

XIII Reunião de Antropologia do Mercosul
22 a 25 de Julho de 2019, Porto Alegre (RS)
Grupo de Trabalho: Patrimônios e políticas culturais: saberes e ações em países
sulamericanos

**Transmissão de saberes e relações de poder em processos de patrimonialização de
tradições do Congado em Minas Gerais**

Rafael Antônio Motta Boeing – PPGMS/UNIRIO
Regina Abreu – PPGMS/UNIRIO

Introdução

O presente artigo tem como escopo discutir a continuidade das práticas e as dinâmicas de resistência das culturas populares em geral, e das tradições do Congado de Minas Gerais em específico, tal como pode ser observada no contexto da patrimonialização de seus bens culturais imateriais. Esse escopo se insere em um propósito mais amplo que é investigar as interações dos agentes do Congado com/em outros campos de saber – seja no âmbito da religião (Igreja), ciência (grupos de intelectuais e artistas, universidade, OSCs) ou da política (Estado) – em suas estratégias para a (re) produção, representação e reelaboração simbólica de um modo de vida específico ao longo do tempo. No recorte em questão, focaremos principalmente as relações entre lideranças congadeiras e agentes, órgãos e dispositivos do Estado, estabelecidas dentro dos ambientes de participação daquelas nos processos de formulação, planejamento e acompanhamento de políticas de cultura em esfera municipal, mais especificamente em Sabará/MG.

No decorrer dos últimos três séculos, as festas em devoção a Nossa Senhora do Rosário realizadas por irmandades religiosas negras de Minas Gerais, bem como suas práticas de coroação e cortejo de reis negros, associadas hoje às tradições do Congado, obtiveram os mais variados tratamentos em suas relações com a Igreja, o Estado e a sociedade civil em geral. Entre os séculos XVIII e XIX, elas foram observadas externamente com um misto de curiosidade, temor e repulsa, sendo comumente identificadas como “bizarria”, “algazarra”, ou “folgado” próprio dos africanos e seus descendentes no Brasil, e abordadas com posturas que oscilavam entre a concessão, a adaptação e a repressão. Do fim do século XIX a meados do século XX, elas se tornaram alvo de inúmeras intervenções, censuras e proibições, seculares ou religiosas, baseadas nos ideais positivistas de civilização e progresso da elite intelectual, e inspiradas pelo movimento de romanização da Igreja Católica, sendo percebidas como contravenção, heresia ou como costume ultrapassado, degenerado.

A partir do início do século XX, por sua vez, elas vieram a ser identificadas, estudadas e divulgadas como “folclore”, passando então por uma reelaboração secular que as desassociou do catolicismo, fortaleceu-as dentro de associações culturais, e consagrou-as como objeto de estudo acadêmico de literatos musicólogos e etnólogos – muitos dos quais foram chamados “folcloristas”. Em fins do século XX e início do XXI, por fim, a construção de um Estado Democrático a partir da promulgação da Constituição Federal de 1988 abriu caminho para a abordagem de várias tradições expressivas afro-

brasileiras não apenas como “cultura”, mas também como “memória” e “patrimônio”, permitindo que se tornassem objetos de políticas públicas de reconhecimento, salvaguarda e valorização. As tradições do Congado estão entre elas e, sobretudo, a partir do Decreto nº 3.551/2000, vieram a ser incluídas entre os bens culturais imateriais objeto de Registro em esfera federal, estadual e/ou municipal¹.

O panorama traçado acima suscita, para nós, um amplo conjunto de questões referentes às possíveis formas da resistência das culturas populares diante de políticas de apagamento, esquecimento, exclusão, marginalização, repressão, entre outras que tenham sido ou venham a ser empreendidas contra seus grupos produtores. Quais as condições de vida reivindicadas pelos congadeiros para a manutenção de suas irmandades, mestres e tradições (tal como percebidas, concebidas e afirmadas hoje) através das gerações presentes e futuras, desenvolvendo-se em articulação com a modernidade? Como essa reivindicação aparece nas relações sociais estabelecidas com o Estado nos processos da formulação, implementação e avaliação das políticas de cultura? Quais os conceitos modulados nessas interações com vistas a alcançar a “salvaguarda” desejada, ou de se garantir os direitos reivindicados?

Sem a pretensão de responder todas essas perguntas, o presente trabalho busca colocar em perspectiva histórica as relações de dominação, negociação e resistência entre congadeiros e agentes externos às suas tradições, focando, sobretudo, em seu contexto mais recente e amplo, qual seja: o contexto da patrimonialização de saberes, expressões, celebrações associados a esse universo cultural-religioso. Para tanto, investigamos a transmissão das práticas do Congado a partir das interações de seus detentores com intelectuais, universidade e órgãos públicos de patrimônio desde meados do século XX até hoje – as formas como as práticas foram abordadas por estes agentes, os modos como os congadeiros lidaram, dialogaram e/ou negociaram com tais abordagens e as formas como essas interações ocorrem especialmente no caso do registro das Guardas de Marujos de Sabará em esfera municipal. A investigação se utiliza

¹ Em agosto de 2009, o Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural, órgão colegiado do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), emitiu parecer favorável à instrução do processo de registro das “Congadas de Minas”, visando seu reconhecimento como Patrimônio Cultural do Brasil. Desde então, a autarquia federal se tornou mais uma instituição produtora de conhecimento cujas atenções têm se direcionado a essas manifestações da cultura afro-brasileira, com a finalidade de realizar seu levantamento, identificação e documentação em todo o estado de Minas Gerais. Paralelamente, os setores de patrimônio dos mais variados municípios mineiros também vêm instruindo os seus próprios processos de registro de festas, irmandades e/ou reinados de Nossa Senhora do Rosário, guardas de Congo, Moçambique, Marujos, entre outros bens culturais associados aos africanos escravizados e seus descendentes em cada território. Um deles foi o município de Sabará/MG. O reconhecimento de suas Guardas de Marujos como Patrimônio Cultural do Município ocorreu através de registro proposto pela sociedade civil e consolidado por meio de uma pesquisa histórica e etnográfica realizada com as seis guardas existentes no território municipal então.

principalmente de revisão da literatura de folcloristas, historiadores e antropólogos sobre as tradições do Congado e da observação etnográfica de ações integrantes do processo de salvaguarda das Guardas de Marujos de Sabará. Debruçamo-nos principalmente sobre materiais relativos aos Encontros de Congadeiros de Sabará (2016-2018), com destaque para as falas proferidas em mesas-redondas com capitães, reis e rainhas, e demais lideranças das guardas. Nossas principais fontes são registros escritos, fotográficos e audiovisuais produzidos a partir de trabalho de campo realizado entre os dias 27 e 29 de julho de 2018 em torno da terceira edição do Encontro.

