UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
INSTITUTO DE HUMANIDADES, ARTES E CIÊNCIAS
PROGRAMA MULTIDISCIPLINAR DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CULTURA E SOCIEDADE

CULTURA, FESTA E CIDADE: A FESTA DO ROSÁRIO DO SERRO (MG) – CONTEXTUALIZAÇÕES E INFLEXÕES

por

ARIEL LUCAS SILVA

Orientador: Prof. Dr. PAULO CESAR MIGUEZ DE OLIVEIRA

SALVADOR, 2013

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
INSTITUTO DE HUMANIDADES, ARTES E CIÊNCIAS
PROGRAMA MULTIDISCIPLINAR DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CULTURA E SOCIEDADE

CULTURA, FESTA E CIDADE: A FESTA DO ROSÁRIO DO SERRO (MG) – CONTEXTUALIZAÇÕES E INFLEXÕES

por

ARIEL LUCAS SILVA

Orientador: Prof. Dr. PAULO CESAR MIGUEZ DE OLIVEIRA

Dissertação apresentada ao Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade do Instituto de Humanidades, Artes e Ciências como parte dos requisitos para obtenção do grau de Mestre.

SALVADOR
2103

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
INSTITUTO DE HUMANIDADES, ARTES E CIÊNCIAS
PROGRAMA MULTIDISCIPLINAR DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CULTURA E SOCIEDADE

CULTURA, FESTA E CIDADE: A FESTA DO ROSÁRIO DO SERRO (MG) – CONTEXTUALIZAÇÕES E INFLEXÕES

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Paulo César Miguez de Oliveira – Orientador – UFBA

Prof. Dr. Janio Roque Barros de Castro – UNEB

Prof. Dr. José Márcio Pinto de Moura Barros - UFBA

SALVADOR
2103

FICHA CATALOGRÁFICA

Silva, Ariel Lucas
S586c Cultura, festa e cidade: a Festa do Rosário do Serro (MG) - contextualizações e inflexões . -- Salvador, 2013.
144 p.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal da Bahia – Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade do Instituto de Humanidades, Artes e Ciências.

1.Cultura-Serro(MG).2.Festa religiosa-Serro(MG).I.Título.

CDU 008(815.1)
291.36(815.1)

Universidade Federal da Bahia
Faculdade de Comunicação
Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura & Sociedade

Ata da Reunião da Apresentação Oral da Dissertação de **Ariel Lucas Silva**
Intitulada: **"Cultura, festa e cidade: a Festa do Rosário do Serro (MG) – contextualizações e inflexões"**

Aos 08 (oito) dias do mês de abril de dois mil e treze, no IHAC - Instituto de Humanidades, Artes e Ciências da Universidade Federal da Bahia, foi instalada a Banca Examinadora da Apresentação da dissertação intitulada: **"Cultura, festa e cidade: a Festa do Rosário do Serro (MG) – contextualizações e inflexões"**. Após a abertura da sessão, foi composta a Banca Examinadora formada pelos professores Drs.: Prof. Dr. Paulo César Miguez de Oliveira (UFBA) – Orientador, e pelos examinadores externo e interno do Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade: Prof. Dr. Janio Roque Barros de Castro (UNEB) e Prof. Dr. José Márcio Barros (UFBA). Conforme o Regimento Interno do Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade foi dado o prazo de trinta minutos para que o mestrando fizesse a exposição do seu trabalho e trinta minutos para que os membros da Banca realizassem a argüição. Primeiro falou o avaliador externo Prof. Dr. Janio Roque Barros de Castro (UNEB). Após o examinador externa, fez suas arguições o Prof. Dr. José Márcio Barros (UFBA), avaliador interno. Depois que os membros da Banca falaram, foi dado um prazo de trinta minutos para que o mestrando fizesse a sua réplica. Concluída a exposição, argüição e réplica, a Banca Examinadora se reuniu e considerou a dissertação de Ariel Lucas Silva como APROVADA. Nada mais havendo a tratar, eu, Paulo César Miguez de Oliveira, lavrei a presente ata que será por mim assinada, pelos demais membros da Banca e pelo mestrando. Salvador, 08 de abril de 20[illegible]

Prof. Dr. Paulo César Miguez de Oliveira _____
Prof. Dr. Janio Roque Barros de Castro _____
Prof. Dr. José Márcio Barros _____
Ariel Lucas Silva _____

À Vó Hortência, que me ensinou a rezar o rosário
e que hoje faz festa no céu.

AGRADECIMENTOS

Não foram poucas (e foram boas) as manifestações de apoio com que pude contar na caminhada que resultou neste trabalho. Um artigo aqui, um livro emprestado acolá, opiniões, muitas conversas, palavras de incentivo, paciência, torcida, torcida... Dai que não seja tarefa fácil nomear (e agradecer) ajudantes e ajudas. Mas, ainda assim, vou correr o risco de ser traído pela memória, deixando de fora alguns nomes, e fazer alguns registros de agradecimento. A eles, então.

Minha imensa gratidão a Paulo Miguez, meu orientador, sempre acreditando, sugerindo e acolhendo idéias, por sempre levar luz à escuridão das minhas dúvidas e inseguranças, garantindo a ajuda fundamental para a consecução do trabalho.

Também agradeço a Natália Ruenda, Vagner Rocha, Luciano Simões, Jean Cardoso, Lorena Saavedra, Luana Viluttis, colegas da turma do Mestrado e Doutorado Pós-Cultura, com quem pude dividir as dúvidas iniciais do trabalho e as alegrias de cada “descoberta”.

Aos professores do Pós-cultura/UFBA: Renato da Silveira, Cláudio Imperador, Marilda Santana, Leandro Colling, Carlos Bonfim, Linda Rubim, Edilene Matos, Albino Rubim e Aldalberto Santos, que me ajudaram a trilhar os caminhos desta pesquisa. Aos Mestres com carinho!

Minha eterna gratidão a Christiane Pitanga, professora desde a graduação, amiga e conselheira por guiar meus primeiros passos como pesquisador e por me ensinar a nunca aceitar nada menos que bom dos meus trabalhos.

Ao Sr. Nelson, chefe do Grupo de Catopês do Serro, Sr. Joaquim, chefe do Grupo dos Marujos do Serro, Sr. Toninho, chefe do Grupo dos Caboclos do Serro, Sr. Ari, presidente da Irmandade do Rosário do Serro, e a todos aqueles que me ajudaram com depoimentos e relatos pessoais, em especial ao Grupo de Dançantes da *Festa do Rosário do Serro*, pela confiança e colaboração. Sem vocês, este trabalho não seria possível.

Ao Frei Chico, a Deolinda Alice dos Santos, a Nora Vaz de Melo, a Amarildo Fernandes e em especial a José Márcio Barros pelo apoio nesta caminhada. Professores, orientadores, conselheiros, amigos que guardo com estima.

A todos aqueles que acreditaram e confiaram no meu “apetite” pela pesquisa acadêmica.

Pelo que só Deus sabe, agradeço ao meu irmão Harley, aos meus pais D. Ivony e Sr. Pedro Doce. Aos meus amigos Renner, Geovane, Adelson Bruno, Jefferson e Geziel, Gisele, Ana Paula, Marianne, Juninho e Fred, por compreenderem minhas ausências nos dias em que eu precisei ficar trabalhando e também por me tirarem de casa naqueles dias que eu precisava beber uma cerveja gelada.

Minha eterna gratidão a Diego Ribeiro, Marcelo Murta e Flávio de Ligório pelas conversas sempre construtivas e enriquecedoras e pelo tanto mais que nunca saberei retribuir.

Aos meus anjos da guarda: Melina Leite, Felipe Gomes, Tiago Hiroshi, Bruno Melo. Aline Quaresma e Marcelo Torres pela amizade e carinho durante o tempo que morei em Salvador. Amo vocês “forevermente”!

Como dizem no Serro: “Que Nossa Senhora do Rosário cubra de graça cada um doces”.

“O Século XXI será da cultura e da espiritualidade ou não será.”
André Malraux

RESUMO

Este trabalho parte de uma questão central, de cunho conceitual: considerando sua irrupção na vida societal, insistência e imposição como “alma da cidade”, o que é festa e qual seu lugar na vida coletiva? Trata-se da busca pelo entendimento do lugar que a festa ocupa onde ela é realizada, fundamentando as relações necessárias entre a cultura, a festa e cidade e da procura pela recuperação de alguns outros princípios em relação à festa e sua importância para as relações entre os grupos sociais, seu espaço e a construção de suas identidades. Apresenta, ainda, uma contextualização da *Festa do Rosário do Serro* e da importância histórico-cultural da cidade, o que possibilita um entendimento maior do objeto estudado e confere mais profundidade à apresentação do tema/objeto, ampliando as possibilidades de análises e inflexões acerca da relação cultura, festa e cidade – objetivo primeiro de dessa dissertação.

Palavras-chave: Cultura; Festa; Cidade, Festa do Rosário; Serro (MG).

ABSTRACT

This paper presents a central question of conceptual nature: considering his outburst in societal life, insistence and imposition as "soul of the city", which is party and what their place in the collective life? It is the search for understanding of the place that occupies the party where it is performed, stating the necessary relationships between culture, the festival and the city and seeks the recovery of some other principles in relation to the party and its importance to the relations between social groups, their space and the construction of their identities. It also presents a contextualization of the Feast of the Rosary of Serro and historical and cultural importance of the city, which allows a better understanding of the studied object and gives more depth to the presentation of the subject / object, expanding the possibilities for analysis and inflections on the relationship between culture, party and city - first objective of this dissertation.

Keywords: Culture; Celebration; City, Festa do Rosário; Serro (MG).

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Mapa com a localização geográfica do Município do Serro
Figura 2 – Foto aérea do Serro
Figura 3 – Carta Geográfica da Capitania de Minas Gerais
Figura 4 - Imagem do andor de Nossa Senhora do Rosário do Serro
Figura 5 – Integrantes do grupo Caixa de Assovios do Serro
Figura 6 – Integrantes do grupo de Catopês do Serro
Figura 7 – Integrantes do grupo de Catopês do Distrito Milho Verde
Figura 8 – Integrantes do grupo de Caboclos do Serro
Figura 9 – Calafatinhos (Marujos Mirins)
Figura 10 – Da esquerda para direita: Catopê, Marujo e Caboclo
Figura 11 - Bandeira de Nossa Senhora do Rosário do Serro
Figura 12 – Presidente da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Serro
Figura 13 – Juízes e Juízas do Reinado da Festa do Rosário do Serro
Figura 14 – Rei e Rainha da Festa do Rosário do Serro
Figura 15 – Missa festiva

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 12

CAP I. FESTA E CIDADE: MÚLTIPLOS SIGNIFICADOS E SENTIDOS 19
1.1. A FESTA COMO OBJETO DE PESQUISA E COMO FATO SOCIAL 19
1.1.1. Da festa e da experiência humana em coletividade 27
1.1.2. A festa em seu contexto de ritual espetacularizado 30
1.2. A CIDADE E SEUS MÚLTIPLOS SENTIDOS 36
1.2.1. Pluralidade de espaços: multiplicidade de vozes 38

CAP II – A FESTA DE N. SRA. DO ROSÁRIO DO SERRO, MINAS GERAIS 41
2.1. UM OLHAR CULTURAL SOBRE MINAS GERAIS A PARTIR DE SUAS VILAS E CIDADES - CONTEXTUALIZAÇÕES 43
2.1.1. Chão + gente + cultura 44
2.2. O SERRO 51
2.2.1. Configurações urbanas do Serro 54
2.2.2. "Todo serrano tem um jeito" 65
2.3. A FESTA DO ROSÁRIO DO SERRO 68
2.3.1. O rosário, uma oração 70
2.3.2. "(...) dos homens pretos do Serro" 73
2.3.3. Do mito ao rito 76

CAP III. A FESTA NA [DA] CIDADE 99
3.1. "DA PROTEÇÃO A PROMOÇÃO. O QUE QUEREMOS: FESTA OU EVENTOS?" 100
3.2. PATRIMÔNIO CULTURA IMATERIAL URBANO: PENSANDO AS POLÍTICAS CULTURAIS NA PERSPECTIVA DAS CIDADES 107
3.3. A FESTA DO ROSÁRIO DO SERRO E SUA RELAÇÃO COM A CIDADE - INFLEXÕES 117

CONSIDERAÇÕES "FINAIS" 123

INTRODUÇÃO

Este trabalho parte de uma questão central, de cunho conceitual: considerando sua irrupção na vida societal, insistência e imposição como “alma da cidade”, o que é festa e qual seu lugar na vida coletiva? A dissertação parte da compreensão conceitual e teórica da festa, do fenômeno festivo, sua estrutura, função e significado, através da comparação de visões de diferentes autores acerca desse tema.

A festa escolhida como objeto empírico desse trabalho é *Festa do Rosário da cidade do Serro*, em Minas Gerais, estado que constitui um rico campo de estudos sobre festas, não somente pela expressividade numérica de suas manifestações, como também pela sua importância na estruturação do tecido societário mineiro. Trata-se da busca pelo entendimento do lugar que as festas ocupam nos locais onde são realizadas, mais especificamente, como a organização da *Festa do Rosário do Serro* mobiliza (ou não) órgãos e setores da cidade, em uma manifestação cultural que consegue alterar o ritmo de toda uma cidade, desde a estrutura física até o comportamento das pessoas envolvidas no espaço da festa.

O que motivou a realização deste trabalho foi a possibilidade de dar continuidade a uma pesquisa iniciada ainda na graduação cujo objetivo era investigar a relação entre o campo da comunicação social e da cultura[1]. Pretendo, agora, não obstante a realização de novas leituras e aprofundamentos teóricos, partilhar conhecimentos sobre as temáticas contemporâneas do campo da cultura e sua relação social, a partir do estudo da festa e suas sociabilidades. Foram estas questões que alimentaram esta nova aventura de muitas páginas que, aqui e agora, ofereço a leitura e a critica.

[1] Trabalho de Conclusão de Curso intitulado “Rosário em Festa: representação, identidade e fé”, de autoria de Ariel Lucas Silva e Vanessa Marques da Silva, apresentado para Banca Examinadora Final do Trabalho de Conclusão do Curso de Comunicação Social, com habilitação em Produção Editorial,

Pode-se entender a pertinência do tema da pesquisa aqui proposta por duas linhas de raciocínio: a primeira onde se busca especular a interface entre desenvolvimento, cultura e sociedade. E vai além, ao buscar investigar as atuações co-participativas, em que de acordo com José Luiz Braga (2001), os "processos simbólicos e práticos que, organizando trocas entre os seres humanos, viabilizam as diversas ações e objetivos em que se vêem engajados." (Braga, 2001, p.17-18).

A cidade do Serro, antiga Vila do Príncipe, está localizada na Serra do Espinhaço, região do Alto Jequitinhonha, região central do Estado de Minas Gerais. Com a descoberta do ouro na região, no final do século XVII e início do século XVIII, escravos e funcionários da Corte Portuguesa chegaram à região trazendo na bagagem suas culturas e suas crenças. Esse processo de misturas e "hibridismo" religioso deu origem a uma manifestação folclórico-religiosa na cidade: a *Festa de Nossa Senhora do Rosário do Serro.*

Para alcançar nossos objetivos, optamos pela realização de uma pesquisa qualitativa, método amplamente utilizado no contexto das ciências sociais. A seguir apresentaremos brevemente a forma como se deu o desenvolvimento da pesquisa, bem como ofereceremos uma compreensão dos passos que foram dados até a sua consecução final.

Pires (2008) apresenta cinco características gerais de qualquer pesquisa qualitativa. Tais elementos podem ser encontrados nessa pesquisa, o que nos permite classificá-la, portanto, como qualitativa. Eles são mencionados logo abaixo, onde se aproveita também para explicitar como se fazem presentes neste estudo:

A) "… flexibilidade de adaptação durante seu desenvolvimento, inclusive no que se refere à construção progressiva do próprio objeto de investigação." (Pires, 2008, p. 90). Esta característica esteve presente em diversos momentos da pesquisa. Observa-se uma mudança estrutural na pesquisa, desde a sua fundamentação temática, durante a construção do projeto de pesquisa a ser submetido ao PósCultura/UFBA, o qual tratava de analisar as representações

---

da Faculdade Promove de Belo Horizonte, como requisito parcial para obtenção do título de graduação em 16 de julho de 2009. Orientadora: Profª. Ma. Christiane Pitanga Serafim da Silva.

e as mediações culturais percebidas na *Festa de Nossa Senhora do Rosário da cidade do Serro.*

B) "… capacidade de se ocupar de objetos complexos, como as instituições sociais, os grupos estáveis, ou ainda, de objetos ocultos, furtivos, difíceis de apreender ou perdidos no passado." (Pires, 2008, p. 90). O objeto aqui pesquisado é de ordem complexa, pois que envolve consenso e negociação entre os sujeitos presentes em uma coletividade social de grupo, de ordem estável, pois que se altera pouco ao longo dos anos. As representações sociais lá construídas e comunicadas são objetos por vezes ocultos, nem sempre fáceis de apreender, têm origem no passado, perpetuando-se no presente dos processos da festa, fenômeno que podemos denominar de atualização, a qual se coaduna aos fenômenos de objetivação e ancoragem, discutidos brevemente no referencial teórico da pesquisa.

C) "… capacidade de englobar dados heterogêneos, ou (...) de combinar diferentes técnicas de coleta." (Pires, 2008, p. 90). Utilizamos neste estudo técnicas diversificadas de coleta de dados. Desta forma, os dados obtidos apresentam um caráter heterogêneo, o que caracteriza a riqueza das pesquisas qualitativas.

D) "… capacidade de descrever em profundidade vários aspectos importantes da vida social (...), justamente devido à sua capacidade de permitir ao pesquisador dar conta (...) do ponto de vista interior, ou de baixo" (Pires, 2008, p. 90). Por suas próprias características, a pesquisa descreve facetas importantes da vida social percebidas na relação festa e cidade no Serro.

E) "… abertura para o mundo empírico, a qual se expressa, geralmente, por uma valorização da exploração indutiva do campo de observação, bem como por sua abertura para a descoberta de 'fatos inconvenientes', ou de 'casos negativos'. Ela tende a valorizar a criatividade e a solução de problemas teóricos propostos pelos fatos inconvenientes." (Pires, 2008, p. 90). No presente estudo, houve uma construção metodológica a partir do próprio campo de investigação. Na medida em que os procedimentos de pesquisa eram realizados, eles sofriam adaptações e eram aperfeiçoados.

Considerando o desafio do objetivo proposto, a abordagem qualitativa sugeriu que buscássemos uma postura metodológica que permitisse ao objeto dessa pesquisa, a

Festa do Rosário do Serro, a possibilidade de assumir um lugar central e gerador do processo de procura das respostas às questões de pesquisa, evitando seu confinamento a um lugar passivo e ilustrativo.

Ou seja, considerando a amplitude do tema e as diversas possibilidades de abordagens, optamos por uma metodologia que, mesmo previamente definida, permitisse novos direcionamentos e novos caminhos a seguir.

A primeira etapa da pesquisa foi constituída pelo levantamento bibliográfico e discussão dos principais eixos temáticos, quais sejam, cultura, festa e cidade, assim como um levantamento documental que permitisse apresentar um quadro da corografia da região, notícias da história de sua ocupação e aspectos da morfologia da sociedade local. Em um segundo momento, realizamos a pesquisa de campo na cidade do Serro durante a *Festa do Rosário.* Foram realizadas várias visitas à cidade, tanto durante os dias da Festa nos anos de 2011 e 2012, quando em outras ocasiões fora dos dias da festa. No total foram mais de 20 viagens ao Serro durante os dois anos que durou o Mestrado. Sem contar as inúmeras viagens realizadas entre 2007 e 2009, que deram embasamento para a pesquisa realizada na graduação que antecede esta dissertação.

Nesta pesquisa usamos também o método de História de vida, as falas dos que da festa participam através de entrevistas, desvendando com eles os mistérios dos seus rituais, o que é importante e que não pode faltar para que a festa continue. O nosso desafio era este: reunir conhecimento (popular e científico) e o sentimento de uma cidade em torno da proposta de investigação da festa e o seu lugar onde ela acontecia. Aquelas pessoas se sentiam “mais importantes” quando falavam da Festa - quando se viam “donos” daquele conhecimento e percebiam que o que eles viviam, o que eles acreditavam, que a fé e a cultura deles era motivo de interesse e também importante para alguém. Foi então que propusemos como parte integrante desta pesquisa a realização do *I Fórum Cidade e Cultura do Serro: diálogos sobre o Rosário - I FCCS*[2]. Um despertar: assim pode ser definido o intuito da realização

[2] O I Fórum Cidade e Cultura de Serro: diálogos sobre o Rosário – I FCCS foi idealizado como parte desta pesquisa e coordenado pela empresa de Consultoria em Gestão Cultural ROSÁRIO Educação & Cultura, com o aval Programa Multidisciplinar de Pós-graduação em Cultura e Sociedade da

deste encontro. Propusemo-nos a discutir com diversos pesquisadores externos e membros da comunidade serrana a realidade cultural local, tendo como foco e objeto central a *Festa do Rosário do Serro* e seu contexto na cidade.

O I FCCS reuniu em dois dias de encontros (dias 8 e 9 de novembro de 2012) gestores públicos, produtores, estudantes, acadêmicos, agentes culturais e sociedade civil (composta, claro, por um significativo número de devotos, festeiros e Irmão do Rosário) em torno do diálogo sobre a relação cidade e cultura na cidade do Serro. Sob a tutela do Professor Dr. Paulo César Miguez de Oliveira (Pós-Cultura/UFBA)[3], a discussão pretendida, além fundamentar as análises propostas por esta pesquisa de mestrado, buscava, também, mobilizar gestores públicos e agentes culturais na problematização, planejamento e execução de políticas públicas municipais, além de cotejar alguns recortes temáticos que tratem da festa em sua diversidade (comercial, midiática, lúdica, política, religiosa, turística etc).

Dessa forma, foi possível observar o fenômeno da festa no contexto urbano não apenas como substrato das relações sociais, mas como meio de troca de experiências, de produção de significados e de construção de memórias coletivas que orientam a própria configuração de tais relações em recortes específicos da vida social na cidade.

Além da observação participante realizada na *Festa do Rosário*, a realização deste Fórum contribuiu significativamente para nossas análises. Foi a partir dele que outras indagações emergiram nesta pesquisa, colocando em cena novas dimensões da *Festa do Rosário do Serro,* tal conjunto de indagações foram acomodadas em três capítulos. No primeiro deles, *Festas: seus múltiplos sentidos e significados,*

Universidade Federal da Bahia (Pós-cultura/UFBA), em Parceria com a PUC MINAS em Serro e com Espaço Nordeste Serro. O encontro contou com o Apoio da Prefeitura Municipal de Serro, da Secretaria de Turismo e Cultura de Serro e do Deputado Estadual Alencar da Silveira Jr. Tivemos ainda o apoio Cultural do Restaurante Rancho Serrano, da Pousada D. Tuca e do Sandubão Lanches e apoio Institucional da Secretaria de Cultura de Minas Gerais. Este Fórum foi viabilizado por meio de parcerias entre os envolvidos em sua realização. Espaço, equipamento, hospedagem, alimentação, transporte, divulgação etc, todas as despesas da realização deste Fórum foram viabilizadas por meio dessas parecerias. A empresa ROSÁRIO Educação & Cultura foi criada em julho de 2012 com o objetivo de viabilizar e formalizar as parcerias que foram necessárias para a realização deste encontro.

[3] Pós-Cultura/UFBA – Programa Multidisciplinar de Pós Graduação em Cultura e Sociedade da Universidade Federal da Bahia

recuperarmos alguns princípios conceituais sobre a festa e sobre a cidade - uma comparação de visões de diferentes autores sobre esse tema apoiada numa construção teórico sobre o conceito de festa e cidade. Assim sendo, buscamos compreender a Festa, o fenômeno festivo, sua estrutura, função e significado, localizando tal fenômeno do ponto de vista teórico. Para isso, pensamos ser importante a abordagem de dois componentes, quais, sejam, o sentimento da festa— seu caráter coletivo— em primeiro lugar, e sua conotação simbólica, em segundo lugar.

O segundo capítulo, *A Festa de N. Sra. Rosário do Serro, Minas Gerais*, apresenta o objeto empírico dessa pesquisa, fazendo uma contextualização da *Festa do Rosário do Serro* e da importância histórico-cultural da cidade, o que possibilita um entendimento maior do objeto estudado e confere mais profundidade à apresentação do tema/objeto, ampliando as possibilidades de análises e inflexões acerca da relação cultura, festa e cidade. Este capítulo conta, ainda, com um memorial descritivo da festa, além de apresentar os aqueles que a realizam – festeiros, grupos de congado e demais envolvidos. Esse estudo descritivo é enriquecido com entrevistas, depoimentos, mapas, documentos históricos oficiais e “extra-oficiais”, além de fotografias. Material que vem sendo reunido, estudado e analisado desde 2008.

No terceiro e último capítulo, *A festa da [na] cidade*, propusemo-nos a um exercício de refletir sobre o lugar da festa e seu espaço na vida coletiva. Sem a pretensão de alcançarmos respostas completas e/ou definitivas, buscamos uma compreensão da relação festa e cidade tendo como ponto de partida que a festa irrompe na cena societal, insiste e impõe-se como a alma da cidade (Miguez, 2002). Uma busca pelo entendimento do lugar que a festa ocupa onde ela é realizada, fundamentando as relações necessárias entre a cultura, a festa e a cidade e procurando recuperar alguns outros princípios em relação à festa e sua importância para as relações entre os grupos sociais, seu espaço e a construção de suas identidades.

São diversas as leituras que podemos fazer a partir da noção multisensorial da festa. Sendo capaz de mediar diferentes valores, termos e sentidos numa sociedade pluricultural como a nossa, a *Festa do Rosário do Serro* apresenta-se também como um poderoso instrumento de interação, compreensão, expressão da diversidade e também traz em seu desenrolar as contradições das cidades, gerando movimentações que repercutem na agenda pública e na economia, questionando a relação entre o público e o privado e o planejamento urbano, por exemplo.

A *Festa do Rosário do Serro* proporciona ainda a ampliação do conceito de cidadania, que implica no reconhecimento dos direitos culturais dos diferentes grupos que compõem uma sociedade, entre eles o direito à memória, ao acesso à cultura e à liberdade de criar, como também o reconhecimento de que produzir e consumir cultura são fatores fundamentais para o desenvolvimento da personalidade e da sociedade, o que possibilita, ainda, o entendimento da festa como patrimônio cultural.

No conjunto, apresento um trabalho essencialmente qualitativo apoiado, sobretudo, num conjunto diversificado de fontes secundarias, ainda que, em muitos momentos, tenhamos recorrido a algumas fontes primarias – umas e outras sempre submetidas a tratamento descritivo-analítico, de modo a permitir o seu cotejamento com a questão central proposta pelo trabalho. Ainda quanto ao conjunto do trabalho vale lembrar que, graças ao estimulo recebido do orientador, desobriguei-me da necessidade de dedicar um capítulo exclusivo aos procedimentos de ordem metodológica. Tal se deveu, especialmente, ao fato de ter recorrido à contribuições diversas no tratamento das múltiplas questões sugeridas ao longo dos caminhos percorridos. Assim, à medida que fui travando os diálogos com as questões propostas em cada capítulo ou seção particular do trabalho, os procedimentos e recortes de caráter teórico-metodológico foram sendo explicitados.

Por fim, concluindo esta introdução/apresentação ao/do tema, agradeço antecipadamente aos eventuais leitores que se dispuserem a enfrentar as páginas a seguir, não sem antes adverti-los sobre os *claros* e *escuros* que, certamente, irão encontrar nesta empreitada: c*laros*, querendo significar a imensidão de espaços por preencher; *escuros*, representando os muitos equívocos que me permiti cometer –

claros e *escuros* que quiçá não sejam capazes de ofuscar o colorido que costuma ocupar as ruas da velha Vila do Príncipe do Serro Frio nos dias da sua Grande Festa.

CAP I. FESTA E CIDADE: MÚLTIPLOS SIGNIFICADOS E SENTIDOS

1.1. A FESTA COMO OBJETO DE PESQUISA E COMO FATO SOCIAL

À festa, mesmo que constantemente referenciada, geralmente não lhe é atribuído o estatuto de objeto analítico, uma vez que ela aparece na maioria dos estudos, como uma ilustração de certas “excentricidades” da vida social, ou como elemento descritivo de rituais, esses, sim, tomados como objetos privilegiados.

A “festa à brasileira” nos faz encontrar o barroco, não em sua dimensão estritamente artística, mas de estilo de vida ou, dizendo de modo mais preciso, de atitude, de estético-ética. No Brasil, na instigante abordagem de Bastide, o barroco

> (...) se destaca dos muros das igrejas, das fachadas dos palácios, desce as majestosas escadas para se espalhar nas praças, em suas grandes avenidas que terminam em horizontes de azul, para tomar posse do corpo humano, complicando-o com suas perucas e fitas; ele invade a rua com suas procissões, carros alegóricos, sua pompa de um momento, atingindo as almas através do ritual de polidez e do subjetivismo de seus sentimentos (Bastide, 1978, *apud* Perez, 2000, p. 35).

A atitude barroca "procura transformar em festa o mundo visível, isto é, coloca a atividade produtiva a serviço do divertimento" através de uma "dramatização fantástica" que "sugere uma festa fantástica e perpetuamente inacabada." (Duvignaud, 1983, p. 130 - 138).

As festas populares como objeto de estudo científico são relativamente recentes no Brasil, exceto pelos estudos sobre o carnaval carioca. A maioria dos estudos sobre festas populares ora são de caráter antropológico ou sociológico, ora são meras descrições. No entanto, há uma vasta tradição de estudos europeus – principalmente italianos, franceses e alemães – nos quais as festas populares assumem *status* de objeto de estudo científico e multidisciplinar. Propor uma

reflexão sobre essa temática traz à cena um número de investigações e diálogos multidisciplinares extremamente amplos, como também torna clara a riqueza de um tema fortemente imbricado a espaços e povos dos mais diversos tempos e lugares.

Sabemos que o Brasil é historicamente marcado por realizações festivas, que vão desde celebrações religiosas até a representação de fundamentos ideológicos de diferentes grupos sociais. Por ser a festa um importante construtor da identidade brasileira, examinaremos alguns estudos feitos acerca do tema, o que nos norteará para falar de uma festividade em especial, a *Festa do Rosário da cidade do Serro.*

Entendemos, *a priori*, que a festa constitui um fecundo campo para se pensar a vida humana em coletividade sob sua dupla modulação, a de agregação (estar-junto) e a de imaginário (fabulação, desejo, campo do possível), pois em seus diferentes regimes de empirismo, opera ligações as mais variadas e inusitadas, possibilitando, para quem dela participe a vivência (desdobrada em experimentação) de uma existência outra que a do real socializado, uma existência que é própria da festa. Como diz Roberto DaMatta (1983), “os cerimoniais expressam a área onde, entre outros, se coloca a liberdade de responder ou morrer, e da esperança: a resposta que abre espaço para outras respostas.” (DaMata, 1983, p. 31). Ou nos termos de Jean Duvignaud (1983), na festa “o homem muda a si mesmo, porque ele se inventa.” (Jean Duvignaud,1983. p. 117).

Podemos perceber a importância da festa para a construção de valores nacionais a partir do encontro de diferentes culturas que habitavam o solo brasileiro desde o período colonial. Por isso, Rita Amaral (1998), em sua tese de doutoramento intitulada “Festa à Brasileira”, destaca aspectos nos festejos que ocorrem nas diferentes regiões brasileiras e elenca diferentes visões para comprovar a essencialidade das festas para mediação entre culturas e símbolos. A autora discute o papel das grandes festas na cultura nacional do Brasil dos pontos de vista histórico, sociocultural e econômico. Do ponto de vista teórico-antropológico, a principal contribuição de Amaral é a de ver a festa, no Brasil, como um modelo intermediário, ou um terceiro modelo, entre os dois clássicos, de Durkheim e de Duvignaud, segundo os quais as festas têm a função de referendar ou de negar a vida em sociedade. Traz assim a expressão “festa à brasileira” como sendo: “(...) forma de organização popular, de expressão artística, modo de ação social,

expressão de identidade cultural e afirmação de valores particulares no contexto nacional". (Amaral, 1998, p. 39). Ou seja, peculiaridades das festas realizadas no Brasil como um caráter identitário de reconhecimento do país internacionalmente no quesito realização e frequência de comemorações. (Amaral, 1998).

Frente à grande ocorrência de festividades realizadas em todo território brasileiro, surgem diferentes visões em torno do conceito de festa. Para Amaral (1998), é necessário que fujamos da visão do senso comum que associa festa à alienação, displicência, tendência ao descaso com a lei e a ordem, principalmente quando se referem às festas religiosas, como se esta significasse uma desordem absoluta, ou seja, uma perspectiva negativa nas comemorações festivas. De pronto reconhecemos, porém, que há uma dificuldade em tratar desse conceito devido ao significado não unificado do termo festa. Como bem coloca Naiara Vieira (2007), citando Maria Clementina Pereira Cunha (2002):

> É preciso perseguir as dimensões particulares das sociedades nas quais as celebrações se produziram e enfatizar a diferença mais do que a continuidade. Não se pode falar *da* festa, pois nenhum atributo universal pode ser encontrado *nas* festas, e sim diversas possibilidades de leituras e interpretações das diversas ocasiões festivas (Cunha, 2002 *apud* Vieira, 2007, p.81).

A primeira questão que surge, de acordo com Amaral (1998), diz respeito ao problema relacionado à bibliografia sobre o tema.

> Temos uma vasta quantidade de trabalhos sobre festividades, mas essas pesquisas descrevem um evento específico em si e, em sua maioria quase absoluta, não se preocupam em registrar o que acontece fora dele, ou seja, os motivos que impulsionam determinado festejo: os contextos (culturais, políticos, sociais, econômicos etc.) em que eles se realizam. (Amaral, 1998, p. 34).

Neste sentido, do ponto de vista analítico, o estudo da festa possibilita que se tome por outro aquilo que faz sociedade, em sua dimensão de comunhão coletiva. Como bem diz Pierre Sanchis (1983), a festa "faz entrar a sociedade em uma relação consigo própria diferente daquela de 'todos os dias'." (Sanchis, 1983. p. 36).

Para compreender o fenômeno festivo, é necessário, então, realizar uma operação de análise científica, tendo em vista a desmesurada dimensão cultural que o mesmo assume numa sociedade. Do ponto científico, a festa é um singular objeto de estudo, contemplado por especialistas de diversas correntes teóricas. É tão significativo para

o homem, como ser comunicativo e social, que se pode afirmar que não existe ou jamais existiu sociedade humana sem festas. Assim, a festa sendo como é, uma categoria da cultura, é um “espelho no qual o ser humano se reflete, buscando respostas para sua condição de precariedade frente à vida.” (Lanternari, 1989. p. 25).

Deste ponto de partida, e seguindo a pergunta central, de cunho conceitual, que motivou essa pesquisa, saber, o que é a festa, qual é o seu lugar na vida coletiva, procuramos neste primeiro capítulo, pensar a festa, seus elementos constitutivos e a importância de se entender o Brasil como um país “da festa.”

Para Léa Perez (2000), festa, antes de tudo, é aquilo que religa. Refere-se a um grupo reunido em torno de alguém ou de alguma coisa na intenção de celebrá-lo. A partir dessa premissa a autora define festa como aquilo que religa (se é que é possível uma definição estrita ou estreita de festa). Festa seria, então e *a priori,* religar. (Perez, 2000).

