



Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO
Centro de Ciências Humanas e Sociais – CCH



Museu de Astronomia e Ciências Afins – MAST/MCT

**Programa de Pós Graduação em Museologia e Patrimônio – PPG-PMUS
Doutorado em Museologia e Patrimônio**

VESTÍGIOS DE PATRIMÔNIO

***Vivência e representação do Reinado de
Nossa Senhora do Rosário e Santa Efigênia
na comunidade do Alto da Cruz, em Ouro
Preto***

Hugo Xavier Guarilha

UNIRIO / MAST - RJ, Dezembro de 2015

VESTÍGIOS DE PATRIMÔNIO

*Vivência e representação do Reinado de
Nossa Senhora do Rosário e Santa
Efigênia na comunidade do Alto da
Cruz, em Ouro Preto.*

por

Hugo Xavier Guarilha,

*Aluno do Curso de Doutorado em Museologia e Patrimônio
Linha 02 – Museologia, Patrimônio e Desenvolvimento Sustentável*

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em Museologia e Patrimônio.

Orientador: Professora Doutora Priscila Faulhaber
Barbosa.

UNIRIO/MAST - RJ, Dezembro de 2015

FOLHA DE APROVAÇÃO

VESTÍGIOS DE PATRIMÔNIO

Vivência e representação do Reinado de Nossa Senhora do Rosário e Santa Efigênia na comunidade do Alto da Cruz, em Ouro Preto.

Tese de Doutorado submetida ao corpo docente do Programa de Pós-graduação em Museologia e Patrimônio, do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO e Museu de Astronomia e Ciências Afins – MAST/MCT, como parte dos requisitos necessários à obtenção do grau de Doutor em Museologia e Patrimônio.

Aprovada por

Profª. Drª. _____
Priscila Faulhaber Barbosa

Profª. Drª. _____
Hebe Mattos

Profª. Drª. _____
Camila do Vale

Prof. Dr. _____
Márcio D'Olive Campos

Profª. Drª. _____
Tereza Cristina M. Scheiner

Rio de Janeiro, Dezembro de 2015

G915v Guarilha, Hugo Xavier.

Vestígios de Patrimônio. Vivência e representação do Reinado de Nossa Senhora do Rosário e Santa Efigênia na comunidade do Alto da Cruz, em Ouro Preto / Hugo Xavier Guarilha, 2015.
xii., 230 f. : il.

Orientadora: Priscila Faulhaber Barbosa.

Tese (Doutorado em Museologia e Patrimônio) Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro ; MAST, Rio de Janeiro, 2015.

1. Museologia. 2. Memória. 3. Sociedade. 4. Congado. 5. Patrimônio Imaterial. I. Faulhaber, Priscila. II. Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. Centro de Ciências Humanas e Sociais. Programa de Pós-graduação em Museologia e Patrimônio. III. Museu de Astronomia e Ciências Afins. IV. Título.

CDU: 069:351.711

A Nossa Senhora do Rosário
Aos Irmãos do Rosário.

Agradeço a Ana Audebert e Cecília Audebert Guarilha; José Albano e Sandra Guarilha; Sérgio Augusto Audebert, Cynthia Bilheiro Audebert e Manuela Bilheiro Audebert; Jane Audebert.

Kátia Silvério, Geraldo Bonifácio de Freitas, Rodrigo dos Passos, Nathália Guedes, Kédison Geraldo, Ronaldo e Adriana Queiróz, Rodrigo “Arazinho”. Agradeço também aos meninos e meninas do Congo, cujo crescimento eu tive oportunidade de acompanhar nos últimos anos.

Prof^a. Priscila Faulhaber e aos professores e coordenadores do programa. Agradeço à Turma da Samambaia e a todos os colegas do curso, em especial a Henrique Cruz.

A toda a matilha, Júlia, Thalita, Stephanie e Vanuza.

RESUMO

GUARILHA, Hugo Xavier. Vestígios de Patrimônio: **vivência e representação do Reinado de Nossa Senhora do Rosário e Santa Efigênia na comunidade do Alto da Cruz, em Ouro Preto.**

Orientadora: Prof^a. Dr^aa. Priscila Faulhaber. UNIRIO/MAST. 2015. Tese.