Em torno do Congado

Não existe consenso a respeito de uma definição de “Congado”. Seu entendimento varia imensamente conforme o autor, a região ou a época em que esse termo foi/é utilizado. Por vezes, o Congado é definido como a totalidade dos ritos de coroação de reis negros. Em outros casos, é associado a apenas um dos grupos que compõem esses ritos, as chamadas *guardas* de Congo. A partir de meados do século XX, na região metropolitana de Belo Horizonte, tornou-se comum o uso do termo para se referir aos festejos de devoção negra – em honra a Nossa Senhora do Rosário e/ou outros santos católicos – conduzidos por guardas – sejam elas de Congo, Moçambique, Marujos, Caboclos, etc. –, reunidas em irmandades ou não, articuladas em reinados² ou não (LUCAS, 2002, p. 20). Seja como for, trata-se de um termo forjado no contexto de relatos sobre essas manifestações que foram escritos por observadores externos, não pertencentes àquele universo.

Nos estudos mais recentes sobre o Congado, produzidos por historiadores, antropólogos, entre outros pesquisadores, as suas várias manifestações tem sido comumente lidas sob a chave de categorias como tradição, resistência e negociação. Uma quantidade significativa das teses, dissertações e artigos sobre esse universo cultural-religioso introduz o objeto de suas pesquisas traçando um panorama histórico das festas de Nossa Senhora do Rosário periodicamente organizadas por irmandades negras, de escravos e/ou libertos, com a eleição, coroação e cortejo de seus próprios soberanos, em várias partes do território brasileiro desde fins do século XVII até, pelo menos, início

² Enquanto “Congado” se tornou um termo bastante abrangente, que designa toda festa religiosa em que as referidas guardas têm alguma participação, “Reinado” se refere a um contexto que inclui não apenas as guardas, mas também a “presença de uma corte real simbolizando os santos homenageados – Rei de São Benedito, Rainha de Santa Efigênia – e também os reinos africanos – Rei Congo e Rainha Conga – esses últimos representando, igualmente, Nossa Senhora do Rosário” (LUCAS, 2000, p. 5).

do século XX – quando então vieram a ser amplamente identificadas como Congos, Congadas ou Congado³. Nesse panorama, costuma-se enfatizar, por um lado, os mecanismos de controle, intervenção, proibição e/ou exclusão articulados pelo Estado e pela Igreja contra essas festas, e, por outro lado, a continuidade da recriação, (re) produção, reelaboração de seus principais elementos pelos devotos do Rosário a despeito de toda repressão.

Nesse extenso arco temporal, chamo atenção para o período que foi estudado pela historiadora Elizabeth Kiddy em sua pesquisa sobre irmandades de Nossa Senhora do Rosário em Minas Gerais (com destaque para a cidade de Oliveira), qual seja, o intervalo entre fins do século XIX (próximo à abolição da escravatura no Brasil) até meados do século XX (próximo ao Concílio Vaticano II). A partir da análise de periódicos locais e documentos oficiais, a autora reconheceu nesse período o surgimento e apogeu de, pelo menos, dois processos de marginalização dos festejos congadeiros. De um lado, ela aponta uma marginalização eclesiástica, decorrente da romanização da Igreja Católica no Brasil, na qual se buscou a adequação das devoções populares e locais às práticas ortodoxas e universais. De outro lado, ela indica uma marginalização secular, associada ao desenvolvimento das ideologias de civilização, progresso e degeneração racial/social no campo do pensamento leigo, com base nas quais as elites intelectuais reivindicaram a modernização dos costumes, sobretudo os urbanos.

O movimento ultramontano de romanização da Igreja Católica em Minas Gerais teve sua expressão máxima durante a primeira metade do século XX através das várias reformas episcopais para a unificação e expansão do quadro institucional das dioceses. Um dos objetivos dessas reformas era aumentar e estreitar o controle sobre as associações leigas, de modo a engajar o laicato em um “novo visual católico” (KIDDY, 2001, p. 106). As “irmandades tradicionais” eram então vistas como “perniciosamente independentes” e, em decorrência disso, “predominantemente associadas a práticas supersticiosas”. Tal perspectiva se refletiu fortemente na atuação de bispos como Dom Antônio dos Santos Cabral, que entre as décadas de 1920 e 1940 se engajou numa ativa campanha contras as irmandades do Rosário (e suas festas tradicionais) na então recém-criada Arquidiocese de Belo Horizonte. Durante seu episcopado, constitui-se o primeiro

³ As primeiras referências às “Congadas” aparecem ainda no século XIX na narrativa de viajantes europeus que, em suas andanças, presenciaram brevemente festas de reis negros em diversas regiões do Brasil. Na região das Minas Gerais, os relatos de Spix e Martius, Francis Castelnau, Richard Burton, entre outros, descreveram os “autos” de eleição, coroação e cortejo de reis com títulos de “nações” africanas, juntamente com suas danças e cânticos, identificando-as genericamente a partir de termo derivado da “nação” mais recorrente, qual seja, a do Congo (SOUZA, 2002). Já no século XX, folcloristas brasileiros se utilizaram do termo nas suas descrições mais atentas e extensas sobre esses “autos” por todo o território nacional, contribuindo para a sua ampla difusão nos meios de comunicação e no senso comum.

sínodo da arquidiocese (datado de 1944) e nele se estabelecia a eliminação do caráter profano de algumas festas religiosas através, por exemplo, do combate a “abusos, como danças e reinados”. De acordo com Elizabeth Kiddy, “muitos reinados por Minas Gerais afora foram fechados durante as primeiras décadas do século XX, tendência que se acelerou nos anos 40” (KIDDY, 2001, p. 109).

Paralelamente, as ideias positivistas de civilização, baseadas em modelos de evolucionismo racial/social, corroboravam o projeto de uma aculturação racista e embranquecedora das tradições populares, no qual se impunha a separação entre práticas ortodoxas (próprias da Igreja Romana) e práticas “antievolucionárias” (marcadas, por exemplo, por elementos derivados do continente africano) dentro das irmandades, a fim de que estas fossem extirpadas em favor de uma sociedade progressista. Sob essa lógica, inúmeros homens de letras se empenharam em traçar uma distinção entre a legítima festa religiosa, que se inseria no domínio do sagrado por ser associada a valores cristãos, europeus, brancos – e, logo, de “civilização” e “progresso” –, e os reinados, ou o Congado, situados na esfera do profano na medida em que eram percebidos como uma herança pagã, africana, “preta” – e logo, “degenerada” e “ultrapassada” –, utilizando os jornais e demais publicações impressas em defesa de uma higienização dos atos públicos das irmandades, entre outros grupos sociais dos núcleos urbanos.

Curiosamente, essa distinção entre sagrado e profano também serviu, depois, à continuidade dos festejos congadeiros, a despeito das investidas diocesanas contra as irmandades do Rosário, pois embasou uma visão, difundida a partir da década de 1920, que os concebe como manifestações folclóricas e não religiosas – logo inofensivas para a sociedade de “bons costumes” e toleráveis pelas autoridades seculares e eclesiásticas. Literatos, musicólogos, etnólogos e demais intelectuais inseridos no campo de estudos do folclore – os chamados “folcloristas” – tiveram um importante papel na difusão desse modo de apreender e representar o Congado. Até meados do século XX, houve entre estes uma tendência em identificar as festas afro-brasileiras mais sincréticas como celebrações profanas e, logo, desassociadas de qualquer instituição religiosa. Desse modo, apenas as manifestações constituídas por elementos africanos “puros”, a exemplo dos cultos de transe, vinham a ser pensadas como “religião”. A heterodoxia presente no interior de comunidades negras, sob a forma, por exemplo, dos ritos de coroação, eram então abordadas unicamente como “folclore”.