Algumas definições de festa, como a encontrada no Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa a definem como: “solenidade, comemoração, cerimônia em regozijo por qualquer fato ou data; alegria, júbilo; brinde, presente (por ocasião do Natal); fazer festas, procurar agradar, fazer carícias” (FESTA - Dicionário Aurélio, 2012) nos leva a perceber que a festa pode estar ligada tanto às comemorações profanas quanto às religiosas. Partindo para uma visão menos estreita e mais analítica, foi Sigmund Freud (1974), em “Totem e Tabu” quem propôs pela primeira vez uma definição do termo festas. Freud (1974) definiu festa da seguinte forma: “Um festival é um excesso permitido, ou melhor, obrigatório, a ruptura solene de uma proibição” (Freud, 1974 *apud* Amaral, 1998, p. 37). Entendemos assim, que o ato de festejar só tem sentido quando representa algo nosso, e que nos remeta, sobretudo, à ideia de prazer, de satisfação, ainda que regras sejam quebradas para a criação de uma nova ordem. Significa dessa maneira, que existe uma ordem a ser seguida na realização de um festejo, diríamos que uma segunda ordem diferenciada dos códigos sociais pré-determinados.

Existem modos diferenciados, no âmbito da antropologia e da sociologia, de abordar esse tema. Há métodos diferentes de abordagem. Há também diferentes maneiras

de se pensar festa e comungo da tese que a festa ocupa um lugar paradoxal nas Ciências Sociais.

Encontramos linhas e estudos diferentes que compreendem a festa de modos (talvez não radicalmente) distintos. Uma escola pensa a festa de maneira X e outra de maneira Y, no que se referem a sua constituição, suas razões, sobre como ela surgiu na humanidade, mas essas abordagens vão caminhando para uma confluência e um modo de compreender a festa de maneira comum. Durante minhas buscas por uma conceituação (mesmo que inicial) do tema, percebi que existe uma diversidade de pensamentos e abordagens sobre o assunto e que há um ponto comum de partida: que raramente se tem uma teoria da festa. Fala-se sobre o ritual, a religião (e aí se aborda o que seria a festa sob a rubrica "ritual"). Tem-se uma teoria da religião e dentro da teoria da religião, na rubrica rituais religiosos, fala-se em momentos festivos. Isso de um lado. De outro, no geral, embora existam divergências sobre a maneira de pensar esse ritual, há um ponto também que é comum, que é o de dar sempre uma função para o ritual: o ritual sempre a serviço da reprodução da ordem social. É o que podemos chamar de funcionalização da festa.

Léa Perez (2011), em seu mais recente livro: "Festa, religião e cidade: corpo e alma do Brasil[4]", diz que "o que vai se celebrar ou quem vai ser celebrado pouco importa. Isso é um pretexto para a 'religação'" (Perez, 2011. p.14). E a partir daí, para que haja festa, o que a autora chama de "a festa para além da festa", é que esse grupo reunido, entre num estado de efervescência coletiva, em um processo de despertar das paixões comuns. Começo aqui a penetrar no espaço da festa propriamente dito, no excesso, no extraordinário, no efêmero – esse outro elemento fundamental da festa. Como também colocado por Perez (2011) "festa para ser festa, deve ser da ordem do efêmero, e não feita para durar." (Perez, 2011. p. 22).

Outros elementos da festa que devemos considerar, e por isso dignos de nota, referem-se ao caráter coletivo da festa e ao seu tempo. Léa Perez (2011) nos diz que "toda festa é algo coletivo, por isso, supõe não só a presença, mas a

[4] O livro **"**Festa, religião e cidade: corpo e alma do Brasil", de Léa Peres Freitas, traz ensaios sobre a cultura brasileira, abordando essas três formas fundamentais de ligar a sociedade, por intermédio das quais se realizam a troca e a comunicação, dois fundamentos essenciais da vivência humana em coletividade. Além da análise dos aspectos fundamentais da ligação entre festa, religião e cidade no Brasil, Léa Perez aborda importantes traços de nossa história, dando destaque para alguns clássicos da historiografia brasileira.

participação de um grupo". (Perez, 2011, p.22). Quanto ao tempo da festa, a autora diz que "este aparece como outro critério classificatório de maneira que, durante a realização da festa, quanto mais relações se formam, (sejam elas religiosas, lúdicas, profanas, econômicas), mais podemos diferenciá-la de uma simples cerimônia." (Perez, 2011, p.22). Entretanto, o fundamental é que tanto os "atores" quanto os "espectadores" estejam conscientes da existência de regras. Com essa afirmação, discordaremos dos estudiosos que enfatizam o ato de festejar como uma ruptura negativa dos valores sociais e a ausência de princípios normativos.

A partir das visões dispostas acima, passo a tratar das festas no contexto brasileiro. O fato de o Brasil ter uma imagem de um país que "vive em festa" pode, e como já acontece, nos trazer uma carga negativa de desordem e bagunça. Nesse aspecto é que se torna importante analisar as dimensões imbricadas no ato comemorativo, independente do seu caráter religioso ou profano. Para uma maior compreensão cito em minhas inflexões algumas dimensões trazidas da festa como: a festa como elemento de mediação cultural; a festa como elemento turístico; elemento econômico, patrimônio cultural e a organização política local e o uso da festa.

Segundo Léa Perez (2011), as festas podem chegar a caracterizar um grupo humano. O modo como se festeja demonstra o aspecto da identidade de um povo. E ela vai além,

> (...) a festa enquanto experiência humana fundamental já é a própria expressão da humanidade. Nós somos humanos porque fazemos festa. Essa seria a dimensão mais ampla, quase que ontológica da festa. E é essa que nos interessa mais. Isso num plano mais geral. Em um plano mais particular, se formos colocar em um plano de caracterizar os grupos, passamos para um segundo plano que seria um plano cultural. (Perez. 2011. p. 58).

Essa experiência humana através da festa se epifaniza[5] de maneiras diferentes em cada grupo social, passando, assim, a caracterizar estes grupos. Por exemplo, o que é que caracteriza, mesmo que genericamente, e ao mesmo tempo mais particularmente o Brasil? Resposta: O carnaval. "Brasil, o país do carnaval". O país

[5] Aqui, tratamos epifania como uma súbita sensação de realização ou compreensão da essência de algo. O termo é usado nos sentidos filosófico e literal para indicar que alguém "encontrou finalmente a última peça do quebra-cabeça e agora consegue ver a imagem completa" (ELIADE, M. O Sagrado e o profano. São Paulo: Martins Fontes, 1992. Capítulo II.) O termo é aplicado quando um pensamento inspirado e iluminante acontece que parece ser divino em natureza.

da festa. Podemos ver em diferentes grupos quais são estes momentos extraordinários de efervescência coletiva, que religam (ou pequenos grupos ou grupos maiores) e podem caracterizar a relação da festa com a caracterização dos diferentes grupos.

Uma festa brasileira não é como uma festa americana. Embora ela tenha o que podemos chamar de uma “estrutura”, com todo o risco que a palavra “estrutura” traz (que são essas características fundamentais que estamos problematizando), cada festa é uma festa. Uma festa nunca é igual à outra. Nem dentro do próprio grupo, nem entre grupos diferentes, porque cada festa é única, mesmo que ela se repita no calendário, cada festa é um momento absolutamente singular.

No caso do Brasil, lembrando Roberto DaMata (1983), o que faz o “brasil, Brasil”, em termos de festa, é tentar pensá-lo (o Brasil) através da relação: festa, religião e cidades. E o argumento de DaMata é de que o que faz o brasil, Brasil é justamente a festa.

Roberto DaMata (1983) tenta entender o que é o Brasil e qual é essa fórmula maravilhosa que faz o Brasil com “b” minúsculo um Brasil com “B” maiúsculo. Ele construiu toda sua obra em torno dessa fórmula e escreveu um clássico: “Carnavais, malandros e heróis”, onde ele busca entender o Brasil a partir das festas[6]. A sua resposta para a pergunta anterior é o carnaval, as procissões religiosas e as paradas militares, o “triângulo ritual brasileiro”, o que faz do brasil, Brasil. Caminho um pouco nessa trilha proposta por DaMatta, centrado em uma festa específica que é a *Festa em honra a Nossa Senhora do Rosário do Serro (MG)* com o foco nas contextualizações e inflexões que a temática propõe.

Seguindo na direção dos pensamentos de Roberto DaMata (1983), problematizamos este lugar da festa na nossa cultura. Como não devemos nos sentir diminuídos por sermos identificados fora do Brasil como o país da festa? Como podemos aproveitar isso para ter orgulho da nossa pátria? Essas são algumas das questões que se colocam como fundamental se quisermos avançar no entendimento da relação

[6] Roberto DaMatta faz uma leitura do Brasil a partir do Rio de Janeiro, mais especificamente do carnaval carioca, o que para alguns outros pesquisadores, é um movimento arriscado, uma vez que dificulta uma problematização mais aprofundada de todo arcabouço sociocultural geral brasileiro, mas o livro em questão, traz importantes contribuições para as nossas leituras.

cultura, festa e cidades. Primeiro porque se passa, em primeiro lugar a levar a sério que somos o país do carnaval. O carnaval, do ponto de vista que defendo, não é somente aquele evento de três dias no calendário. Ele é muito mais. Mais do que uma festa. Porque comungo da ideia da “festa para além da festa”. O carnaval, e aqui apoiado em Bakhtin (1999), é “carnavalização”. É um modo de vida e que se estende para além dos três dias do evento carnavalesco. E, ainda segundo Bakhtin (1999), o que caracteriza o carnaval, a carnavalização, é justamente essa possibilidade, o que ele chama de “segunda vida do povo”, é o riso, o festivo, a ironia, é não se levar a sério, é o modo de levar a vida. (Bakhtin, 1999). O que, de pronto, se apresenta como difícil de entender quando colocamos a festa frente ao mundo do trabalho. Mas quando estamos fazendo festa não estamos deixando de trabalhar. Muito pelo contrário, é um imenso trabalho fazer uma festa, organizar uma festa. É outro tipo de trabalho. Ao invés de dizer que paramos de trabalhar para fazer a festa, seria mais interessante pensar que paramos de fazer festa para trabalhar um pouco. Entre uma festa e outra, trabalhamos. Acreditamos que este humano, demasiadamente humano não foi feito para o trabalho. Essa é apenas uma visão sobre o que é a experiência humana.

A questão da festa constitui um modo de se trabalhar. Mas não no sentido de um trabalho alienante, mas um trabalho no sentido de vida, de cuidado de si, de experimentar outras possibilidades de existir. (Perez, 2011). Também podemos destacar outros autores e suas diferentes visões acerca do conceito de festas. Uns acreditam na festa como um mecanismo de "regulação social" através do lazer, outros na festa como uma ruptura da ordem, inversão de papéis, ou seja, para uns as festas propiciam o restabelecimento da ordem, para outros a negação dela. A obra de Émile Durkheim: “As formas elementares de vida religiosa” (1912) apresenta as relações entre ritual e festas e talvez seja a base para os estudos que surgem no segmento festa. Para o sociólogo francês, as festas são importantes para reavivar os laços sociais e quanto mais festas uma sociedade realiza, mais esses laços sociais terão chances de não se dissolverem, como fala Rita Amaral (2008). Assim, Durkheim (1912) traz como principais características de todo tipo de festa a superação das distâncias entre os indivíduos; a produção de um estado de efervescência coletiva; e a transgressão das normas coletivas.

Permanecendo na mesma direção proposta por Durkheim, podemos considerar a utilidade da festa para uma sociedade, visto que para encarar a vida séria do dia a dia o homem necessita de momentos de descontração, assim: “(...) divertimento é coisa séria, e pode ser entendido até mesmo como segunda finalidade do trabalho, vindo logo após a necessidade de sobrevivência” (Amaral, 1998, p.27). Essa visão de Durkheim, e ora por mim compartilhada, vai de encontro à de muitos autores que vêm o ato de festejar como algo sem utilidade, sem um objetivo que a justifique.

Autores como Jean Duvignaud (1983) radicalizam a teoria da festa, vendo nela não uma tentativa de regeneração ou um modo de reafirmação da ordem social vigente, mas a ruptura, e o poder subversivo, negador, da festa. (Amaral, 1998). Outros autores falam de uma decadência da festa, hipótese rebatida por Amaral (1998) e por Perez (2011), analisando o crescente surgimento de festejos ao longo do tempo. Duvignaud (1976 *apud*, Amaral, 1998) classifica as festas também de acordo com os critérios de participação e de representação. Entre as festas de participação estão as cerimônias públicas das quais participa a comunidade em sua totalidade. Enquanto que nas festas de representação, encontram-se aquelas que apresentam atores e espectadores. Os atores participam diretamente da festa organizada para os espectadores e, estes últimos, são participantes indiretos do evento ao qual eles atribuem, entretanto, uma dada significação e pela qual são mais ou menos afetados. A partir daí podemos diferenciar festa de espetáculo. As múltiplas observações sobre o sentido, o olhar e o realizar da festa nos reafirma o quão rica é essa temática e como é complexa a tarefa de reuni-la em um só texto. É necessário, então, refletir, sem conclusões prematuras, sobre a natureza e finalidade da festa.

Imaginemos, não é difícil fazê-lo, o impacto, o deslumbramento que o espetáculo desta força múltipla que é a festa produz(ia) nas pessoas. Vindas do interior, da vida monótona, triste, sem variedade, dos engenhos e das fazendas, elas vinham — como continuam a vir — à cidade participar da festa e romper com a uniformidade fatigante da vida ordinária. Encontrar a diversidade de pessoas e a variedade das coisas. Mesmo para os citadinos, extenuados com o rotina do trabalho, a festa traz(ia) a possibilidade outra de viver a cidade — de cabeça para baixo —, tomando posse de seus espaços, unindo seus corpos a eles. A vida invertida, carnavalizada.

1.1.1. Da festa e da experiência humana em coletividade

Dei até aqui algumas notas para o que é pensar a festa, quais são os seus elementos constitutivos e qual a importância de se entender o Brasil como um "país da festa". Mas poderíamos, ainda, tratar de uma festa original? A festa das festas? A matriz de todas as festas? Talvez seja esta uma discussão um pouco mais filosófica, mas que acredito que contribui para o que me proponho a discutir.

No que se refere à questão colocada a respeito da origem da festa, acredito que a matriz de todas as festas seja a vida! A própria vida é uma festa. Assim como o carnaval, devemos pensar na festa como uma possibilidade da vida, como um transbordamento, como uma explosão de afetividades, de desejos de sonhos, de utopias. Então, nesse sentido "A Grande Festa" é a própria vida, com toda sua exuberância, mas também com todo seu mistério, sua fugacidade e a sua transitoriedade. Porque viver é passar. E passar é fazer festa. Porque festa é marcar passagens[7]. Sendo passagem, o elemento característico da festa se apresenta agora é a efemeridade. Alguns estudos vêm trabalhando na direção de combater esse modelo metafísico, tão pesado, que pairou na nossa cultura. Essa abordagem, talvez um pouco *nietziana,* (re)configura essa cultura "pesada" que a racionalidade do ocidente orientou a nossa cultura. Seria uma "revolução" no âmbito do pensamento, da estruturação da sociedade. A festa colocaria, assim, em cheque todo arcabouço da metafísica ocidental, notadamente da metafísica da presença. Por isso a importância de se discutir a relação com o trabalho, e não nos criticarmos por sermos o país do carnaval, o país da festa, que, portanto, não trabalharia. O que se percebemos como proposta, a partir de minhas leituras, é uma outra maneira de entender a experiência humana em coletividade. O que é não é tarefa fácil, porque vai de encontro com a metafísica ocidental a qual estamos tão acostumados. Festa seria, então, revolução - uma vez que ela sai das estruturas tais como nós concebemos a ordem.

---

[7] Análise por silogismo. Silogismos constituídos por três termos e três proposições categóricas. As premissas são apresentadas forma absoluta e incondicional. A relação entre estas e a conclusão é constrangente, isto é, necessária.

Nesse sentido, a festa é “des-ordem”, e não desorganizada. Muito pelo contrário, desse ponto de vista mais filosófico ela seria “ante-ordem”. Ela revela esse caráter essencial da vida que é a efemeridade. A festa está o tempo todo nos revelando e nos fazendo viver o efêmero. E o que nos parece fantástico nisso é viver um efêmero pontuado no calendário.

Há um lado da festa que é a sua dimensão formativa. E há outro lado que é o do sair dessa rotina. E estes dois elementos se conjugam. A formação da qual podemos falar na festa é uma dimensão pedagógica da própria festa, que me parece muito importante para as contextualizações e análises as quais me proponho. Na festa nós temos uma experiência de educação dos sentimentos. De sentimentos como: a) as emoções coletivas, b) do estar junto, c) de experimentar o êxtase, d) o excesso, e) a efemeridade nos trazendo a possibilidade de experenciar sentimentos que, de ordinário, não experimentamos e que são fundamentais para nos constituir enquanto humanos.

Se deixarmos ativada a “moralina” não conseguiremos entender e aceitar essa dimensão tão rica da vida humana. Um dos desafios que a festa nos traz, no sentido em que a defende aqui, é que ultrapassemos toda essa carga da moralidade ocidental. A festa é um desafio a isso, porque ela coloca justamente essa moralidade em cheque. É nessa dimensão que a festa é revolução. Para Perez (2011) “ela [a festa] é abertura para o possível com total ausência de referente. Ela é experimentação. É também religião”. (Perez, 2011. p. 92). [interjeição minha].

Nas mais variadas formas de religião (tradicionais ou contemporâneas) o que está no cerne da questão são justamente as experiências festivas. O que seria então divino na festa? A própria festa, diria Perez (2011). E que divino é esse? O divino humano, responderia a autora. Dionísio somos nós. O Dionísio está na partilha. Naquilo que é criado naquele momento efêmero. É o próprio homem em festa.

As festas também podem ser examinadas do ponto de vista da atividade lúdica, mas também como um acontecimento aglutinador da realidade das comunidades envolvidas, no sentido de avaliar seu potencial como formador da cidadania, da conscientização e da participação social, porque um dos elementos mais

significativos no processo de realização da festa é a transformação do indivíduo comum em protagonista daquele “evento”.

1.1.2. A festa em seu contexto de ritual espetacularizado

Tendo sido no Brasil, desde o período colonial, um fator constitutivo de relações e modos de ação e comportamento, a festa é uma das linguagens favoritas do povo brasileiro (Amaral, 1998) e ocupam um espaço privilegiado na nossa cultura adquirindo, no entanto, significados particulares. É, ainda, o modo de se resolver, ao menos no plano simbólico, algumas das contradições da vida social, revelando-se como poderosa mediação entre estruturas econômicas, simbólicas e míticas e outras, aparentemente inconciliáveis.

Paulo Miguez (2002), em sua tese de doutoramento[8], diz que o gosto pela festa e pelas artes do espetáculo começa cedo no Brasil.

> Bem lá atrás, nos séculos XVI e XVII, o trabalho catequético levou a cartaz o nosso primeiro espetáculo – um espetáculo de teatro, no que deve ter sido, certamente, a primeira linguagem espetacular experimentada por aqui. (Miguez, 2002. p. 42).

No palco, índios e jesuítas. O texto de estréia, um produto transcultural que misturava formas teatrais trazidas da Península Ibérica a artes e rituais ameríndios. Mas, logo a seguir começam a chegar os africanos. “Entram em cena, em força, outros atores, novas artes e muitas artimanha” (Miguez, 2002, p. 42). Ampliam-se os sentidos da festa e as cores do espetáculo.

A Festa do Rosário do Serro, ao mesmo tempo em que representa o passado na forma de festejo tradicional, circunscreve-se no espaço urbano com toda a sua complexidade. Dessa forma, ela se apresenta hoje, como um dos ícones da cultura da cidade do Serro. Como acontece em diversas cidades do Estado de Minas Gerais, as festas religiosas cumprem um duplo papel na sociedade: acima e antes

---

[8] Tese de Doutoramento apresentada ao Programa de Pos-Graduação em Comunicação e Culturas Contemporâneas da Faculdade de Comunicação da Universidade Federal da Bahia, sob orientação do Prof. Dr. Antonio Albino Canelas Rubim. Salvador. Bahia. Brasil. 2002

de tudo, estas festas são o meio pelo qual os devotos se ligam ao sagrado, manifestando sua fé; e quando se tornam expressão consciente de uma forma de expressão e de identificação, fazem parte da relação social e também se firmam como gesto cultural. Tornam-se, então, sagradas também as relações sociais. A *Festa do Rosário do Serro*, como diversas outras festas por esse país afora, "onde tudo acaba em festa", possui vários sentidos. Ela é religiosa e profana, divertida e devocional, fruição e modo de ação social; ela ainda é o reviver do passado e projeção de utopias...

Surgem, então, novas dimensões relevantes da festa, como a organização política local e o "uso" da festa, por exemplo. "A negociação entre os símbolos da festa e seu uso político é complexa, e ela não se rende, senão naquilo que considera necessário para atingir seus objetivos". (Miguez, 2002, p. 83). Ao mesmo tempo, se o mercado e/ou o Estado tentam fazer da festa um espetáculo turístico, e em certos pontos ela se permite usar, devemos lembrar que para aqueles que realmente dominam os códigos da festa, a leitura dos símbolos que ela contém é sempre diferente da leitura dos turistas e visitantes, que, salvo algumas raras exceções, a percebem apenas como espetáculo e diversão.

Minha intenção agora é de estabelecer um diálogo entre alguns autores que abordam a temática da festa em seu contexto de ritual espetacularizado**.** Os textos em alguns casos convergem, e em outros divergem, mas acima de tudo se iluminam mutuamente.

Para Guy Debord (1997), apesar de o espetáculo ter entrado na cena histórica desde quando surgiu a dominação de classe, a nossa seria por excelência "a sociedade do espetáculo" porque teria levado aos extremos a lógica da espetacularização. Segundo Debord nas outras sociedades o espetáculo teria sido coisa episódica, na nossa tornou-se permanente, a ponto de criar uma interface entre a vida real e a percepção humana (Debord, 1997). Mas na visão do professor Renato da Silveira (2011), Guy Debord (1997) chega mesmo a definições extremas como esta: "O espetáculo é o momento onde a mercadoria ocupou totalmente a vida social" (Debord, 1997, *apud* Silveira, 2011, p. 82), o que significa dizer que o contexto social dessa espetacularização é naturalmente a ampliação crescente do mercado mundial, a globalização, diríamos hoje, onde prospera o "espetáculo

mundial", ao mesmo tempo em que se dá a "perda (...) das condições de comunicação em geral" e a "destruição extrema da linguagem." (Silveira, 2011. p. 82).

Tal ruptura apontaria para a instituição de um sistema de comunicações extremamente eficiente, se assim fosse. Este sistema iria usar os recursos artísticos e as tradições culturais para montar a representação: "A cultura tornada integralmente mercadoria deve também tornar-se a mercadoria-vedete da sociedade espetacular." (Silveira, 2011. p. 89).

Concordo aqui com o professor Renato da Silveira que essa seria uma "narrativa sedutora pela sua radicalidade, reveladora de uma dimensão fundamental da contemporaneidade, mas impregnada de graves fragilidades teóricas, metodológicas, e até mesmo políticas." (Silveira, 2011. p. 91). E o professor continua, dizendo que

> (…) Guy Debord era principalmente um agitador cultural, sua teoria geral do espetáculo é muito sumária, uma arma de combate mais de acordo com convicções militantes do que com dados empíricos e métodos de pesquisa, levando em consideração apenas os modernos espetáculos reproduzidos mecanicamente e eventualmente as antigas festas monárquicas, e mesmo assim de modo redutivo. (Silveira, 2011, p. 92).

Partindo dessas provocações de Renato da Silveira, entendo que com a entrada em cena da interdisciplinaridade, integrando conhecimentos antropológicos, sociológicos, históricos, econômicos, me arrisco a pensar numa concepção geral de espetáculo. Silveira (2011) reconhece, claro, todo o mérito que Debord teve de abrir um novo campo de investigações, que estimulou uma massa crítica que vem dando seus bons frutos até hoje, mas ele (Silveira) nos propõe a tratar a abordagem do presente tema tomando uma posição a favor de uma outra problemática, "mais complexa [talvez], mas certamente menos atormentada." (Silveira, 2011, p. 92). [Grifo meu].

Entre os historiadores do espetáculo é de consenso que os pioneiros foram certos ritos religiosos mais simples que adquiriram com o tempo um caráter espetacular, orientando-se em certos casos para manifestações especificamente teatrais de divertimento ou reflexão. O espetáculo moderno seria assim uma "derivação da festa arcaica, nascido do seu ventre fecundo", ambos permanecendo eventos

multimidiáticos contando com atores e espectadores e visando a emoção coletiva (Silveira, 2011). Este foco no espetáculo enquanto evento, levando naturalmente a uma valorização teórica da ação espetacular e do conjunto dos recursos cênicos, foi, entretanto precedido por uma tomada de posição de certos historiadores e antropólogos ativos no século XIX, que priorizaram o rito, a encenação, contestando o destaque dado, na bibliografia especializada, ao mito, à narração.

A Festa do Rosário do Serro hoje é apropriada nos vários "setores" da sociedade atual, como espetáculo, como comércio em que o que seduz são as barraquinhas em volta da igreja, como atividade turística que atrai pessoas de vários lugares para a cidade, mas não perde o seu espaço de fé, espaço de encontro e divertimento também daqueles que dela participam. Fé essa diretamente relacionada ao mito que fundamenta (e justifica) todo rito da festa.

> O rito foi frequentemente interpretado como um desdobramento mecânico do mito, como em uma produção teatral ou cinematográfica, este último assimilado ao roteiro e o rito à *mise-en-scène*. Rito: um conjunto estritamente codificado de cânticos, gestos e objetos encenados por grupos organizados que acreditam na presença de uma força sobrenatural, o deus que o mito homenageia e conta a história. Tal abordagem é estática: "muitos pesquisadores dissecam o rito como quem disseca um cadáver" expõe suas partes, considera-o uma encenação estereotipada sem grande significação social, repetida através dos séculos com uma uniformidade entediante. (Silveira, 2011, p. 83).

Ao propor uma investigação da *Festa do Rosário do Serro* considerando também a dimensão espetacular da festa busco me afastar de tal abordagem. Na França, no início do século XX, Émile Durkheim (1912), criticando a tradicional postura dos historiadores da religião, comenta:

> Em todos os casos, eram as representações, as crenças, que eram consideradas como elemento essencial da religião. Quanto aos ritos, eles não apareciam, deste ponto de vista, senão como uma tradução exterior, contingente e material, destes estados inertes que, sozinhos, passavam por dispor de um valor intrínseco. (Durkheim 1912 *apud* Silveira 2011, p. 88).

No entanto, conforme apontado por Silveira (2011) e ainda segundo Durkheim (1912), na experiência direta dos praticantes, a religião deve ter sido vivida como algo mais "quente": "A verdadeira função da religião não é nos fazer pensar (...) mas nos fazer agir, nos ajudar a viver." (Silveira, 2011. p. 88). A exigência de Durkheim

era devolver dignidade teórica a “este conjunto de atos regularmente repetidos que constitui o culto”. E prosseguia: “O culto não é simplesmente um sistema de signos pelos quais a fé se traduz exteriormente, é a coleção dos meios pelos quais ele se cria e se recria periodicamente. No princípio não era o Verbo, parecia nos dizer Durkheim, era a ação, o discurso só fazendo sentido dentro de um contexto social em movimento” (Silveira, 2011. p. 87).

Seguindo estes pensamentos, nos limites desse texto, me propus a entender o rito da *Festa do Rosário do Serro* em suas diversas condições, a data da realização, o momento e o lugar qualificado onde era (e é) “performada”, materiais e instrumentos utilizados, formas de expressão, agentes principais em ação nas diversas etapas do fazer a festa. Tentei assim, trabalhar com posições muito semelhantes às de Durkheim, colocando a ação do “fazer a festa” em destaque porque entendo que o rito, em todas as religiões, é o elemento mais consistente e mais durável, consequentemente aquele onde se descobre melhor o espírito dos cultos antigos.

Iluminada por essa lanterna que a *Festa do Rosário do Serro* foi observada, estudada e interpretada nessa dissertação. Porque acredito que esta seria a melhor abordagem para entendê-la em seu contexto na cidade.

Os rituais da Festa do Rosário do Serro – rito espetacular - religam os fieis às imensidões cósmicas, mas como que secreta um visgo afetivo que consolida os laços comunitários, religa-os também como semelhantes que acreditam nos mesmos princípios, dividem o mesmo espaço e as diversas responsabilidades.

Para Renato da Silveira (2011),

> nem todo rito é um espetáculo, existem muitos ritos privados, devoções individuais, cerimônias restritas que nada têm de espetacular. Porém o rito público, corporativista ou comunitário, aberto ao grande número, sempre foi necessariamente espetacular, “evento impressionante que usava de todos os recursos disponíveis” (canto, dança, música, discurso, imagem, cenografia, carro alegórico); sempre foi, diríamos hoje, um evento ‘multimidiático convocando um grande número de participantes e atraindo um grande público’ expectador. Através da história os ‘dramas sociais’ foram festas cuja grandeza dependia da capacidade de organização, das tradições técnicas, estéticas e espirituais de cada grupo. É claro, um fenômeno de tal magnitude não pode ser adequadamente estudado sem uma metodologia multidisciplinar (Silveira, 2011. p.101-102)

Neste sentido, concordo novamente com o professor Renato da Silveira, quando, contrapondo algumas colocações de Debord, diz que “toda sociedade é 'do espetáculo', que o espetáculo é a possibilidade de estabilização da vida social, ou ainda, radicalizando, que não há sociedade pensável sem o espetáculo” (Silveira, 2011. p. 95). A idéia de que só a sociedade moderna seria “do espetáculo”, que o espetáculo no passado teria sido “coisa episódica” é, assim, no mínimo, apressada.

Uma distinção importante se impõe: embora a festa seja também um espetáculo, distingue-se dele, pois exige a participação ativa, marcada por esse aniquilamento, por esse abandono de si e na con-fusão com o outro.

As festas “à brasileira” (Amaral, 1998) revelam uma sociedade que, desde o seu começo, vive do espetáculo, das mudanças e da fusão de vários códigos e registros intermutáveis, que ri de si mesma, que poetiza as relações dos homens consigo mesmos e com os mundos nos quais vivem, ou seja, o profano e o sagrado. O testemunho do Auguste de Saint-Hilaire (2004), que assistiu, em Minas Gerais, em plena época imperial, a uma festa de quarta-feira de cinzas, também aponta para isto:

> Uma grande procissão desfilava à noite pelas ruas da cidade. Irmandades carregavam imagens de santos, dentre elas a de um santo negro; crianças vestidas de anjos, uma tropa militar. Nas janelas, senhoras vestidas em grande luxo assistiam ao cortejo (Auguste de Saint-Hilaire, 2004. p. 103)

A procissão transformava a religião em espetáculo, nos sugere. Seguem essa mesma linha as observações de Paulo Miguez (2002):

> O 'super-espetáculo' que o Brasil oferece ao mundo durante o carnaval corresponde a esta preferência pelo aparato, por tudo o que é feito de luxo e brilho, que se manifestou no país desde os tempos antigos da colonização e se expressou no qualificativo 'teatral', que implicavam ações de aspectos extraordinários, animados, movimentados. Isto é visível no gosto pelos espetáculos, religiosos ou laicos, que pontuam a vida brasileira e que tiveram sempre lugar, nos primeiros tempos da colônia, nas praças e nas ruas". (Miguez, 2002. p. 231).

A partir desses diálogos propostos, entendemos que a *Festa do Rosário do Serro* possibilita, assim, que visualizemos, sob outro ângulo, o espetáculo plurívoco do elo societal, sobretudo no que tange à acentuação do afetivo e do sensível.

1.2. A CIDADE E SEUS MÚLTIPLOS SENTIDOS

> O espaço da festa será necessariamente um espaço eclético, polissêmico, aberto, articulador dos diferentes atores que dela participam. A festa será marcada exatamente pela ocupação conceitual, simbólica, discursiva. Desse modo, uma festa de uma cidade irá articular os diferentes grupos sociais que compõem essa cidade. (Ferreira, 2005, p. 300).

Vou agora pensar a cidade a partir de enfoques distintos, somando-nos a outros esforços de compreensão da cidade e do urbano. Falar da "cidade" ou das "cidades brasileiras" impõe a análise da pluralidade dos espaços e territórios que trazem consigo histórias e experiências particulares. O exame mais detalhado de processos particulares de intervenção e de participação no espaço urbano coloca em primeiro plano os grupos sociais atingidos por determinadas políticas públicas (ou pela ausência destas) e o modo como estes vêm respondendo ou elaborando tais experiências.

As cidades surgem, na História, como locais de encontros e abrigo, portanto frente avançada de contrato social[9] e território estratégico da linguagem e das liturgias da convivência. Quando temos que explicar as origens das cidades, prendemo-nos às razões ou causas de natureza econômica, política e/ou geográfica, o que não está errado na maior parte dos casos. Contudo, pensando nos sentidos mais profundos para a cidade, de acordo com Mumford (1982), podemos dizer que os homens construíram-na para fazer seus rituais e suas festas. Esta é a primeira lição que o autor nos dá em sua obra "A cidade na história: suas origens, desenvolvimento e perspectivas". Estamos no século XXI, século das cidades pelo alto grau de urbanização em inúmeros países. O mesmo Mumford (1982), ainda no mesmo livro, diz que "a cidade é a mais preciosa invenção correlativa da civilização, superada apenas pela linguagem na transmissão da cultura." (Munford, 1982, p. 34).

---

[9] Conceito criado por Emille Durkheim, usado nas Ciências Sociais, indicando o sistema de idéias, valores e regras que propiciam as condições necessárias à vida em sociedade, desde pequenas comunidades a grandes complexos sociais.

Mumford (1982) diz que a “cidade primitiva era formada por sítios rituais e míticos, nos quais, de tempos em tempos, os grupos de coletores e caçadores retornavam para a ‘celebração de seus deuses e antepassados’.” (Mumford, 1982, p. 34). Assim, muito antes que a cidade se tornasse um fixo, ela foi um ponto de encontros periódicos. Para Mumford (1982) a cidade é ímã e recipiente – atrai e abriga os homens (Mumford, 1982). As festas e os rituais são "um dos critérios essenciais da cidade, fizeram as cidades emergir e com elas permaneceram por toda a sua longa história.” (Mumford, 1982, p. 38). Se for assim, o mais intenso momento de identidade e transcendência que pode ocorrer na vida cívica de uma comunidade acontece no transcurso de suas celebrações e suas festas populares.

> Se a cidade, que se constitui num dos lugares possíveis em que a vida humana se estabelece através de variadas formas e de diversificadas maneiras, dimensiona-se como um fenômeno humano materializado, objetivado e subjetivado, no qual a reprodução da existência do homem, ocorrida em seus meandros por meio de uma complexa e contraditória divisão social do trabalho, logo, podemos induzir que é sempre inerente e simultânea a própria produção, desigual e paradoxal, do seu espaço, resultado das relações sociais historicamente determinadas. (Mumford, 1982, p. 40-41)

Nesse sentido, o homem no processo de reprodução de sua vida e, consequentemente, de sua existência, produz e reproduz, concomitantemente, o seu espaço, emanado, nesse processo histórico e social, práticas culturais e atividades sociais essenciais para a sua existência.

E ao produzir suas condições de vida, o homem reproduz, paralelo à tessitura do seu espaço, modos de pensar, de fazer, de sentir, enfim, de “praticar a cidade”. É a partir dessa reprodução do espaço que o homem reproduz seu cotidiano, num processo realizado não apenas através do trabalho, mas também do lazer e de outras formas de relacionamento humano, os *modus vivendi* e os “scripts” cotidianos se desenvolvem, dando conteúdo à vida social. (Mumford, 1982).

