicação. **Revista Comunicação & Inovação**, PPGCOM/USCS. v.19, n. 41 [34-48] set-dez, 2018.

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: 2014.

SANTOS, Milton. O dinheiro e o território. In: SANTOS, Milton. et al. **Território, territórios: ensaios sobre o ordenamento territorial**. 2^a Ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006b. p. 13-21.

SCARANO, Julita. **Devoção e Escravidão: a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos do Distrito Diamantino no século XVIII**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1975. 171 p.

SEGOLIN, Fernando. **A indumentária simbólica - das festas ao teatro: a congada na comunidade dos Arturos**. Dissertação (Mestrado em Comunicação Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2000.

SERVILHA, Mateus de Moraes. **Quem precisa de região?** O espaço (dividido) em disputa. Rio de Janeiro: Consequência, 2015.

SGOTI, Silmara de Mattos. **A comunicação comunitária dos quilombolas carrapatos da tabatinga: o diálogo como práxis da comunicação interpessoal e grupal**. Dissertação (Mestrado em Comunicação Social) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2016.

SILVA, Mauro Luiz. Negricidade e Afro-Patrimônio: Do Curral Del Rey a Belo Horizonte Do Largo do Rosário para as favelas, a construção de uma cidade segregada. In: REZENDE, Edson José Carpintero; SAFAR, Giselle Hissa; ALMEIDA, Marcelina das Graças (Orgs.). **Caderno a Tempo: histórias em arte e design**. Belo Horizonte: Atafona, 2021.

SILVA, Rubens Alves. **Negros católicos ou catolicismo negro?** Um estudo sobre a construção da identidade negra no Congado mineiro. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.

SIMAS, Luiz Antônio. **Flecha no tempo**. Rio de Janeiro: Mórula Editora. 1ª Ed. 2019. 112 p.

SODRÉ, Muniz. **Samba, o dono do corpo**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.

SOUZA, Marina de Mello e. **Reis Negros no Brasil escravista: história da festa de coroação do Rei Congo**. 2ª Ed. Belo horizonte: Editora UFMG, 2014.

SYDOW, Evanize, FOGAÇA, Sérgio. **Quilombos do Vale do Jequitinhonha: Música e Memória**. 1. ed. São Paulo: Nota Musical Comunicação, 2017.

TREVISAN, Ivan Rodrigo. Para além da invenção: uma crítica ao conceito Hobsbawmiano de tradição. In: GUILHERME, Willian Douglas (Org.). **História e as práticas de presentificação e representação do passado**. Ponta Grossa: Atena, 2020.

TRIVIÑOS, Augusto N. S. **Introdução à pesquisa em ciências sociais: a pesquisa qualitativa em educação**. São Paulo: Atlas, 1987.

VIEIRA, Anna Paula Vieira; ESTEVES JUNIOR, Milton. Cidade e narrativa: discurso e direito à cidade nos espaços opacos. **V!RUS**, São Carlos, n. 17, 2018. Disponível em: <http://www.nomads.usp.br/virus/virus17/?sec=4&item=5&lang=pt>. Acesso em: 15 mar. 2020.

VAL, Ana Paula do. **Cartografias afetivas: mapas em movimento**. Programa Itaú Social UNICEF, 2016. Disponível em: <https://programaitausocialunicef.cenpec.org.br/noticia/cartografias-afetivas-mapas-em-movimento/>. Acesso em: 14 out. 2022.