De um modo geral, os primeiros estudos de folclore identificaram os Congos, Congadas e/ou Congado como manifestações da cultura afro-brasileira que nunca tiveram ou perderam seu sentido religioso, enfatizando, sobretudo, seu caráter dramático,

sobretudo as encenações de batalhas entre reinos cristãos e pagãos em África, que ocorria dentro das chamadas “embaixadas”. A partir de seus inventários produzidos na década de 1930, Mário de Andrade, por exemplo, classificou a manifestação em duas partes distintas: as danças dramáticas, ou “embaixadas”, e os ritos do reinado, que ele nomeia por “cantigas”⁴ (ANDRADE, 1982).

A ênfase dos folcloristas da primeira metade do século XX sobre as “embaixadas” foi bastante criticada posteriormente, sendo apontada como uma evidência das limitações das abordagens produzidas por eles, as quais estariam excessivamente focadas no “objeto folclórico”, “em detrimento de seus produtores e de toda a diversidade sociocultural que o conforma” (LUCAS, 2002, p. 39)⁵. Desde os anos de 1970, novas abordagens, elaboradas por antropólogos, sociólogos, historiadores, etnomusicólogos, entre outros pesquisadores, vêm se dedicando a mostrar o quanto o(s) Congado(s) se (re) produz (em) sob uma dinâmica complexa, híbrida e multifacetada – sendo que a “embaixada”, tão destacada pelos folcloristas, é apenas um entre inúmeros elementos desse vasto universo cultural e religioso.

Para Elizabeth Kiddy, as primeiras abordagens dos folcloristas contribuíram, ainda que indiretamente, para uma reelaboração secular dos festejos congadeiros e, logo, para sua organização fora dos limites da Igreja Católica – não mais dentro de irmandades *stricto sensu*, mas em associações de natureza secular. A identificação folclórica lhes oferecia um recurso, ou mesmo argumento, para que sua (re) produção fosse não apenas autorizada, mas até mesmo sustentada por outros grupos sociais das cidades do interior de Minas Gerais. No decorrer do tempo, o Congado veio, inclusive, a ser concebido não apenas como um folclore negro, mas como símbolo da própria identidade mineira. Em sua análise sobre o Congado da cidade de Oliveira/MG, a historiadora sugere que:

⁴ De um modo geral, os ritos do reinado implicavam as normas de convivência internas ao grupo e deste com a sociedade abrangente, com suas hierarquias, solidariedades e papéis sociais definidos. As danças dramáticas, por sua vez, remetiam aos elementos simbólicos do passado, baseados ao mesmo tempo no cristianismo português e na religiosidade africana (ainda que sob formas longínquas ou degradadas), remetendo não apenas à existência de embaixadas nos reinos africanos, mas também à trajetória de personalidades como a rainha Nzinga e Dom Afonso I (SOUZA, 2002).

⁵ Para Marina de Mello e Souza, a abordagem folclorista ocasionou a difusão de um olhar para tais manifestações que as punha em um lugar à parte da sociedade, enquanto um “bizarro objeto de estudo de sobrevivências culturais de tempos passados”. O excessivo foco sobre elementos artísticos e/ou estéticos (literários, musicais, teatrais, cênicos, plásticos) dessas manifestações (tais como os versos, ritmos, melodias, coreografias, enredos, vestimentas, entre outros), juntamente com o gesto de documentação e classificação e a busca pela autenticidade e pelas origens, acabou relegando os sentidos atribuídos pelos produtores, dentro de seus aparelhos culturais (com sua própria organização material e social, na qualidade de estrutura intermediária, ou de mediação), a um plano secundário. Desse modo, contribuiu para uma visão acerca do Congado como encenação de coisas passadas, fruto de um anacronismo, ou de uma ignorância em relação ao saber moderno (SOUZA, 2002).

Apesar do desprezo da Igreja e de uma parte da elite, esta devoção popular teve o poder de dar forma a um sentimento geral em Minas Gerais. Esta identidade era profundamente conservadora e claramente delineou o reforço das relações de clientela e patronagem que se estabeleciam entre brancos e trabalhadores agrícolas pretos de Oliveira. Apesar disto, em Minas Gerais, a população negra devota de Nossa Senhora do Rosário foi capaz de usar de modo criativo a dinâmica social para manter suas festas, o que permitiu a continuidade da devoção que unifica suas comunidades e alimenta um forte e positivo sentimento de uma identidade afro-mineira (KIDDY, 2001, p. 112).

A reflexão da autora nos indica um caminho para perceber que, a despeito das adequações feitas às narrativas folcloristas sobre o Congado, os recriadores dessas manifestações não necessariamente ignoraram ou suprimiram seu aspecto sagrado, seu sentido religioso, mas continuaram sendo, de um modo geral, devotos do Rosário. Nesse sentido, ela nos aponta o quanto a continuidade das tradições congadeiras se apoiou em estratégias de resistência baseadas antes na negociação pela busca de reconhecimento social do que no confronto direto, de maneira que a paciência, a flexibilidade e a discrição forneceram a tônica desse longo e complexo processo. Para Elizabeth Kiddy, as festas do Rosário não podem ser vistas exatamente como um antídoto para o racismo que prevalece no Brasil, uma vez que, em alguns casos, elas até avigoram as relações de clientela e patronagem historicamente estabelecidas entre brancos e negros nas cidades de Minas Gerais. No entanto, elas oferecem a possibilidade de um discurso compensatório, que repele os ataques periodicamente feitos aos costumes da população afrodescendente, num constante jogo entre resistência e dominação e, logo, entre continuidade e adequação. Muitos pesquisadores vão então reconhecer tais festas como eventos transformadores da imagem e valor dos negros perante a sociedade abrangente.

Nesse sentido, é importante reconhecer o quanto o interesse de folcloristas pelo Congado contribuiu não apenas para a sua documentação, mas também para a inauguração de um movimento de associativismo entre os seus produtores, reunidos em torno da identidade de “congadeiros”, o qual representou uma maior organização social e política em favor do reconhecimento, valorização e perpetuação de suas tradições. Atualmente, muitas lideranças desse movimento concordam em dizer que o termo “Congado” e, logo, a alcunha “congadeiro” vieram a ser difundidos de maneira mais ampla principalmente a partir do fim da década de 1940, graças aos trabalhos da Comissão Nacional de Folclore, criada em 1947, e/ou da Comissão Mineira de Folclore, criada em 1948. Para Ephigênio Casemiro, capitão-mor e fundador da Guarda de Moçambique Treze de Maio de Nossa Senhora do Rosário, em Belo Horizonte, o termo “congadeiro”

foi, inclusive, uma criação dos “intelectuais” que estudavam os festejos em questão – até então, usava-se a palavra “dançante” para designar as “pessoas que louvavam mãe de Deus com cantos e coreografias”⁶ (COMISSÃO, 2005, p. 110).