A Festa do Rosário da cidade do Serro é um exemplo típico de festividade que permite, durante a sua realização, o encontro das classes sociais, embora que no decorrer desse acontecimento festivo ainda seja possível atinar hierarquias. É na festa realizada na praça pública, na rua, na procissão tramada pelas ruas da cidade do Serro, em torno das barraquinhas de comida, cerveja e cachaça que os sujeitos

praticantes do espaço urbano, inseridos em classes sociais diversas, se encontravam (e se encontram), dissolvendo, pelo menos aparentemente e temporariamente, as suas diferenças.

A identidade cultural é vista como uma forma de identidade coletiva, característica de um grupo social que partilha as mesmas atitudes e está apoiada num passado com um ideal coletivo. A formação da identidade se fixa como uma construção social estabelecida e faz os indivíduos se sentirem mais próximos e semelhantes. A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. "À medida que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar." (Hall, 2003, p.13). Como conseqüência do processo de globalização, as identidades culturais e coletivas não apresentam hoje contornos tão nítidos e estão inseridas numa dinâmica cultural fluida e móvel.

Até pouco tempo atrás, esse "intercâmbio cultural" e a diversidade de culturas foram pensadas como meros processos de heterogeneidades radicais entre culturas, cada uma enraizada em um território específico, dotada de um centro e de fronteiras nítidas. Qualquer relação com outra cultura se dava como estranha perturbação e ameaça para a identidade própria. O processo de globalização que agora vivemos, no entanto, é ao mesmo tempo um movimento de potencialização das diferenças e de exposição constante de cada cultura às outras, das identidades de um sujeito, ou de um grupo, àquelas identidades dos outros.

O confronto com uma verdadeira gama de identidades culturais é traço marcante da contemporaneidade e tem um efeito pluralizante sobre as identidades, produzindo uma variedade de possibilidades e novas posições de identificação, tornando as identidades menos fixas (Hall, 1998). E é interessante que esta variedade de possibilidades e de novas posições de identificação ocorra, por certo nesse encontro há uma troca e um enriquecimento cultural singular.

1.2.1. Pluralidade de espaços: multiplicidade de vozes

Postas estas inflexões acerca do tema cidades e seus significados, partimos para outras discussões que trazem à baila outros conceitos e algumas indagações em torno da relação cidade e cultura. O professor Janio Roque Castro (2012), em seu livro “Da Casa à Praça Pública: a espetacularização das festas juninas no espaço urbano”, dialoga com autores de diversas áreas do conhecimento e suas investigações são uma excelente contribuição às análises do fenômeno das festas urbanas na contemporaneidade, principalmente no que tange ao espaço público. De acordo com Castro (2012) “um grande desafio que se impõe na perspectiva de concepção, organização, acompanhamento e avaliação de grandes eventos festivos urbanos é a busca de mecanismos de participação efetiva, crítica, e propositiva de segmentos da sociedade.” (Castro, 2012. p. 185).

Sobre as formas e uso do espaço público urbano, Castro (2012), citando Carlos (2001), destaca que:

> Uma primeira aproximação alude a idéia de que o espaço público volta-se a uma pluralidade de usos, mas fundamentalmente este espaço da cidade é aquele do encontro de pessoas – direta ou indiretamente -, é aquele de visibilidade das ações. Não se trata de opor o público ao privado, na realidade o espaço público tem uma multiplicidade de sentidos para a sociedade em função da cultura, hábitos, costumes. Em muitos trabalhos os espaços públicos se referem àqueles dos equipamentos coletivos, mas estes espaços têm sentido outro enquanto possibilidades de apropriações múltiplas, funcionando como lugar de encontros – desencontros – são também lugar da comunicação, do diálogo, de morar, de brincar, de namorar, de se expor, de conversar, de reivindicar, por isso referem-se a usadores e na a usuários de equipamentos coletivos, uma diferença fundamental (...). (Carlos, 2001, *apud Castro*, 2012, p. 189)

Adoto nesta pesquisa a concepção da pluralidade de espaços públicos como a “fragmentação” da esfera pública em arenas de representação de interesses legítimos, orientadas pela relação entre necessidades e recursos disponíveis e permeadas por relações de poder. São lugares especializados de interlocução social e de negociação que se organizam na sociedade civil e ao mesmo tempo movimentam-se pelos interesses coletivos e buscam influenciar e pressionar o poder público. Trata-se de instâncias de mediação, que podem ser internacionais, nacionais ou locais, que coabitam e até podem sobrepor-se no caminho para os centros decisórios. Cabem a elas, além da tematização, a discussão, a apresentação de contribuições e o encaminhamento às instituições de decisão, por isso, precisam ser autônomas e ter visibilidade.

O espaço público contemporâneo equipara-se, assim, a um campo de interesses e de disputa, onde o conflito e a obrigatoriedade da negociação são iminentes. Essa noção de espaço público é importante porque fundamenta e justifica a discussão em questão centrada em espaços cada vez mais múltiplos e com uma pluralidade de vozes cada vez maior e é justamente nestes espaços, múltiplos e plurais, que encontramos terreno fértil para as análises que nos propomos a cerca da *Festa do Rosário do Serro* e sua relação com a cidade.

CAP II – A FESTA DE N. SRA. DO ROSÁRIO DO SERRO, MINAS GERAIS

"É do Serro que sei que Minas em mim vive."
Oswaldo França Júnior, escritor serrano.

Neste segundo capítulo, apresento o objeto empírico dessa pesquisa, trazendo uma contextualização histórica das origens da *Festa do Rosário do Serro* e a importância histórico-cultural da cidade, o que possibilita um entendimento maior do objeto estudado. Este capítulo conta, ainda, com um memorial descritivo da festa, além de apresentar os agentes que a realizam – festeiros, grupos de congado e demais envolvidos.

Mas antes, é salutar apresentar um quadro da corografia da região, notícias da história de sua ocupação e aspectos da morfologia da sociedade local. Com o objetivo de contextualizar espacial, temporal e socialmente a Festa do Rosário do Serro, conferindo mais profundidade à apresentação do tema/objeto e ampliando as possibilidades de análises e inflexões acerca da relação cultura, festa e cidade – objetivo primeiro de dessa dissertação.

O Estado de Minas Gerais constitui um rico campo de estudos sobre festas, não somente pela expressividade numérica de suas manifestações, como também pela sua importância na estruturação do tecido societário mineiro. A descoberta do ouro, juntamente com a intensificação do processo de urbanização que lhe é correspondente, deu renovadas forças às tradições festivas mineiras, já características de sua formação histórico-cultural. Com o apogeu da mineração, as festas adquirem uma feição ainda mais exibicionista e pomposa – espetaculares.

Sabe-se, por exemplo, das ferrenhas disputas entre irmandades religiosas pela realização da mais rica e exuberante festa de santo padroeiro: é a festa barroca que irrompe na cena societal mineira. Desse ponto de partida, e seguindo a pergunta

central, de cunho conceitual que motivou esta pesquisa, a saber: *o que é festa e qual seu lugar na vida coletiva*, se faz importante reivindicar, então, tratamento multidisciplinar para a elaboração do que podemos chamar de “fenômeno cultural mineiro”, tão autônomo que, mesmo os viajantes estrangeiros, supostamente portadores da ciência adequada à análise do transplante cultural, não lograram entendê-lo, deixando-se, algumas vezes, cair na armadilha de tratá-lo como “exotismo”. Tomo como um dos referenciais o estudo de algumas modalidades festivas em Minas Gerais no século XIX, tal como vistas, descritas, analisadas e interpretadas pelos viajantes setecentistas que estiveram na região, uma vez que entendemos que estes viajantes constituem uma importante fonte de pesquisa, pois, seus relatos não somente muitas vezes constituem a única fonte, acessível e farta, como suas narrativas estão impregnadas de observações e comentários sobre a vida brasileira, particularmente sobre nossas festas. Mesmo que algumas vezes, com toda sabedoria e conhecimento técnico, alguns destes viajantes não tenham contido capacidade bastante para penetrar e compreender uma cultura autônoma formada nas Minas Gerais pela fusão de três culturas transplantadas. Esta espécie de “colonialismo cultural”, porém, ainda hoje anda muito viva não somente em visitantes estrangeiros, mas até mesmo em brasileiros, que só admitem cultura importada e intocada, negando o dinamismo que a própria vida impõe aos conhecimentos humanos.

Outra importante fonte referencial que contribuiu significativamente para esta corografia da região a qual me propoho, arriscadamente, a fazer são os estudos sobre as raízes históricas de Minas Gerais, mais especificamente sobre as lições que podemos tirar da formação histórico-cultural das vilas e cidades de Minas. Vilas e cidades estas que se desenvolveram no século XVIII e estiveram intrinsecamente ligadas à mineração.

As regiões das minas e das gerais foram colonizadas em diferentes épocas e, de acordo com a professora Deolinda Alice dos Santos (2011) em seu livro “Festejos tradicionais mineiros: registro da fé e do folclore”,

> a região do sertão mineiro, no vale do rio São Francisco, por exemplo, foi povoada por nordestinos, ameríndios e portugueses, tornando-se conhecida a partir das primeiras décadas do século XVII por suas fazendas de criação

> de gado. Já a região das minas teve sua colonização oficial a partir do final do século XVII e seu povoamento se deu ao longo do século XVIII. Nela se estabeleceram paulistas de Taubaté e São Vicente e os índios aculturados, que, juntos, subiram a Serra da Mantiqueira e fundaram arraiais e vilas. (Santos, 2011, p. 21).

A descoberta do ouro e do diamante na região das minas despertou a ambição nos brasileiros e reinóis. Na ansiedade de fazer riqueza muitos chegaram à região se estabelecendo nos Campos das Vertentes e ao longo do Maciço do Espinhaço e foi na região montanhosa de Minas Gerais, no "alto azul do Espinhaço", na Região Cultural da Mineração[10], que se desenvolveu o Ciclo do Ouro[11], a partir do século XVIII. Onde estão situadas as principais cidades históricas de Minas Gerais, dentre elas o Serro.

2.1. UM OLHAR CULTURAL SOBRE MINAS GERAIS A PARTIR DE SUAS VILAS E CIDADES - CONTEXTUALIZAÇÕES

Para que as vilas[12] e as cidades de Minas Gerais possam oferecer-nos um panorama da formação histórico-cultural da região, terão que apresentar alguma peculiaridade, dados do seu caráter capazes de retirá-las do quadro comum e de colocá-las em plano próprio. Tento captar, sobretudo, as manifestações do processo que conduz à elaboração de uma cultura própria, a partir de valores originais transplantados. Estes que, amalgamados, geram a noção objetivada, ou seja, a do "modelo mineiro" de vilas e cidades.

Vem muito a propósito retomar o pensamento de Mumford (1961), já comentado no capítulo anterior, onde o autor diz que "a tarefa de traçar uma cidade implica a tarefa maior de reconstruir uma nova civilização." (Mumford, 1961, p. 19). Por exagerado

---

[10] Em seu livro "Festejos tradicionais mineiros: registros da fé e do folclore", a professora Deolinda Alice dos Santos propõe uma divisão do Estado de Minas Gerais em sete "regiões culturais". Para a professora, as características e especificidades culturais é que determinam as sete regiões culturais do Estado. São elas: Região Cultural da Mineração, Região Cultural do Nordeste Mineiro, Região Cultural Mineira do Vale do São Francisco, Região Cultural da Zona da Mata, Região Cultural Café Sul, Região Cultural do Triângulo Mineiro e Região Cultural Urbano-Industrial.

[11] O ouro brasileiro marcou o período do final do século XVII - com a descoberta em Minas Gerais, Bahia, Mato Grosso e Goiás - até o final do século XVIII - quando a população brasileira passou de, aproximadamente, 300 mil para 3 milhões de pessoas.

[12] A expressão "vilas" refere-se especialmente às "vilas do ouro", do século XVIII, em Minas Gerais. Por vezes contém o sentido de aglomeração urbana de segundo grau, compondo, com a cidade, o corpo administrativo do município.

que possa parecer a observadores menos avisados as cidades mineiras confirmam tal sentença.

Nesta etapa da pesquisa, proponho uma leitura da formação do tecido societal mineiro mais afeito a uma atitude cultural, do que a uma leitura que se prenda exclusivamente a uma pesquisa historiográfica. Isto não significa desprezo pelo rigor que a História requer. Mas, antes, respeitada a seriação dos eventos sob a tirania do tempo (cronologia), o que mais importa para esta pesquisa é a natureza dos fenômenos (fenomenologia) e seu valor para o espírito humano, sua epistemologia.

É fácil nos empolgarmos com a formação das vilas e cidades de Minas, por isso mesmo buscamos, mesmo que brevemente, estudar a concretização e contextualização histórica de Minas Gerais, mais especificamente da cidade objeto desta dissertação – o Serro, e procuramos tipificar os diferentes assentamentos dessa concretização histórica no espaço mineiro.

2.1.1. Chão + gente + cultura

A ocupação do território de Minas Gerais foi regida pela extração do ouro, de que resultaram retiradas superiores a todas as reservas até então conhecidas e acumuladas pela humanidade.[13] Na visão do professor Washington Albino (1999),

---

[13] Entre 1693 e 1695, os colonos do movimento das bandeiras (os bandeirantes), em suas expedições pelo interior do território brasileiro atrás de riquezas e escravos indígenas, fazem as primeiras descobertas de ouro em Minas Gerais. Iniciam-se aí a exploração mineral e o povoamento da região, que no século XVIII foi a maior fonte de riquezas da coroa portuguesa. Graças aos estudos das últimas décadas é possível estimar a quantidade de ouro enviada para Portugal desde o descobrimento do metal até o encerramento das extrações. Ângelo Alves Carrara, em artigo publicado na Revista de História.com.br, de 9 de dezembro de 2008, diz que, com base em relatórios de cônsules franceses em Lisboa, nos anos 1970 o historiador Virgílio Noya Pinto calculou a quantidade de ouro desembarcado em Lisboa somente de navios vindos do Brasil: foram mais de 529 toneladas entre 1697 e 1760 e que já o pesquisador francês Michel Morineau, a partir de informações de gazetas holandesas, chegou a um total não muito diferente: cerca de 566 toneladas. Recentemente, as estatísticas sobre a produção de ouro no Brasil ganharam uma nova fonte: os "manifestos do 1% do ouro" na Casa da Moeda de Lisboa, cujos dados foram arduamente levantados pela historiadora portuguesa Rita de Sousa Martins, da Universidade Técnica de Lisboa, publicado em artigo na mesma revisa História.com. Os manifestos registram, para o período entre 1753 e 1801, um total de 279.838,29 quilos de ouro na Casa da Moeda de Lisboa. Aproximadamente 94% dessas quase 280 toneladas vinham de Minas Gerais (o restante, de Goiás, Mato Grosso e Bahia). No século XIX, a produção já minguava: entre 1801 e 1807, não passou de 14,5 toneladas. Arredondando essas diferentes contas, pode-se afirmar que em todo o século XVIII o Brasil mandou para Portugal cerca de 800 toneladas de ouro. O equivalente a uma manada de cem elefantes de ouro maciço. E não entram nestes cálculos o que circulou de forma ilegal e o que ficou na Colônia, ornando suntuosas igrejas.

“as vilas e cidades passam a representar um mundo à parte, já que interrompem o diálogo com o campo durante todo o período de extração aurífera.” (Albino, 1999, p. 23). Retomam, na compreensão do professor, o modelo das cidades independentes, como se fossem Cidades-Estados. (Albino, 1999).

Os historiadores, a propósito, têm assinalado que, durante 290 anos, ou seja, de 1532 a 1822, somente existiam repúblicas das vilas e cidades, mediante predicamentos dos reis portugueses aos aglomerados urbanos. Durante nossas pesquisas ao Arquivo Público Mineiro - APM, percebemos que o vocábulo “município” somente apareceu após a Independência, com a constituição do Império do Brasil em 1824.

Durante o Império, assinala Albino (1999), a autonomia dos municípios se consolida em Minas, quando D. Pedro I vai buscar apoio político e o recebe das cidades. O autor chama a atenção ainda para o fato de que a consciência da autonomia local implica, na verdade, a elaboração do nativismo, força de laços social anticolonialista.

> Na sequência histórica de Minas Gerais, os povoados, os arraiais, assim como as vilas do período inicial da mineração, chegam a configuram uma civilização urbana que destoa do clássico exemplo e da tradicional concepção das cidades intimamente ligadas ao campo e funcionado como suas prestadoras de serviços, ao mesmo que dependentes das áreas rurais próximas, onde se exerce a atividade básica da população. (Albino, 1999, p.12).

Este quadro somente seria reconhecido na decadência aurífera, com a fuga para a agricultura e a pecuária. Mas a “vila do ouro” antecipava o fenômeno que só viria a ser verificado com freqüência após as grandes concentrações industriais. Ficava marcado nos primórdios do século XVIII, em Minas Gerais, portanto, de acordo com Albino (1999) “o exemplo e a experiência definitiva da aglomeração urbana intimamente integrada na atividade básica exercida no chão sobre o qual se assenta.” (Albino, 1999. p. 12).

Para que tal acontecesse, contribuiu especialmente a legislação consagradora da política econômica de incentivo à rápida extração aurífera, mesmo que redundasse em predatória como foi o caso. Ainda durante nossas pesquisas ao APM, encontramos no “Regimento do Superintendente, Guardas-Mores e mais Oficiais

Deputados para as Minas de Ouro"[14] a informação de que a Coroa portuguesa concedia datas de 80 x 40 ou de 60 x 30 braças[15] para cada minerador, considerando "descoberta nova" aquela que se verificasse num mesmo ribeiro e próxima da outra.

Assim, as habitações construídas aproximam-se cada vez mais entre si e acabam por ligar-se ou por estarem tão vizinhas que o sentido de vida urbana termina por configurar-se. "Quando as afluências do ouro entravam em declínio, então as extrações distanciavam-se, mas tal aconteceu nas proximidades ou no início do século XIX, quando aqueles núcleos urbanos já se achavam plantados e consolidados". (Albino, 1999, p. 12).

Como podemos ver, em vez de ligar-se ao chão agrícola e afirma-se como núcleo prestador de serviços, as vilas mineiras ligavam-se inicialmente ao chão-do-ouro e sobre ele se edificaram.

"Os 'arruados' acompanharam as grupiaras[16], pelas encostas dos montes, ou se plantaram às margens dos ribeiros, pelos vales. O crescimento em vizinhança garantiria continuidades urbanas que modernamente se denominam 'áreas sucessivas' e se explicam pelo fenômeno da conurbação". (Albino, 1999, p. 12). É o que nos apresenta os registros que constam nos "autos da ereção" das primeiras vilas, quando se justificava a localização pela maior "conveniência do comércio" reunindo povoados próximos.[17]

Percebemos, pois, que as vilas do período aurífero consolidaram uma lição de civilização urbana peculiar e vazada no mais estrito sentido, pois que foram plantadas e viveram para uma atividade fundamental: a extração praticada no

---

[14] Regimento do Superintendente, Guardas-Mores e mais Oficiais Deputados para as Minas de Ouro passando por S. Majestade, Arquivo Colonial, 1 seção, Arquivo Público Mineiro, Livro I, p. 33 – 1613 – 1740.

[15] O cálculo atual é igual a 80 x 40 = 3.200 varas (ou braças) quadradas ou, simplificando, 3.872m². E no caso de 60 x 30 = 1.800 varas (ou braças), ou seja, 2.178 m² atuais.

[16] Grupira: técnica de encontrar jazidas nas encostas dos morros, antigos leitos e margens dos rios onde se exploravam estes depósitos. Baseado no uso da água, a exploração do subsolo,ou seio das montanhas, era feito por meio da construção de poços e galerias, de pouca profundidade e comprimento.

[17] Auto de ereção de Vila Rica, em Revista do Arquivo Público Mineiro, ano III. Ouro Preto: Imprensa Oficial, p. 84, sem data.

próprio chão urbano. Fincando-se sobre as afluências do ouro, estes aglomerados ofereceram-nos o quadro de chão + gente + cultura integrado não somente no ponto geográfico em que se situam, mas também no movimento cultural da civilização da época, quando o ouro exercia função e expressão de poder como jamais outra mercadoria conseguira oferecer.

Estas são algumas questões que aponto neste segundo capítulo e que conduzem à necessidade de penetrar um pouco mais nos elementos mais profundos que chamaremos de "fenômeno cultural mineiro". Do mesmo modo, como dito, somente um tratamento multidisciplinar do assunto permitirá o seu entendimento.

Entendo por "fenômeno cultural mineiro" a coincidência de fatores que, em seu conjunto, podem ser tomados como constitutivos do processo de elaboração cultural que encontra nas vilas e nas cidades de Minas Gerais não somente o documento material que lhes possibilita a análise em profundidade, o que vale dizer o próprio terreno no qual as peças da morfologia social (Halbwachs, 1941) se põem em permanente movimentação, mas, além disso, em virtude do modo peculiar pelo qual o fazem, assume o sentido e a expressão de verdadeira "experiência social", se tanto pudermos chegar a nossa terminologia, pois que seu significado transcende as limitações locais, regionais e até mesmo históricas, para se transformar em lição de comportamento cultural das civilizações.

A mecânica desse processo prende-se, originalmente, ao transplante de três culturas: a indígena, a africana e a européia. Por não haver praticamente vida indígena na região da ocorrência de ouro, a cultura indígena representou-se especialmente pela população paulista, como nos aponta Daniel de Carvalho (1956) em "A formação histórica de Minas Gerais", onde o autor diz: "Se a cultura indígena não se revelou pura no específico trabalho de mineração, afirmou-se nessa época pelo comportamento do homem do meio. Na fase agrícola que se seguiu, porém, foi definitiva com processos de queima e plantio de milho e mandioca ainda hoje não modificados." (Carvalho, 1956, p. 44). Ainda sobre as contribuições da cultura indígena na formação do tecido societal mineiro, Salomão Vasconcelos, outro historiador também muito referenciado dos tratados da cultura mineira, nos diz que "a mobilidade tinha a sua fácil explicação em si mesma, bem como numa origem

econômica e geográfica. Também étnica e biológica, pois, sem a mobilidade do índio, o fenômeno não se teria realizado [refere-se ao fenômeno das bandeiras].” (Vasconcelos, 1966, p. 197). [interjeição nossa].

Na região manifestava-se, de início, uma primeira imposição de vida urbana, pois que o chão a ser ocupado prestava-se especificamente à atividade direta da extração do ouro, capaz de suprir todas as demais em poder de barganha.

Ao mesmo tempo, ali não se encontravam tradições locais anteriores que se impusessem ao exercício da vida nas populações recém-chegadas. Por isso mesmo, comungo da idéia de que os elementos transplantados iriam entreatuar a partir do seu “primeiro” contato. Deflagrava-se, a partir desse instante, o processo de fusão e amálgama com quaisquer outras fórmulas que não fossem trazidas e que agora, passam a ser submetidas ao mesmo processo transformador.

Nesta região, “Região Cultural da Mineração”, de acordo com a professora Deolinda Alice do Santos (2011):

> (...) predominam festejos religiosos com características seculares, principalmente a Semana Santa e as homenagens aos santos padroeiros das Ordens Religiosas (civis), Irmandades Religiosas, Confrarias e Arquiconfrarias, que, apesar da modernidade, mantêm rituais tradicionais, apresentações musicais sacras com corais e orquestras, ornamentação nos templos, preservação e conservação de sua imaginária secular. (Santos, 2011, p. 22).

O fenômeno cultural mineiro, que busco apreender com fins a compreender a formação do tecido societal da região onde se localiza a cidade do Serro, assume as formas de expressão das culturas elaboradas em sua estrutura básica e, por isso mesmo, capazes de receber elementos culturais e de absorvê-los, sem serem por ele fundamentalmente modificados, como, por exemplo, a Festa em Honra a Nossa Senhora do Rosário do Serro. E neste sentido, um dos aspectos mais amplos e abrangentes de sua manifestação está na consciência, de uma afirmação existencial documentada na própria vida e no comportamento das vilas e cidades de Minas Gerais.

Um primeiro dado dessa consciência talvez possa ser identificado na convicção paulista de “senhores” da região, alimentada por serem os seus “descobridores oficiais”. Esta condição envolvia a de senhores do ouro nela existente, daí decorrendo, necessariamente, o sentido de detentores de “poder”, tanto pelo que este metal representava no mercantilismo, como pelas promessas do soberano português sob a forma de estímulos às descobertas. Tão logo se divulga a notícia dos “descobertos”, começam os fluxos centrípetos de população procedentes das mais diversas origens. Sobre estes fluxos, a professora Deolinda Alice dos Santos (2011) nos informa:

> Em 1808, D. João VI, chegando ao Brasil, determina a abertura dos portos às nações amigas. Consequentemente, ao longo dos séculos XIX e XX, ouros povos vieram para a região e fixaram moradia. Eram sírio-libaneses, judeus, ciganos, japoneses, chineses, alemães, italianos, franceses, ingleses, poloneses e russos. Muitos deles se casaram com negras e mulatas, índias e caboclas, promovendo uma valiosa miscigenação que muito contribuiu para a formação cultural mineira. (Santos, 2011, p. 21).

Os resultados dessa miscigenação podem ser detectados na constituição e organização familiar, na arquitetura, literatura, música, pintura e escultura, na produção criativa do artesanato, nas devoções, nas festas religiosas (ou não religiosas), nas diversificadas receitas dos pratos típicos, no modo de conduzir a política e a produção econômica.

Portanto, o território mineiro é marcado não só por seus diferentes aspectos físico-geográficos, mas também por suas significativas características culturais, decorrentes dos seus processos históricos, sociais e econômicos. (Santos, 2011).

Não me seria possível penetrar maiores detalhes diante das limitações da presente pesquisa, mas pretendo haver demonstrado até aqui o sentido de uma consciência das vilas e cidades mineiras, definindo-lhes o espírito de autonomia que se afirma como expressão de suas individualidades e que comanda o seu próprio comportamento, ao se incluírem na faixa genérica das “cidades mineiras” antes mesmo de serem colocadas no quadro mais amplos das “cidades brasileiras” ou das “cidades em geral”.

Há um certo modo de “sentir” as vilas e as cidades mineiras, que pode, talvez, parecer capricho de expressão. Contudo, importante perceber que, mesmo pertencendo à mesma faixa genérica das “cidades mineiras”, há um significativo espírito de autonomia em cada uma delas.

Vejamos: se Ouro Preto, por exemplo, foi sede do governo civil, sua arquitetura, suas ruas, suas travessas transcendem autoridade e comando. Se Mariana foi sede do governo religioso, seus templos, suas residências, apesar de um traçado mais aberto, mais arejado de suas ruas, exprimem misticismo e convidam à meditação. E não poderia ser admitido confundir-se qualquer dessas duas cidades com Diamantina, em seu romantismo comunicativo, sua fisionomia alegre e destacada pelo gosto pelas cores claras de suas fachadas. Nem seria admissível a igualdade com Sabará, serpeando serena pelas margens do rio, ou com Caeté, clara, ampla, confiante na proteção dos contrafortes da Serra da Piedade. Muito menos com o Serro, dependurada em declives, num estilo arquitetônico todo próprio, refletindo ao mesmo tempo autoridade e aventura, comunicação e saudade de terras distantes, incorporada na figura do tropeiro. Para citar apenas algumas. Tranportemo-nos a qualquer delas, dos primeiros dias aos atuais, e veremos que se mantém, em cada uma delas, este espírito que se estampa em sua face, em sua gente e em sua cultura.

2.2. O SERRO

No alto azul do Espinhaço
Cheio de ouro e cristais
Qual águia fitando o espaço
Serro de Minas Gerais.
(...)
Noites amenas e belas
Céu feérico de luar
Onde um rosário de estrelas
Convida a alma a rezar.
(...)

Trecho do Hino da Cidade do Serro.
Letra de Malaquias Aguiar Dumont.

Sede de uma das quatro primeiras comarcas da Capitania das Minas Gerais, a antiga Vila do Príncipe do Serro Frio, hoje, cidade do Serro, ainda guarda as características das vilas setecentistas mineiras. O município encontra-se na Macro-região do Vale do Jequitinhonha, região central do Estado de Minas Gerais[18]. Está localizado na região da Serra do Espinhaço há 311 km ao norte da capital Belo Horizonte, em uma altitude média de 940 metros. A área total do município é de 1.218 km², e sua população é de 20.835 habitantes, sendo que 60% destes estão concentrados na área urbana e 40% na área rural (IBGE, 2010)[19]. O município é composto ainda pelos distritos de Vila Deputado Augusto Clementino, Milho Verde, Pedro Lessa, Três Barras e São Gonçalo do Rio das Pedras.

[18]Adotamos aqui a divisão geográfica e econômica da Secretaria de Planejamento e Gestão do Governo do Estado de Minas Gerais – SEPLAG/MG. Fonte: http://www.planejamento.mg.gov.br. Acesso em dezembro de 2012.
[19]IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. SENSO 2010. Sítio eletrônico: http://censo2010.ibge.gov.br. Acesso em dezembro de 2012.

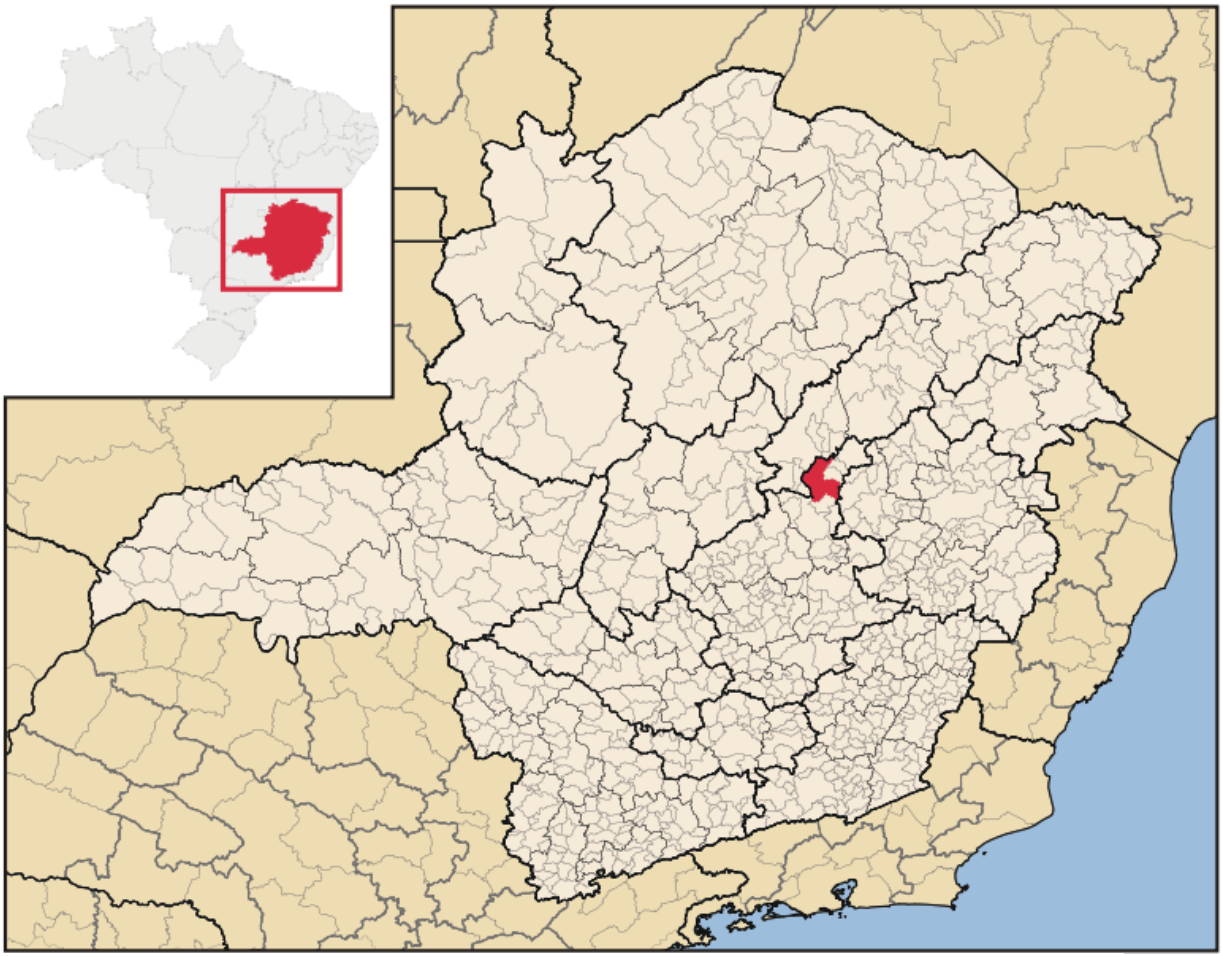

Figura 1 – Mapa com a localização geográfica do Município do Serro. Fonte IBGE – 2010

O início do povoamento da região do Serro se deve ao espírito intrépido dos bandeirantes paulistas que, como informamos, em fins do século XVII, iniciaram expedições em busca de ouro e de pedras preciosas, ou de índios para o trabalho escravo. Segundo historiadores, foi Lucas de Freitas o primeiro "civilizado" a penetrar em terras do atual Município de Serro. Outros atribuem o feito a Antônio Ferreira Soares. Essa segunda versão tem base na Revista do Arquivo Público Mineiro, que menciona Antônio Soares como descobridor das minas de Serro Frio, em 1702, coadjuvado por seu filho João Soares Ferreira, pelo escrivão Manuel Correia, pelo procurador régio Baltazar Lemos de Morais Navarro e por Lourenço Carlos Mascarenhas e Araújo, seguidos de inúmeros escravos.

Entretanto, de acordo com o escritor e genealogista serrano Nelson de Sena (1892), no livro "Memória Histórica e Descritiva do Município do Sêrro" (sic), publicada em 1892, os descobridores e primeiros habitantes da região do Serro Frio, que, atraídos pelas lavras do aurífero aí se instalaram em 1703, foram os irmãos Corrêa Arzão,

Baltazar Leme Lourenço Carlos, Gaspar Soares, Lucas de Azevedo Bartolomeu Bueno de Siqueira, Jerônimo Arzão e Pedro de Miranda.

Mas há outras controvérsias sobre estes primeiros descobrimentos, alguns escritos apontam como a responsável pelas primeiras descobertas de ouro na região onde hoje se localiza o Serro a negra e africana Jacinta Siqueira. Encontra-se no Fórum da cidade o testamento de Jacinta Siqueira onde a própria escrava forra confirma essa informação. Está é certamente uma das mais notáveis personagens femininas da Vila do Príncipe, na primeira metade do século XVIII, segundo Jorge da Cunha Pereira Filho (1997), Jacinta Siqueira chegou às terras do Serro Frio, vinda da Bahia, já alforriada. Era natural da Costa da Mina, na África, foi escravizada e trazida para o Brasil, certamente com algum conhecimento do garimpo, atividade comum em seu país de origem. Segundo o que é contato no Serro e alguns poucos documentos históricos (com o referido testamento), por volta de 1700, antes mesmo da chegada dos descobridores "oficiais", Jacinta teria sido a primeira a encontrar ouro no Córrego Quatro Vinténs, córrego que corta atravessa a cidade e que tomou este nome exatamente por causa da quantidade de ouro extraída na primeira bateada. Este fato mudou completamente a vida na negra forra, transformando-a numa das maiores mineradoras, proprietária de terras e de escravos, no nascente Arraial do Ivituruí[20].