Apresentamos uma reflexão sobre a percepção da categoria patrimônio conforme olhares diversos, lançados desde perspectivas diferentes na estrutura social. Partimos da experiência da manifestação cultural do Reinado de Nossa Senhora do Rosário e Santa Efigênia, realizada pela Guarda de Congo de Nossa Senhora do Rosário e Santa Efigênia, no Alto da Cruz, Ouro Preto, MG, para discutir a construção deste patrimônio cultural em âmbito local. Durante os rituais do Reinado os participantes do congado têm a oportunidade de viver em plenitude a relação de *communitas*, tal como Victor Turner (2008) a entende. O problema enfrentado neste trabalho é o de estudar as possibilidades de representação em linguagem convencional dos valores vividos em liminaridade, de modo a identificar as relações de dominação subjacentes à construção de discursos hegemônicos na modernidade e questioná-las por meio do reconhecimento das vozes dos detentores dos saberes envolvidos na realização desta celebração. Assumimos o horizonte ético da relação de igualdade entre os interlocutores pressuposto na perspectiva da comunidade de comunicação proposta por Apel para investigar a construção de consensos quanto à imagem geral do Reinado e dos valores nele celebrados. Entendemos que os museus cumprem função no desenvolvimento dos jogos de linguagem praticados pelas comunidades de comunicação na medida em que se configuram como instâncias que representam convencionalmente os conjuntos de convicções dos grupos sociais a eles vinculados, bem como controlam suas variações de significados. De acordo com esta perspectiva teórica os museus configuram-se como fenômenos eminentemente mentais em que a realidade vivida é reiteradamente objetificada em linguagem, de modo a colocar em evidência o intermediário do signo na relação entre sujeito e realidade. Buscamos então identificar os museus como arenas privilegiadas para a formação de uma comunidade de comunicação voltada para o reconhecimento do patrimônio cultural, tanto no sentido de representar os laços de coesão do grupo, como no de propor a revisão constante e criativa de suas motivações.

Palavras-chave: Museu. Museologia. Patrimônio. Patrimônio Imaterial. Reinado. Congado.

ABSTRACT

GUARILHA, Hugo Xavier. Vestígios de Patrimônio: **vivência e representação do Reinado de Nossa Senhora do Rosário e Santa Efigênia na comunidade do Alto da Cruz, em Ouro Preto.**

Orientador: Profa. Dra. Priscila Faulhaber. UNIRIO/MAST. 2015. Tese.

We present a reflection on the heritage category articulated to the possibilities for its interpretation over a diversity of points of view, glanced since different positions in society. We leave the experience of cultural manifestation of the Reinado de Nossa Senhora do Rosário e Santa Efigênia, performed by the Guarda de Congo de Nossa Senhora do Rosario and Santa Efigênia, at the Alto da Cruz region, Ouro Preto, MG, to discuss the construction of this diaspora. During the rituals of Reinado participants have the opportunity to experience a relationship of *communitas*, as Victor Turner(2008) understands it. The problem faced in this work is to study the possibilities of conventional language representation of the values experienced in liminality in order to identify the relations of domination underlying the construction of hegemonic discourses in modernity and question them through the recognition of knowledge holders' voices involved with the celebration. We assume the ethical horizon of the relationship of equality between the interlocutors assumption in view of the community of communication proposed by Apel to investigate the construction of consensus over general image of the Reinado, and the values that are celebrated at this occasion. We believe that museums fulfill function in the development of language practiced by the communities of communications, as they are configured as instances that represents conventionally sets of convictions from the social groups linked to them, as well as control their variations of meanings. According to this theoretical perspective museums are configured as eminently mental phenomena in which reality is repeatedly being objectified in language, in order to put in evidence the intermediary of the sign in the relationship between subject and reality. We seek to identify museums as privileged arenas for the formation of a community of communication focused on the recognition of the cultural heritage, both in the sense of representing the bonds of group cohesion, as in to propose the constant review and creative of their motivations. In this way the museological experiments realized on the Reinado's performance can contribute to bring the values experienced in *communitas* to intersubjective relations in social structure, contributing to the recognition of speech places of local communities in the debate about heritage and public politics for this area.