Apropriando-se do termo exógeno (referente a um capital cultural do campo do folclore), os recriadores dessas práticas começaram a se organizar, ainda na década de 1940, em “diretórios” de Congados por municípios ou regiões. Já na década de 1950, lideranças se reuniram para fundar a Associação dos Congados de Nossa Senhora do Rosário de Minas Gerais⁷, a qual teve um importante papel na articulação, manutenção e até criação de grupos “congadeiros” (irmandades, reinados, guardas) e suas tradições. Posteriormente, a associação foi transformada em “federação”. De certo modo, todas essas entidades se baseavam no pressuposto de que os diferentes grupos que prestavam culto a Nossa Senhora do Rosário por meio de festejos com cantos, danças e ritos populares, transmitidos oralmente através de gerações, podiam ser reunidos em torno da noção englobante de Congado. Entre os seus porta-vozes, tornou-se recorrente, inclusive, a definição proposta pelo folclorista Saul Martins, que concebe o Congado como uma “família coreográfica composta por sete irmãos de cor”, quais sejam: Candombe, Moçambique, Congo, Catopé, Caboclo, Marujo e Vilão (MARTINS, 1988).

Muitas lideranças, porém, reconhecem a artificialidade dessa noção. O próprio Ephigênio Casemiro, por exemplo, se refere ao termo “Congado” como uma “mentira” que “repetida cem vezes” tornou-se “verdade”. Através dos discursos “nativos” registrados em inúmeras publicações sobre esse universo religioso-cultural, reconhecemos que as palavras “Congado” e “congadeiro” possuem, de um modo geral, um forte caráter estratégico, uma vez que são utilizadas como recurso para a afirmação de uma identidade cultural e/ou social perante o poder público, as instituições religiosas e a sociedade civil,

⁶ Alguns capitães também relatam que até então ocorria o uso excepcional do termo “congadeiro” para se referir aos dançantes das guardas de Congo. Os dançantes de outras guardas, por sua vez, eram chamados por alcunhas correspondentes à sua tradição – aqueles que dançavam Moçambique eram moçambiqueiros, os que dançavam Marujo, eram marinheiros, e por aí em diante. Com a emergência de novas abordagens sobre essas tradições, inspiradas, sobretudo, pelo referencial teórico-metodológico do campo da antropologia, o termo “Congado” veio a ser criticado e até evitado como um termo inadequado em razão de seu efeito metonímico – isto é, porque se referia à totalidade desse complexo cultural-religioso através de uma de suas partes (qual seja, o Congo). Alternativamente, muitas pesquisas passaram a utilizar o termo “Reinado” para identificar seus objetos e problemas, uma vez que fazia referência a um elemento comum à maior parte das tradições em questão – a existência de reis/rainhas negros/as como mediadores do culto a Nossa Senhora do Rosário. Essa revisão de termos contribuiu para a difusão de uma nova alcunha, a de “reinadeiro”. Ainda não se percebe, porém, nesta identificação, o mesmo uso e força estratégica encontrada na identidade de “congadeiro”, sobretudo nas relações dos produtores dessas tradições com instituições e agentes externos a elas, tais como o Estado, a Igreja, as mídias, etc.

⁷ Para Cristina da Mata Machado e Romualdo Damaso (a partir de depoimento de Gentil Lúcio de Jesus, capitão-mor da Guarda de Marujos de Nossa Senhora do Rosário de Raposos), a Associação veio então se constituir como uma continuação das antigas irmandades em seu objetivo de “desenvolver atividades culturais” próprias da população negra (MACHADO et. al., 1979, p. 26)

com as mais diversas finalidades. Nas palavras de Dirceu Ferreira Sérgio, atual presidente do Centro de Tradições do Rosário no Estado Maior de Minas Gerais:

O Congado é um *apelido global*. As pessoas que não têm muito conhecimento falam: “eu vou na festa de Congado”. Vamos pro lado de Aparecida eles falam Congada. Costuma brincar que congada é quando você pega naquele sapato que chama conga e bate na pessoa. No Congado tem as hierarquias: moçambique, catopé, marujo, congo real, congo de viola... Tem tudo isso. Cada um saiu de uma parte da África, mas o Reinado que é de Nossa Senhora. Congado é um apelido que pegou (apud GIBRAS, E.; MOYSÉS, J., 2014: 144, grifo nosso).

Desse modo, parece-nos que a emergência, o fortalecimento e a difusão do termo “Congado” para a identificação dos diversos grupos sociais que se vinculam ao universo religioso-cultural em questão corresponde, em certa medida, a apropriações do capital cultural de outros campos de saber (sobretudo o do folclore), por estes mesmos grupos, através de suas associações. Mais recentemente, o termo se tornou um recurso estratégico permanente nas mediações entre os seus produtores desta “cultura popular”⁸ e as políticas de cultura em diversas esferas governamentais.

Do folclore ao patrimônio

Em uma visão sintética, poderíamos identificar várias continuidades entre os campos do folclore e do patrimônio, sucessivamente, nas suas interações com as práticas, instituições e grupos do Congado e vice-versa. Desde a pioneira atuação da Comissão Mineira do Folclore junto a irmandades congadeiras até as recentes iniciativas de patrimonialização de tradições do Congado, em esfera municipal, estadual ou federal, por todo o estado de Minas Gerais, reconhecemos a permanência de propostas tanto de

⁸ Inspirados no pensamento de Nestor García Canclini, entendemos “culturas populares” como processos de apropriação desigual dos bens econômicos e culturais de uma sociedade por parte dos seus setores subalternos e, por conseguinte, como formas específicas de representação, reprodução e reelaboração simbólica das suas condições de vida e relações sociais, através de uma interação conflitiva com os setores hegemônicos. Enfatizando o caráter híbrido desses processos, o autor sugere a co-existência de pelo menos dois “espaços” para a ocorrência das culturas populares: as práticas profissionais, familiares e comunicacionais próprias do sistema capitalista (as quais constituem as condições gerais de produção, circulação e recepção, ou consumo, dos produtos culturais); e as formas de pensamento, ou práticas expressivas, próprias dos setores populares (as quais formam as estruturas intermediárias, com sua organização própria e condições específicas, que se colocam entre as determinações gerais e os produtos culturais). Essa perspectiva evidencia o quanto as culturas populares e hegemônicas se interpenetram, de modo que a expressão particular dos produtores do Congado, por exemplo, é sempre em parte “uma construção própria” e em parte “uma ressemantização da linguagem dos veículos de comunicação de massa e do poder político” (CANCLINI, 1983, p. 43) – e, diríamos ainda, de instituições religiosas e de grupos intelectuais. Desse modo, buscamos perceber as manifestações do Congado não como tradições com existência autônoma, mas sim como práticas, instituições e agentes com vivências ambíguas, atuações transitórias e trocas recíprocas dentro do atual sistema capitalista, uma vez que circulam por diferentes estruturas sociais e/ou campos de conhecimento, seja da política, da religião ou mesmo da ciência.

documentação quanto de intervenção sobre esse universo religioso-cultural. Por um lado, inventários, dossiês, produtos sonoros e/ou audiovisuais mantêm-se como importantes suportes para o registro dos saberes, expressões e celebrações congadeiras. Por outro lado, o formato do encontro, seminário e/ou festival vem se reproduzindo como um dos principais instrumentos para sua “salvaguarda”, fortalecimento e/ou valorização. Além disso, o associativismo continua sendo um movimento bastante importante entre os grupos congadeiros, os quais, cedo ou tarde, têm buscado formalizar sua união por meio de registro em cartório, seja em âmbito local, municipal ou regional.