Jacinta Siqueira constituiu com orgulho uma grande família, deixando extensa lista de descendentes na Vila do Príncipe (Serro). Gilberto Freyre (2006), em "Casa Grande e Senzala", baseado em anotações do Alferes Luis Pinto[21], destaca: "É assim que Jacintha de Siqueira, a célebre mulher africana quem em fins do século XVII ou primeiros do XVIII veio com diversos bandeirantes da Bahia" e a quem "se deve o descobrimento do ouro no córrego dos Quatro Vinténs e ereção do Arraial à Villa Nova do Príncipe em 1714. (Freyre, 2006, p. 202). Jacinta Siqueira aparece identificada como o tronco, por assim dizer matriarcal, de todo um grupo de ilustres famílias do nosso país. Os pais de todos os filhos de Jacinta, acrescenta Gilberto

---

[20] Ivituruí era o nome dado pelos índios à região do Serro. O termo significa Serra de Ventos Frios.

[21] Alferes Luiz Antônio Pinto foi professor, genealogista e pesquisador da História do Serro, Diamantina e adjacências. Durante a Guerra do Paraguai, integrou o 18° Batalhão de Voluntários da Pátria e pertenceu ao Destacamento do Serro. Faleceu no dia 29 de junho de 1924, aos 83 anos de idade, na cidade do Serro.

Freyre (2006), “foram homens importantes e ricos e muitos figuram entre homens da governança.” (Freyre, 2006, p. 202).

Jacinta de Siqueira “reinou” no Serro até sua morte, em 15 de abril de 1751. Interessante que o final de sua vida coincide com o início do “reinado” de Chica da Silva no Tejuco (Diamantina). “Rainha morta, rainha posta”.

Continuemos a tecer esta malha da formação histórica do Serro. Baseamo-nos nos diversos livros de história sobre a cidade, muitos deles sem referência direta às fontes de informações e onde encontramos também muitas informações divergentes, mas, como colocamos no início deste capítulo, nesta etapa da pesquisa, propomo-nos a uma leitura da formação do tecido societal mineiro, e consequentemente do Serro, mais afeito a uma atitude cultural, do que a uma leitura que se prenda exclusivamente a uma pesquisa historiográfica.

2.2.1. Configurações urbanas do Serro

A serrana, professora e pesquisadora Maria Eremita de Souza (1999) diz que

> (...) em pouco tempo, um grande número de aventureiros chegou ao local atraído pelo ouro que brotava fácil nas cabeceiras do rio Jequitinhonha e seus afluentes. Em 1711, o sargento-mor, Lourenço Carlos Mascarenhas, foi nomeado superintendente das minas de ouro da região para manter a ordem e a justiça. A prosperidade do arraial motivou, então, sua elevação à vila no ano de 1714, quando, então, ganhou o nome de Vila do Príncipe. Com a criação da Comarca do Serro Frio, a vila passou a ser sede da comarca. Em 6 de março de 1838, a vila foi elevada à cidade com a denominação de Serro. (Souza, 1999, p.34).

A região onde hoje está localizada a cidade do Serro teve o início de seu processo de ocupação urbana no final do século XVII e início do século XVIII, ao longo de dois cursos d’água – os córregos do Lucas e o Quatro Vinténs – devido ao achando de ouro no veio desses. Um local não muito propício ao povoamento, uma vez que seu relevo era muito acidentado e com encostas muito íngremes. Apesar desses pontos negativos, surgiram os arraiais de Baixo e de Cima os quais, ao cabo de pouco tempo, uniram-se formando a primeira configuração urbana do arraial. Como colocamos anteriormente, era comum nas vilas de Minas Gerais que as construções acompanhassem as encostas dos montes ou se plantassem às margens dos

ribeiros, pelos vales, e no Serro não foi diferente. Este crescimento em vizinhança garantiria as continuidades urbanas que deram início ao primeiro fenômeno da conurbação das cidades mineiras.

Muito próximo de suas datas de ouro, os mineradores construíam pequenas choupanas de pau-a-pique, cobertas de palha, e delas vigiavam suas datas. Foi na chamada “praia”, em toda a área ribeirinha aos dois córregos citados, hoje Bairro da Praia, que se implantou a primeira povoação, logo denominada Arraial das Lavras Velhas, substituindo o nome indígena de Ivituruí. De um lado das datas surgiu a Casa de Fundição no ano de 1720 e do outro lado a Cadeia, em 1735, ano que marca também o início do calçamento das ruas. (Souza, 1999).

Ainda de acordo com Maria Eremita de Souza (1999) esta ocupação manteve-se até meados do século XVIII, quando alguns mineradores enriquecidos, tendo formado famílias, casando-se com índias ou escravas, ou ainda mandando buscar suas famílias em São Paulo, resolveram se estabelecer definitivamente. À medida que isso acontecia, procuravam locais mais adequados para suas casas.

> O casario subiu pelas encostas, buscando maior ventilação e sol. As construções eram de melhor qualidade, mas ainda sem grandes pretensões. Seguiam as curvas de nível em direção ao leste, conformando a ‘malha urbana’. A encosta norte, por receber maior insolação foi preferida. As construções assumiram um aspecto espontâneo e despretensioso, oferecendo soluções construtivas e inusitadas para a época. (Souza, 1999, p.35-36).

O que pode ser visto ainda hoje na cidade quando se caminha pelas ruas do Serro e percebe-se a formação de uma cidade em anfiteatro.

Figura 2 – Foto aérea do Serro – Ano 2012. Crédito: Foto de Internet

Logo o povoado chamou a atenção da administração da Província, que o elevou ao status de Vila[22], devido principalmente à grande distância em relação ao centro administrativo de Vila Rica (atual Ouro Preto)[23], fato que aconteceu em 1714.

A comarca do Serro do Frio, cuja sede era Vila do Príncipe (Serro), foi criada em 17 de fevereiro de 1720. Era a maior comarca de Minas Gerais nos século XVIII e XIX. Com o nome de Vila do Príncipe, o arraial de Lavras Velhas do Serro ou arraial do Ribeirão das Lavras Velhas (como dissemos, existem várias divergências de informações nos livros pesquisados) foi elevado à vila por Dom Brás Baltazar da Silveira em 29 de janeiro de 1714, a 5ª vila mais antiga de Minas[24] limitada ao norte com as capitanias de Pernambuco e Bahia, a leste, ao sul e a oeste, respectivamente com a Comarca do Espírito Santo, a de Vila Rica e a de Sabará.

---

[22] Elevado à categoria de vila com denominação de Vila do Príncipe em 29-01-1714, desmembrado da antiga Vila de Sabará.

[23] O Serro está há 418 km de Ouro Preto, uma distância considerável no séc XVIII.

[24] Sobre as vilas criadas na Capitania de Minas Gerais: 3 datam de 1711, Vila do Ribeirão do Carmo (atual Mariana), Vila Rica (atual Ouro Preto) e Vila Real do Sabará (atual Sabará); 1, de 1713, Vila de São João del Rei (atual São João del Rei) e 2 de 1714, Vila Nova da Rainha (hoje Caeté) e Vila do Príncipe (Serro).

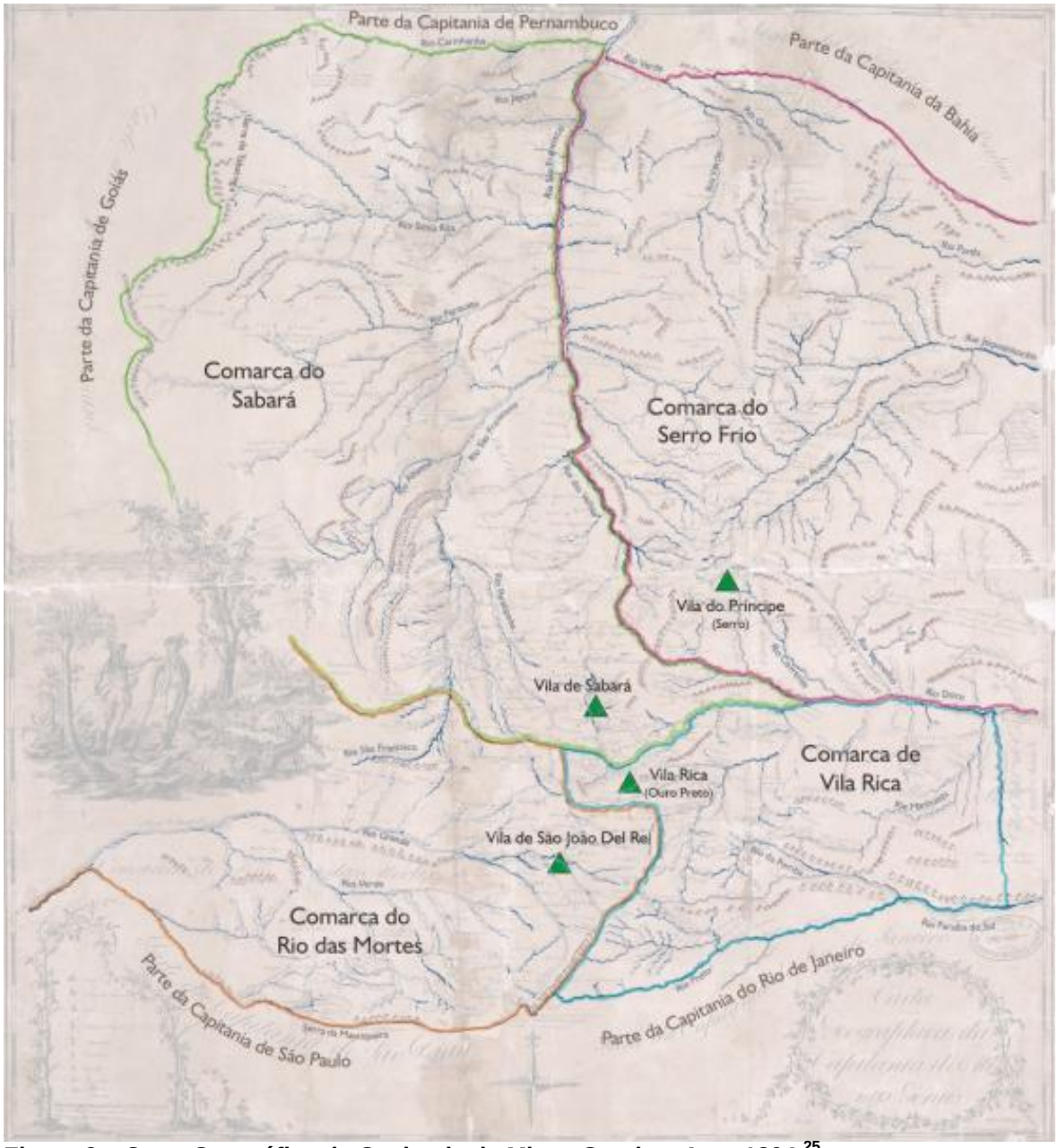

Figura 3 – Carta Geográfica da Capitania de Minas Gerais – Ano: 1804.[25]

A Vila do Príncipe

> Elevada à vila, o arraial ganhou tropas militares, os chamados Dragões Reais e grande leva de funcionários administrativos. Estes, na sua maioria de origem portuguesa, deram vida sofisticada ao povoado, que se expandiu na direção oeste, conformando uma via para além da igreja da purificação que findava no Largo da Cavalhada, local de exercícios, fogos e milícias. Ao longo dessa via, implantaram-se as casas dos funcionários administrativos, maiores, assobradas em geral, e semelhantes à tradição portuguesa. (Miranda, 1972, p. 245).

[25] Carta Geographica (sic) da Capitania de Minas Gerais. [Caetano Luiz de Miranda, 1804, Arquivo Histórico do Exército, RJ]. No mapa foram destacados os limites da Capitania, de suas comarcas e os principais elementos da hidrografia e relevo. Fonte: www.ufmg.br/redemuses. Acesso em fevereiro de 2013.

Vemos hoje, principalmente no centro histórico da cidade, que as casas no Serro nunca são só térreas, isso devido à grande quantidade de morros da cidade.

O naturalista francês Auguste de Saint-Hilaire, durante viagem realizada ao interior do Brasil, registrou, em 1817, que a disposição do casario do Serro, seguindo a curva de nível do terreno, assemelhava-se a um anfiteatro. “O Serro é a mais rural de todas as vilas. Tem predominância de quintais e de sobrados isolados, em vez de casas geminadas, como é comum nas outras cidades.” (Saint-Hilarie, 2000, p. 133).

Em outra passagem, no relato da mesma viagem, Saint-Hilarire (2000) diz que

> (...) a Vila do Príncipe compreende cerca de 700 casas e uma população de 2500 a 3000 indivíduos. Essa vila está edificada sobre a encosta de um morro alongado; e suas casas dispostas em anfiteatro, os jardins que entre elas se veem, suas igrejas disseminadas formam um conjunto de aspecto muito agradável, visto das elevações próximas. Conta com duas estalagens e umas 15 casas de comércio com quase tudo importado da Inglaterra. (Saint-Hilarie, 2000, p. 134).

Ainda segundo seus relatos, na época, 1817, a vila não possuía nenhum chafariz e o abastecimento de água era feito por escravos que traziam barris de água do vale. Não havia estabelecimentos de lazer e a diversão ficava a cargo da caça ao veado, prática comum na região. Saint-Hilaire, no entanto, se encanta com as igrejas e com as festas religiosas que já eram tradição na antiga vila, como veremos a seguir.

A professora Léa Freitas coordenou recentemente a pesquisa “Cartografia das festas em Minas Gerais - por seus viajantes e cronistas”[26], realizada pelo Centro de Estudos da Religião - Pierre Sanchis da UFMG, pesquisa que toma como objeto de estudo as diversas modalidades festivas em Minas Gerais no séculos XIX, tal como vistas, descritas, analisadas e interpretadas pelos viajantes que estiveram na região. É nesta pesquisa que encontramos os primeiros registros de festa no Serro. Nela

[26] Cartografia das festas em Minas Gerais - por seus viajantes e cronistas, financiada pela FAPEMIG e pelo CNPq e realizada no Centro de Estudos da Religião - Pierre Sanchis da UFMG. A equipe de pesquisa foi/é composta por: André Tavares Silva Santos (estudante de graduação de Ciências Sociais da UFMG), Diogo Neves Pereira (doutorando em Antropologia da UNB), Leila Schoenenkorb da Silva (graduada em História pela UFMG), Marcos da Costa Martins (estudante de graduação em Cências Sociais da UFMG e bolsista de iniciação científica do CNPq) e Rafael Barros Gomes (graduado em Ciências Sociais pela UFMG).

lemos que Auguste de Saint-Hilaire assistiu na Vila do Príncipe, as festividades em comemoração à coroação de D. Pedro I e que a festa aconteceu simultaneamente às comemorações da Páscoa, numa evidente e programada modulação entre sagrado e profano, entre popular e religioso. Perez (2005), citando a narrativa do naturalista francês ao passar pela Vila do Príncipe, destaca:

> Já se tinha anunciado, desde muito por toda a província, que a coroação do Rei de Portugal e do Brasil teria lugar no Rio de Janeiro a 6 de abril (1817), que era o dia de Páscoa. Quis-se também celebrar, em Vila do Príncipe, esse notável acontecimento; em conseqüência, na véspera soltaram-se bombas durante o dia todo; a tarde do mesmo dia todas as casas foram iluminadas; os principais habitantes passearam pelas ruas acompanhados de bandas de música, e, quando o grupo chegou ao canto da praça em que residia o cura, um dos funcionários da tesouraria leu um pequeno poema em honra do soberano; finalmente, os negros dançaram durante toda a noite. (Saint-Hilaire, 2000 *apud* Perez, 2002, p. 21).

Segundo Perez (2002), ainda a partir das cartas de Saint-Hilaire (2000), o primeiro dia de festa foi marcado por uma série de eventos: desfile cívico, missa, sessão de juramento na câmara municipal, tiros de fuzil, cortejo pela cidade com o estandarte português. As personagens, sua disposição no cortejo e na missa, as insígnias, a pomposa indumentária, tudo é minuciosamente referido. Assumindo sua autoridade textual, Auguste de Saint-Hilaire marca seu lugar como estrangeiro, enfatizando que se contentou “em ser espectador”. Vejamos o que Perez (2002), citando Saint-Hilaire (2000) nos diz a este respeito:

> No dia seguinte, dia da festa, pelas dez horas, os membros da câmara municipal (camaristas), com o ouvidor à frente, dirigiram-se à igreja em traje de gala. O ouvidor levava um manto de seda negra, com pregueado miúdo nas costas, e largas pregas aos ombros; trazia à cabeça um chapéu redondo muito baixo, e na mão a longa vara branca, símbolo de sua dignidade. Os camaristas calçavam sapatos com fivelas, meias de seda branca, casaca e calções negros e uma vestia de cetim branco; tinham uma longa gravata de filó ou renda que descia do alto do pescoço até o estômago; e, por cima das suas vestes flutuava uma capa de seda negra com gola de cetim branco, e debruada com uma larga fita do mesmo estofo. Cobria-lhes a cabeça um chapéu a Henrique IV, orlado de pelos brancos e com pluma da mesma cor; o botão desses chapéus era bastante rico, e geralmente ornado de grande número de crisólitas. Como o ouvidor, os funcionários traziam na mão um bastão de cerca de seis pés; mas, em vez de branco, era dourado, e, na extremidade superior, viam-se as armas de Portugal. Os camaristas e o ouvidor ouviram a missa alinhados em duas filas no meio da nave, logo abaixo da entrada do coro. Como a missa não era paga, foi dita em voz baixa. Quando terminou, os camaristas, o ouvidor e os principais cidadãos entraram na casa da câmara. Ali se leu uma fórmula de juramento que cada um assinou por sua vez, enquanto um destacamento da milícia, reunido à entrada da igreja matriz, dava tiros de fuzil. O ouvidor, durante a assinatura do juramento, me fez sentar ao seu lado; mas, na minha qualidade de francês, contentei-me em ser espectador.

> Após o juramento, voltou-se à igreja, e cantou-se um Te Deum com música, admiravelmente bem executada. Dessa vez a câmara e o ouvidor foram para o coro; cada camarista, assim como os principais cidadãos receberam um círio, e me quiseram prestar a mesma honraria. Pelo fim do Te Deum, um sacerdote, que fazia as funções de sub-diácono, apresentou o incenso ao ouvidor e aos membros da câmara. Quando o Te Deum terminou, os dois almotacéis (espécie de comissário de polícia), e o juiz do povo montaram a cavalo. Eram seguidos pelos principais cidadãos, após os quais vinham os camaristas e o ouvidor. O juiz do povo portava um estandarte com as armas de Portugal e marchava entre dois almotáceis. Em todas as esquinas e encruzilhadas os três cavaleiros paravam, e o juiz do povo gritava: Viva o rei dos reinos unidos de Portugal, Brasil e Algarves. O povo descobria-se, e respondia viva! Quando o cortejo acabou de percorrer a cidade, voltou à porta da casa da câmara, e aí se dispersou. (Saint-Hilaire, 2000 *apud* Freitas, 2002, p. 152).

Ainda de acordo com a referida pesquisa coordenada pela professora Léa Freitas, no final das comemorações, “como não podia deixar de ser, afinal, trata-se de Brasil, teve lugar um carnaval: mascaradas, batuques, travestimento, bombas e foguetes.” (Freitas, 2000, p. 22). Enfim: transgressões, experiência de ser outro que si mesmo. Digno de destaque, o *double bind* entre carnaval e páscoa, sobretudo porque diz Saint-Hilaire (2000), não se tratar de um fato excepcional, mas da regra.

> À tardinha, mascarados, quase todos armados de sabres, se espalharam pela vila. Não foi, porém, em honra da coroação que teve lugar esse carnaval: todos os anos, garantiram-me, ele se repete no dia de Páscoa, nas diversas partes da província. Os mascarados que passavam pela casa do cura saudavam-no, e ele respondia à saudação. Um punhado deles, entre os quais havia muitos homens disfarçados em mulher, parou na praça em que eu estava morando, se pôs a dançar o batuque; grande número de senhoras se achavam às janelas, e observa que nenhuma delas se retirou durante essa dança obscena. Quando anoiteceu, fizeram-se luminárias como na véspera. Os negros, crioulos e africanos, puseram-se a passear pelas ruas; estes, fazendo ouvir sua música monótona e cansativa, e os primeiros cantando, em tom menos uniforme, coplas em honra ao soberano. Enquanto isso, uma parte dos principais habitantes percorria a vila a cavalo e fantasiados. À medida que marchavam soltavam-se à sua retaguarda bombas e foguetes; paravam às esquinas das ruas principais e dentre eles recitavam repetidamente versos em que se fazia o panegírico do príncipe. Quando o cortejo chegou defronte à casa do vigário, fez-se-lhe uma pequena saudação. A festa terminou por danças de negros que se prolongam bastante pela noite a dentro: fora celebrado do modo mais brilhante possível com tão escassa população. (Saint-Hilaire, 2000 *apud* Perez, 2002, p. 167).

Auguste de Saint-Hilaire não esteve no Serro na ocasião da festa do Rosário. Se estivesse estado, com certeza, sua descrição da festa que faziam os negros e crioulos seria outra. Quando Saint-Hilaire diz que a música destes é “monótona e cansativa” ele faz uma análise superficial e preconceituosa da cultura negra. O que

Saint-Hilaire ouviu poderia muito bem ser o batuque de tambor negro, talvez os mesmos batuques que ainda se pode ouvir no Serro durante a Festa do Rosário.

Continuemos na nossa tentativa de contextualizar a formação histórica, social e cultural do Serro. No início do século XIX, a região já recebia idéias liberais, que colaboravam para que vários senhores de escravos alforriassem seus serviçais. Estes ex-escravos, conforme nos apresenta Miranda (1972), fundaram em área afastada e alta, pelo fato de não encontrarem lugar na parte urbana da vila, o núcleo de Gãmbia, que, de acordo com Miranda (1972), "por erro de entendimento e pronúncia, transformou-se em Gambá, hoje Bairro do Gambá." (Miranda, 1972, p. 311). A criação deste pólo proporcionou a implantação de novas casas no espaço situado entre o Largo da Carvalhada, atual praça Dr. João Pinheiro, e também centro comercial, histórico, político e econômico do Serro.

Em 1838 a vila é elevada a cidade,[27] continuando como centro administrativo e jurídico da região. Quando foi elevada à cidade, a vila já tinha pavimentação de vias com seixos de rios[28]. Podemos perceber que a promoção à categoria de cidade sustou de certa forma, o esvaziamento que se vinha processando aceleradamente, desde o fim da exploração aurífera. O Serro permaneceu como centro de interesse jurídico-administrativo da região, o que lhe valeu a construção de bons casarões. Também com a elevação à cidade o comércio se desenvolve e pequenas fábricas de ferro foram instaladas. (Miranda, 1972). O Serro continua a ocupar posição de destaque na região e a cidade ganha também em importância política. Vários de seus filhos, como Teófilo Benedito Ottoni, líder da Revolução Liberal de 1842, Cristiano Benedito Ottoni, Simão da Cunha Pereira, João Pinheiro da Silva e Sabino Barroso se destacam politicamente no cenário nacional. No Serro nasceram também dois grandes nomes do Direito Brasileiro, que são os ex-ministros do Supremo Tribunal Federal Pedro Lessa e Edmundo Lins.

"Em finais do século XIX, o Serro estava completamente estabelecido, tendo vencido as dificuldades apresentadas pelo seu local de surgimento acidentado, área de solo

[27] Elevado à condição de cidade com a denominação de Serro, pela lei provincial nº 93, de 06-03-1838.
[28] Pavimentação feita com pedras retiradas dos rios.

geologicamente instável, impróprio para a implantação urbana, e o ouro já se mostrava exaurido.” (Miranda, 1972, p. 89).

Na virada do século XIX para XX, devido ao acidentado físico da região, a cidade do Serro não pôde receber a estrada de ferro que foi desviada para a cidade de Curvelo, chegando à Diamantina. Este fato causou uma crise econômica e com o tempo veio a decadência sócio-cultural a nível regional. Presa entre montanhas e serras, sem boas estradas de acesso encerrou seu período de apogeu.

Em 1938, cem anos após sua elevação à cidade, mantinha o Serro o aspecto e a ambiência do seu auge de poderio e influência regional.

> Encerrada nas montanhas, foi a cidade que mais preservou a história de sua formação, mantendo perfeita sua imagem dos séculos XVIII e XIX. Serro é um livro aberto que conta visual e claramente a saga do bandeirantes, a formação de Minas Gerais e o ciclo econômico do ouro no Brasil. (Miranda, 1972 p.78-79).

Segundo Washington Albino (1999),

> Desde a criação do Distrito Diamantino, que manteve hoje a cidade de Diamantina, como arraial do Tejuco, para facilidade de domínio administrativo, quando, então, o Serro tinha preponderância neste sentido, que se sente um erro de tratamento jamais perdoado. Hoje, quando Diamantina constitui, incontestavelmente, o centro dinâmico da região, sente-se a decadência do Serro como resultado do tratamento errado e continuado, pois que, além de condições de vida própria, é repositório de elementos culturais que não podem ser relegados e que, ao contrário, uma vez definitivamente cultivados, ofereceriam à essa cidade condições consolidadas de realismo cultural que não podem ser dispensadas ou desprezadas. (Albino, 1999, p. 79).

Se, como nos apresenta Paulo Miguez (2002), o século XIX foi para a Bahia um “longo século”, o século XX foi assim para o Serro. Vejamos o que Miguez nos diz sobre “a decadência e o isolamento relativo que presidiram a vida baiana” ao longo do século XIX:

> Com efeito, num movimento Salvador perdeu o posto de capital e primeira cidade para o Rio de Janeiro. Já em 1763 a capital da colônia fora transferida para lá. E lá, também, instalaram-se em definitivo a Família Real, a partir de 1808, após uma breve estadia na Bahia. Em 1822 o Rio de Janeiro torna-se a capital do Império e em 1889 capital da República. Noutro movimento, a Bahia se viu apeada da condição de centro dinâmico da economia: o açúcar cedeu lugar ao café como produtor de riquezas. (Miguez, 2002, p. 112).

Miguez (2002) faz questão de frisar que o este isolamento ao qual ele se refere foi relativo. Relativo porque, ainda de acordo com o autor, um século e meio é muito tempo na história de qualquer sociedade. “A sociedade baiana experimentou momentos e desenvolveu processos quem bem justificam o caráter relativo que temos vindo a acentuar quando nos referimos ao declínio e isolamento baianos no período.” (Miguez, 2002, p. 117).

Se o marco zero da decadência baiana século XIX afora, século XX adentro, foi mesmo a Independência do Brasil, como sugere Miguez (2002), o marco zero da decadência serrana foi a ida da estrada de ferro para vizinha Diamantina.

Mas este isolamento forçado do Serro ajudou na conservação do seu patrimônio histórico. Em 8 de abril de 1938, todo seu acervo urbano-paisagístico foi tombado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN, sendo a primeira cidade brasileira a receber tal título, tornando-se referência para os demais registros de tombamento que se seguiram país afora. O Serro conserva até os dias atuais um traçado básico, que se presume da segunda metade do século XVIII, quando já se encontraria definida em termos urbanísticos.

As principais transformações na paisagem urbana de Serro viriam a acontecer somente a partir da década de 1970, quando a periferia da cidade passou a receber imigrantes provenientes da zona rural. As vertentes opostas à malha urbana foram ocupadas por grande número de pequenas casas de médio a baixo padrão construtivo.

O sítio histórico tombado corresponde à cidade histórica original. Já as edificações existentes fora do sítio histórico tombado diferem do modelo original da cidade. Tendo em vista a perspectiva da realização do Plano Diretor Municipal, uma das exigências do plano recomenda-se atenção especial ao setor e a adoção de instrumentos e medidas urbanísticas que venham garantir, em consonância com o desenvolvimento socioeconômico, a preservação do patrimônio cultural da cidade.

A importância histórico-cultural do Serro vai além do fato de ter sido a primeira cidade do Brasil a ser tombada pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN em abril de 1938. Na ocasião do seu reconhecimento como patrimônio, as definições que determinavam a preservação de um lugar eram, majoritariamente, sua arquitetura e sua importância para a história nacional. Mas a cidade apresenta também elementos culturais importantes como as serenatas, as festas juninas e principalmente suas festas religiosas, que hoje compõem o conjunto de bens imateriais reconhecidos como patrimônio.

O Serro assume ainda posição de destaque dentre as cidades históricas mineiras por ser a única cidade de Estado de Minas Gerais a ter registrado três bens de natureza imaterial nos Livros de Registros do Patrimônio Histórico e Artísticos Nacional. São eles: 1) o Toque dos Sinos em Minas Gerais; 2) o Ofício de Sineiro; e 3) o Modo Artesanal de Fazer Queijo de Minas, nas regiões do Serro e das serras da Canastra e do Salitre; sendo o modo de fazer do queijo artesanal o primeiro bem de natureza imaterial do Estado de Minas Gerais reconhecido também como patrimônio imaterial do Brasil.

O Toque dos Sinos em Minas Gerais foi inscrito no Livro das formas de Expressão em 2009, tendo como referência São João del-Rei e as cidades de Ouro Preto, Mariana, Catas Altas, Congonhas do Campo, Diamantina, Sabará, Serro e Tiradentes. O Toque dos Sinos em Minas Gerais constitui forma de expressão que associa os sinos, o espaço onde estão instalados (as torres), os sineiros e a comunidade que os ouve em um processo de codificação e decodificação de mensagens há muito tempo transmitidas nas cidades de Minas Gerais. Essa forma de expressão, que associa a estrutura dos toques à ocasião religiosa em que devem ser tocados, contribui para o agenciamento de formas de sociabilidade, originalmente, relacionados à vida religiosa daquelas comunidades, mas que, hoje, ultrapassa essa dimensão, abrangendo sentidos e significados relacionados à sua identidade cultural.

A inscrição do Ofício de Sineiro no Livro de Registro de Saberes data de 2009. O Ofício de Sineiro, tendo como referência as cidades de São João del-Rei, Ouro Preto, Mariana, Catas Altas, Congonhas do Campo, Diamantina, Sabará, Serro e

Tiradentes é uma prática tradicional, vinculada ao ato de tocar os sinos das igrejas católicas para anunciar rituais e celebrações religiosas. A tradição do toque dos sinos, eminentemente masculina, se mantém viva nessas cidades como referência de identidade cultural da população local, e como atividade afetiva, lúdica e devocional de sineiros voluntários e profissionais.

O primeiro registro em Minas Gerais de um bem cultural imaterial ocorreu em 2002, sendo este o Modo de Fazer Queijo Artesanal do Serro. O "Queijo do Serro" é produzido artesanalmente há mais de trezentos anos em Minas Gerais da mesma maneira na região do município do Serro. A necessidade de proteger este modo de fazer partiu dos moradores do município, em um período em que o queijo do Serro feito de forma artesanal estava sendo ameaçado de ser retirado do mercado. O registro, a nível estadual, fomentou a fama da região, e hoje o Serro é conhecido como a "terra do queijo". No ano de 2008, se juntou ao modo de Modo de fazer do queijo artesanal do Serro o modo de fazer do queijo artesanal das regiões da Serra da canastra e do Salitre constituindo, assim, o conjunto de modos de fazer do queijo artesanal de Minas Gerais a ser registrado no Livro dos Saberes do IPHAN. A produção artesanal do queijo de leite cru nas regiões do Serro e das serras da Canastra e do Salitre em Minas Gerais representa até hoje uma alternativa bem sucedida de conservação e aproveitamento da produção leiteira regional, em áreas cuja geografia limita o escoamento dessa produção. O modo artesanal de fazer queijo constitui um conhecimento tradicional e um traço marcante da identidade cultural dessas regiões.

2.2.2. "Todo serrano tem um jeito"

"À sombra do Pico do Itambé e das montanhas frias de Minas se formou uma singular sociedade."

Teófilo Benedito Ottoni, jornalista e político serrano.

Muito além dos minerais, do queijo ou de qualquer outra coisa, as maiores riquezas do Serro continuam senso seus filhos. Gilberto Gil cantou tão bem que "toda menina baiana tem um jeito", atrevo-me a parafraseá-lo dizendo que "todo serrano, como o

bom mineiro, tem um jeito", também. Vamos buscar, então, compreender que jeito serrano seria esse.

Várias culturas contribuíram para a formação desta sociedade e do "jeito serrano de ser". Aventureiros paulistas, nordestinos (a maioria negros forros vindos da Bahia), ameríndios e africanos que foram chegando à região, como informamos anteriormente.

Os negros africanos, trazidos principalmente de Angola, Costa da Mina, Guiné, Congo Português e Moçambique chegaram à região do Serro, em sua maioria escravizados para o trabalho no garimpo. Alguns, que já haviam conquistado sua liberdade em outras partes do Brasil, chegaram alforriados, como é o caso de Jacinta Siqueira - a descobridora dos primeiros "quatro vinténs" de ouro na região do Alto Jequitinhonha.

O povoado que deu origem à atual cidade cresceu rapidamente e ganhou importância política e administrativa. Era pólo e referência da região. Um dos mais importantes centros mineradores do país. E ao transformar-se em um dos principais núcleos de minerais precioso do Brasil – ouro, diamante e pedras semi-preciosas – a antiga Vila do Príncipe passou a receber influências de todo o território brasileiro e de várias outras partes do mundo (ingleses, chineses, indianos, franceses, judeus, árabes). A cidade logo tornou-se cosmopolita, espaço de sincretismo social, cultural e espiritual. (Souza, 1999).

Como disse anteriormente, o ouro não durou para sempre e a gradativa mudança de atividade garimpeira para a agropecuária agregou novas características ao povo serrano. O jeito aventureiro passou a conviver então com o espírito mais conservador dos fazendeiros, vaqueiros e pequenos agricultores.

A capital de metade das Minas Gerais do século XVIII acabou produzindo uma elite intelectual, econômica e política, gerando coronéis, religiosos, empresários, artistas, juízes, barões e viscondes. Exportou ilustres figuras, que encantaram o país compondo músicas, pintando, escrevendo, ensinando, empreendendo e governando nada menos que 11 estados do Brasil.

A cidade pode ter perdido sua importância do período aurífero, mas este passado glorioso incorporou-se à memória e ao imaginário das famílias serranas. Seja em casas grades ou humildes, elas contam casos das peraltices de infância, no mesmo ritmo em que falam de um avô que foi fazendeiro rico, de um tio-avô que foi poeta consagrado, de um tataravô que foi revolucionário, senador ou ministro.

Morando entre serras e vales, dizem que o mineiro é o único povo brasileiro tipicamente montanhês. A mistura da cultura garimpeira e agropecuária acabou criando um tipo muito peculiar, tímido no dia-a-dia e valente quando provocado. E o serrano é assim. Costuma-se dizer, em outras palavras, que "dá um boi para não entrar numa briga, mas dá uma boiada para não sair." [29]

A exploração do ouro no passado e a atual exploração de diversos tipos de minério são trabalhos que sempre apresentaram riscos e exigiram tenacidade e esperteza. Retomando as discussões apresentadas pela professora Deolinda Alice dos Santos (2011) no início deste capítulo, lemos que "como a conquista das terras auríferas não foi fácil, os descendentes dos mineradores são hoje, um povo desconfiado, mas que caracteriza uma sociedade progressista, populista, mercantilista e capitalista." (Santos, 2011, p. 22).

Mas toda valentia esconde fraqueza. Segundo ditado popular muito ouvido na cidade do Serro, o serrano tem medo de quatro coisas: cobra surucucu, manga com leite, vento encantado e imposto de renda. Uma publicação sobre a história da imprensa mineira revela que a alma mineira é dissimulada, matreira, e ao mesmo tempo escorregadia. O mineiro escuta, espia, indaga, protela, tolera, sorri, escapole, se retarda, faz véspera, tempera, cala a boca, matuta, engabela, se prepara e no fim exclama: "Nossa Senhora!"

O carpinteiro João de Pedro, da vizinha cidade de Rio Vermelho, em entrevista ao Blog Guia do Serro[30], tentando explicar o espírito serrano comparando-o com os diamantinenses, disse que "Diamantina é feito galinha: espalhafatosa; bota ovico

[29] Provérbio popular
[30] Fonte: www.serromg.blogspot.com.br. Acesso em 6 de janeiro de 2013.