Keywords: Museum. Museology. Heritage. Immaterial Heritage. Reinado. Congado.

LISTA DE FIGURAS

Fig. 1. - Bandeira de Santa Efigênia.....	16
Fig. 2. - Coroação da Rainha Karina Silvério.....	17
Fig. 3. - Igreja de Nossa Senhora do Rosário e Santa Efigênia.....	17
Fig. 4. - Rei e Rainha protegidos pelo Moçambique.....	18
Fig. 5. - A Guarda de Congo de Nossa Senhora do Rosário e Santa Efigênia.....	18
Fig. 6. - Os congadeiros se preparam para entrar na Igreja de Santa Efigênia.....	19
Fig. 7. - Banner sobre o momento da coroação de Karina Silvério.....	199
Fig. 8. - Banner da exposição “A Fé que Canta e Dança”.....	199
Fig. 9. - Banner em homenagem a Marisa Silvério.....	200
Fig. 10. - Banner em homenagem a Capitão Xisto.....	200
Fig. 11. - Baner em referência à abertura do Reinado.....	200
Fig. 12. - Mosaico Cultural.....	202
Fig. 13. - Mosaico Cultural exposto durante a programação do Reinado de 2013.....	203

SIGLAS E ABREVIATURAS UTILIZADAS:

AMIREI - Associação Amigos do Reinado de Nossa Senhora do Rosário e Santa Efigênia

CRESPIAL – Centro Regional para a Salvaguarda do Patrimônio de Cultura Imaterial da América Latina

IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

IHGB – Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro

ONU – Organização das Nações Unidas

PCH – Programa das Cidades Históricas

SPAN – Serviço do Patrimônio Artístico Nacional

SPHAN - Conselho Federal de Museologia

UNESCO – Organização das Nações Unidas para Educação, Ciência e Cultura

SUMÁRIO

	Pág.
Cap. 1 INTRODUÇÃO	1
1.1 – ALVORADA	7
1.2 – TESTEMUNHO	19
1.3 – ESTRUTURA E ANTIESTRUTURA	24
1.4 – COMMUNITAS NORMATIVA	27
1.5 – COMMUNITAS COMO RESISTÊNCIA	29
1.6 – DO CONGADO PARA UMA ÉTICA UNIVERSAL	31
1.7 – MUSEUS E MUSEOLOGIA	36
Cap. 2 ESPAÇO E PATRIMÔNIO	41
2.1 – RECINTOS	45
2.2 – MOLOCH!	50
2.3 – DOMINADORES?	55
2.4 – COMUNIDADES LOCAIS	62
2.5 – COMMUNITAS E PATRIMÔNIO	67
2.6 – IDENTIDADE NACIONAL	69
2.7 – CONTRIBUIÇÕES DA ANTROPOLOGIA CULTURAL	74
2.8 – PATRIMÔNIO IMATERIAL NO BRASIL	79
2.9 – O REINADO COMO LIMINARIDADE	88
2.10 – CATEGORIA DE PENSAMENTO	92
Cap. 3 REINADO DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO E SANTA EFIGÊNIA	97
3.1 – A RETOMADA	103
3.2 – CHICO REI	109
3.3 – MEMÓRIA	113
3.4 – O PROBLEMA DA AUTENTICIDADE	116
3.5 – O REINADO	121
3.6 – O LUGAR DO REINADO ENTRE OS IRMÃOS DO ROSÁRIO	123
3.7 – SOBRE A LINGUAGEM	127
3.8 – ANTIESTRUTURA	135
3.9 – O REINADO COMO TESTEMUNHO	140
3.10 – EMBAIXADA	143
3.11 – DRAMATIZANDO A IGUALDADE	148
Cap. 4 SOBRE MUSEUS E PATRIMÔNIOS	153
4.1 – EXPOSIÇÃO PERMANENTE	156
4.2 – RESSONÂNCIA	161
4.3 – MUSEUS	166
4.4 – SIGNOS CONVENCIONAIS	169
4.5 – MUSEUM FRICTIONS	172
4.6 – O MUSEU MODERNO	175
4.7 – O PROBLEMA DA VERDADE	179
4.8 – OS PROBLEMAS DA ESTRUTURA E DA COMUNICAÇÃO	183
4.9 – RETORNO À ANTIESTRUTURA SOCIAL	190
4.10 – EXPERIÊNCIAS	194
4.10.1 – Exposição “A Fé que Canta e Dança”	196