Sob um olhar mais analítico, porém, podemos igualmente reconhecer muitas discontinuidades entre estes campos. É preciso destacar, por exemplo, que o campo do patrimônio configura uma política de Estado nas três esferas governamentais e, ao contrário do campo do folclore, dispõe de extensa legislação, de uma complexa estrutura e de uma metodologia sistematizada. Desse modo, os efeitos da sua interação com associações congadeiras são bastante diferentes, sobretudo no que se refere ao nível de detalhamento do trabalho de documentação bem como ao grau de compartilhamento das atividades de intervenção. De um lado, muitas políticas de patrimônio têm, em geral, se debruçado sobre tradições bastante específicas do Congado, sendo que muitos processos de registro instruídos em esfera municipal, por exemplo, vêm até evitando o uso do termo genérico, optando por nomear o “bem cultural imaterial” tal como os seus produtores identificam-no entre si. De outro lado, elas têm oferecido a estes mesmos produtores uma grande variedade de mecanismos para sua participação nos processos de formulação, planejamento e acompanhamento das políticas culturais, tais como conferências, fóruns, comissões, mesas-redondas, conselhos, entre outros.

Nos dois campos de saber, porém, é importante que as relações com os produtores do Congado sejam pensadas com a devida atenção tanto à postura ativa destes sujeitos objetificados, quanto à assimetria de forças. Se as recentes políticas culturais tem buscado inserir os produtores de culturas populares e/ou tradicionais em geral como agentes responsáveis pelo registro patrimonial, não podemos esquecer que muitos deles se encontram em situação de precariedade material, de não-familiaridade com os códigos do poder público e/ou de ausência de representação por um único grupo organizado em uma mesma cidade ou região. Desse modo, é notável que estas políticas ofereçam um horizonte de dignidade social, de valorização das práticas tradicionais pelo reconhecimento de sua (re) produção em ambientes modernos. No entanto, é preciso observar de que modo ocorre a apropriação desta linguagem jurídico-administrativa do Estado, o manejo de seus discursos oficiais, em seus múltiplos usos, tanto para a adesão,

colaboração e/ou submissão a estes quanto para a resistência, percebendo as tensões, desigualdades e conflitos que lhes são inerentes.

Utilizamos o conceito de “cidadania patrimonial” como uma chave de leitura. Refletindo sobre a cidadania em um “nível substantivo de práticas de exclusão e marginalização diretamente relacionadas às questões de raça, gênero e classe” (LIMA FILHO, 2015, p. 135), Manoel Ferreira Lima Filho utiliza o adjetivo “patrimonial” para se referir à capacidade operativa (cognitiva e de agência) que os grupos sociais detêm e aplicam para construir estratégias de interação (adesão, resistência, etc.) com as políticas patrimoniais, no âmbito global, nacional ou local, “a fim de marcar preponderadamente um campo constitutivo *identitário*, pelo alinhamento dos iguais ou pela radicalidade da diferença” (LIMA FILHO, 2015, p. 139, grifo nosso). Nessas estratégias, os grupos em questão articulam conceitos de diferentes procedências – tais como cultura, tradição, história, comunidade, identidade, entre outras – em variadas modulações, conforme suas próprias visões de mundo – que podem vir a aceitar ou rejeitar o discurso hegemônico – afirmando-se como sujeitos e reivindicando direitos. Sendo assim, o autor concebe as políticas patrimoniais como um jogo de poder que adquire, muitas vezes, um caráter de “recurso ultimado pela condição humana de sobrevivência em contextos sociais de países como o Brasil onde as condições básicas de vida faltam, como saúde, segurança, moradia e educação” (LIMA FILHO, 2015, p. 141), sendo que diversos atores sociais fazem da cultura uma “arma”, no sentido proposto por Clara Mafra:

(...) ‘nativos’ dos quatro cantos do planeta apropriam-se da categoria [cultura] para, em nome do valor de sua própria “cultura”, defender seus modos de ser específicos em relação a alteridades humanas e institucionais com diferentes pesos e medidas. (...) na metáfora da “cultura como arma” está em relevo a capacidade de “objetificação” do reconhecimento da cultura, algo que ocorre quando alguém de fora se dispõe a representar o que as comunidades vivem e experimentam. Mais do que isto, temos a continuidade em reverso desse processo, como quando o sujeito ‘objetivado’ se apropria da representação e dos pressupostos do observador (...) (MAFRA, 2011 apud LIMA FILHO, 2015, p. 141).

A metáfora da “cultura como arma” nos interessa especialmente no que se refere à afirmação de uma cultura, de uma tradição e/ou de uma identidade específica dos sujeitos “objetificados” pelas políticas patrimonialistas a partir das apropriações que eles próprios fazem das categorias cunhadas no processo de “objetificação”. Por meio dela, somos levados a perceber o quanto os grupos populares “têm assumido um topos na conjuntura relacional com as políticas do Estado” e configuram uma operacionalidade intercultural

que é acionada por sua alteridade próxima, misturada, ou distanciada, mas “em interação factual” (LIMA FILHO, 2015, p. 142-143).

Patrimonialização das Guardas de Marujos de Sabará

No ano de 2015, o município de Sabará/MG instruiu o seu próprio processo de registro de uma tradição integrante do universo cultural-religioso do Congado: os Marujos. Visando o reconhecimento oficial das Guardas de Marujos de Sabará como Patrimônio Cultural do Município, o instrumento de proteção foi proposto pela sociedade civil, através do Ponto de Cultura Congado Sabarense, e se consolidou através de uma pesquisa histórica e etnográfica realizada com as seis guardas existentes no território municipal então. A pesquisa resultou na elaboração de um dossiê aprovado pelo Conselho Deliberativo do Patrimônio Cultural e Natural de Sabará, órgão colegiado vinculado à Secretaria Municipal de Cultura, e o “bem cultural imaterial” foi então inscrito no Livro de Registro das Formas de Expressão.

O registro das Guardas de Marujos de Sabará foi então um caso excepcional, significativamente destoante das tendências gerais das políticas municipais de cultura. Tradição congadeira vinda de fora, através da migração de famílias do interior do estado para a região metropolitana de Belo Horizonte, os Marujos constituem uma forma de expressão própria de bairros periféricos do município, não se fazendo presente em seu centro histórico. Com o registro, ela veio a ser pesquisada em todos os seus territórios e, logo em seguida, foi oficialmente atribuída (pelo Conselho Deliberativo do Patrimônio) de um valor não apenas “etnográfico”, mas também histórico e, sobretudo, cultural – associado a grupos de identidade historicamente excluídos daquilo que se convencionou nomear religião, patrimônio, ou mesmo cultura.