(sic) de nada aprontando cantoria; já o Serro: põe ovo deste tamanho sem fazer qualquer barulho."

O serrano é cauteloso e retraído, mas orgulhoso do passado e cioso dos valores da sua terra. Na mesma página da internet, encontramos uma entrevista do historiador Hélio Silva onde ele diz que e a cidade tem uma "misteriosa mistura de características – recatada, difícil de acesso, acolhedora e protetora."

Procurei até aqui tecer um panorama da corografia da região do Serro, trazendo notícias da história de sua ocupação e aspectos da morfologia da sociedade local. Tudo isso para contextualizar espacial, temporal e socialmente a Festa do Rosário do Serro. Sigo agora, em busca da contextualização histórica das origens da Festa do Rosário e sua importância histórico-cultural no Serro.

2.3. A FESTA DO ROSÁRIO DO SERRO

"É hora de bater tambor, pisar no chão com força e gritar vivas para Nossa Senhora do Rosário."

Carlos Felipe, folclorista.

Busco aqui compreender o histórico da festa, sua contextualização na atualidade e interpretar sua significação simbólica, tentando compreender porque uma festa restrita a uma Irmandade se transformou na maior e mais importante festa da cidade.

Em algumas cidades de Minas Gerais as festas em honra a Nossa Senhora do Rosário acontecem no mês de janeiro e outubro. No Serro a festa do Rosário acontece em julho, sempre no primeiro domingo do mês. Durante muitos anos temos registro da Festa do Rosário do Serro sendo realizada no mês de outubro, mas com a decadência do ouro a cidade passou a viver de pequenos agricultores das lavouras de milho, engorda de suínos e produção de queijo, e passou a ter o mês de junho como tempo de colheita, ou seja, tempo de fartura, tempo de festas e de se vestir bem. As festas ordenavam muitos gastos em suas alegorias, então, o mês de junho foi justificado por ser um mês "farto". Hoje, com a Festa do Rosário

acontecendo no Serro no primeiro final de semana de julho, facilita a presença de grande público por ser um mês de férias, aumentando consideravelmente o fluxo de turistas e serranos ausentes na cidade durante os dias da festa.

Ao final do período da colheita os senhores davam aos escravos parte do que sobrava para que eles fizessem as suas festas. Assim ouvimos de Dona Cesária, Rainha Perpétua do Congado do Serro: “Os senhores permitiam que os escravos trabalhassem um dia na semana para destinar o resultado a festa e a irmandade.” (Dona Cesária, 2012).[31]

Ainda sobre as diferentes datas em que a Festa do Rosário do Serro já foi realizada, encontramos no primeiro Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Serro, datado de 1728[32], a data da Festa sendo na 1ª oitava do Espírito Santo. Para a Igreja Católica isso significa oito dias após a Festa do Divino Espírito Santo, que na cidade do Serro era a festa dos homens brancos, em que há a representação o Império Português e onde era (e ainda é) servido um jantar sempre com muita fartura. Dizem que neste dia os senhores matavam os porcos e bois para as sua festas e que, aquilo que não era aproveitado era dado aos negros para fazerem a sua festa, que seria daí a oito dias[33].

Não se confirmam essas histórias, mas quanto ao dia da Festa no Serro encontramos várias datas. Em Freire (1997) encontramos a assim: A festa também é comemorada agora no primeiro Domingo de julho, não mais em 29 de junho, como era de tradição. Porém os mais velhos contavam que, no principio, a festa se fazia no mês de outubro, consagrado ao Rosário. (Freire, 1997, p.33).

---

[31] Maria das Dores Silva – “Dona Cesária”. 1 fita cassete (60 min). Entrevista concedida a Ariel Lucas Silva em 06 mar 2012.

[32] Compromissio da Irmandade de N.Snr ª do Rozário da Freguezia da Conceição da Villa Do Prícipe do Serro do Frio do Anno de 1728 (sic), nome como consta na capa do livro do Compromisso da irmandade do Rosário do Serro.

[33] Vem daí a representação do Bumba Meu Boi na Festa do Rosário do Serro, pois num certo ano os negros cansados de fazer a sua festa das sobras roubaram o boi do Patrão e o esconderam e a partir daí criaram a representação da Dança do Boi com sátiras onde zombam do patrão, que não percebeu que naquele ano a festa foi mais farta, pois foi feita com o boi que sumira. Por isso a Dança do Boi termina com a morte e ressurreição do boi.

Mas o que nos importa aqui, mais especificamente não é a exatidão de datas e sim a compreensão de que, mesmo estando “ancorada”, fundamentada e “enraizada” em um documento fundador – o Compromisso da Irmandade do Rosário do Serro – a festa vai se adaptando ao tempo e às condições/situações que a ela se apresentam (e/ou se impõem). Estando-nos, portanto, como dissemos inicialmente, mais afeitos a uma atitude cultural, do que a leitura que se prenda exclusivamente a uma pesquisa historiográfica. Ratificamos que, o que mais importa-nos agora é a natureza dos fenômenos e seu valor para o espírito humano, sua epistemologia.

2.3.1. O rosário, uma oração

Figura 4 - Imagem do andor de Nossa Senhora do Rosário do Serro – Ano 2009. Foto: Arquivo Pessoal

Gilberto Freyre (2006) no seu clássico “Casa Grande e Senzala”, já anunciava, na década de 1930, a intimidade mantida pelo brasileiro com seu santo de devoção. Tal interpretação da religiosidade vivenciada no país gerou muitos trabalhos historiográficos sobre práticas religiosas ditas populares, que colocavam em dúvida a existência de um legítimo sentimento religioso – pois amparados em fontes eclesiásticas – considerando a expressão de fé dos brasileiros como “superficial”.

Seriam, portanto, as festas religiosas as atividades urbanas mais antigas do Brasil e os acontecimentos culminantes das cidades, assim como aquelas dos santos populares, organizadas por irmandades religiosas.

Para aproximarmos essas discussões da proposta desta dissertação e situarmos bem o religiosidade na cidade do Serro, um assunto se coloca pertinente: a história da devoção do rosário.

Frei Francisco van der Poel, OFM (1981)[34], nos apresenta a seguinte conceituação da oração do rosário: “O rosário é uma oração composta de quinze Pai-nossos cada um dos quais é seguido de dez Ave-Marias, recitadas sucessivamente ao mesmo tempo em que se medita sobre certos mistérios da vida, paixão e glória de Jesus Cristo e sua mãe Maria Santíssima.” (Poer, 1981, p. 59).

Frei Francisco van der Poel, OFM ou simplesmente Frei Chico[35], como é conhecido e como prefere ser chamado, dedicou mais de 40 anos de sua vida a conhecer a religiosidade popular brasileira, mais especificamente da região do Vale do Jequitinhonha, em Minas Gerais. Em seu livro “O Rosário dos Homens Pretos”

---

[34] Frei Francisco van der Poel, da Ordem dos Frades Menores. Missionário holandês que chegou ao Brasil em 1968 e iniciou longa pesquisa sobre a cultura popular no Vale do Jequitinhonha. Frei Chico, dedicou-se a estudos, que se tornaram referência, sobre religiosidade popular e cultura no Vale do Jequitinhonha e em outras cidades mineiras. É ainda membro da Comissão Mineira de Folclore (CMFL), do Instituto Histórico e Geográfico de Minas Gerais (IHGMG). Formado em Teologia na Holanda, lecionado em Filosofia em São João del Rei, publicou diversos livros, entre eles “Rosário dos Homens Pretos”, publicado pela Imprensa Oficial de Minas Gerais.

[35] Nesta pesquisa, sempre que nos referirmos a Frei Francisco van der Poel, OFM, o trataremos como Frei Chico.

(1981), Frei Chico nos brinda com informações preciosas sobre a fé religiosa do povo e contribui significantemente com nossas leituras.

Frei Chico encontra explicação para a oração do rosário em padre Antônio Vieira, em seu 22° sermão sobre o Rosário de Nossa Senhora, vejamos: "Vós que não entendeis o breviário, por ser em outra língua [latim!] rezai o Rosário na vossa, e vede se há palavras nas suas orações que a língua ao coração não excite ardentíssimos afetos?[36]". (Poer, 1981, p. 60). [interjeição nossa].

De acordo com Frei Chico Poer (1981),

> nos primeiros séculos da igreja viviam nos desertos os 'anacoretas', monges solitários. Aqueles que não sabiam ler os salmos rezavam um determinado número de Pai-Nosso e Ave-Maria, servindo-se de pedrinhas para contar, suprindo por este modo o saltério de cento e cinqüenta salmos que os outros rezavam. Esta foi a origem remota do rosário que se chamou também de Saltério de Maria, porque o número das Ave-Marias correspondia aos 150 Salmos. O rosário de Maria nasceu, então, no seio do povo simples. (Poer, 1981, p. 60).

Frei Chico Poer (1981) nos informa da existência de um autor que identificou o uso do rosário de Maria em 1090, mas, de acordo com o Frei, sua grande divulgação aconteceu no século XIII e teria sido São Domingos de Gusmão (1170 – 1221), fundador da Ordem dos Dominicanos, seu grande propagador.[37]

Outra versão histórica é que a devoção a nossa Senhora do Rosário chega aos negros, ainda na África com a catequização dos Dominicanos. O professor Renato da Silveira também confirma essa informação em seu livro "O candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto"[38]. O professor diz que São Domingos, por volta de 1200, inspirado pela Virgem Maria, deu ao rosário a sua forma atual. É esta devoção que é transportada aos negros na África, no processo de catequese dos missionários portugueses Dominicanos. (Silveira, 2006).

---

[36] Citado no livro: História de Nossa Senhora em Minas Gerais, de Augusto de Lima Junior. p.50–54.
[37] Sobre esta parte da história do rosário encontram-se informações mais completas no livro: História de Nossa Senhora em Minas Gerais, de Augusto de Lima Junior. p 47 – 56.
[38] O candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto - O livro discorre sobre muitos temas interessantes, relacionados com o trabalho escravo, e começa refletindo sobre o colonialismo e a escravidão desde a Antiguidade Clássica, durante a Idade Média e, nos tempos modernos, até o século XIX. Trata da expansão do cristianismo, do culto aos santos e das

Desde então muitas pessoas praticam o rosário diariamente sozinhos ou em famílias. Rezam pelas almas, pela própria salvação, pela paz na família e no mundo, ou simplesmente por devoção.

2.3.2. “(...) dos homens pretos do Serro”

O Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Serro traz em seu capítulo I a seguinte complementação no seu nome: “dos Homens Pretos do Serro”, deixando registrado o seguinte nome oficial como consta no Compromisso da Irmandade de 1728: Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos na Freguesia da Conceição da Vila do Príncipe do Serro Frio.

Existem diversos livros que nos mostram a história dos escravos negros com detalhes e números impressionantes. Parece que o primeiro negro que chegou ao Brasil veio na armada de Martim Afonso em 1532. Negros e mulatos, uns ainda escravos, outros já forros, acompanharam o governador Tomé de Souza na edificação da cidade de Salvador pelos idos de 1549. Eram os primeiros precursores de milhões de negros africanos que durante dois séculos e meio foram carregados pelo tráfico para o trabalho na nova terra.

De acordo com Frei Chico Poer (1981), uma religião africana, neste contexto, na maioria das vezes não era capaz de constituir elo entre estes negros. Para o Frei, o catolicismo fazia esta união, por exemplo, nos quilombos. Desta maneira “a religião livre nos quilombos era sinal de libertação, enquanto a religião dos escravos nos engenhos significava opressão”. (Poer, 1981, p. 59).

No Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Serro modificado em 1979, encontramos que a origem da devoção dos negros a Nossa Senhora do Rosário remonta aos sete dias do mês de outubro de 1571 quando o papa Pio V, pressentindo a vitória de uma grande batalha entre Cristãos e Turcos Otomanos Mulçumanos, disse: "é tempo agora de agradecer a Deus, a nossa esquadra acaba

---

irmandades negras em Portugal e no Brasil, afirmando que, na Bahia, havia cerca de uma centena de irmandades e confrarias no século XIX.

de vencer os inimigos" (Compromisso, 1979). Alguns dias depois, ainda de acordo com o que informa o Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Serro o fato é confirmado com a vitória dos cristãos sobre os Turcos Otomanos na Batalha de Lepanto[39], alcançada não pela força das armas, mas pela estratégia dos comandantes e assistência de Nossa Senhora do Rosário. Querendo que se perpetuasse na igreja a memória da batalha de Lepanto, o Papa Gregório XIII estabeleceu a festa litúrgica de Nossa Senhora do Rosário a 7 de outubro de cada ano.

Mantendo a mesma estrutura colonial a igreja, também na área da mineração, se firma como centro da vida religiosa e social. A proibição ao clero regular na área mineradora impulsiona ainda mais a formação das Irmandades (religiosas e leigas).

Vinculadas as tradições medievais e as formações profissionais, no Brasil essas irmandades vão dar mais importância às categorias raciais e sociais, com finalidade religiosa e de assistência.

> As irmandades vão ser o centro religioso e social das vilas das Minas. Em torno delas a sociedade mineradora vai se organizar. Tanto a sociedade dos homens "Bons", que eram os Homens brancos que tinham posses, quanto a dos escravos. É na irmandade que o negro vindo da África e de outros pontos do Brasil vai encontrar espaço para expressar a sua fé. (Poer, 1981, p. 68).

Na Vila do Príncipe (Serro), ainda em tempos bem remotos, sabemos que a primeira alusão ao ouro se fez ali no século XVII afora, século XVIII adentro. Os negros que para lá foram criaram a sua irmandade. Vê-se assim que o negro encontra bem cedo este espaço de convivência e de união.

A Irmandade de Nossa Senhora era organizada pela Igreja e pelas autoridades políticas durante a época do Império. Com a Proclamação da República, houve a divisão entre estado e igreja. A Irmandade ficou assim proibida de receber qualquer tipo de doação política ou do Estado, passando a ser uma instituição religiosa.

---

[39] Batalha de Lepanto: Em 1571, ocorreu uma das maiores batalhas navais da história, conhecida como a "Batalha de Lepanto". Nela, os navios católicos, em muito menor número, venceram os navios dos Turcos Otomanos, que queriam invadir a Europa.

Maria do Rosário Reis Simões (2005), diz que “a irmandade possibilitava ao negro a garantia de um espaço só seu, onde se reconhecia como pessoa, diante de uma sociedade que não o tratava como igual, que o tinha como ‘negócio, como coisa’. No seio da Irmandade o negro podia se sentir protegido, aceito e principalmente render seus cultos.” (Simões, 2005, p. 14).

Ainda de acordo com Simões (2005) o negro era livre na sua irmandade, pois esta, apesar de inserida na religião católica, procurava de todas as maneiras fugir da interferência da autoridade eclesiástica ou civil.

Fazendo referência a Julita Scarano (1978), Simões (2005) diz que a autora em seu livro “Devoção e Escravidão”, ao discutir o papel da Irmandade nos setecentos, expressa essa procura de um espaço de convivência do negro, ao dizer que a Irmandade não tinha abertamente um papel de libertadora dos escravos. Porém estava presente em seus ideais a procura de vantagens para o grupo e a proteção contra a crueldade excessiva, como consta no Compromisso da Irmandade do Rosário do Serro (1728) e transcrito no Estatuto reformado (1979):

> Todas as vezes que qualquer irmão ou irmã que por seus bons serviços alcançar carta de alforria e liberdade de seu senhor e houver quem a queira encontrar, e outro irmão não tiver com que comer, leito para a sua dita liberdade e se valer da Irmandade dar-lhe-ão os irmãos todo o diretório que para a tal liberdade for necessária e juntamente a todos os escravos que por mau cativeiro, e crueldade de seus senhores seguires por em liberdade. (Estatuto, 1979)

Os negros criaram a Irmandade para agirem por conta própria, enquanto o branco tentava com o catolicismo afastá-lo de suas crenças nativas e sujeita-lo a seu domínio. Com isso, a instituição da Irmandade acabou por oferecer ao negro um meio, mesmo que precário de se reunir e lutar por uma condição de vida mais humana. Procurava a Irmandade dar ao liberto apoio e proteção e procurava também evitar que o peso da escravidão fosse excessivo.

Os integrantes da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário se declaravam "homens pretos cativos", mas, vasculhando os documentos da Irmandade e lendo as atas das reuniões ai também encontramos o negro forro e até mesmo os "brancos pobres",

que se encontravam nas mesmas condições do cativo. Assim diz Compromisso de 1728, capítulo I, quanto a quem poderia pertencer a essa irmandade:

> Toda pessoa de qualquer qualidade que quiser ser irmão nesta santa irmandade de N. S. do Rosário dará duas oitavas de ouro de entrada e será aceito por irmão destas duas oitavas se pedirão seis missa por sua morte (...). (Compromisso, 1728).

Portanto toda pessoa que quisesse participar da Irmandade era recebido como irmão. A Irmandade traz assim, em seu Compromisso, bem clara sua função não discriminatória.

É por esse motivo que encontramos nas danças, desde o inicio, a presença de brancos, poucos, como é sempre colocado pelos que dela participam, como fala Dona Maria da Conceição Alves Costa, conhecida como “Maria Boneca” e seu Joaquim de Moura conhecido por “Charrua” em entrevista concedida à historiadora Maria do Rosário Reis Simões por ocasião de outra pesquisa sobre a *Festa do Rosário do Serro*:

> ‘Antigamente era só negro, muitos poucos brancos, agora é que o branco tomou conta. Desde eu fiapinho assim... que eu via só negro. Esse povo de Zé Rabelo é antigo na festa. Mais era preto, era um o outro que era branco.’(Maria Boneca). ‘Antigamente era só preto, e não era só da cidade, vinha de todo o lugar das roças toda, eles vinham no dia da festa e dançavam, porque eles sabiam.’ (Charrua). (Simões, 2005, p.16).

Temos que considerar também as diferenças que haviam entre os negros da região das Minas, pois é sabido que para lá foram grupos de várias nações da África e de outras regiões do Brasil, possibilitando um terreno fértil para o “sincretismo religioso” que se desenvolveu dentro das Irmandades.

O interessante é que no Serro (à época, Vila do Príncipe) todos estes negros vão se reunir em uma única Irmandade, a Irmandade do Rosário. Se houve, na Vila do Príncipe, no passado, outras Irmandades de negros ou dos menos possuídos, estas se perderam no decorrer do tempo.

Nesta perspectiva é interessante observar o que Simões (2005) encontra nos estudos de Scarano (1978) a respeito da formação da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Serro:

> Em 1728, ano do seu Compromisso e portanto ano de sua formação, não vamos encontrar ainda a existência de uma igreja da irmandade e como era comum naquela época, as Irmandades que se formavam mas não tinham um templo próprio, receberem para seu culto um altar lateral de alguma igreja já existente na Vila. Enquanto só dispunham de altares laterais para as cerimônias e cultos, as confrarias iam constituindo patrimônio, isto é, adquirindo bens que lhe permitissem fazer a sua capela. (Scarano, 1978 *apud* Simões, 2005, p.17).

A Irmandade do Rosário já apresentava certa influência na Vila do Príncipe desde sua formatação, vejamos o que Simões (2005), ainda a partir dos estudos de Scarano (1978) nos diz a respeito:

> No Serro, entretanto, em 1758, a Irmandade ainda estava em um altar da Matriz, apesar de que em 1728 já possuía um livro de compromisso elaborado com extremo requinte e luxo, o que demonstra que a associação contava com muitos membros e gozava de prestígio na Vila. O branco cria o que podemos chamar de 'associações de altar-mor', construindo igrejas ricas, ao passo que os pardos e negros ocupam ora altares laterais, ora igrejas situadas em lugares de menor destaque no aglomerado urbano. A capela e a igreja eram propriedade da Irmandade, constituindo um bem coletivo e as demais irmandades que se criasse ocupavam os altares laterais... logo que lhes fosse permitido, no entanto tentavam construir sua própria capela, o que devia garantir-lhe participação mais ativa na vida local. (Simões 2005, *apud* Scarano, 1978, p.20).

Apesar de todo controle exercido pela Coroa, conseguiu o negro unir em um único culto o religioso e o profano e transmitir a devoção por meio de uma lenda presente nas várias festas de homenagem a Nossa Senhora do Rosário.

2.3.3. Do mito ao rito

"Porque quando a caboclada foi, quando falou que ela tinha aparecido, eles veio chamando Ela, mas Ela não quis. Aí veio os Marujo, Ela balanceou mas não saiu, não. Quando Ela escutou longe batendo uma caixa e cantando era os Catopês que tava chegando, aí Ela levantou a cabeça e olhou. Quando Ela viu que era os nêgo que tava chegando, Ela balanceou pra vim embora, Aí eles tiraram Ela do mar."

Lenda de Nossa Senhora do Rosário contato por Dona Cesária, Rainha Perpétua do Congado do Serro

Para a historiografia oficial, a Festa de Nossa Senhora do Rosário do Serro tem suas origens na época colonial, e está relacionada à Batalha de Lepanto. No entanto,

para a população do Serro, a história é outra. Os repertórios nativos baseiam-se em mitos populares que, compartilhados entre os membros da comunidade e os grupos que compõem a festa, criam uma espécie de devaneio, uma narrativa que serve como justificativa às representações e simbolismos adotados durante as celebrações. Os relatos buscam uma reconstrução histórica e mítica, fundindo a História de ocupação da região a antigos mitos populares sobre aparições da Virgem Maria, onde marinheiros, índios e negros são apontados como responsáveis pelo início do culto. A história contada vai recebendo novos personagens, enredos e elementos identitários em um constante movimento.

A dinâmica do registro oral das tradições de matrizes africanas é muito rica em simbologias que explicitam fundamentos coletivos para a sociabilidade, ainda que, por ter como referência a memória coletiva opera com uma temporalidade que escapa à rigidez do tempo cronológico e dificulta a precisão de datações, sem, no entanto, deixar de ser relevante para o trabalho histórico. A utilização da documentação oral na investigação sobre a festa do Rosário do Serro (e sua relação com a cidade) possibilitou inferir significados sobre o passado da história da população africana e seus descendentes em Minas Gerais, mais especificamente no Serro, sobre sua composição cultural, organização social e referências africanas.

Esta lenda reforça a identidade negra da festa. Em um depoimento a respeito da festa, ouvimos de Dona Cesária, Rainha Perpétua do Congado do Serro, uma história contada por seu pai, já falecido e que foi por muitos anos chefe do grupo de Catopês do Serro. Ela diz: "(...) ai vieram os negros com aquela língua temperada... Eles que tiraram com as línguas deles, ela só acompanhou eles. (Dona Cesária, 2012)[40]. Uma alusão de que eles falavam uma língua diferente, reafirmando a origem negra da festa.

A Festa do Rosário do Serro mescla rituais religiosos - novenas, missas e procissões - e folclóricos – danças, músicas e desfiles dos grupos de dançantes (como são chamados os grupos de Congado do Serro), como os Marujos, os Catopês e os

[40] Maria das Dores Silva – "Dona Cesária". 1 fita cassete (60 min). Entrevista concedida a Ariel Lucas Silva em 06 mar 2012

Caboclos[41]. Os dançantes vestem indumentárias, usam acessórios, tocam instrumentos musicais, entoam canções e dançam de acordo com a especificidade de cada grupo, seguindo rituais remanescentes da cultura africana, com forte colorido coreográfico e presença marcante da percussão nas músicas.

Com a influência da Igreja Católica, os negros acabaram recriando suas manifestações, dando novo sentido às suas tradições. O que se percebe hoje na Festa do Rosário do Serro é uma espécie de "sincretismo religioso", em que os rituais católicos e não-católicos se hibridizam. (Cancline, 2003).

Em virtude disso, todos os anos, antes da procissão que acontece durante a festa, os dançantes encenam a lenda de Nossa Senhora do Rosário. Os Caboclos, representando os índios nativos do Brasil, fazem sua saudação na frente da imagem de Nossa Senhora do Rosário, em seguida os Marujos, representando os brancos portugueses, fazem o mesmo, e por fim os Catopês, representando os negros, tocam seus tambores e retiram a imagem do altar para a procissão.

É esta a lenda que justifica cada elemento ritualístico existente na festa do Rosário do Serro, como o reinado, as danças, a caixa de assovios, os catopês, os caboclos e os marujos.

Das danças

A dança sempre fez parte da vida dos povos africanos. Para eles a transmissão do saber se dá também através da dança. Os negros dançavam para expressar os acontecimentos naturais da organização da sua comunidade do nascimento até a morte.

Na Festa do Rosário é a lenda da aparição de Nossa Senhora, a hierarquia criada vai determinar a função das danças, também chamadas em algumas localidades de Guardas de Congado ou de Congo. No Congado, dependendo da região e das

[41] Mais adiante falaremos mais detalhadamente de cada um desses grupos.

tradições das comunidades encontramos as danças ou Guardas, que englobam, Congos, Moçambique, Vilões, Catopês, Marujos, Caboclos e Candombes.

No Serro são três os grupos que compõem o Congado de Nossa Senhora do Rosário: os Catopês, os Marujos e os Caboclos e estes vão se diferenciar uns dos outros principalmente pelos seus vestuários, suas funções determinadas pela lenda, seus símbolos, seus instrumentos, os seu modo de dançar e seus cantos. Além dos três grupos da cidade, também participam da festa o grupo de Catopês do Distrito do Milho Verde.

Não existiam registro escritos sobre essas danças até recentemente, são assim tradições orais. As danças passaram a constar no registro escrito da Festa do Rosário do Serro no Estatuto Reformado da Irmandade de 1979, antes havia apenas os relatos orais e um registro em vídeo feito por Alcir Costa, intitulado: "O Serro e Suas Tradições", de 1957/58, mas, infelizmente não tivemos acesso a este vídeo.

É no Estatuto da Irmandade do Rosário do Serro de 1979 que encontramos registro dos rituais e obrigações das danças da Festa do Rosário. "(...) são obrigados a cantar seus cânticos quando desfilam. Não podem fazer uso imoderado de bebidas alcoólicas. Devem confessar, comungar e assistirem a Missa da Festa." (Estatuto, 1979).

A Caixa de Assovios

"Cinco horas da manhã temos que estar na porta da igreja. Sem falta. Tocar a flauta três vezes. Rezar a Ave-Maria três vezes."

Sr. Jadir "Canela", Chefe do Grupo Caixa de Assovios do Serro

A caixa de assovios, historicamente, representa os gemidos dos negros nos cativeiros ou senzalas. Seu uniforme é simples, formado por calça, paletó sem gravata, chapéu, camisa, sapatos ou tênis. Seus instrumentos são os pífaros e caixas de couro. O grupo hoje é formado por quatro pessoas, sempre do sexo masculino e não necessariamente negros. Eles desfilam sempre junto aos Catopês,

razão porque são sempre obrigados a acompanhar o Reinado. São eles que tocam a Ave-Maria quando da retirada do Reinado do trono e antes da abertura das portas da igreja para o início da festa. Sobre a Caixa de Assovios do Serro, assim a descreve Freire (1997):

> A alvorada na véspera, com o despertar - entre lúgubre e alegre - da 'Caixa -de- Assovio'! O conjunto contava apenas de duas figuras: flautista e caixeiro; flauta - pequena de bambu - e caixa, com o seu bater característico. Os dois acompanhados de muitos devotos, percorriam todas a s ruas da cidade, desde às quatro da madrugada até pelas sete horas indo, depois tomar café na casa do Rei. Claro muita pinga e salgado também. (Freire, p. 30).

Figura 5 – Integrantes do grupo Caixa de Assovios do Serro – Ano 2011. Foto Arquivo Pessoal

Os Catopês

"Reis e rainhas
Príncipes e princesas
Mil truques/espelhos
Xiquexiqueando
No entra-e-sai/rodopio
De cachaças e banzos."

Adão Ventura, poeta serrano.

Os Catopês representam os negros que, com o toque de suas caixas de couro relembram o gemido dos negros nas senzalas. Eles desfilam em fila sob o comando do Mestre e do Contramestre. Levam tamborins, caixas de couro, xiquexiques e reco-recos. Suas roupas são simples porem imponentes, calças, blusas, coletes coloridos, destacando-se as capas de chitas estampadas. Dizem no Serro que antigamente eles se cobriam com cobertores, talvez uma referência que a festa se fazia num período de clima frio na cidade. Porém, encontramos nas memórias de Salles (1993) a referência as capas dos Catopês dessa maneira: "Aí chegavam os catopês, com cuícas, reco-recos. Vinham cobertos com lençóis brancos, pintados com tinta preta, ou com colchas de ramagens de cores fortes, e de pés descalços". (Salles, 1993, p.149). Observamos, assim, que no início de 1900, época a qual se remetem as memórias do autor, os Catopês já não usavam os cobertores conforme o dizer de muitos. Segundo Salles (1993) eles enfeitam-se com espelhos, lenços e lantejoulas, usam capacetes enfeitados com penas. Lendo essas últimas descrições, podemos perceber que o autor não distingue os Catopês do Serro dos Catopês do Distrito de Milho Verde. Mais adiante veremos que os lenços e os espelhos são usado pelos Catopês de Milho Verde, não pelos Catopês do Serro. Se antes foi assim, não temos registros, nem depoimentos que confirmem a descrição do memorialista.

Os Catopés (do Serro) são obrigados a acompanhar o Reinado, pois sem o grupo de Catopê o Reinado não sai de casa. A Festa do Rosário é "dos negros" e a dança dos Catopês é a dança que conserva os cantos e danças mais próximos das tradições africanas. Foram, eles que Nossa Senhora acompanhou conforme diz a lenda, portanto são os primeiros na hierarquia da Festa. São os Catopês responsáveis por

encaminhar a bandeira ao mastro, tirar do trono todos os festeiros, tirar e devolver a imagem de Nossa Senhora do Rosário do altar ao final da procissão.

Os Catopês cantam a memória de seus antepassados, suas músicas guardam os segredos da África e muitas delas ainda são cantadas em língua africana. Sobre os Catopês, encontramos também em Freire (1997) a seguinte descrição do grupo:

> Os catopês deveriam ser, na sua maioria, quando nada, bem velhos - os 'pretos véio' (sic), muitos com fama de feiticeiros. Com aquelas enormes cobertas às costas, capacetes com ralos penachos, batendo pequenas caixas retangulares ou tocando o reco-reco - um instrumento feito de pedaços de bambu bem grosso... Eles tinham o privilégio de acompanhar o reinado, bem na sua frente, como lúgubres batedores, abrindo alas, com marchas e contramarchas, permeadas de requebros e mesuras. Freire (1997, p.31).

O poeta e escritor serrano, Adão Ventura, enriquece essa descrição: "Os catopês simbolizam os escravos: a força geradora de trabalho da sociedade escravocrata dos séculos do ouro, o eito, o sol-a-sol, o chicote no lombo, as picardias dos feitores e senhores." (Ventura, 1980, p.21).

Figura 6 – Integrantes do grupo de Catopês do Serro. Ano 2012. Foto Arquivo Pessoal

Os Catopês de Milho Verde

Os Catopês do Distrito de Milho Verde se vestem de calça e blusa e sobre elas saiotes enfeitados com fitas. Usam capacetes pequenos enfeitados com espelhos e penas e por baixo do capacete lenços. Trazem nas costas também lenços amarrados. Seus instrumentos são caixas de couro, reco-reco, pandeiros e xiquexiques.

São comandados pelo Mestre e pelo Contra-mestre. Com os Catopês do Milho Verde, vamos encontrar nas mãos do Mestre o bastão, símbolo sagrado do Moçambique. Seus cantos ainda guardam a memória da África sendo em sua maioria cantado em dialeto afro.

"Ao lado de Nossa Senhora do Rosário o negro é livre para mostrar sua alegria e fervor a sua maneira em sua língua, ao seu gosto."

Seu Ivo, Chefe dos Catopês de Milho Verde[42]

Figura 7 – Integrantes do grupo de Catopês do Distrito Milho Verde – Ano: 2012. Foto: Arquivo pessoal

[42] Sobre os Catopês de Milho Verde pode-se encontrar diversas pesquisas acadêmicas, principalmente aquelas dedicadas à investigação dos dialetos Africanos ainda falados em Minas Gerais.

Os Caboclos

“Entre lanças e flechas, eles dançam na festa incendiada de cores”.
Adão Ventura, poeta e escritor serrano

Os Caboclos, de acordo com a Lenda de Nossa Senhora do Rosário e com a tradição oral no Serro, representam os índios. São os “abre-alas” da festa. Ao som de caixas de couro e sanfonas, reverenciam Nossa Senhora do Rosário com alegria, representando a persistência dos índios que não se deixaram dominar. Enfeitam-se com coletes coloridos, adornados com lantejoulas, broches e medalhas. Usam cocares de penas coloridas, enfeitados com fitas, perneiras com penas, pulseiras e brincos. Trazem consigo uma flecha de madeira, enfeitada com fitas, com a qual batem, fazendo um estalido que acompanha o ritmo da caixa.

O caboclos saem sempre em duas alas, tendo na frente destas o caboclo matinador, que comanda os movimentos da fila ao mando do mestre. No início da década de 90 foram incluídos ao grupo dos caboclos a figura do Caciquinho (caboclo mirim). O caboclo mirim, inicialmente acompanhava os caboclos adultos e tinha como função chamar os caboclos para a dança, gritando após o apito do mestre: "seus passos, seus lugares”.

Com o crescente interesse de outras crianças para participarem da dança foi criado no início dos 2000 um grupo específico para as crianças, mas com os caboclos adultos ainda desfila um caciquinho, sempre ao lado do chefe dos Caboclos. Esta foi uma das iniciativas que o grupo de Congado do Serro tomou para perpetuar a dança na Festa do Rosário na cidade, uma vez que o número de dançantes jovens vinha diminuindo consideravelmente durante a década de 80. Depois da criação do grupo de caboclo mirim, foi criado também o grupo mirim da dos marujos. Os Catopês não possuem grupo mirim, mas já é possível ver crianças de todas as idades acompanhando os adultos deste grupo.

A movimentação dos Caboclos na festa como de “abre-alas”, seus movimentos saltitantes, marcados pela ginga e cruzamento de pernas, suas roupas coloridas nos

demonstra a semelhança com as Guardas de Congo, presente em outras manifestações do Congado Mineiro.

São eles os que mais chamam a atenção, principalmente as crianças, pelo seu colorido e sua dança e irreverência.

Salles (1993) assim os descreve no inicio do século XX:

> Os caboclos exibiam-se mais brilhantemente ainda. Capacetes de penas raras jaquetas de seda natural, calções da mesma estofa e não eram calçados, como convinha a índios, mas sobre os pés, plumas raríssimas os recobriam artisticamente. O arco que cada um trazia era dourado e enfeitados de fitas variadas, envernizados. Uma riqueza. (Salles, 1993, p. 140).

É também de Salles (1993), a afirmação que estes ficaram alguns anos sem dançar por serem suas roupas caras e por serem poucos os componentes e descreve sua volta a festa alguns anos seguintes como um grande espetáculo:

> (...) na tarde de 29 de junho, vi passar em frente a minha casa aquele bando com outras fantasias do mais legitimo cetim, de coloridos diferentes, com cocares de plumas brancas, escarlates, amarelas, azuis, verde, laranja com tangas do mesmo feitio, meias de seda de cor, sapatinhos de verniz com fivelas prateadas, empunhando arcos dourados e prateados em direção ao Rosário. Já então no largo do Rosário, toda a massa se movimentou ao encontro dos caboclos deixando atrás e sozinhos marujos e congados. Ninguém mais queria saber de outra coisa que não fossem os caboclos . O próprio reinado abandonou o trono no interior do templo e veio também apreciara o espetáculo. (Salles, 1993, p. 149).