4.10.2 – O que é ser congadeiro?	201
4.10.3 – Local da memória	203
4.11 – EXOMEMÓRIA	205
4.12 – EXPERIÊNCIAS EPISTEMOGRÁFICAS	209
4.13 – MUSEOLOGIA, PATRIMÔNIO E EPISTEMOGRAFIA	213
Cap. 5 CONCLUSÃO	216
REFERÊNCIAS	224

Bandeira de Santa Efigênia

1- INTRODUÇÃO

1 – INTRODUÇÃO

O Congado é uma manifestação cultural que se desenvolveu no estado de Minas Gerais em contexto de diáspora africana, de onde se espalhou para outras regiões do Brasil. Apresenta semelhanças com outras formas de expressão de memórias sociais dos negros, como o maracatu e o jongo. Na prática do Congo¹ um grupo de indivíduos se reúne para louvar Nossa Senhora do Rosário por meio de toques de instrumentos de percussão, cantos e danças. Esta reunião lhes permite vivenciar uma experiência singular de devoção. A experiência coletiva produz um deslocamento para uma realidade distinta daquela que é vivida no cotidiano. Observaremos neste trabalho que a realidade criada pela harmonia entre os cantos, as danças e os toques das Guardas de Congo, nos momentos de duração dos rituais, conduzem os participantes a experimentar um tipo de interação com o real de caráter complementar à ordem estruturada, fundada em hierarquias, individualismos e relações de segregação social. Identificamos nos processos ritualísticos do Congado a produção de um espaço liminar (Turner; 2008) que permite o deslocamento do participante para uma região de tempo e espaço em que é possível viver em maior intensidade relações de igualdade e solidariedade com seus companheiros. A prática ritualística, portanto, emerge do interior da realidade estruturada e ganha sentido ao possibilitar a vivência de processos primários em que os congadeiros tendem a se libertar de suas próprias individualidades para a experiência imediata das relações de *communitas*.

No ano de 2011 tivemos oportunidade de realizar uma experiência de elaboração de exposição sobre o Reinado. O projeto foi financiado com recursos de um prêmio oferecido pelo Centro Regional para a Salvaguarda do Patrimônio Imaterial da América Latina, e tratou da construção de um discurso expográfico sobre a celebração. A ideia era criar imagens e ampliá-las em pôsteres impressos em lona, de modo que circularíamos facilmente com esse material por comunidades congadeiras da região. Duas perspectivas orientaram a produção deste trabalho: a ideia de criar material para representar o Reinado em contexto de estrutura social, e a possibilidade de estimular o diálogo entre as guardas de congo em momentos não ritualísticos. Tal exposição foi montada nos distritos de Ouro Preto e em comunidades próximas, como de Brás Pires. No encerramento do projeto ela foi montada no espaço da FIEMG, em Ouro Preto, o que causou um impacto importante na

1 Existem muitas palavras para nos referirmos ao Congado: Congo, Guarda de Congo, Congado, Terno de Congo, Terno de Congado. Esses termos podem ser utilizados como sinônimos, embora nem sempre o sejam. De modo geral podemos dizer que há uma categoria denominada Congado, e dentro dela temos uma série de tipos distintos expressões culturais: a Guarda ou Terno de Congo, a Guarda ou Terno de Moçambique, a Marujada, a Guarda de Caboclos, os Catopés e outras expressões. Cada uma desses tipos apresenta suas singularidades no interior do conjunto definido por "Congado". A grande identidade que os reúne a todos é a devoção a Nossa Senhora do Rosário, além de uma memória social produzida da perspectiva de grupos dominados. Os grupos de Congado são todos eles devotos de Nossa Senhora do Rosário, e em geral são devotos de algum santo, como São Benedito, São Jorge, etc. Nossa referência neste trabalho é a Guarda de Congo de Nossa Senhora do Rosário e Santa Efigênia, que atua na comunidade do Alto da Cruz, em Ouro Preto, MG.

cidade. A exposição reiterou um estímulo à crítica reflexiva sobre a forma como a sociedade local observava a Guarda de Congo. Houve uma maior aproximação e compreensão das motivações e convicções que alimentam a prática do Congado. O movimento de ascensão realizado pela Guarda de Congo ao se colocar em posição de enunciadora de discurso foi reconhecido socialmente.