Além disso, a patrimonialização se desdobrou em situações bastante emblemáticas, por meio das quais podemos, inclusive, refletir sobre um exercício de “cidadania patrimonial” pelos congadeiros em âmbito local. A partir do ano de 2016, houve um significativo estreitamento de relações entre a Prefeitura de Sabará e as Guardas de Marujos, percebido por uma maior periodicidade de reuniões entre funcionários da Secretaria Municipal de Cultura e lideranças congadeiras, pela realização anual de um encontro de congadeiros do município, pela inserção de lideranças congadeiras no quadro de membros do Conselho Deliberativo do Patrimônio, entre outras ações. Paralelamente, as mesmas lideranças têm se mobilizado para a criação de uma Associação dos Congadeiros de Sabará. De um modo geral, essas instâncias de

participação, ou mobilização, vêm se constituindo como principal espaço para negociações a respeito das velhas e novas políticas municipais de incentivo, apoio ou fomento às tradições congadeiras – a exemplo do repasse de verba, por meio de subvenções municipais, às guardas oficialmente reconhecidas como de utilidade pública, da concessão de serviços de infra-estrutura e transporte para os festejos dos seus santos padroeiros, da produção de mídias (cartazes, folhetos, etc.) para a divulgação dos seus eventos, entre outras.

Um dos principais marcos inaugurais do estreitamento de relações e do incremento da participação acima descritos foi, certamente, a realização do 1º Encontro de Congadeiros de Sabará. Realizado no dia 31 de julho de 2016, no Museu do Ouro de Sabará, o encontro veio concretizar uma proposta de formação continuada dos líderes e demais integrantes das seis Guardas de Marujos tal como formulada por seu dossiê de registro. Inicialmente pensado em formato de *seminário*, o encontro buscava, como um de seus objetivos, “empoderar as lideranças e demais integrantes dessas guardas para que reiviniquem, busquem e efetivem os seus direitos junto ao poder público municipal” (SABARÁ, 2016, p. 17). Para que isto fosse minimamente atendido, a equipe da Secretaria Municipal de Cultura reconheceu a necessidade de que o encontro fosse construído com a participação direta dos congadeiros, por meio de sua integração à comissão organizadora.

A escuta dos congadeiros logo trouxe uma demanda de adequação do formato inicialmente pensado para o encontro, qual seja o de seminário. Os recriadores foram unânimes em defender que mais do que um seminário, o encontro deveria se organizar enquanto uma *feira* – mais do que palestras, debates, *informações*, ele deveria ser constituído por cantos, marchas, ritos próprios da *tradição* do Congado. Esse diálogo entre agentes públicos e lideranças congadeiras resultou então em um encontro bastante híbrido, no qual as falas de técnicos, gestores e pesquisadores se intercalaram com os saberes dos mestres, com os versos da “tradição” e com a própria atuação das guardas, as quais, do início ao fim do evento, cumpriram suas obrigações rituais de trocar bandeiras entre si, de saudar a reis, rainhas, capitães e demais autoridades, de louvar Nossa Senhora do Rosário, de agradecer às refeições, além de realizarem uma procissão com a imagem de sua santa padroeira até a igreja tricentenária consagrada a ela, localizada no Centro Histórico de Sabará.

Embora a primeira edição do encontro tenha contado com a presença de apenas quatro guardas, seu transcurso nos permite observar o quanto os congadeiros vieram a se mobilizar em torno das políticas municipais de patrimônio. O engajamento deles na

afirmação de sua identidade coletiva perante a Prefeitura e o município sugere a efetiva apropriação tanto dos espaços de discussão pública, quanto dos conceitos que subjazem a discussão no campo do patrimônio, com destaque para as noções de comunidade, história e tradição. Tais conceitos passaram, então, a ser utilizados na reivindicação, por exemplo, pela partilha dos recursos públicos em pé de igualdade com os demais grupos sócio-culturais do município, sobretudo no que se refere às condições de negociação em torno do usufruto de incentivos, suportes, patrocínios pela Prefeitura – exigindo-se, assim, não apenas o reconhecimento de sua diferença, mas também a reciprocidade, a visibilidade e a comunhão na alteridade.

Discursos congadeiros

Até a data do presente artigo, já se realizaram três edições do Encontro de Congadeiros de Sabará. Cada uma delas ocorreu com uma dinâmica bastante particular, embora alguns elementos básicos tenham se repetido em todas elas, a exemplo das mesas-redondas integradas por capitães, realezas e/ou mestres das Guardas de Marujos. A terceira edição do Encontro de Congadeiros de Sabará teve uma importante particularidade em relação às anteriores. Enquanto as duas primeiras edições foram realizadas no Museu do Ouro de Sabará – instituição pública federal, localizada no centro histórico da cidade –, a terceira ocorreu em um espaço comunitário e religioso do distrito de Ravena, administrado pela paróquia local – o chamado “Espaço Família de Ravena”, anexo à Igreja de Nossa Senhora Aparecida. A proposta de transferir o encontro para esta localidade foi sugerida e defendida pelas próprias lideranças congadeiras, em suas reuniões periódicas com a Secretaria Municipal de Cultura, com a justificativa de facilitar e encorajar a presença das duas guardas sediadas no distrito. Cabe observar que o distrito de Ravena constitui a parcela do território municipal mais distante e com pior acesso viário em relação à Sede, e que as guardas existentes lá eram, de um modo geral, as menos assíduas nas reuniões, eventos e mesmo festejos dos Marujos de Sabará – uma delas era, inclusive, a única guarda que ainda não havia participado do encontro. Aprovada a proposta, as próprias lideranças congadeiras tomaram a frente de sua execução, negociando a cessão e uso do espaço diretamente com o pároco e repassando todas as demandas à Prefeitura, a qual se tornou mais uma apoiadora do que uma realizadora do evento. Uma parte significativa dessa mediação foi feita pelo caixeiro e presidente da Guarda de Marujos de Nossa Senhora do Rosário de General Carneiro, o qual exercia então a representação das Culturas Populares, Tradicionais e de Matriz

Africana dentro da estrutura do Conselho Deliberativo do Patrimônio. De um modo geral, ele foi um dos atores-chave na mobilização das lideranças congadeiras, especialmente as de Ravena, em torno da nova proposta de encontro, fazendo contatos telefônicos (ou mesmo presenciais), marcando reuniões preparatórias e recrutando parceiros para a organização. Às vésperas do encontro, foi também ele o principal responsável pela limpeza, preparo e montagem do espaço. Relatamos abaixo algumas observações feitas pelo autor em seu trabalho de campo no encontro em questão, e analisamos os registros devidamente transcritos das falas de mestres durante a sua mesa-redonda.