Figura 9 – Integrantes do grupo de Caboclos do Serro - Ano 2009. Foto: Arquivo Pessoal

Os Marujos

Os Marujos representam o “elemento branco”, a Esquadra Portuguesa na luta contra os Mulçumanos. Suas roupas são nas cores azul e branca, calças, camisa e quepes, com frisos azuis como os dos marinheiros têm quatro chefes: Patrão, Capitão de Mar e Guerra, Contra- Mestre, Piloto, que usam espadas e têm roupas diferentes dos demais pois usam capacetes, Dragônia, medalhas iguais aos dos comandantes de Esquadra. Desfilam a frente e no meio dos demais que desfilam em filas São também importantes figuras da Marujada o Calafatinho (marujo mirim), Mané Massimbaque e o Doutor. Cantam ao som de Instrumentos de corda: cavaquinhos, violões, violas e banjos e de pandeiros xique-xique, pífaros e caixas de couro.

Sobre os Marujos e suas vestimentas Freire (1997) os descreve assim: “(...) eles eram marinheiros europeus. Vestes brancas, golas azuis... tocavam violas, todas enfeitadas com fitas multicores. Eles eram leves, espertinhos dançavam lépidos.” (Freire, 1997, p. 39).

Figura 9 – Calafatinhos (Marujos Mirins) - Ano: 2012. Foto: Arquivo Pessoal

Figura 10 – Da esquerda para direita: Catopê, Marujo e Caboclo – Ano 2012. Foto: Arquivo pessoal

A Matina

No sábado da festa[43], às 5 horas da manhã, ouve-se o tocar dos pífanos ou pífaros[44] e das caixas de couro, um som que representa o gemido dos escravos nas senzalas. É o grupo conhecido como "Caixa de Assovios", que vem para pedir a benção da Santa para a realização da festa. Este momento é conhecido com Matina[45].

A partir das 5 horas da manhã, a Caixa de Assovios se reúne na porta da Igreja, na companhia do presidente da Irmandade, do presidente da Associação dos Congados de Serro, do 1° juiz, do Mordomo do Mastro, dos festeiros, irmãos do Rosário e demais devotos. Precisamente às cinco horas, cantam na porta da Igreja por três vezes e o presidente da Irmandade faz uma breve explicação do que significa aquele momento. Relembram também os tempos em que os negros não entravam na Igreja e em seguida, pede-se permissão à Nossa Senhora do Rosário para entrarem na igreja para fazerem a Sua festa. Abaixo trazemos o texto de acolhida lido pelo Presidente da Irmandade do Rosário do Serro durante a Matina da festa do ano de 2011:

Acolhida - Presidente da Irmandade:
Irmãos, estamos aqui reunidos para dar glória à Nossa Senhora do Rosário, da mesma forma como se faz, desde 1728, data da fundação da Irmandade. O momento é de profunda oração. Lembremos o que Jesus disse: "se dois de vós reunirem sobre a Terra para pedir, seja o que for, consegui-lo-ão de meu Pai, que está no céu. Porque onde dois ou três estão reunidos, em meu nome, ai estou no meio deles". (Mt. 18, 19-20). Neste primeiro sábado do mês de julho, aqui nos reunimos para a oração da matina que é rezada no decorrer da Celebração da Santa Missa, quando pediremos a Deus, por intercessão de Nossa Senhora do Rosário, as bênçãos para a festa e os fiéis.[46]

---

[43] Como informado, atualmente, a Festa do Rosário do Serro acontece no primeiro domingo do mês de julho, mas dias antes já são realizadas as novenas e outros ritos.
[44] Nesta pesquisa adotamos a nomeclatura "pífaros" como o instrumento musical é conhecido no Serro.
[45] Em algumas cidades de Minas Gerais, como Ouro Preto e Diamantina este momento é conhecido como "Alvorada".
[46] Celebração Eucarística da Liturgia da Matina – Acolhida – pág. 2

Após os cantos, o chaveiro da igreja (sacristão) abre bem lentamente a porta principal da Igreja, com as luzes ainda apagadas, onde todos entram ao som da Caixa de Assovios, para pedir as bênçãos à Virgem do Rosário. Neste momento os Caboclos cantam:

"Entremos nesta casa / com prazer e alegria (bis, bis)
pois que dentro dela mora / o filho da Virgem Maria (bis, bis)
Abre esta porta de manso (bis) / que de manso quero entrar (bis)
Que eu de manso comecei (bis) / que eu de manso quero acabar (bis)"[47]

Depois da entrada da Caixa de Assovios, já no centro da igreja, acendem-se as luzes e começam estourar os fogos de artifício, com repiques dos sinos de todas as igrejas da cidade.

No início da celebração, os participantes colocam seus instrumentos no altar para serem abençoados e, durante as bênçãos, é relembrado o tempo dos escravos, as dificuldades vividas pelos negros e seus antepassados e pede-se proteção à Nossa Senhora do Rosário. Neste momento os fiéis presente cantam o Hino à Nossa Senhora do Rosário:

"*Senhora do Rosário, Virgem Santa milagrosa.*
Livrai-nos das ciladas / de ter vida pecaminosa.
Mãe de Jesus / dai-nos a graça de sofrer
Mesmo carregando a minha cruz / desejo viver.
E vivendo a Orar / contrito pedindo a salvação
Para os pobres pecadores / que caírem em tentação.
Senhora do Rosário / Virgem Santa milagrosa,
Livrai-nos das ciladas / de ter vida pecaminosa.
Mãe de Jesus / dai-nos a graça de sofrer
Mesmo carregando a minha cruz / desejo viver."[48]

---

[47] Celebração Eucarística da Liturgia da Matina – Canto de Entrada – pág. 16.
[48] Poema criado por um membro da Irmandade, que se tornou Hino a Nossa Senhora do Rosário. Não tem-se registro da autoria, tão pouco da data de criação do poema/hino.

Durante a celebração, a igreja é totalmente tomada por pessoas da cidade e por turistas. A voz do padre e do presidente da irmandade é ouvida através de caixas de som colocadas na porta e em pontos estratégicos em frente à igreja. Terminada a celebração da Matina, todos saem pelas ruas da cidade em um cortejo que vai em direção à casa dos festeiros onde tomam o tradicional café da manhã, que vem acompanhado de comidas típicas para a ocasião, como broas, biscoitos, caldos de galinha, caldo de mandioca e a cachaça, marcando assim o início oficial da festa do Rosário. O cortejo à casa dos festeiros termina por volta das 9 horas da manhã. Enquanto desfilam pelas ruas a Caixa de Assovio toca e canta. E assim fazendo, desperta aqueles que ainda dormiam. A cidade é despertada no dia da festa ao som dos pífaros e dos tambores.

Ao meio dia, ouve-se novamente o repique dos sinos e os fogos de artifício por toda a cidade. A cidade continua em festa.

O levantamento do mastro

No sábado à noite um cortejo com os membros da Caixa de Assovios, juntamente com os outros grupos de dançantes - Catopês, Marujos e Caboclos - seguem para a casa do Mordomo do Mastro, para buscar a bandeira de Nossa Senhora do Rosário e conduzi-la até a igreja. É o Mordomo quem tem a função de organizar e financiar a festa do levantamento do Mastro.

Do alto dos morros do Serro, ouve-se ao longe os cantos e os batuques da procissão que segue para a casa do Mordomo para buscar a bandeira de Nossa Senhora do Rosário, que em seguida será carregada no ombro dos irmãos juntamente com os dançantes, até o largo do Rosário.
A bandeira, que consiste em uma pequena imagem da Santa, montada em um andor iluminado e florido, chega ao largo do Rosário após o termino da missa. O padre sai da igreja e realiza então a benção da bandeira, após a benção, uma salva de palmas e uma chuva de papéis picados, acompanham a bandeira até o mastro onde a bandeira será hasteada. Neste momento acontece um grande espetáculo de fogos de artifício, que toma o céu do Serro. Aos pés do Mastro, os Caboclos, Catopês, Marujos e demais devotos dançam e cantam aos pés da bandeira. A

imagem de Nossa Senhora continuará erguida no até a próxima segunda-feira, último dia de festa, quando será retirada e entregue ao Mordomo do próximo ano.

Figura 11 - Bandeira de Nossa Senhora do Rosário do Serro - Ano: 2011. Foto: Arquivo Pessoal

O Reinado

Conforme o Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Serro a Festa do Rosário do Serro foi para o homem negro escravizado a possibilidade de expressar à fé trazida da África, e a possibilidade de representar a vida que lá vivia, daí à obrigação da representação do reinado com Rei e Rainha, Juízes e Juízas, a dramatização da corte. No seu capitulo IV, lemos: “Nesta Santa Irmandade haverá dois Juízes e duas Juízas, Rei e Rainha, um escrivão, Tesoureiro, dois procuradores, chaveira (...). Escrivão e reinado serão eleitos, a votos dos demais irmãos e serão Juízes os que mais votos tiverem e estes serão homens pretos.” (Compromisso, 1728).

O domingo é o grande dia festivo. Às 6 horas da manhã, os grupos dos Catopês e da Caixa de Assovios convidam os festeiros para a formação do Reinado e têm a incumbência de levá-los à igreja para a celebração da missa. Os Catopês seguem primeiro para a casa do Primeiro Juiz para tirá-lo do trono. Cada membro do Reinado (Mordomo, Primeiro Juiz, Primeira Juíza, Segundo Juiz, Segunda Juíza, Rei, Rainha) deve ter seu trono montado em sua casa e a cada ano os festeiros inovam em suas criações. Chegando à casa do Primeiro Juiz, os Catopês se ajoelham e entoam o canto da Ave-Maria três vezes:

"Ave-Maria canta lá no céu,
Ave-Maria ela canta lá na glória,
Ave-Maria em todos os corações."

O Primeiro Juiz é o responsável pela formação do Reinado e saí na companhia dos Catopês e vai à casa da Primeira Juíza para tirá-la do trono. Ao retirarem cada membro do trono os Catopês se ajoelham e entoam novamente o mesmo canto. Após a retirada da Primeira Juíza, seguem para a casa do Segundo Juiz e depois para a casa da Segunda Juíza, seguindo para a casa do Rei. É na casa do Rei que acontece o encontro dos Catopês com os Caboclos, que se juntam para irem à casa da Rainha. O grupo dos Marujos fica esperando na casa da Rainha, pois são oficialmente os seus guardiões. É na casa da Rainha que acontece a formação completa do Reinado.

Com a formação do Reinado – Mordomo do Mastro, Primeiro Juiz, Segunda Juíza, Segundo Juiz, Segunda Juíza, Rei, Rainha, Caboclos, Catopês, Marujos e Caixa de Assovios e as mucamas - meninas que carregam os sombreiros, estandartes, bandeiras e a capa do Rei e da Rainha -, a procissão segue até o largo da igreja do Rosário para a celebração da missa festiva. É uma mistura intrigante de cores, adereços, roupas, pinturas. É um desfile alegórico, envolvente, que percorre as ruas encenando coreografias, ao som de tambores, xique-xiques e sanfonas.

Figura 12 – Presidente da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Serro - Ano: 2011. Foto Arquivo Pessoal

Figura 13 – Juízes e Juízas do Reinado da Festa do Rosário do Serro - Ano: 2011. Foto: Arquivo Pessoal

Figura 14 – Rei e Rainha da Festa do Rosário do Serro - Ano: 2011. Foto: Arquivo Pessoal

A procissão

As procissões e festas religiosas, expressões urbanas e formas de espetáculo por excelência, mostram uma maneira singular de viver a sociedade e de perceber o mundo e de com ele se relacionar. Elas são vias analíticas privilegiadas para se penetrar no coração da sociedade brasileira. E se penetra pela porta da cidade, a praça, o lugar central onde a festa acontece, o símbolo da coisa pública e o domínio do espetáculo.

Na Festa do Rosário do Serro, durante a procissão, a imagem de Nossa Senhora do Rosário, segue em um esquife, carregada por quatro irmãos da irmandade de forma alternada. Assim que terminar a apresentação, o presidente da Irmandade dá posse aos festeiros eleitos, para em seguida o Reinado, acompanhado dos Caboclos e Marujos, seguirem para a casa da Rainha para o jantar. Os Caboclos jantarão na casa da Primeira Juíza e os Marujos na casa da Segunda Juíza. Terminado o jantar, os Catopês entregam os componentes do Reinado, na ordem: Rainha, Rei, Primeiro

Juiz, Primeira Juíza, Segundo Juiz, Segunda Juíza, sendo acompanhados pelos Caboclos e Marujos, para depois recolherem as danças.

Hoje, as celebrações que antes eram realizadas na praça principal da cidade, são realizadas em frente à igreja do Rosário. Antigamente a procissão percorria a cidade, parava na praça principal para a encenação da lenda, depois para a coroação da imagem e então seguia para a igreja do Rosário. Mas recentemente foi decidido que a coroação deveria ser feita em frente à igreja do Rosário.

Figura 15 – Missa festiva. Ano 2012 – Foto: Arquivo Pessoal

A despedida

Na segunda-feira, último dia de festa, às doze horas, se inicia a formação do 2° Reinado. Os Catopês, junto à Caixa de Assovios vão buscar os novos festeiros eleitos na assembléia geral da Irmandade do Rosário. Em seguida, vão à casa do Rei, que deverá passar o cetro, a capa e a coroa ao novo Rei. Por último é a vez da Rainha, que procedo com o mesmo ritual.

Formado o 2° Reinado, seguem para a Igreja para a celebração da missa de despedida. Durante a celebração é realizado agradecimentos pela festa e o padre abençoa os membros do Reinado para a festa do ano seguinte. Ao final da missa, acontece a "Despedida dos Dançantes", aonde cada grupo vai a frente do altar, junto ao andor da Santa, para agradecer. Terminada a missa, é feita o descimento da bandeira do mastro e todos se despedem. O Segundo reinado oferece uma farofa aos dançantes e participantes da festa.

Neste dia, mesmo fora da igreja e distante dos rituais religiosos, é possível perceber um clima de despedida na cidade. Muitos que ali estão retornarão apenas no ano seguinte. Na rodoviária da cidade vemos muitas famílias se reunirem para levar se despedir de seus parentes e amigos. No final do dia a cidade está vazia, as ruas não se escutam mais os tambores dos Catopês e Caboclos. Mas a festa não acabou, na casa dos novos festeiros a festa do ano seguinte começa na segunda-feira da despedida e se começa a contagem regressiva.

"Quem despede chora
Por isso não vou despedir
Adeus colegas amigos
Adeus Senhora do Rosário
Senhora do Rosário hoje é o vosso dia
Senhora do Rosário hoje é o vosso dia
Cubra com vosso manto todos da nossa família
Quem despede chora
Por isso não vou despedir
Adeus colegas amigos "

Canto de despedida, Caboclos de Nossa Senhora do Rosário do Serro

Percebemos, assim, a Festa do Rosário do Serro como um grande ritual com ritos menores, em que cada um expressa uma maneira diferente de perceber e interpretar e representar aquilo que se deseja construir como a realidade social tal como diz Roberto da Mata (1983), através de uma linguagem simbólica.

São estes rituais, elementos culturais e religiosos, juntamente com a fé dos devotos em Nossa Senhora do Rosário, os responsáveis pela continuidade desta festa até os dias de hoje, é a existência deles e a sua transmissão que mantém viva a festa.

A valorização ou não dos elementos culturais da festa é que vai permitir a sua transmissão e consequentemente a sua permanência ou a sua morte. Apesar de ser uma palavra forte é a realidade dos elementos culturais se eles caem em desuso sua sina é a morte, pois é difícil revitalizar algo que foi esquecido. Que deixou de ter um significado para aquele grupo que fazia uso dele.

Na Festa existem rituais que os grupos falam sobre eles, mas que não o fazem mais; que já existiram alguns participantes têm conhecimento dele, mas sabem que não dá mais para voltar a fazê-los, pois algumas práticas perderam- se. Não foram transmitidos e perdeu também os seu sentido.

Vamos percebendo assim que a Festa é flexível e sensível as mudanças do tempo incorporando algumas e voltando ao que já foi quando vê necessidade, portanto é uma Festa viva, onde se percebe presente um fio invisível que mantém sua vitalidade, suas trocas com o ontem e o hoje.

O fato de a festa existir a muitos anos, mas ser uma tradição oral e não ter sido escrito o seu ritual, apenas o Compromisso da Irmandade, dificulta dizer se um ritual funcionava desta ou daquela maneira. O negro hoje não é mais escravo, mas ainda é a Festa do Rosário o seu canal de expressão, revendo Da Mata (1997), que diz que o problema é que no mundo ritual as coisas são ditas com mais veemência, e com maior coerência e maior consciência. Os rituais seriam instrumentos que permitem maior clareza as mensagens sociais. Vista dessa maneira, a Festa ainda é o momento do negro perceber seu espaço e que neste dia a cidade construída por

seus antepassados, é parte deles também. E hoje, principalmente, quando esta se torna a principal festa da cidade, em que o branco passa também a reverenciá-la como parte da sua cultura, a assume como uma tradição sua.

No caso aqui estudado, os dançantes que compõem o grupo de congado do Serro estão apoiados em um passado histórico e comungam, como católicos, da mesma devoção à Nossa Senhora do Rosário. Além disso, compartilham de diversos elementos que constituem a paisagem visual da festa. Esse compartilhamento aproxima-os e os une em torno do mesmo ideal, reforçando o entendimento da festa como manifestação religiosa e cultural, uma vez que a formação da identidade se fixa como uma construção social estabelecida e faz os indivíduos se sentirem mais próximos e semelhantes. (Hall, 1998).

A Festa do Rosário do Serro representa, assim, o exercício da manutenção de ritos através dos quais uma força maior que identifica e justifica cada indivíduo presente é atualizada. Uma força maior que se chama fé, e que só pode ser compreendida se tivermos acesso ao universo simbólico que a constitui como verdade compartilhada pela festa. Foi este universo simbólico que buscamos apresentar neste segundo capítulo juntamente com a contextualização histórica das origens da Festa do Rosário e a importância histórico-cultural da cidade do Serro, o que possibilita um entendimento maior do objeto estudado dando embasamento para as inflexões que serão analisadas no capítulo III.

CAP III. A FESTA NA [DA] CIDADE

> O espaço da festa será necessariamente um espaço eclético, polissêmico, aberto, articulador dos diferentes atores que dela participam. A festa será marcada exatamente pela ocupação conceitual, simbólica, discursiva. Desse modo, uma festa de uma cidade irá articular os diferentes grupos sociais que compõem essa cidade. (Ferreira, 2005, p. 300).

Neste terceiro capítulo, me propus a um exercício de refletir sobre o lugar da festa e seu espaço na vida coletiva. Sem a pretensão de alcançar respostas completas e/ou definitivas, busquei uma compreensão da relação festa e cidade, tendo como ponto de partida que a festa irrompe na cena societal, insiste e impõe-se como a alma da cidade. (Miguez, 2002). Depois de já ter recuperado alguns princípios conceituais sobre a festa, sua estrutura, função e significado, localizado-a do ponto de vista teórico - uma comparação de visões de diferentes autores sobre esse tema apoiada numa construção teórico sobre o conceito de festa e cidade - e depois de ter apresentado o objeto empírico dessa pesquisa, trazendo uma contextualização histórica da *Festa do Rosário do Serro* e a importância histórico-cultural da cidade, parto, agora, para a busca pelo entendimento do lugar que a festa ocupa onde ela é realizada, fundamentando as relações necessárias entre a cultura, a festa e a cidade e procurando recuperar alguns outros princípios em relação à festa e sua importância para as relações entre os grupos sociais, seu espaço e a construção de suas identidades.

Segundo o professor Paulo Miguez (1998) “(...) a festa impõe-se como a alma da cidade.” (Miguez, 1998, p. 43). Em sua tese de doutoramento, o professor se dedica a discutir a organização do campo cultural da Bahia e ao estudar seus trabalhos, pude entender o campo da cultura tendo como pano de fundo as cidades, percebendo que o trabalho de Miguez atenta-se ao conjunto de matrizes que historicamente dão corpo e emprestaram especificidade à cultura baiana, o que contribui significativamente com meu exercício de compreensão da relação cidade e cultura na atualidade. Em sua pesquisa Miguez (2002) identifica os momentos e processos constitutivos da autonomia deste campo, enfatizando, em particular, a emergência, nas ultimas décadas do século passado, de um mercado da cultura e a instalação de uma lógica de indústria cultural (a transformação da festa em evento, marcos fundamentais da organização do campo cultural na Bahia contemporânea. Em outro trabalho, Miguez (1998) contribui significativamente para a compreensão

da globalização como fenômeno, que por si só, não significa desvalorização do singular. De acordo o autor:

> As transformações em curso na sociedade mundial contemporânea, acentuadamente direcionada no sentido das práticas globais, têm na dialética global x local uma centralidade inegável, no seu bojo emerge a questão da cidade, espaço-local por excelência, território de novas sociabilidades, e, por conseqüência de novas estratégias de desenvolvimento local. (Miguez, 1998, p. 41).

Este pensamento contribui significativamente quando vamos pensar as cidades e suas relações com suas festas. Neste contexto, digna de nota é a multiplicidade cultural da cidade de Salvador. Tomando emprestado de Miguez este exemplo (de Salvador), e a capacidade "magistral (da cidade da Bahia) de preservar tradições" (Miguez, 1998. p. 42), buscando um entrelaçamento e uma proximidade com a proposta deste capítulo, não seria possível falar de cidade, festa e cultura sem falar dos sinais da vitalidade cultural de Salvador. Como bem coloca o professor Paulo Miguez (1998), não restam dúvidas de que "a farra baiana enfrentou obstáculos e sofreu revés ao longo do tempo". (Miguez, 1998, p. 42). E foi assim com a maioria das festas populares, a festa que "resiste, persiste, insiste e impõe-se". (Miguez, 1998, p. 42).

É este o quadro que se apresenta quando dispusemo-nos a analisar a cidade e suas culturas, a cidade e suas festas, um quadro pintado a várias mãos, plural, múltiplo... Quadro que para ser entendido traz aos olhos um número de investigações e diálogos multidisciplinares extremamente amplos, como também torna clara a riqueza deste que é um tema fortemente imbricado a espaços e povos dos mais diversos tempos e lugares.

3.1. "DA PROTEÇÃO A PROMOÇÃO. O QUE QUEREMOS: FESTA OU EVENTOS?"

"A festa de verdade não tem começo nem fim. Não tem dia para começar, tampouco para terminar".

A afirmação é de Gilmar de Carvalho (2012) e choca, evidentemente, com a eficácia capitalista, com o “tempo é dinheiro”, das especulações cotidianas. Quando a festa foi incorporada pelo calendário turístico, formaram-se equipes de organização, produção, segurança e traçou-se um roteiro negociado com as autoridades.

Algumas questões referentes à festa e suas inflexões: a primeira questão que surgiu quando busquei entender o lugar que a festa ocupa onde ela é realizada, foi que “nem toda festa é um evento e nem todo evento é uma festa”. Questão muito pertinente porque é muito usual na atualidade, com toda a discussão sobre economia criativa, a importância e a centralidade que as festas podem ter no desenvolvimento de uma comunidade, de uma cidade, de um país.

A respeito das discussões sobre economia criativa, durante um ciclo de palestra que abordou o tema realizado durante o I Seminário Nacional de Economia Criativa, em 2007, na cidade de Fortaleza, no Ceará, Paulo Miguez faz uma provocação do ponto de vista da economia criativa. Miguez (2009) diz:

> (...) eu queria lembrar que este conceito de ‘economia criativa’, que foi desenvolvido nos anos 90, especialmente pelos ingleses, e que hoje está cada vez mais se apresentando em vários outros lugares (mas que é algo ainda muito próximo ao mundo anglo), não consegue dar conta de alguns desafios importantes. Algumas características de festa como, não só o carnaval da Bahia, mas outras grandes festas populares do Brasil, não conseguem ser devidamente capturadas e compreendidas pelo conceito de economia criativa. Eu digo isso pelo fato de que esse conceito tem uma ancoragem muito forte no conceito de propriedade intelectual, e as festas populares no Brasil não produzem propriedade intelectual, não estão ancoradas na propriedade intelectual. Elas são uma produção coletiva. (Miguez, 2009, p. 64)

Miguez nota um problema central: como desenvolver a economia criativa em relação a determinadas culturas brasileiras quando essas não apresentam propriedade intelectual? Tal interrogação suscita em nós alguns outros questionamentos. Estes questionamentos emergem porque a história mostra de forma muito clara o quanto a força da festa não está necessariamente relacionada com a transformação da festa em um evento ou em sua transformação em um produto midiático a ser “vendido”. Seja esse um evento ou produto turístico, um evento/produto educacional ou um projeto cultural. De acordo com o professor José Márcio Barros, em sua conferência

de abertura realizada durante I Fórum Cidade e Cultura do Serro: diálogos sobre o Rosário – I FCCS no dia 09 de novembro de 2012, a festa tem força por ela própria e quanto mais forte for a festa mais ela poderá contribuir com o desenvolvimento humano de uma comunidade. (Barros, 2012, comunicação oral).[49]

Observemos que o professor utiliza o termo "desenvolvimento humano", e não "desenvolvimento econômico" em sua fala. Para o professor, e comungo deste pensamento, desenvolvimento econômico foi uma "invenção" que não deu e que continua não dando certo. De fato, os países mais ricos do mundo não resolveram todos os problemas dos seus cidadãos. E o contrário, os países mais pobres do mundo não vivem somente da pobreza. Diante disso, insisto na idéia de que é preciso pensar como fazer com que uma festa efetivamente contribua para o desenvolvimento humano de uma cidade e não apenas para o seu desenvolvimento (e/ou crescimento) econômico.

> Todas as vezes que os países reduziram a ideia de desenvolvimento apenas à ideia de crescimento econômico isso gerou desigualdade - um pequeno grupo que se enriquece e uma grande massa que permanece pobre. Mas algumas pessoas podem discordar dessa afirmativa alegando que este cenário mudou. Sim, mudou. Mas a desigualdade não. (Barros, 2012, comunicação oral).

O que talvez tenha mudado, ainda na visão do professor José Márcio Barros, é que os pobres podem consumir, mas os ricos continuam acumulando. O consumo criaria, então, uma ilusão de inclusão social. Janio Roque Castro (2012), citando Lefebvre (1991a), diz que "a ideologia do consumo apagou a imagem do homem ativo, colocando no seu lugar a imagem do consumidor como imagem, como razão de felicidade." (Lefebvre *apud* Castro, 2012. p. 189). Ou seja, não é o consumo que nos faz mais iguais. Não é o fato de todos poderem ter um microondas em casa, um televisor de LCD, ou um automóvel financiado, que nos torna mais iguais. É esta uma das inflexões que coloco: refletir como é que a cidade enfrenta o desafio de pensar a potência de uma festa com propulsora do desenvolvimento humano e não apenas do desenvolvimento econômico. O desafio está posto às cidades.

---

[49] José Márcio Barros, em palestra de abertura ministrada no dia 08/11/2012 durante o I Fórum cidade e cultura do Serro: diálogos sobre o Rosário, realizado na PUC Minas em Serro (Comunicação oral).

Acabo de afirmar que nem toda festa é um evento e nem todo evento é uma festa. Afirmo isso baseado principalmente nas inflexões acima e na premissa que festa é celebração. Toda festa, seja ela religiosa ou não, é uma celebração. Para Léa Freitas Perez (2002), ela (a festa) "é celebração, porque é a exaltação coletiva dos sentimentos de liberdade das amarras da vida cotidiana". (Perez, 2002, p. 17-18). Seja na esfera pública ou privada, no domínio do sagrado ou do profano, a festa é uma celebração de algo, por alguém, em circunstâncias muito especiais. Dentre os vários elementos que caracterizam a festa, podem ser destacados três dos mais significativos: seu caráter celebrativo, seu aspecto subversivo e sua função ritualística. Celebração de algo que é tão importante que a festa precisa ser compartilhada/coletivizada.

A participação é um dos critérios classificatórios das festas. Como toda festa é um ato coletivo, ela supõe não apenas a presença de um grupo, mas também sua participação. Retomando Amaral (1998), é por esta razão "que certos acontecimentos (como os festivais, os shows etc) não podem ser considerados como festa *strictu sensu*. O critério de participação parece ser fundamental na definição das festas. Uma festa com pouca participação ou poucas pessoas não é considerada uma boa festa". (Amaral, 1998, p. 40). O que move para a festa é a alegria do compartilhar, com o "dono da festa" aquilo que é o centro da festa. Esta é a riqueza da festa. Todas as vezes que nos esquecemos, ou nos descuidamos disso, a festa corre o risco de não ser uma festa.

Mas o que seria então um "evento"? Para o professor José Márcio Barros (2012) "um evento é uma forma de organizar uma festa, mas não é a própria festa. O evento seria, então, um modelo de organização da festa." (Barros, 2012, comunicação oral). Para Gilmar Mendes de Carvalho (2012), "a obediência às normas rígidas que se apresentam travestidas do aspecto de negociação ou de adesão espontânea subtrai da festa o aspecto de transgressão do estabelecido. Isso pode provocar um estado de desnorteamento ou de falsa idéia de festa." (Carvalho, 2012, p. 35). Nesta perspectiva, Carvalho (2012) concorda com Miguez (2010) quando este coloca três questões-chave que podem ser identificadas como balizadoras do enfrentamento dos desafios e ameaças que acometem as festas públicas. Miguez diz:

> A primeira destas questões remete ao que podemos chamar de regulação do mercado da festa. Desse ponto de vista, é fundamental a adoção de políticas que promovam práticas econômicas menos competitivas e mais solidárias. [...] A segunda grande questão diz respeito à organização propriamente dita da festa, já que estas grandes festas públicas implicam na participação de uma multiplicidade de atores sociais, individuais e coletivos, públicos e privados, todos sendo bastante relevantes. Trata-se, neste particular, da constituição de mecanismos de governança da festa – como conselhos, por exemplo – que primem pela amplitude, pela transparência e por práticas efetivamente democráticas. A terceira das questões-chave reside, especificamente, no campo das políticas de cultura. (Miguez, 2010, p. 212).

Conforme o modelo de organização da festa, o evento pode "matar" a festa. Ainda em sua fala durante o I Fórum Cidade e Cultura do Serro – I FCCS o professor José Márcio Barro trouxe alguns exemplos deste modelo de organização que pode reduzir a festa a um evento. Em sua fala o professor diz que na capital do Estado de Minas Gerais, Belo Horizonte, existe um grande evento chamado Arraial de Belô[50], um evento muito organizado, pacífico, mas que, para o professor, não é uma festa. Não é uma festa porque o que mobiliza a participação de todos é a disputa por qual quadrilha será considerada a vencedora e que essa redução do sentido da festa promove uma inversão radical (e perigosa).

Seguindo na mesma direção do pensamento do professor José Márcio Barros, Leonardo Boccia (2010) diz que Terry Eagleton, em seu livro "A idéia de cultura", adverte que o campo da cultura é um campo de batalha feroz, de modo que "quanto mais prática se torna uma cultura, menos ela é capaz de cumprir um papel conciliatório e quanto mais conciliatória ela é, mais ineficaz se torna" (Eadleton *apud* Boccia, 2010, p. 14).

Outro exemplo dessa inversão "radical e perigosa" da qual nos fala José Márcio Barros refere-se a quando, por exemplo, transformamos a brincadeira junina e a quadrilha em uma competição onde "tudo vale", menos a espontaneidade. É o que o professor Janio Roque de Castro (2012), também diz:

---

[50] A Prefeitura de Belo Horizonte criou, em 1979, o Forró de Belô, dando visibilidade aos vários grupos de quadrilha existentes na cidade e estimulando a criação de novos grupos para participarem da competição de qual é a melhor quadrilha da cidade. A partir de 1980, sob a coordenação da Belotur – órgão municipal de gestão do turismo na cidade de Belo Horizonte, o evento transformou-se no Arraial de Belô.

> As festas populares, que eram pensadas e organizadas nos meios populares, ocorriam em um calendário festivo pré-estabelecido, mas, em uma atmosfera de experienciação direta. O que se nota na atualidade é uma racionalização tanto da festa em espaço público quanto no privado. Como lembra Arendt (2000), a sociedade exclui a possibilidade de ação e a substitui por um certo tipo de comportamento normatizado por regras, o que compromete a perspectiva autonomista dos grupos sociais na construção dos seus projetos. (Castro, 2012. P. 188).

Há uma preocupação em manter um pouco da tradição, ainda que se saiba que a aceitação das quadrilhas na contemporaneidade venha da ruptura e da opção pelo caráter espetacular que ganham com passos marcados, "crescendo" de animação, palmas e gritos de guerra, malabarismos, gelo seco e tudo que leva a "galera" ao delírio e provocando gritos de "já ganhou". Vitória de Apolo!

Outro exemplo apresentado pelo professor José Márcio Barros e também muito pertinente para as análises as quais me proponho, refere-se a uma viagem que o próprio professor fez à cidade de Boa Vista, em Roraima, onde o professor foi abordado com uma colocação muito curiosa. Vejamos: o professor ouviu do representante dos grupos de quadrilheiros da cidade que estes se sentiam muito orgulhosos porque todas as suas quadrilhas possuíam Cadastro Nacional de Pessoa Jurídica – CNPJ[51]. Pergunto-me: qual a relação existente? Simples: eles estavam felizes porque com o CNPJ eles poderiam entrar na fila da dependência do financiamento do Estado nas Leis de Incentivo. Eis outro desafio: como fomentar, como apoiar, proteger e promover sem fazer com que se engesse, se burocratize as festas de tal maneira á transformá-las em um evento, apenas? Um desafio que se coloca para gestão da cultura no que tange ao patrimônio intangível e às culturas tradicionais na atualidade.

Justamente este ponto que os alegra gera uma preocupação que busco refletir nesta pesquisa. Todos querem sair desse evento com algum lucro. Isso não é sinônimo de festa. Nós podemos e devemos gerar riqueza material, mas se essa riqueza se coloca no centro da organização da festa, corre-se o sério risco de se decretar,

[51] O Cadastro Nacional de Pessoa Jurídica - CNPJ compreende as informações cadastrais das entidades de interesse das administrações tributárias da União, dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios.

definitivamente a vitória de Apolo sob Dioniso[52]. De tal maneira, que se assim for, muito em breve não se precisará mais saber dançar quadrilha, porque existirão os dançarinos profissionais de quadrilha. Se o mesmo for feito com a *Festa do Rosário do Serro,* muito em breve não se precisará mais de Irmandade, de Reinado, do Caboclo, Marujo e Catopês. Bastará ter um grupo que simule, porque leu e/ou assistiu nos vídeos o que era a festa, e que transformará a festa em uma encenação da festa. Em um simulacro da festa.

De acordo com Flávio de Ligório Silva, (2011), Harvey (1992) define os simulacros como réplicas, facilmente obtidas com as técnicas presentes contemporaneamente, que se aproximam tanto dos objetos replicados que se torna quase impossível fazer uma distinção entre original e cópia. Para o autor, podem ser feitas réplicas seriais e repetitivas de objetos arquitetônicos de variadas épocas anteriores dificilmente distinguíveis em sua autenticidade e origem, fazendo com que o cenário urbano se transforme num esquizofrênico construto de fragmentos de variados períodos da História. Além disso, podem ser objetos de cópia a identidade dos indivíduos, das corporações, instituições e mesmo do campo político, espetáculos públicos a serem criados e encenados sob os apelos midiáticos da condição pós-moderna. (Silva, 2011). Deleuze (2000), no entanto, associa aos simulacros características negativas, cópias de cópias que sofreram perversão e se corromperam, tornando-se dessemelhantes.

Mas o que seria, então, proteger e promover a *Festa do Rosário do Serro*? Seria aprisioná-la ao passado – e com isso eliminar toda juventude e toda novidade da festa – ou seria “abrir as portas da festa” e deixar que outras lógicas, interesses e centralidades invadam a festa e desequilibrem essa festa a tal ponto de poder fazer com que os verdadeiros festeiros passem a ser um detalhe da festa? A principal questão que se coloca às cidades no que se refere à gestão e governança da festa é justamente fazer com que a festa permaneça festa de maneira que possa gerar desenvolvimento humano.

[52] Apolo – deus da luminosidade, clareza, razão, iluminismo, da música “matemática”, do equilíbrio. É a mente a alma do ser humano. Dioniso – deus do vinho e da festa, da desmedida, do exagero, do desejo próprio, o deus da festa. As dionisíacas eram o festim sem limites. Bebia-se à exaustão,

Discutir a festa, discutir a importância desta para uma cidade significa fazer escolhas, o que também implica em renúncias. Para quem é a *Festa do Rosário do Serro*? De quem é a festa? Do turista quem passa alguns dias (ou horas) na cidade ou a Festa do Rosário é da cidade, mas que com generosidade convida "os de fora" para também participar dessa festa?

Voltando a Gilmar de Carvalho (2012), temos que "a festa teria acabado no sentido de perda do caráter herético, de fuga do cotidiano e, consequentemente, do mundo do trabalho. Acabou quando ela se tornou trabalho, foi apropriada pelo capitalismo", (Carvalho, 2012, p.35). E o autor segue dizendo que se a festa acabou, que viva a festa!, que pode ser retomada a qualquer instante, desde que haja gente disposta a comemorar qualquer coisa (Carvalho, 2012) e que na contramão do oficial, decretar a morte de Apolo e colocar Dioniso, vitorioso, outra vez, no meio do palco – no meio da rua.

3.2. PATRIMÔNIO CULTURA IMATERIAL URBANO: PENSANDO AS POLÍTICAS CULTURAIS NA PERSPECTIVA DAS CIDADES

A vitalidade das culturas, para professor Leonardo Boccia (2010), "depende tanto da preservação de seus valores como da criação de novos modelos." (Boccia, 2010 p.14) e para Paulo Miguez (2012),

> (...) as festas, manifestações por excelência do patrimônio cultural chamado de imaterial ou intangível, demanda, sem mais, políticas culturais. Políticas culturais que atuem na promoção da diversidade de manifestações que constituem o tecido da festa, que estimulem o diálogo entre as tradições, as experimentações, as inovações e as reinvenções dos festejos; que atentem para os cuidados com a memória da festa e que alimentem os estudos, as pesquisas e o desenvolvimento de metodologias e métricas capazes de dar conta das novas configurações das festas. (Miguez, 2012, p. 212 – 213).

A relação entre cultura, festa, cidade e patrimônio cultural está colocada em cena, não apenas em escalas mundiais, como também em escala local. Ao falar de patrimônio (seja ele artístico e/ou cultural), tendo como objeto de pesquisa uma manifestação cultural da cidade do Serro, sou conduzido, quase que automaticamente, a retomar um dado significativo: a cidade do Serro foi a primeira

---

comia-se exageradamente. O vinho era o índice do estado de consciência que se alterava sob a

cidade cujo conjunto arquitetônico e urbanístico foi tombado como Patrimônio Histórico e Artístico Nacional pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN em 1938[53]. Ao tratar da cultura da cidade do Serro, optei por um olhar que considerasse também as recentes abordagens sobre patrimônio, em particular pela noção de patrimônio imaterial. Após a aprovação do Decreto Presidencial N°3551, de 4 de agosto de 2000[54], foi regularizado o "patrimônio cultural imaterial ou intangível" para que o mesmo possa ser mapeado e registrado. Durante décadas, a preocupação sobre preservação do patrimônio voltava-se para o tombamento de bens de "pedra e cal" (como casarões e igrejas), mas, após este Decreto, passou-se a valorizar, preservar e registrar também o intangível, ou seja, valorizar e criar um acervo amplo e diversificado de expressões culturais. (Maia *et al*, 2006).

Nessa nova categoria estão lugares, festas, religiões, formas de medicina popular, música, dança, culinária, técnicas etc. Como sugere o próprio termo, a ênfase recai menos nos aspectos materiais e mais nos aspectos ideais e valorativos dessas formas de vida. "Diferentemente das concepções tradicionais, não se propõe o tombamento dos bens listados nesse patrimônio. A proposta é no sentido de "registrar" essas práticas e representações e de fazer um acompanhamento para verificar sua permanência e suas transformações." (Abreu e Chagas, 1999 *apud* Maia *et al*., 2006, p. 24).

A Conferência Geral da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura – UNESCO[55] aprovou a Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Histórico Imaterial, realizada em 2003, que tem por finalidade, dentre outras, o registro e a preservação do patrimônio cultural imaterial. Segundo essa

---

chancela de um deus que fazia questão de se humanizar para se embriagar e fazer "desordens".

[53] Conjunto Arquitetônico e Urbanístico do Serro, 65-T-38. Tombamento registrado no livro do tombo: LBA inscrição 25 fl. 6, datado de 08/04/1938.

[54] Decreto Presidencial N° 3551, de 4 de agosto de 2000 - Institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial e dá outras providências.

[55] UNESCO - Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura. A Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Imaterial, realizada em 2003, determina as diretrizes para a salvaguarda do patrimônio imaterial, bem como expressões sociais, culturais e artística. Disponível em: <http://www.brasília.unesco.org/areas/cultura/areastematicas/patrimonioimaterial > Acesso em: 10 Ago. 2012.

Convenção, constitui patrimônio cultural imaterial ou intangível: “As práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas - junto com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares culturais que lhes são associados - que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural.” (UNESCO, 2003, p. 2). Cabe sublinhar que o Decreto de Patrimônio Imaterial no Brasil é anterior à Convenção Internacional para a Salvaguarda do Patrimônio Histórico Imaterial, ou seja, práticas brasileiras em reprodução em documentos internacionais.

Associando o conceito apresentado ao objeto dessa pesquisa – a *Festa de Nossa Senhora do Rosário do Serro* -, verifica-se que o texto da Convenção da UNESCO consta de um parágrafo que enriquece a defesa referente a esta Festa enquanto patrimônio cultural imaterial. Definindo este como um bem que é transmitido de geração em geração e constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função de seu ambiente, de sua interação com a natureza e de sua história, gerando um sentimento de identidade e continuidade, contribuindo assim para promover o respeito à diversidade cultural e à criatividade humana. (UNESCO, 2003).

No caso do patrimônio cultural imaterial, a relação entre as vertentes da preservação e a vertente da criação é uma relação próxima, pois os bens culturais de natureza imaterial se caracterizam como processos, constantemente atualizados e recriados, e não como produtos a que cabe guardar, proteger, conservar e, quando for o caso, restaurar. (UNESCO, 2003). Por esse motivo, um dos critérios para a patrimonialização dos bens culturais de natureza imaterial é a comprovação da continuidade histórica desses processos, sua reiteração ao longo do tempo, e seu reconhecimento como referência identitária de uma coletividade. Por outro lado, a idéia de continuidade não se confunde com a de imutabilidade, ou mesmo a de autenticidade, pois já se sabe atualmente que uma das condições para que uma manifestação cultural sobreviva é a sua capacidade de adaptação às transformações no contexto onde ocorre. Ou seja, nesse sentido, é evidente que a mudança/adaptação pode significar a possibilidade de permanência.

A cidade do Serro concentra um rico e conservado sítio arquitetônico e urbanístico – patrimônio material do Brasil desde 1938, como já citado anteriormente -, por sua

vez, a *Festa do Rosário do Serro* apresenta características de patrimônio cultural imaterial entendidas como sistema de práticas tradicionais, caracterizando identidades coletivas. Sua autenticidade não está em uma data de início pré-definida, mas, na recuperação, recriação singular e expressiva das danças, músicas, indumentárias, artefatos e orações de uma festa tricentenária. Existe uma dificuldade em identificar a ideologia por trás da manifestação uma vez que, por se tratar de uma forma de expressão da cultura popular, a tradição é passada oralmente, fazendo com que o povo misture ficção e memória nos relatos que são transmitidos.

A *Festa de Nossa Senhora do Rosário do Serro*, além de ser um patrimônio cultural rico, é também uma "representação" que se move através da memória e das identidades culturais que permeiam a história. Retomando as contribuições de Flávio de Ligório Silva (2011) sobre simulacros e representações, o autor, citando Jovchelovitch (2008), diz que "as representações aglutinam a identidade, a cultura e a história de um grupo de pessoas. Elas se inscrevem nas memórias sociais e nas narrativas e modelam os sentimentos de pertença que reafirmam a membros individuais sua inserção em um espaço humano." (Jovchelovitch, 2008 *apud* Silva, 2011, p. 45). Neste sentido, forma, função e processos são inseparáveis. Uma rua sem o sentido social não existe. Para me posicionar frente à questão do patrimônio dessa maneira baseei-me também no pressuposto de Milton Santos que a forma e o conteúdo não se separam.

É sabido que as grandes políticas de preservação do patrimônio cultural (principalmente do patrimônio urbano) são forjadas nos anos 30 dos 1900, período da ditadura de Vargas, quando o Estado Novo constrói o que chamamos hoje de "Nação Brasileira" ou "Estado Brasileiro", e parte para a elaboração também do que seria uma "identidade nacional", que deveria reunir toda a sociedade brasileira dentro de um único olhar. Também a questão das identidades nacionais surge na Europa no século XIX e, no Brasil ganhou força na mesma década de 30. O problema da Identidade Nacional é que, para sua construção, geralmente se eliminam outras identidades, todas aquelas outras que incomodam ou que são pontos de conflito, no âmbito desse projeto unificador de identidade. Com ênfase na construção da identidade nacional, foram construídas inúmeras legislações de proteção do patrimônio, e é dessa maneira que são forjadas as instituições

responsáveis pela proteção do patrimônio cultural nacional de diversos países, inclusive do Brasil.

A política do IPHAN ainda recai no caráter da excepcionalidade. E esta política é uma influência aos Estados e os Municípios brasileiros, vemos essa política proliferando e permanecendo.

Faz-se necessária também uma revisão da legislação, que possa, realmente, abarcar todas as formas de manifestações culturais do Brasil. Porque nós não somos homogêneos, pelo contrário, somos extremamente heterogêneos.

O momento de infundir tal discussão é bastante oportuno porque a relação cultura e cidades está no foco das discussões em torno das políticas públicas para a cultura. Atendendo ao comando da Constituição da República, foi promulgada a Lei 12.343/2010, que instituiu no País o Plano Nacional de Cultura – PNC, além do Sistema de Informações e Indicadores Culturais – SNIIC. O PNC objetiva, por meio de planos plurianuais, integrar as ações do Poder Público na área cultural, enfatizando a convergência de esforços das diversas pastas da administração pública, como as de Turismo, Educação, Esporte e Meio Ambiente, nas três esferas de governo. Visa, assim, a estabelecer uma política nacional para concretizar o exercício dos direitos culturais (livre expressão, criação, difusão, proteção e acesso aos bens culturais) em toda sua complexidade.

Além disso, chegamos a um desfecho positivo: a institucionalização do Sistema Nacional de Cultura – SNC, por meio da Proposta de Emenda à Constituição – PEC 416/2005, já aprovada na Câmara dos Deputados e no Senado Federal. O SNC possibilitará a plena realização das diretrizes do Plano Nacional de Cultura por meio da implantação de um modelo de gestão compartilhada de políticas públicas de cultura pelos entes Federados e pela sociedade.

Vivemos um momento particularmente interessante no Brasil por conta do crescimento do número de estudos e pesquisas em cultura. Outra razão que justifica a pertinência dessa discussão para essa pesquisa, diz respeito a pensar as políticas culturais na perspectivas das cidades, e aqui entendemos as cidades como território

onde a cultura se realiza, enquanto ação e criação, onde as políticas culturais experimentam sua aplicação efetiva. Para se recriar uma política cultural para a cidade é preciso “desprivatizar” a cultura, instaurar um sistema de planejamento urbano, participativo e continuado, que considere a cultura como fator de desenvolvimento.

Frente ao exposto e mantendo o percurso das inflexões colocadas, entendo que não basta compatibilizar o desenvolvimento econômico com o respeito pela integridade dos sistemas naturais e a biodiversidade, e com os valores sociais da equidade, da acessibilidade e da participação; igualmente crucial, considera-se nela, é que a sustentabilidade cultural seja vista também como critério a ter em conta numa estratégia de desenvolvimento territorial pleno e duradouro.

Em um primeiro momento, talvez, pudesse estar me afastando da proposta central das minhas reflexões ao tratar do tema das territorialidades, mas, pelo contrário, ao tratar de temas relacionados à cultura popular, identidades, festas e os trânsitos e tantos diálogos múltiplos inerentes à temática, faz-se também necessário traz uma (mesmo que breve) nota referente aos conceitos de territorialidades e de descentralização das políticas públicas.

É preciso compreender as práticas culturais e identificá-las, compreender sua relação com os lugares, com a cidade, com o ambiente. Território tende a ser uma microrregião com claros sinais de identidade coletiva, compreendendo um número de municípios que mantenham uma ampla convergência em termos de expectativas de desenvolvimento articuladas com novos mercados, e que promovam uma forte integração econômica e social, localmente (Braga, 2003). Parti inicialmente desta tentativa de conceituar territorialidades.

> Não obstante a controvérsia em torno do que se conceitua como descentralização de políticas públicas, utiliza-se este conceito para caracterizar um processo que envolve pelo menos quatro tendências em relação à gestão pública: a) a repartição de responsabilidades em torno da formulação, da implementação e do controle de políticas entre as esferas nacional, estadual e municipal; b) a transferência de recursos para as esferas subnacionais de poder, de forma a possibilitar a provisão de bens e serviços públicos; c) a existência de mecanismos de coordenação intergovernamental e d) a estruturação de um sistema de gestão que envolva o diálogo com a sociedade, ou seja, a ampliação da participação da

> sociedade organizada na gestão das políticas públicas. (Starling, 2012, p. 145)

Neste sentido, a descentralização envolveria ideais de aprimoramento das relações intergovernamentais, de capacitação dos governos subnacionais para as funções que lhe são atribuídas e a possibilidade de controle social do poder público pela sociedade organizada e representada nos fóruns públicos disponíveis para essa finalidade. Ainda de acordo com Starling (2012), “a descentralização supões ainda a constituição de uma ação governamental local.” (Starling, 2012, p. 146). Este processo envolveria, pois, ao nosso entendimento, estratégias de democratização da política apoiada nos valores da universalização, equidade e controle social.

Tratar de territorialidades, de descentralização das políticas públicas e conseqüentemente reconhecer a importância e as problemáticas dessa descentralização nos permite compreender melhor o “sentimento”, o valor, a importância de determinado gesto cultural de maneira mais localizada. Entende-se o sentimento de “pertencimento”, de identificação, de valorização do local frente ao global. Este processo de sensação de “pertencimento” propicia um envolvimento maior por parte dos agentes locais.

Como aconteceu, por exemplo, durante a realização do I Fórum Cidade e Cultura do Serro, quando, muitos presentes, talvez, não tivessem um conhecimento científico, teórico e organizado sobre o tema “cidade e cultura”, mas sabiam que aquele era um momento importante, que a sua participação necessária e que, mesmo sem uma oratória muito bem elaborada poder-se-ia contribuir com o as discussões, com o diálogo, com a conversa, com o “papo” sobre algo tão próximo à vida de cada um na cidade. Mesmo aqueles que não se envolvem diretamente com a festa, seja no seu fazer, seja como devoto, ou não, católico, ou não, serrano ou não, ninguém é indiferente a essa festa que acontece na cidade e que é da cidade. Guardadas às devidas proporções, a Festa do Rosário está para o Serro, assim como o Carnaval está para Salvador e para o Rio de Janeiro. Sem o menor medo de exagero nessa afirmativa.

Mas voltemos a falar de territorialidades. Primeiramente, busco uma aproximação entre o tema com o que comentado anteriormente sobre desenvolvimento

econômico e desenvolvimento humano. Mesmo não sendo (talvez) necessárias, algumas colocações justificam a pertinência da discussão. A primeira prende-se com o valor identitário e de memória que o patrimônio cultural encerra. A coerência e continuidade das identidades individuais e coletivas, nos seus vários níveis de identificação, do local ao nacional, depende da preservação das heranças históricas, materiais e imateriais, que conferem caráter aos lugares e diferenciam as comunidades humanas.

> Sendo embora este um problema de sempre, a verdade é que os tempos recentes, com a globalização, o avanço aparentemente imparável da urbanização, e, no caso europeu, a própria União, no seu duplo movimento de aprofundamento e alargamento, trouxeram novas ameaças à diversidade cultural dos povos e dos lugares e à preservação das identidades, fazendo crescer a sensibilidade por estas matérias. (Henriques, 2003 p. 145)

Uma segunda ordem de razões talvez pudesse depois ser invocada para explicar a atenção pelo patrimônio cultural na visão mais recente e amadurecida do desenvolvimento sustentável, a qual, de resto, se relaciona ainda em parte com a questão identitária. Pelo papel que desempenha na estruturação de sentimentos de pertença a grupos e lugares, o patrimônio cultural acaba por ter uma função importante na coesão social, ajudando a desenvolver o sentido de comunidade.

Razões de natureza econômica podem, ainda, explicar que a salvaguarda do patrimônio cultural seja cada vez mais entendida como uma componente a considerar nas políticas territoriais. O patrimônio cultural representa um trunfo valioso para os territórios pelas possibilidades que abre ao seu desenvolvimento econômico. Seja em áreas rurais, seja em áreas urbanas, é um recurso que pode ser valorizado na perspectiva do turismo, atividade cuja relevância para o produto e para o emprego é hoje de todos sobejamente conhecida. Para Braga (2003), o “fenômeno da globalização, apesar de massificante, enaltece os valores socioculturais regionais, que podem ser difundido e consolidados como produtos típicos e geradores de receitas.” (Braga, 2003, p. 55). Para além disso o patrimônio cultural, ao contribuir para a formação de imagens mais atrativas dos lugares, que podem, por sua vez, influir favoravelmente na captação de novos investimentos, sobretudo de setores qualificados da economia, acaba por ser um importante fator de competitividade dos territórios.

A questão cultural, notadamente aquela assentada na espetacularização sazonal das cidades é considerada por Janio Roque Castro (2012) “como grande mote turístico e midiático” (Castro, 2010, p. 187), por isso, ainda de acordo com o autor, aquelas cidades “que não possuem potencial arquitetônico e imaterial, destacam-se com tanta relevância essa temática [da espetacularização] nas suas proposições institucionais [interjeição minha].” (Castro, 2012. p. 187)

Nesta perspectiva, as políticas culturais territoriais (e/ou territorializadas, em alguns casos), podem (e devem) reforçar os laços existentes entre a dimensão cultural local e global, convertendo-se num espaço privilegiado para análise de fatores determinantes das experiências comuns e pertinentes de grupos sociais distintos.

Ao tratar de políticas culturais territoriais, Alfons Martinell (2003) nos alerta: “não acreditar em modelos prontos” (Martinell, 2003, p. 93). Martinell entende que cada política cultural, cada um de seus aspectos e de seus objetivos têm um sentido mundial e um sentido em seu próprio contexto. E como professor na matéria ele pode garantir: “as políticas culturais precisam ser consideradas em seu próprio contexto.” (Martinell, 2003, p. 93). A partir dessa garantia, a primeira reflexão a qual chego é que, então, não existem regras estabelecidas para o bom desenvolvimento das políticas culturais e que uma regra possível para a definição das políticas culturais seria definir o que é de interesse geral e o que é de interesse do mercado e, ainda, o que é de interesse misto. A relação entre o papel do setor público, o papel do setor privado, o papel do terceiro setor e da sociedade civil, não está muito claro. E não existe a intenção de regularizar estes papeis. “Quem faz o que na cultura?” Este é um tema que talvez demandasse um tempo e um espaço maior para reflexões do que comporta essa dissertação.

Mas ainda há lugar para mais algumas colocações. Principalmente porque esta e outras questões foram levantadas durante o segundo dia de realização do já referido Fórum Cidade e Cultura do Serro. Neste segundo dia estavam reunidos representantes do poder público, inclusive o atual vice-prefeito, à época, vice-prefeito eleito, vereadores, presidentes de associações de bairros, o presidente e a diretoria da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e merecedora de destaque: a

presença de 2 turmas completas de alunos da E. E. Ministro Edmundo Lins, mais de 45 alunos que solicitaram às professoras que permitissem que eles fossem participar do ciclo de diálogos. Todos jovens entre 17 e 25 anos na média. Alunos que representam uma parcela da população jovem da cidade que acredita que a cidade não possui um crescimento apenas econômico, mas cidade que está submetida (na melhor interpretação da palavra) às modificações culturais promovidas pelas novas ideologias políticas, sociais e culturais.

A questão importante a que me refiro refere-se ao modo como a cultura está encontrando na cidade, nas políticas locais e regionais, novas estratégias sociais para o fomento da diversidade local.

> As políticas culturais locais fomentam a diversidade e a pluralidade, isto é, tanto possibilitam a convivência das mais diversas formas de expressão, a utilização de múltiplas linguagens expressivas, como também buscam a participação de todos os setores da sociedade civil. Graças à proximidade da área de atuação, as políticas culturais desenvolvidas nas cidades são capazes de fazer emergir essa diversidade ali escondida, marginalizada, que muitas vezes, não pode ser observada a partir de políticas mais distantes, centralizadas. (Martinell, 2003, p. 98)

O pensamento de Martinell se aproxima das minhas reflexões, e vice-versa, as minhas reflexões vão ao encontro do pensamento dele, quando o autor afirma que "a cidade é o espaço público onde se dá a cultura ao vivo, é o cenário da cultura ao vivo." (Martinell, 2003, p. 99). Se a cidade "é o cenário" (e palco), estava certo quando coloquei a festa como o "espetáculo das cidades."

Apesar de todas as desvantagens que a ele possam ser atribuídas, o desenvolvimento cultural deve ocupar um espaço central nas políticas locais. É entender a cidade como espaço de criatividade transferível, de liberdade criativa. Como dito no início deste capítulo, um espaço de trocas entre o cidadão e o de fora, o que tem papéis e o que não tem. E, para "terminar", trazemos uma passagem de Martinell (2003), citando Eduard Delgado, que, depois de dez anos trabalhando com políticas culturais locais, escreveu assim em 1994 e que continua muito atual:

> A cidade cultural é um espaço dos mais vivos que hoje confirmam nossa paisagem coletiva. É o espaço da língua, da sensibilidade, das atitudes vivas do lazer e da comunicação. As mais-valias que se possam criar não têm comparação com as incidem no preço de qualquer outro produto. Em

> contraste com o que ocorre com outros setores da vida social, as forças que incidem nas estruturas culturais são muito mais variadas e democráticas das que influem no urbanismo, na saúde, na educação etc. Não é estranho que os projetos políticos que aspiram a devolver ao cidadão sua voz civil, em harmonia com os princípios da democracia representativa e em luta contra a burocratização, encontrem nas políticas culturais locais uma ajuda indispensável para que seja real a sua mensagem. (Delgado, 1994 *apud* Martinell, 2003 p. 104).

3.3. A FESTA DO ROSÁRIO DO SERRO E SUA RELAÇÃO COM A CIDADE - INFLEXÕES

A proposta deste trabalho foi além de apresentar uma investigação que se esgote em termos conceituais. Busquei com ele enriquecer a discussão em torno da relação da sociedade com seus bens culturais, sem que se perdesse de vista valores que justifiquem a sua preservação. De acordo com Le Goff (2000), “a cidade não possui um crescimento apenas econômico, mas está submetida, principalmente, às modificações culturais promovidas pelas novas ideologias políticas, culturais e religiosas.” (Le Goff, 2000, p.45). Ao contrário da visão modernista do início do século XX que via o desenvolvimento e o crescimento das cidades apenas sob a perspectiva econômica e técnica, e buscava a identidade brasileira baseada na cultura popular vista como folclore, a contemporaneidade vê a memória nacional sob uma perspectiva ampliada e a entende como um prolongamento da memória coletiva. (Le Goff, 2000).

Minhas inflexões visam cotejar alguns recortes temáticos que tratem da festa em sua diversidade comercial, midiática, lúdica, política, religiosa, turística etc. Dessa forma, é possível observar o fenômeno da festa no contexto urbano não apenas como substrato das relações sociais, mas como meio de troca de experiências, de produção de significados e de construção de memórias coletivas que orienta a própria configuração de tais relações em recortes específicos da vida social.

A proposta foi reunir diferentes abordagens que pudessem contribuir com diferentes visões sobre o tema em questão. Ao propor uma discussão que considere a diferença entre festa e eventos, por exemplo, entendemos que se ambos se inserem no campo da cultura, a redução da festa à condição de evento pode produzir efeitos na economia local, mas também danos irreparáveis na cultura e nas identidades locais.

No tocante à noção de patrimônio cultural que apresentei anteriormente e do caráter tradicional da festa, a absorção de elementos outros pela comunidade do Serro ao fazer a *Festa de Nossa Senhora do Rosário* é o resultado da construção dinâmica da cultura.

Esta foi, talvez, a principal questão levantada ao final dessa pesquisa. Este desafio que está colocado às cidades no trato com suas culturas populares, mais especificamente com suas festas. Para compreendermos esta importante mudança na direção do trato da questão – as inflexões que perseguimos - foi necessário, então, promover uma revisão no conceito de tradição, para darmos consistência às nossas leituras sobre a *Festa do Rosário do Serro*.

Para começar, problematizamos a noção de que a tradição necessariamente trata-se da referência a algo estático e imutável, sempre vinculado a uma remota origem mítica ou historicamente reconhecida e que está sob constante ameaça diante das tensões transformadoras da modernidade. Propor tal movimento teórico representa uma ruptura muito grande para uma narrativa patrimonialista ainda hegemônica entre os tecnocratas do patrimônio e ainda muito presente entre os historiadores com leituras menos aprofundadas sobre as relações socioculturais do tema Festa. Por isso, torna-se necessário um exame mais atencioso dos argumentos agora colocados, uma vez que eles podem pavimentar uma trilha menos acidentada em direção a um conceito de tradição que seja claro o suficiente para ser empregado na questão da festa e dos espetáculos.

A absorção de elementos outros pela comunidade do Serro ao fazer a Festa de Nossa Senhora do Rosário é o resultado da construção dinâmica da cultura. O confronto com uma verdadeira gama de identidades culturais é traço marcante da contemporaneidade e tem um efeito pluralizante sobre as identidades, produzindo uma variedade de possibilidades e novas posições de identificação, que confirmam ser as identidades na contemporaneidade menos fixas, mais dinâmicas, fragmentadas e abertas a trocas. (Hall, 1998). E é interessante que essa troca ocorra, por certo nesse encontro há uma um enriquecimento cultural singular.

Quando, por exemplo, os dançantes da festa incluem novas danças, novas formas de cantar, incorporam novos tecidos às suas vestimentas, compram um instrumento musical moderno ou quando os organizadores da festa convidam os grupos de congado de outras cidades para participarem dos festejos, por exemplo, eles estão juntando à sua forma de fazer tradicional novos elementos que revelam a dinamicidade da cultura. Longe de representar riscos aos sentidos originais da Festa, tais processos, pelo contrário, parecem integrar um processo de revitalização e atualização.

Durante minhas pesquisas identifiquei sinais de mudanças, interferências e de continuidade na *Festa do Rosário do Serro*, o que seria natural por se tratar de uma festa tricentenária. "A *Festa do Rosário do Serro* é um grande ritual com ritos menores, em que cada um expressa uma maneira diferente de perceber e interpretar e representar aquilo que se deseja construir como a realidade social tal como diz Roberto da Mata, através de uma linguagem simbólica." (Simões, 2005, p. 54).

São muitas as mudanças, interferências e de continuidade que encontramos na *Festa do Rosário do Serro*, como dissemos, sinal vivo de que a tradição seria ao contrário daquilo que o termo representa numa abordagem corrente, algo móvel, mutável, passível de ser inventada, reinventada ou atualizada. Uma festa, como a *Festa de Nossa Senhora do Rosário do Serro*, para qual dificilmente as descrições atuais conseguem ignorar as significativas transformações ocorridas ao longo de quase três séculos de realização dos rituais, não deve por isso, deixar de merecer a conceituação de festa tradicional com a qual os principais agentes promotores da festa, os Irmãos do Rosário, referem-se a ela.

Diante deste cenário, constato que a *Festa do Rosário do Serro* é um fenômeno social que exemplifica o conceito de atualização da tradição, pois, uma expressão cultural tradicional não pode ser entendida como uma sistematização fundada numa dicotomia do tipo "ou/ou" para os acréscimos ou retiradas de elementos. Em outras palavras, dizer que a *Festa do Rosário do Serro* é uma festa tradicional não significa dizer que o acréscimo de qualquer elemento no sistema represente necessariamente a exclusão de outro já presente ou vice-versa, assim descaracterizando a tradição

ao distingui-la de algum ponto original ao qual é histórica ou memorialmente vinculada.

Mesmo não se tratando de uma investigação histórica, para se entender o rito espetacular da *Festa do Rosário do Serro* em sua amplitude, exigiu-se um contexto histórico para a festa, pois consideramos que foi importante situá-lo enquanto "festividade completa, grandiosa, com enredo elaborado" como um fenômeno datado e localizado, produto da cultura urbana desenvolvida na cidade a partir do início do século XVIII.

A partir dessas inflexões entendemos que a *Festa do Rosário do Serro* possibilita que visualizemos, sob outro ângulo, o espetáculo plurívoco do elo societal, sobretudo no que tange à acentuação do afetivo e do sensível. Pois, considerar a tradição como um conceito dinâmico é tomar a tradição como uma dimensão verdadeiramente sócio-histórica e não como um objeto dado ou uma ruína a ser restaurada. Por fim, e sem a intenção de encerrar as discussões a esse respeito, se quisermos dizer que, no Brasil nem tudo acaba em festa, devemos lembrar que muitos projetos e transformações, muitos sonhos, começam e são vividos na festa, razão, portanto para que ela seja querida e cresça, crescendo também o nosso orgulho de festejar. E, tomando emprestada a poética de Gil, que tenhamos "festa na fé e fé na festa".

É essa leitura que fizemos e as inflexões que realizamos aos nos debruçarmos sobre a nossa Festa do Rosário do Serro e sua relação com a cidade. Uma leitura que perceba a festa como um acontecimento diário, uma tradição viva, atual e atualizada.

A cidade se entrega aos ritos e rituais, em que o cotidiano se transforma em algo extraordinário, em que momentos comuns de chegada e partida trazem neste dia um significado novo, que o nosso consciente abstrai, não explica, mas percebe e vive; que traz esperança de que uma sociedade pode compartilhar junta toda uma existência, descobrindo a sua identidade comum. E o ser humano sai desta experiência renovado, e por isso quer sempre voltar para poder viver de novo essa

experiência, que continua em seu inconsciente, mesmo que a realidade se apresente diferente no seu dia a dia.

A *Festa do Rosário do Serro* é celebrada festivamente a cada primeiro final de semana do mês de julho e renovada a cada quarta-feira na missa na igreja do Rosário, ou em cada terço e medalhinha de Nossa Senhora do Rosário trazida no peito, na carteira, no chaveiro dos devotos. Uma festa que possibilita a investigação de diversas e múltiplas questões a respeito da cidade, de sua cultura e de sua sociedade. O que, na visão de Léa Freitas, seria tratar a festa como "apenas" um meio, uma lente, pela qual pode emergir outras problemáticas. Vimos aqui que, além dessas múltiplas possibilidades de observações, a *Festa do Rosário do Serro* move (e movimenta) a cidade e é movida (e movimentada) por ela. A festa movimenta a cidade quando, por exemplo, leva para a cidade um expressivo número de turistas, e de serranos ausentes, quando ocupa a cidade com suas barracas de comércio popular, quando o trânsito da cidade é alterado, quando as escolas, hospitais, polícia militar e todo aparato da gestão pública se mobiliza em torno da festa. Neste momento a festa é um evento. Neste sentido, tomamos a organização da festa sob a lógica de uma organização de um evento organizado e articulado pela prefeitura municipal.

Importante destacarmos que, mesmo se tratando do maior evento cultural e turístico da cidade, a prefeitura municipal limita-se a organizar a infraestrutura necessária para receber o grande número de pessoas que circulam pela cidade durante os dias da festa. O que coloca a festa em um duplo sentido: A *Festa do Rosário do Serro* é um evento sob essa ótica que acabo de colocar, mas mantêm-se viva como uma festa popular enquanto o que mantém viva a festa é o sentimento de identificação e de pertencimento que ela proporciona aos que dela participam.

Minhas inflexões me levam a concluir que a *Festa do Rosário do Serro* é muito mais que uma festa religiosa, ou profana, ou religiosa-profana, é mais que um evento turístico, uma festa folclórica. É corpo e alma de uma cidade. Corpo enquanto estrutura, enquanto o que movimenta, articula, identifica, aproxima. Alma enquanto sentimento, enquanto pertencimento, enquanto momento de comunhão, de fé.

Porque quando os sinos da igreja do Rosário repicam, às 5h da manhã, anunciando o início da Matina, quando os fogos de artifício iluminam o céu da cidade do Serro, quando o som dos tambores ecoa pelas frias montanhas de pedra do Serro, e a porta da igreja se abre para receber uma manifestação incendiada de penas e fitas coloridas, é sinal que o Rosário está em festa. E, nesse momento, a cidade canta, dança, reza e assim fazendo comunica seus laços identitários, ao mesmo tempo ancestrais e atuais.

CONSIDERAÇÕES “FINAIS”

Para finalizar esta dissertação, apresento aqui suas considerações, procurando retomar o exposto nos capítulos anteriores.

Inicialmente, este trabalho tinha como objetivo analisar as representações e as mediações culturais percebidas na Festa de Nossa Senhora do Rosário da cidade do Serro no Estado de Minas Gerais. E mais especificamente, investigar, junto aos elementos simbólicos e identitários constitutivos Festa de Nossa Senhora do Rosário do Serro, como as práticas comunicativas possuem um papel fundamental na sua preservação e promoção. Tratava-se de se entender as formas sociais de afirmação identitária local e estudar sobre as formas de representação da identidade, tendo como foco seus aspectos simbólicos e ideológicos.

Após o ingresso no mestrado, o diálogo com outras disciplinas e a conseqüente ampliação do repertório de leituras e estudos, vislumbrei outras possibilidades de recortes para o projeto: investigar a Festa de Nossa Senhora da cidade de Serro, a fim de entender a(s) relação(ões) entre a festa e a cidade. Mudando o recorte, mudava-se o objetivo, os caminhos a serem percorridos e consequentemente alguns referenciais de leitura. Estas novas leituras me conduziram a delimitar o foco da pesquisa e decidi que este trabalho partiria de uma questão central, de cunho conceitual, a saber, o que é festa e qual seu lugar na vida coletiva, tendo como ponto de partida que a festa irrompe na cena societal, insiste e impõe-se como a alma da cidade.

Parti da compreensão da festa (o fenômeno festivo, sua estrutura, função e significado, localizando-a do ponto de vista teórico) e da cidade (pensadas a partir de enfoques distintos, somando-nos a outros esforços de compreensão da cidade e do urbano) - uma comparação de visões de diferentes autores acerca desse tema apoiada no desenvolvimento teórico sobre o conceito de festa e cidade. As reflexões apontadas fundamentaram e justificaram a discussão centrada em espaços cada vez mais múltiplos e com uma pluralidade de vozes cada vez maior e é justamente

nestes espaços, múltiplos e plurais, que encontramos terreno fértil para as análises que me propus.