A mesa-redonda em questão se iniciou por volta de 11 horas da manhã do dia 29 de julho de 2018, após uma longa sequência ritual constituída pela saudação a imagens, pela troca de bandeiras, pelo café da manhã e por um cortejo de retirada dos andores de Nossa Senhora do Rosário, São Benedito e Santa Efigênia (desde a igreja até um palco). Findo o cortejo, as portas-bandeiras depositaram os estandartes de suas respectivas guardas sobre a mesa (retangular) em torno da qual os mestres se reuniriam. Cabe observar que, até esse momento, uma das seis guardas ainda não havia chegado ao local, portanto a mesa foi inicialmente coberta com cinco estandartes. A ocasião foi aberta com uma breve fala oficial de um representante da Secretaria Municipal de Cultura, mas ele logo cedeu lugar ao líder acima citado, que então assumiu o papel de dar as boas-vindas e chamar os mestres para compor a mesa. Em sua fala, o congadeiro expôs aquilo que considerava ser um dos propósitos do encontro, antecipando algumas ideias e noções que reapareceriam no discurso de outros líderes:

Hoje pra mim está sendo um dia, assim, especial, porque esse Encontro de Congadeiros... Eu acho que ele serve pra gente como *união dos povos, dos Marujos*, principalmente de Ravena, Roças Grande, Nações Unidas e General... E essa *luta* que a gente tá tendo, igual a Prefeitura tá nos apoiando em algumas coisas aí, pra gente continuar, né, nessa *caminhada*, pra gente nunca abaixar a cabeça (SABARÁ, 2018, grifo nosso).

As ideias de união, luta e caminhada – dos Marujos, dos congadeiros ou dos irmãos do Rosário – estiveram presentes na vasta maioria das falas proferidas durante a mesa-redonda, sendo articulada sob vários sentidos – como efeito da patrimonialização dos Marujos, como propósito do encontro, das reuniões, entre outras ações de salvaguarda, como pré-requisito/necessidade para continuidade, manutenção e/ou fortalecimento das tradições, etc. – e em diferentes níveis – dentro de cada uma das guardas, entre todas as guardas do município, das seis guardas com outras entidades, congadeiras ou não, a exemplo da própria Prefeitura, etc.

De um modo geral, a ideia de união remete constantemente à existência de uma (ou mais) comunidade(s) congadeira(s), em geral identificada como uma única “família”, “irmandade” ou mesmo “povo”, ainda que feita de inúmeras diferenças. Em sua fala, um capitão se refere diretamente a uma “união das comunidades, cada uma com sua forma de tocar, cada uma com sua forma de ver”. Não se trata, porém, de uma “comunidade” que se imagina fechada em si mesmo, mas, pelo contrário, que apresenta uma demanda de integração a outras comunidades, sobretudo ao município de Sabará, num apelo pelo reconhecimento da sua condição de pertencimento a esse território, população e instituição que a engloba. É como se tal integração e reconhecimento fossem as principais ferramentas para a efetiva valorização das práticas tradicionais dos Marujos perante o Estado e a sociedade, uma vez que possibilitaria aos congadeiros serem percebidos como cidadãos e, logo, participantes ativos da construção da memória, identidade e cultura sabarense e da imaginação do município como comunidade.

Desse modo, a ideia de união é abordada como um propósito não apenas dos encontros anuais, mas também das reuniões mensais entre lideranças congadeiras e agentes da Prefeitura, sobretudo no que se refere a uma união (ou comunhão) das guardas em escala municipal. Em sua fala, um capitão é bastante enfático em apontar as dificuldades desse intento, seja pela desconfiança dos congadeiros quanto à Prefeitura, seja pela indiferença de vários gestores municipais em relação ao Congado. Lembrando as primeiras reuniões marcadas pela Secretaria Municipal de Cultura após a aprovação do registro patrimonial, o capitão relata os questionamentos que então eram feitos pelos congadeiros sobre aquelas iniciativas: “Não, vocês tão fazendo isso aqui agora, mas daqui a pouco vão virar as costas pra gente” (SABARÁ, 2018). A lembrança é trazida justo como um artifício para elogiar as iniciativas, observando que, desde então, ele não se sentiu mais ignorado pelo poder público municipal. O elogio, porém, veio acompanhado de uma cobrança:

E na verdade isso [virar as costas] não aconteceu, e Nossa Senhora não vai deixar acontecer, porque eu acho que a Secretaria e o município tem que estar em *comum* com a gente. Nós temos que estar juntos, irmanados pela mesma... Pela mesma fé... Para que possamos dar o mesmo seguimento que tem feito esses últimos dois anos, que tá se concretizando no terceiro hoje, né? (SABARÁ, 2018, grifo nosso).

Em outro momento da mesa-redonda, dois capitães foram questionados por uma historiadora, em meio à platéia, sobre a validade e a importância do registro das Guardas de Marujos – se havia impactado de forma positiva ou não. Ambos responderam

positivamente, mas, cada um à sua maneira, também discursaram em favor da continuidade e ampliação das iniciativas em questão, refutando quaisquer possibilidades de interrupção e sugerindo que ainda havia muitas demandas a serem atendidas. Para um deles, o “reconhecimento do patrimônio imaterial” constituiu uma evolução no tratamento dado pela Prefeitura aos congadeiros, uma vez que, nas suas palavras:

(...) antigamente a gente chegava pra falar com o Secretário de Cultura: “Ó aqui ó, o congadeiro”. “Ahh [mostra a mão e vira o rosto, como quem ignora], não vou falar”. Era um sofrimento! Então, inclusive, o que ele nos ajudou... Esse contato tete-à-tete, essa *reciprocidade* do governo, né, do governo municipal, junto conosco, foi a partir daí [registro]... (SABARÁ, 2018, grifo nosso).

O capitão associa a emergência do tratamento mais atento e recíproco com uma mudança de perspectiva da administração pública em relação às Guardas de Marujos – “passou a nos ver com outros olhos”. Para ele, a principal evidência dessa mudança estava justo nas reuniões mensais anteriormente citadas. Cabe destacar, no entanto, o peso que a noção de “reconhecimento” adquire em sua fala. O capitão qualifica o “reconhecimento do patrimônio imaterial” como algo maravilhoso porque “não muda nunca mais”. No entanto, ele articula essa noção como outras demandas de inclusão social que ainda estavam por ser resolvidas, a exemplo da visibilidade – tornar-se visível, dar-se a conhecer, ser compreendido, apreciado, respeitado, tanto para o Estado quanto para a sociedade civil. O capitão coloca essa demanda fazendo, inclusive, um trocadilho com a categoria de “imaterial”:

Porque é *imaterial*, mas a *matéria* tá aqui [aponta para o público], falando sobre ela. Foi a partir daí que essa *união* chegou nessas guardas de hoje... (...) Então assim, eu acho que eu não consegui falar... Eu acho que a Secretaria de Cultura deveria... Eu não vi isso em nenhum outro lugar a não ser entre nós. Acho que... (...) A Secretaria de Cultura de Sabará poderia fazer essa *divulgação*, sabe? Mais em larga escala... Pra que as pessoas, os nativos de Sabará, fiquem *sabendo* que nós temos isso, que Sabará tem isso, né? A gente sabe, mas a gente... A gente vai falar sobre patrimônio imaterial pra uma pessoa que não conhece, se isso tá dentro de um *folheto* dentro da Secretaria de Cultura, todo mundo vê... Os *turistas* vão ver, né? (SABARÁ, 2018, grifo nosso)

O capitão aborda a visibilidade enquanto uma questão a ser enfrentada com o recurso da divulgação, através de folhetos, por exemplo, entre outros materiais acessíveis tanto a nativos quanto a turistas em Sabará. Não se trata, porém, de qualquer divulgação. Em sua fala, ele já estabelece, de certo modo, algum critério, ou orientação, para a utilização deste recurso. Trata-se de uma divulgação da união que “chegou nessas

guardas de hoje” ou, diríamos, da comunidade congadeira formada pela união das Guardas de Marujos, em comunhão com seu município.