Avaliei pertinente também, apresentar um quadro da corografia da região do Serro, trazendo notícias da história de sua ocupação e aspectos da morfologia da sociedade local. Tudo isso para contextualizar espacial, temporal e socialmente a Festa do Rosário do Serro, conferindo mais profundidade à apresentação do tema/objeto e ampliando as possibilidades de análises e inflexões acerca da relação cultura, festa e cidade – objetivo primeiro de dessa dissertação. Optei, então, por uma análise a partir das vilas e cidades mineiras acreditando que elas pudessem oferecer-nos um panorama da formação histórico-cultural da região. Esta análise nos levou a caracterizar o urbano levando em conta também os processos culturais e os imaginários dos que o habitam.

A tríade gente + chão + cultua se apresentou como um dos fios condutores de minhas análises. Esta tríade pode ser tomada como uma coincidência de fatores que, em seu conjunto, podem ser tomados como constitutivos do processo de elaboração cultural que encontra nas vilas e nas cidades de Minas Gerais não somente o documento material que lhes possibilita a análise em profundidade, mas, além disso, em virtude do modo peculiar pelo qual o fazem, assume o sentido e a expressão de verdadeira “experiência social”.

Demonstramos o sentido de uma consciência das vilas e cidades mineiras definindo-lhes o espírito de autonomia que se afirma como expressão de suas individualidades e que comanda o seu próprio comportamento, ao se incluírem na faixa genérica das “cidades mineiras” antes mesmo de serem colocadas no quadro mais amplos das “cidades brasileiras” ou das “cidades em geral”. Isso para situar a cidade do Serro no contexto da pesquisa.

A cidade do Serro, como colocado, apresenta-se, hoje, como um importante município do Estado de Minas Gerais por guardar e preservar um rico patrimônio histórico artístico e cultural. Ao apresentar a cidade, optei por uma descrição que contemplasse uma análise desde sua ocupação no final do século XVII e início do século XVIII até os dias atuais, passado por análises de variadas fontes, como

cartas de viajantes, testamentos, relatos orais e documentos oficiais. Esta contextualização permitiu que entendesse que a Festa do Rosário do Serro está intrinsecamente relacionada à formação da cidade. O Compromisso da Irmandade do Rosário do Serro data de 1728, poucos anos após a “fundação” do Arraial que deu origem a cidade. Uma prova importante que a Festa do Rosário está, desde sempre, presente na vida do serrano.

Para a melhor compreensão da Festa do Rosário do Serro, mergulhei no universo simbólico que a constitui. Foi este universo simbólico que busquei apresentar no capítulo II juntamente com a contextualização histórica das origens da Festa do Rosário e a importância histórico-cultural da cidade do Serro, o que possibilitou um entendimento maior do objeto estudado dando embasamento para as inflexões propostas.

Sendo, portanto, um fecundo campo para se pensar a vida em coletividade, em seus diferentes regimes de empirismo, a Festa do Rosário do Serro opera ligações as mais variadas, possibilitando a vivencia (desdobrada em experimentação) de uma existência outra que a do real socializado, própria da festa.

Estas “ligações” se apresentam de diversas maneiras, são as dimensões da festa das quais nos fala Amara (1998). Para compreender as relações entre festa e cidade é preciso, portanto, identificar e refletir sobre algumas dessas dimensões. São múltiplas as dimensões festivas apontadas por Amaral (1998) e algumas delas expressam com acuidade a Festa do Rosário do Serro.

Da dimensão da festa enquanto elemento de mediação cultural

Vimos nos capítulos anteriores que as festas ocupam um espaço privilegiado na nossa cultura, adquirindo, no entanto, significados particulares. A festa é capaz, portanto, conforme o contexto, diluir, cristalizar, celebrar, ironizar, ritualizar ou sacralizar a experiência social particular dos grupos que a realizam.

Um olhar “comunicacional” sobre a Festa do Rosário foi fundamental para o entendimento de seus elementos identitários e de mediação cultural. Era preciso

entender o significado das roupas, dos gestos, dos cantos, dos ritos e dos demais elementos que compõem a festa – suas estruturas simbólicas. O conceito de mediações nos conduziu a refletir sob o prisma da ação dos homens no mundo; a "resgatar" os contextos sócio-históricos e culturais onde se dão essas ações. Esse movimento, esse olhar, conduz a constantes indagações sobre situações concretas. Trata-se de um caminho de observação permanente. Podemos recortar imagens, representações, e analisá-las de distintas maneiras: interpretar seu significado; analisar sua organização formal, seu diálogo com outras formas e produtos, reconstruir textos, perceber as intertextualidades. Mas estudar o cruzamento desses movimentos foi um desafio a mais.

É neste sentido, por suas características peculiares apresentadas no capítulo II que Festa do Rosário do Serro, pode, como diversas festas brasileiras, ser considerada até mesmo como uma dimensão de aprendizado da cidadania e apropriação de sua história por parte do povo, contrariamente à idéia de "alienação" que a envolve.

Da dimensão religiosa da festa

A Festa do Rosário do Serro é uma festa popular religiosa católica organizada por uma Irmandade. Mas percebi na Festa do Serro uma religiosidade tanto atenta ao sentido íntimo das cerimônias quanto às cores e à pompa exterior, ou seja, voltada tanto para o concreto quanto para o abstrato, sempre pronta a fazer acordos e conciliações. O religioso está presente também nas diversas outras relações encontradas na Festa do Serro. Mesmo sendo a fé seu motivo maior, na Festa do Rosário do Serro tornam sagrados também os encontros, as trocas, o sentimento daqueles que estão ali presentes.

Tanto fé e religião, quanto a festa em si mesma são formas fundamentais de ligar. São formas eminentes de socialização, por intermédio das quais se realizam a troca e a comunicação, como vimos, dois fundamentos essenciais da experiência humana em coletividade.

De modo geral, para além da festa do Rosário do Serro, a religiosidade brasileira parece ter retido da religião, antes de mais nada, sua dimensão estética e de recreação. Seu ponto forte e pedestal são a efervescência coletiva. O meu olhar

sobre a dimensão religiosa da Festa do Rosário do Serro buscou essa uma compreensão através da conexão entre festividade, religiosidade e cidade.

Da dimensão da festa como elemento turístico

O turismo é realmente, e acima de tudo, um fenômeno social. Apesar de sua grande repercussão econômica, a essência do turismo esta na relação das pessoas umas com as outras e destas com os espaços em que elas e os outros vivem. Este foi um dos temas abordados durante o I Fórum Cidade e Cultura do Serro – I FCCS e constantemente presente nas discussões quando o assunto é a Festa do Rosário da cidade.

A cidade prima por expressar o barroco primitivo e colonial da arquitetura religiosa e essa presença é uma das mais ricas também pelas particularidades das construções feitas só de madeira e taipa – paredes de ripa entrelaçadas com barro e areia. O casario preservado na cidade vai do aristocrático ao mais simples, do senhorial ao rústico, enriquecendo a fisionomia urbana com sua diversidade. Completando a oferta de atrativos turísticos de cunho cultural, existe na região inúmeros atrativos naturais como rios, cachoeiras, montanhas.

Durante a Festa do Rosário a cidade registra um aumento significativo no número de visitantes. A Prefeitura Municipal não dispõe de dados precisos, mas, de acordo com o depoimento do ex secretário de cultura e turismo da cidade (2005 – 2008), Sr. Paulo Simões, a cidade chega a receber quase 10 mil visitantes (entre turistas e serranos ausentes) durante os dias da Festa. Um número significativo para uma cidade com 19 mil habitantes segundo o último SENSO do IBGE.

Existe na cidade uma vocação para o turismo cultural, sendo a Festa do Rosário e o Queijo do Serro seus dois carros-chefes. O turismo cultural compreende as atividades turísticas relacionadas à vivência do conjunto de elementos significativos do patrimônio histórico e cultural e dos eventos culturais, valorizando e promovendo os bens materiais e imateriais da cultura. E a Festa do Rosário do Serro favorece essa experiência.

A população local geralmente vê o turismo como um fator de emprego, sendo, portanto, importante considerar o efeito da interação com o grande número de visitantes. O poder público local percebe o setor do turismo como um fator de riquezas nas economias sob sua jurisdição com perspectivas de gerar renda para seus cidadãos que podem obter receitas com negócios relacionados ao turismo.

Mas acredito que para promover o desenvolvimento sustentável no Serro deve-se atender à demanda da população local por melhores condições de vida na cidade, trabalho e renda para seus habitantes e um desenvolvimento que seja sustentável em longo prazo.

Da dimensão da festa como patrimônio cultural

Ao discutir a noção de patrimônio cultural, emergem algumas questões importantes enfrentadas pelos antropólogos e outros profissionais das Ciências Sociais à frente de agências governamentais, conselhos e pesquisas que tratem da “eleição” de bens de referência. Como patrimonializar as diferenças sem trair o próprio conceito de diferença? Como trabalhar com a diferença sem traduzi-la em hierarquizações e etnocentrismos? Como lidar com nossos próprios valores e gostos, quando nos é dado o “poder” de certificá-los em detrimento de outros? Será que não estaríamos correndo o risco de engessar as manifestações culturais usando como base a imagem cristalizada do registro? As questões postas não são fáceis de serem respondidas, no entanto, serviram como instrumento de reflexão quando nos aventuramos no campo do patrimônio cultural.

O passado histórico da cidade do Serro e sua importância como patrimônio cultural imaterial contribuem para a riqueza da Festa e o sincretismo presente em suas projeções e representações culturais se torna um expressivo representante do “hibridismo cultural” ali presente.

Trata-se de reconhecer um cenário contemporâneo que, cada vez mais, se apropria das formas de produção de conteúdos com o intuito de se manifestar culturalmente e de se identificar enquanto prática social e de registro do patrimônio imaterial. Com o passar do tempo, a cidade foi revelando novos indícios dessa importância e novos elementos culturais como as serenatas, as festas juninas e principalmente suas

festas religiosas, que hoje compõem o conjunto de bens imateriais reconhecidos como patrimônio.

Ao tratar da cultura da cidade do Serro, optei por um olhar que considerasse as recentes abordagens sobre patrimônio, em particular pela noção de patrimônio imaterial. No caso da Festa do Rosário do Serro, a relação entre as vertentes da preservação e a vertente da criação é uma relação próxima, pois as festas, de modo geral, se caracterizam como processos, constantemente atualizados e recriados, e não como produtos que cabe guardar, proteger, conservar e, quando for o caso, restaurar. Por esse motivo, um dos critérios para a patrimonialização dos bens culturais de natureza imaterial é a comprovação da continuidade histórica desses processos, sua reiteração ao longo do tempo, e seu reconhecimento como referência identitária de uma coletividade. Por outro lado, como vimos no capítulo III, a idéia de continuidade não se confunde com a de imutabilidade, ou mesmo a de autenticidade, pois já se sabe atualmente que uma das condições para que uma manifestação cultural sobreviva é a sua capacidade de adaptação às transformações no contexto onde ocorre. Ou seja, nesse caso, é evidente que a mudança/adaptação pode significar a possibilidade de permanência.

A Festa do Rosário do Serro, mesmo não tendo sido, ainda, reconhecida como Patrimônio Cultural Imaterial do Estado de Minas Gerais e do Brasil, apresenta estas características de patrimônio cultural imaterial entendidas como sistema de práticas tradicionais, caracterizando identidades coletivas. Sua autenticidade não está em uma data de início pré-definida, mas, na recuperação, recriação singular e expressiva das danças, músicas, indumentárias, artefatos e orações de uma festa tricentenária. Existe uma dificuldade em identificar a ideologia por trás da manifestação uma vez que, por se tratar de uma forma de expressão da cultura popular, a tradição é passada oralmente, fazendo com que o povo misture ficção e memória nos relatos que são transmitidos.

O reconhecimento do valor cultural dos saberes e da expressividade presentes na Festa do Rosário do Serro torna as questões referentes à sua condição enquanto patrimônio cultural de interesse, tanto na esfera local quanto mais amplamente. Por essa razão destacamos, uma vez mais, a urgência sempre evocada pelos

pesquisadores, de registrarem e conservarem o patrimônio – seja no particularismo do âmbito local, seja na escala mais abrangente das ações desenvolvidas pelas instituições públicas – como que numa tentativa de fixar no tempo as artes e ofícios difusamente desenvolvidos pelo engenho humano.

Cabe neste ponto esclarecer o que pode parecer uma contradição na base teórica desse raciocínio, cujas principais premissas derivam da concepção de que as identidades sociais e as fronteiras simbólicas são constantemente, abandonadas e refeitas. Deste ponto de vista, para compreender a construção do patrimônio enquanto prática social na Festa do Rosário do Serro importariam não os resultados cristalizados nos objetos e calendários festivos e a sua conservação, não a conservação dos usos e costumes, mas a dinamização das condições sociais e históricas que configuram as suas condições de reprodução.

Entretanto, é esta a questão que pode ou não se tornar um ativo (simbólico ou material) a partir do qual exploram-se estrategicamente as possibilidades e oportunidades políticas, humanas e materiais que podem se tornar acessíveis através das políticas públicas.

Contudo, de um ponto de vista interno à cultura e à experiência social, produto e processo são indissociáveis. A Festa do Rosário do Serro testemunha o modo de fazer, o saber fazer. Ela abriga também os sentimentos, lembranças e sentidos que se formam nas relações sociais envolvidas no “fazer da festa” e assim o “fazer a festa” realimenta a vida e as relações humanas na cidade.

É mérito desta pesquisa aproximar a temática das investigações a cerca do temática cultura, festa e cidades traz alguma inovação teórica no estudo das relações sociais. Entretanto, não podemos afirmar que se conseguiu estabelecer aqui um sincretismo verdadeiro entre as concepções apresentadas pelas teorias estudadas, o que poderia ser mais bem desenvolvido em estudos futuros, principalmente no que se refere aos conflitos, tensões e disputas presentes na trama interna da festa e na sua relação com setores políticos e/ou econômicos da cidade.

Coloco, neste momento, que a pesquisa científica envolve a delimitação de uma realidade que se torna objeto de investigação. Para tanto, fazem-se necessárias diversas escolhas, aonde o pesquisador, com o auxílio de teorias, vai tentando tomar as atitudes mais convenientes para o êxito de seu trabalho, o que nem sempre acontece conforme o esperado, dado o dinamismo das situações e interações do próprio ambiente de pesquisa e de seus sujeitos. A pesquisa de mestrado tem ainda como limitações a questão de tempo e de recursos, onde o pesquisador muitas vezes age no ambiente de pesquisa como um navegante solitário em busca de respostas às suas questões, nem sempre fáceis de serem conseguidas.

Nesta pesquisa, pode-se citar como uma de suas falhas não termos conseguido abarcar todas as múltiplas dimensões e possibilidades de análises a partir do fenômeno festivo, mas optei por pontuar as diversas possibilidade de inflexões a partir da tríade cultura, festa e cidades para o entendimento de um determinado grupo social. Como toda construção, possivelmente há o registro de outras falhas, as quais podem ser rechaçadas quando da realização de estudos futuros dentro desta mesma temática da relação cidade e cultura. Tal temática mostrou-se, no entanto, apesar das falhas, bastante profícua por permitir acessar universos simbólicos e mentalidades, concepções sobre a relação cultura e sociedade.

Diante do exposto, cabe-me, apenas pontuar algumas últimas conclusões:

Certo, a festa é transitória, efêmera, todavia, como diz tão bem Duvignaud, ela "deixa sementes que, mais ou menos tardiamente, agitam os espíritos e perturbam a sonolência da vida comum" (Duvignaud, 1984, p.8). É por isso que mais do que descrever a festa, como usualmente se faz, ou mesmo explicá-la, tal como já dissemos em outro lugar e repito aqui, parece-me que o melhor caminho é compreendê-la, talvez mais ainda apreendê-la.

Como afirma com propriedade Pierre Sanchis, a festa constitui um campo fecundo para se pensar a sociedade, sobretudo em suas instâncias de transição, de osmose, de vaivém, de ruptura, de continuidade, de "apreensão pelo social das energias que lhe vêm de outros lados e, constantemente, o alimentam e o minam" (Sanchis, 1983, p. 36). O estudo da *Festa do Rosário do Serro* permitiu que transitasse por territórios

da vida coletiva que, dado seu caráter extra-ordinário, extralógico e extra-temporal, revelam toda a complexidade do fato societal, uma vez que a festa "faz entrar a sociedade em uma relação consigo própria diferente daquela de 'todos os dias'. Para a infirmar ou para a confirmar, para a fazer existir num duplo que poderá ser ela própria ou outra, ela própria e outra." (Sanchis, 1983, p. 36).

Este estudo da festa que ora concluo permite redimensionar essa discussão na medida em que, sendo um "fenômeno vindo do fundo da tradição", e que, em relação à contemporaneidade mais imediata, possa parecer alguma forma de arcaísmo, de sobrevivência, de nostalgia, ou até mesmo de atraso, é, no entanto, vivida, por aqueles que dela participam, como explosão de vida, como revigoramento e, portanto, como uma espécie de renascimento, pleno de atualidade, de inovação, de ruptura. Para quem participa da Festa do Rosário do Serro, ela (a festa) não tem idade, é sempre atual.

Festa é, portanto, consumação, dispêndio, sacrifício, troca-dom, reciprocidade, ou seja, o ato mesmo de produção da vida. Essa virtualidade que é a festa, essa experimentação do campo do possível coloca em ação solicitações que animam os sentidos que a vida cotidiana não utiliza jamais. Aí começa a festa. E começa como libertação do social, como troca-dom, como um outro nós. Como menciona Duvignaud: "Será preciso lembrar que o virtual é, na vida social, tão intensamente ativo quanto o real?" (Duvignaud, 1984, p. 48 - 52).

Uma antropologia da festa é, tal como a entendo, uma antropologia das efervescências coletivas, não necessariamente sociais, das formas de socialização e de troca não necessariamente cristalizadas. A Festa do Serro não é um mero produto da vida social da cidade, muito menos um simples fator de reprodução da ordem estabelecida pela via da inversão. Tal como o princípio de reciprocidade, não custa repetir mais uma vez, a festa é o ato mesmo de produção da vida da cidade.

E as cidades não existem só como ocupação de um território, construção de edifícios e de interações materiais entre seus habitantes. O sentido e o sem sentido do urbano se formam, entretanto, quando o imaginam os livros, as revistas e o cinema; pela informação que dão a cada dia os jornais, o rádio e a televisão sobre o

que acontece nas ruas. Não atuamos na cidade só pela orientação que nos dão os mapas ou o GPS, mas também pelas cartografias mentais e emocionais que variam segundo os modos pessoais de experimentar as interações sociais. Não é possível, então, estabelecer com rigor o que é uma cidade, nem sequer o que são cada uma de suas representações particulares: o que é São Paulo, ou Buenos Aires, ou Paris, ou Tóquio ou Salvador ou o Serro? Buscamos inscrever nossas análises sobre os sentidos e os significados das cidades nesta corrente de pensamento urbano que vê as cidades em tensão entre o que são e o que queríamos que fossem.

A cidade é como vimos no capítulo I, por suas origens, o espaço próprio da mestiçagem das pessoas e das coisas. É certo que a cidade moderna é o lugar de máscaras, dos papéis sociais vividos como representação teatral. Mas a cidade brasileira, este fantástico híbrido sociológico, funciona de uma maneira singular. Se ela divide de um lado, une de outro. Não é somente um lugar frio e interessado. É também o lugar de fazer festa, momento onde as máscaras e a teatralidade dos papéis sociais adquirem uma outra dimensão, a do movimento, da alegria e, sobretudo, da mistura dos códigos e das pessoas, criando um mundo virtual, onde o gasto suntuoso e o consumo próprios ao dom e à troca generalizada são as palavras de ordem.

A vitalidade da *Festa do Rosário do Serro* está justamente no fato de que a Festa do Rosário não deixou de ser uma festa de recorte étnico/religioso para assumir um caráter de unidade serrana, ela assume também esse caráter mas sem, necessariamente, deixar de ser de recorte ético/religioso. Sua vitalidade, portanto, reconhece seus sentidos originais (principalmente o mito, a fé em Nossa Senhora do Rosário e a memória da escravidão), mas não deixa também de produzir novos sentidos.

A Festa do Rosário da cidade do Serro representa esta “mítica do dom” através do exercício da manutenção de ritos através dos quais uma força maior que identifica e justifica cada indivíduo presente é atualizada. Uma força maior que se chama fé, e que só pode ser compreendida se tivermos acesso ao universo simbólico que a constitui como verdade compartilhada e comunicadas pela festa.

Do ponto de vista quantitativo, há ainda muitos relatos para se trabalhar, leituras e resenhas a se fazer. De outro ponto de vista acredito que um texto, tal qual uma festa, jamais se fecha em si mesmo, muito menos prescreve uma leitura inevitável, já que a assinatura - a autoridade do autor - nunca se completa, pois está sujeita a múltiplos e momentos de enunciação e de interlocução.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBINO, W. *Minas do ouro e do barroco*: as raízes históricas da cultura mineira. Belo Horizonte: Grupo Editorial Barlavento. 1999.

AMARAL, Rita. *Festa à brasileira:* sentidos do festejar no país que “não é sério”, Tese de doutorado, São Paulo, USP. 1998.

Auto de ereção de Vila Rica, em Revista do Arquivo Público Mineiro, ano III. Ouro Preto: Imprensa Oficial, p. 84.

BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*: o contexto de F. Rabelais. São Paulo, Hucitec e Brasília, Unb, 1999.

BARROS (org), José Marcio, Diversidade Cultural – da proteção à promoção, BH, Autêntica, 2008.

BARROS, José Márcio. *O que queremos: festa ou eventos?* In: I Fórum Cidade e Cultura do Serro: diálogos sobre o Rosário. Serro: PUC Minas, 2012. (Comunicação oral).

BOCCIA, Leonardo. Apresentação. In: : RUBIM, Albino; ROCHA, Renata (Org). Políticas Culturais para as cidades. Salvador: EDUFBA, 2010

BRAGA, José Luiz. Constituição do Campo da Comunicação. In: FAUSTO NETO, Antonio; PRADO, Jose Luiz Aidar e PORTO, Sergio Dayrrel (orgs.). *Campo da Comunicação*. João Pessoa: Editora Universitária, 2001. p.11-39.

BRAGA. Christiano L. *A cultura nas políticas e programas do SEBRAE*. In: UNESCO. Políticas Culturais para o desenvolvimento: uma base de dados para a cultura. Brasília, 2003.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *A cultura na rua*. Campinas: SP: Papirus, 1989.

CANCLINI, Nestor Garcia. Culturas Híbridas. São Paulo: Edusp, 2000

CARVALHO, D. de. *A Formação Histórica das Minas Gerais*. In: Volume 99 de Os Cadernos de Cultura. Universidade do Texas. Ministerio da Educacão e Cultura, Servico de Documentacão, 1956.

CARVALHO, Gilmar de. *Vitória de Dioniso: festa, tradição e mercado.* In: RUBIM, Linda; MIRANDA, Nadja (Org). Estudos da Festa. Salvador: EDUFBA, 2012.

CASTRO, J. Roque Barros de. *Da Casa à Praça Pública:* a espetacularização das festas juninas no espaço urbano. Salvador. EDUFBA, 2012.

COMPROMISSO da Irmandade De Nossa Senhora do Rosário na Freguesia da Conceição da Vila do Príncipe do Serro Frio, ano de 1728.

COMPROMISSO Reformado da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Cidade do Serro Frio, 1979.

COMPROMISSO Reformado da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Cidade do Serro Frio, 1922

COMPROMISSO Reformado da Irmandade de Nossa senhora do Rosário da Cidade do Serro Frio, Minas Gerais. Serro: Tipografia da Estrela Polar. 1910.

CUNHA MATOS, R. J. da, *Carigrafia Histórica da província de Minas gerais*. A coleção da Casa de Contos de Ouro preto, 1897

CUNHA PEREIRA Filho, Jorge da, *Irmandades Religiosas Leigas, nas Minas Gerais, no século XVIII*. Monografia publicada na seção Informações para Genealogistas, do Boletim do Projeto Pesquisa Genealógica sobre as Origens da Família Cunha Pereira, Ano 03, N° 09, de 01/dez/1997, p. 90 - 95

DaMATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis:* para uma sociologia do dilema brasileiro. Rio de Janeiro: Zahar, 4. ed. 1983.

DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*: comentários sobre a sociedade do espetáculo. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DELEUZE, G. *Platão e o simulacro*. In: Lógica do sentido. 4ed. São Paulo: Perspectiva. p. 259 – 271. 2000.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*: o sistema totêmico na Austrália. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

DURKHEIM, Émile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1912.

DUVIGNAUD, Jean. *Festas e civilizações*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1983.

ELIADE, M. O Sagrado e o profano. São Paulo: Martins Fontes, 1992. Capítulo II.

Enciclopédia dos Municípios Brasileiros Volume XXVII Ano 1959.

ESTATUTO da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário (reformado). Belo Horizonte: Ed. Cultura. 1995.

ESTATUTO da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Serro, 1979

FERREIRA, Felipe. *Inventando Carnavais: o surgimento do carnaval carioca e outras questões carnavalescas*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2005.

FESTA. In *Dicionário Aurélio da língua portuguesa*. Disponível em: http://aurelio.ig.com.br/dicaureliopos/manual/professor.asp. Acesso em 30 de jan. De 2012.

FREIRE, Geraldo de Azevedo. *Caminhos da Memória*. Belo Horizonte: Mazza Edições. 1997.

FREUD, Sigmung. *Totem e tabu*. Rio de Janeiro. Imago, 1974.

FREYRE, Gilberto. Casa Grande & Senzala. São Paulo: Global Editora, *2006*.

HABERMAS, J. *Direito e Democracia:* Entre Facticidade e Validade (v. II), Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1997.

_____. *Mudança Estrutural na Esfera Pública,* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

HALBWACHS, Maurice. *Morfologia social*, tradução de Fernando de Miranda. São Paulo: Livraria Acadêmica, 1941, p. 40 – 57

HALL, Stuart. *Da diáspora*: identidades e mediações culturais. Org. Liv Sovik. Trads. Adelaine La Guardia Resende et. al. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

HALL, Stuart. *Identidades culturais na pós-modernidade*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 1998.

HENRIQUES. E.B. *Cultura e território, das políticas às intervenções*. Estudo geográfico do património histórico-arquitectónico e da sua salvaguarda, tese de doutoramento em Geografia Humana, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2003.

JOVCHELOVITCH, S. (2008). Os contextos do saber: representações, comunidade e cultura. Petrópolis, RJ: Vozes.

LANTENARI, Vittorio. *Festa, carisma, apocalisse*. Palermo: Sellerio, l989.

LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Campinas: Ed. Unicamp, 2000.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A eficácia simbólica, A estrutura dos mitos e Estrutura e dialética, todos in *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970.

LUSTOSA, C.A. *Milton Santos e o método de pesquisa em geografia*. Revista Eletrônica: Tempo - Técnica - Território, V.2, N.1, 2011, p. 49-59.

MAIA, Andréa Casa Nova. et al. *Narrativas Ficcionais em Multimídia:* Paradoxos da Tradição e do Turismo na Festa de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos do Alto Jequitinhonha, Minas Gerais. 2006 13f. Monografia (Especialização em Cultura e Sociedade) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2006.

MARTÍN-BARBERO, Jésus. *Comunicação e mediações culturais*. Revista Diálogos Midiológicos. São Paulo, Vol. XXIII, nº 1, janeiro/junho de 2000. Disponível em: <http://www.bocc.ubi.pt/pag/silva-sergio-salustiano-identidades-culturais.pdf>. Acesso em 08 de janeiro de 2009.

MARTÍN-BARBERO, Jésus. Globalização comunicacional e transformação cultural. In: MORAES, Denis de (Org.). *Por uma outra comunicação: mídia, mundialização cultural e poder*. Rio de Janeiro: Record, 2003. p.57-86.

MARTINELL, Alfons. *Cultura e cidade*: uma aliança para o desenvolvimento. A experiência da Espanha. In: Políticas culturais para o desenvolvimento: uma base de dados para a cultura. Brasília : UNESCO Brasil, 2003.

MARTINS, José Clerton de Oliveira. *Festa e ritual, conceitos esquecidos nas organizações*. Revista Mal-Estar e Subjetividade / Fortaleza / V.II / N.1 / P.118-128 / Março 2002.

MIGUEZ, de Oliveira, Paulo Cesar. *A festa*: inflexões e desafios contemporâneos. In: RUBIM, Linda; MIRANDA, Nadja (Org). Estudos da Festa. Salvador: EDUFBA, 2012.

_____. *A cultura das festas:* diversidade em combustão. In: MAMEDE, Maria Amélia; Gadelha, Rachel... et al. (Org.). Economia criativa: uma nova perspectiva: Anais do I Seminário Nacional de Economia Criativa. Fortaleza: Expressão Gráfica. 2009.

_____. *A organização da cultura na "Cidade da Bahia"*, tese de doutorado, UFBA. 2002.

_____ .*Cultura, Festa e Cidade*: uma estratégia de desenvolvimento pós-industrial para Salvador. Salvador: RDE – Revista de Desenvolvimento Econômico. Ano I. N° 1, 1998.

MIGUEZ, de Oliveira, Paulo Cesar; SILVA. Ariel Lucas. *Festa*: o espetáculo das cidades. In: Anais VIII ENECULT – Encontro Multidisciplinar de Estudos Culturais. UFBA. 2012.

MIRANDA, Aluízio Ribeiro de. *Sêrro:* Três séculos de história. Belo Horizonte: Imprensa oficial, 1972.

MUMFORD, L. *A cidade na história: suas origens, desenvolvimento e Perspectivas.* São Paulo: Martins Fontes. 1982.

MUMFORD, L. *A cultura das cidades*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 1961.

NOVAES, Adauto (org.). *Muito além do espetáculo*. S. Paulo: Editora Senac. 2005.

PEREZ, Léa Freitas. Antropologia das efervescências coletivas. In: PASSOS, Mauro. (Org.) *A festa na vida.* Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. *Breves notas sobre a religiosidade brasileira, Brasil 500 anos*, Edição Especial, Belo Horizonte, Imprensa Oficial dos Poderes do Estado. 2000.

_____. *Festa, religião e cidade: corpo e alma do Brasil***.** Porto Alegre: Medianiz, 2011.

_____. *Festas e viajantes nas Minas oitocentistas*. UFMG: 2000.

_____. *Por uma antropologia da festa*: notas e reflexões, texto da palestra proferida no "Ciclo de colóquios e palestras do Museu Antropológico da Universidade Federal de Goiás". 1999.

VASCONCELOS, Diogo Pereira R de. *Breve descrição geográfica, física e política da capitania de Minas Gerais*. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro, 1994.

PIRES, A. P. Sobre algumas questões epistemológicas de uma metodologia geral para as ciências sociais. In: Vários Autores. *A pesquisa qualitativa*: enfoques epistemológicos e metodológicos. Tradução de Ana Cristina Nasser. Petrópolis. Ed. Vozes: 2008.

POEL, Francisco van der. OFM. *O rosário dos homens pretos*: edição comemorativa do centenário da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Araçuaí/MG. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1981.

PRIORE, Mary del. *Festas e utopias no Brasil colonial*. S.Paulo: Brasiliense, 1994.

Regimento do Superintendente, Guardas-Mores e mais Oficiais Deputados para as Minas de Ouro passando por S. Majestade, Arquivo Colonial, 1 seção, Arquivo Público Mineiro, Livro I, p. 33 – 1613 – 1740.

SALLES, Joaquim de. *Se não me falha a Memória*. São Paulo: Instituto Moreira Salles. 2º edição. 1993.

SANCHIS, Pierre. *Arraial: festa de um povo:* as romarias portuguesas. Lisboa, Publicações Dom Quixote. 1983.

SANTOS, Deolinda Alice dos. *Festejos Tradicionais Mineiros*: Registros da Fé e do Folclore. Belo Horizonte: Empresa das Artes, 2011.

SANTOS, Joaquim Felício dos. *Memórias do Distrito diamantino da Comarca do Serro Do Frio (Província de Minas Gerais.)* 3 ed. Rio De janeiro, Edições O Cruzeiro. 1956

SENA, N. de. *Memória Histórica e Descritiva do Município do Sêrro*. Belo Horizonte: Tipographia serrana, 1892.

SILVA, Ariel Lucas. *Rosário em Festa*: representação, identidade e fé. Monografia Curso Comunicação Social. Belo Horizonte. Faculdade Promove. 2009.

SILVA, Dirce, *Rosário em Festa no Jequitinhonha*, Belo Horizonte. Capela Editora, 2003. Contos Brasileiros - I titulo: Tradição popular

SILVA, F. C. *Espaço Público em Habermas*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais. 2002.

SILVA, Flávio de Ligório. *O aluno e sua representação social do professor de matemática*. Dissertação (Mestrado em Educação). Programa de Pós Graduação em Educação. Faculdade de Educação. Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte: UFMG, 2011.

SILVA, Luiz Geraldo. *A faina, a festa e o rito: uma etnografia histórica sobre as gentes do mar (sécs. XVII ao XIX)*. Campinas: Papirus, 2001.

SILVEIRA, Renato da. “A ordem visual (uma introdução à teoria da imagem de Pierre Francastel”, in Valverde (org.), *As formas do sentido*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2003.

SILVEIRA, Renato. *O candomblé da barroquinha*: processo de constituição do primeiro terreiros de Keto. Salvador: Edições Maianga, 2006. 645 p.

SILVEIRA, Vicente. *Festa do Rosário: o lamento escravo ainda ressoa nas montanhas de pedra do Serro.* Revista Minas Gerais, Belo horizonte, m.15, p.48-51, abril 1989.

SILVEIRA,. Renato da. *O espetáculo e seu contexto através dos tempos*: por uma abordagem multidisciplinar. In: MATOS, E. (org) *Arte e Cultura: memória e transgressão*. Salvador: Edufba, 2011, p. 79-120.

SIMÕES, M. R. R. *A fé que move a festa, a festa que move a fé* - Monografia, apresentada ao Curso de pós-graduação, Docência do Ensino Superior, como parte das exigências para obtenção do Titulo de Especialista. Faculdade Unidas do Norte de Minas, 2005.

SOUZA, Maria Eremita de, *Aconteceu no Serro.* Belo Horizonte: ed. BDMG Cultural, 1979.

STARLING, Mônica B. L. *Estado e políticas públicas de cultura*: os desafios da descentralização. In: DRUMMOND, Alessandra. (Org.). Cidade e políticas públicas: diagnóstico e proposições. Belo Horizonte: Artmanagers, 2012.

THOMPSON, J. B. *A mídia e a modernidade*: Uma teoria social da mídia. Petrópolis: Vozes, 1998.

UNESCO - Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura. *Construção das políticas internacionais de referência para a salvaguarda do patrimônio cultural imaterial*. Material didático do curso Patrimônio Imaterial: Políticas e Instrumentos de Identificação, Documentação e Salvaguarda. UNESCO, DUO Informação e Cultura, COMUNA S.A. com plataforma de Educação à Distância da DUO Informação e Cultura (www.duo.inf.br), 2008.

_____. Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial. 32, 2003, Paris. IPHAN, 2003. 8p.

VASCONCELOS, Salomão. *Vida Social e política da Vila do Carmo*, Revista Brasileira de Estudos Políticos, n° 20 , Belo horizonte 1966.

SITES INTERNET

UFMG - www.ufmg.br

ESPAÇO NORDESTE SERRO - www.inec.org.br

SERRO BLOG - www.serromg.blogspot.com.br

SEPLAG/MG - www.planejamento.mg.gov.br

IBGE – www.ibge.gov.br

SENSO 2012 - www.censo2010.ibge.gov.br

IPHAN – www.iphan.gov.br

MINISTÉRIO DA CULTURA DO BRASIL – www.cultura.gov.br