Ainda sobre as demandas de inclusão social, a fala do outro capitão, em resposta à questão levantada pela historiadora, é particularmente emblemática. Ele confirma a importância do registro patrimonial observando que, se tal processo não houvesse ocorrido, os congadeiros não estariam ali naquele momento. Logo em seguida, porém, ele reivindica que ainda havia muito a ser feito para a garantia das condições de vida necessárias ao desenvolvimento da tradição:

Nós não precisamos só disso, só lá do *papel*. Nós precisamos de mais outras coisas também, que o nosso Prefeito pode colocar... Colocar lá em pauta pra que... E jogar pra gente conseguir. Você entendeu? E eu tenho certeza que isso... Que isso vai acontecer ainda. Tá? Talvez não seja hoje, né, mas pode acontecer ainda. Então nós precisamos muito mais do que isso! (SABARÁ, 2018, grifo nosso).

Conclusão

Embora ainda incompleta, a breve análise dos discursos de lideranças congadeiras durante um Encontro de Congadeiros de Sabará nos sugere que a relação destes agentes com o campo do patrimônio tem ocasionado a apropriação de conceitos como tradição, comunidade e (claro) patrimônio imaterial/material sob novas formas. Pela leitura atenta de suas falas, podemos reconhecer como estes conceitos vêm sendo modulados em diálogo com as ideias de união, luta e/ou caminhada entre os irmãos do Rosário e na qualidade de ferramentas para (re) produção de uma identidade cultural, para a representação de um modo de vida específico, para a reelaboração das relações sociais, para a reivindicação de direitos básicos, entre outros propósitos. Nessa modulação, identificamos a sobreposição de estratégias tanto de adesão quanto de resistência às políticas municipais de cultura então vigentes. Tal sobreposição fica evidente, para nós, pela ambivalência das manifestações de elogio ou aprovação feitas pelos capitães, as quais, em geral, coexistem com reivindicações de continuidade e melhorias. Sendo assim, diríamos que os discursos em questão constituem uma expressão congadeira singular, engendrada no bojo das interações entre as práticas, instituições e agentes do Congado com outros campos de saber, tais como o do folclore e do patrimônio.

Referências

- ABREU, Regina & PEIXOTO, Paulo. "Introdução: Construindo políticas patrimoniais: reflexões em torno dos 10 anos da Convenção do Patrimônio Cultural Imaterial". *E-Cadernos CES* (Centro de Estudos Sociais/Universidade de Coimbra/Portugal), v. 21, 2014, p. 1-5.
- ANDRADE, Mário de. *Danças dramáticas do Brasil*. Belo Horizonte; Brasília: Itatiaia; Instituto Nacional do Livro, 1982.
- ARANTES, Antonio A. "Patrimônio Imaterial e Referências Culturais". In: *Revista Tempo Brasileiro*, 147, out-dez 2001, p. 129-140.
- CANCLINI, Néstor G. *As Culturas Populares no Capitalismo*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- _____. A encenação do popular. In: *Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo : Edusp, 1995. pp. 205-254.
- CAVALCANTI, Maria Laura V. C. "Patrimônio Cultural Imaterial no Brasil: estado da arte". In: FONSECA, Maria Cecília Londres. (Org.). *Patrimônio Imaterial no Brasil: Legislação e Políticas Estaduais*. Brasília: Instituto Brasileiro de Educação e Cultura, 2008, p. 11-36.
- COMISSÃO Mineira de Folclore. *Revista da Comissão Mineira de Folclore*, nº 24. Belo Horizonte: CMFI, 2005.
- COSTA, Patrícia T. M. *As Raízes da Congada: A renovação do presente pelos filhos do rosário* [Tese]. Brasília: UnB, 2006.
- GARONE, Taís Diniz. "Unidades rituais na tradição congadeira em Minas Gerais". *Anais III Colóquio Festas e Socialidades*. Belo Horizonte, 2015.
- GIBRAN, E.; MOYSÉS, J. (org.). *Percursos do sagrado: Irmandades do Rosário de Belo Horizonte e Entorno*. Belo Horizonte, Canal C, 2014.
- KIDDY, Elizabeth. "Progresso e religiosidade: Irmandades do Rosário em Minas Gerais, 1889-1960". *Revista Tempo*, núm. 12, diciembre 2001, pp. 93-112.
- LIMA FILHO, Manuel F. "Cidadania Patrimonial". *Revista Antropológicas*, ano 19, v. 26(2), p. 134-155, 2015.
- LUCAS, Glaura. *Os sons do rosário: o congado mineiro dos Arturos e Jatobá*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- MACHADO, Cristina de Miranda Mata; DAMASCO, Romualdo Francisco; MOURA, Jose Adolfo. *Manifestações etnomusicais na região Grande-Belo Horizonte: relatório final*. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 1979.
- MARTINS, Leda Maria. *Afrografias da memória: o reinado do Rosário no Jatobá*. Belo Horizonte: Mazza; São Paulo: Perspectiva, 1997.
- MARTINS, Saul Alves. *Congado: a família de sete irmãos*. Belo Horizonte: SESC, 1988.

MONTEIRO, Livia Nascimento. "A origem mítica das festas de Congada e as memórias da escravidão no tempo presente em Minas Gerais". *Observatório Quilombola*, v. 3, nº 3, 2016.

RAPCHAN, Elaine Sebeika. *Negros e africanos em Minas Gerais: construções e narrativas folclóricas* [Tese]. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2000.

SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista: história da Festa de Coroação de Rei Congo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

VIANNA, Letícia. "Dinâmica e Preservação das Culturas Populares: experiências de políticas no Brasil". In: *Revista Tempo Brasileiro*, 147, out-dez 2001, p. 93-100.

Fontes

SABARÁ. *Relatório de Execução do Plano de Salvaguarda das Guardas de Marujos de Sabará*. Sabará: Prefeitura Municipal, 2016.

_____. *Relatório de Execução do Plano de Salvaguarda das Guardas de Marujos de Sabará*. Sabará: Prefeitura Municipal, 2017.

_____. *Gravações do 3º Encontro de Congadeiros de Sabará* [Vídeo digital]. 29 de julho de 2018.