Nesse caso o conhecimento produzido pela teoria da museologia oferece contribuições importantes, sobretudo ao indagar sobre a validade da incorporação do paradigma de museu ocidental por povos e grupos sociais que participam de outros universos de referências culturais. A questão de fundo foi colocada por Olabiyi Babalola J. Yaï (2003), quando perguntou sobre o significado do termo “*documentação*” em contexto africano. Ele concluiu ser necessário criar novas epistemologias, novas metodologias e novas pedagogias para o patrimônio imaterial, para dar conta da realidade que se experimenta em contextos diversos dos paradigmas culturais desenvolvidos no ocidente. Entendemos então que os conceitos e práticas museográficas precisam ser colocados em perspectiva para se adequarem à realidade experimentada diante dos patrimônios locais. O trabalho em conjunto com a comunidade efetuado durante o processo de doutoramento se voltou para colaborar com a construção destes mecanismos de registro². Evidentemente as experiências realizadas não configuram um todo acabado, mas uma prospecção de possibilidades que os congadeiros podem desenvolver na medida em que desejarem ocupar posições em uma comunidade ampliada de debate sobre o patrimônio e sobre políticas públicas para seu reconhecimento e salvaguarda.

A Guarda de Congo de Nossa Senhora do Rosário e Santa Efigênia é liderada pelo Primeiro Capitão³ Rodrigo dos Passos, que aos 15 anos de idade herdou a espada de seu pai, João dos Passos, quando este veio a falecer no ano de 2001. O Segundo Capitão se chama Francisco Rodrigues Passos⁴, sua mãe é irmã da mãe de Rodrigo. É congadeiro experiente, herdeiro da tradição iniciada pelo avô de Rodrigo. Embora seja bastante engajado nos rituais e nos toques, sua participação na administração do grupo é menor em relação aos outros capitães. Kátia Silvério é a Terceira Capitã do grupo. Conheceu João dos Passos, porém não fazia parte do Congo naquela época. O início de sua participação marcou um período de mudanças vinculado a uma maior prosperidade da comunidade em

2 Parte dos produtos criados por meio desses mecanismos de registros, sobretudo a partir de tecnologias digitais, fazem parte de um acervo guardado pela comunidade dos congadeiros. Esse material encontra-se ainda em estado muito bruto, carecendo de uma política de gestão que envolva seleção, organização e acesso. A construção desta política é um processo que demanda tempo de amadurecimento. A comunidade precisa ter tempo para estruturar seu olhar para a própria memória e definir os meios para sua transmissão.

3 Outro termo muito utilizado para se referir a esse posto é Capitão Mestre.

4 João dos Passos havia lhe pedido para ajudar Rodrigo a manter a Guarda. Quando Rodrigo decidiu retomar as atividades do grupo, Francisco foi um apoio importante. Ele não participou do ritual da Alvorada que será narrado na sequência deste preâmbulo. Atualmente parece haver um dissenso no grupo entre a tradição que Rodrigo e Francisco conheceram, e as transformações desta tradição pelas gerações mais novas, sobretudo devido ao maior contato com guardas de outras localidades.

termos de recursos materiais, como indumentária, instrumentos e obtenção de transportes para a realização de viagens.

A liderança da Guarda sempre coube a Rodrigo, sobretudo na condução dos rituais e na construção do espírito coletivo em que os congadeiros se permitem levar durante as performances rituais. A entrada de Kátia Silvério e sua família fortaleceu o grupo na medida em que provocou uma maior integração do Congo com a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e Santa Efigênia, com a comunidade local e com grupos que militam em movimentos sociais em Ouro Preto. O maior reconhecimento social do Congado como patrimônio imaterial⁵ também é um fator que vem exercendo influência decisiva na valorização do grupo em âmbito local.

Os capitães lideram a Guarda de Congo durante os toques. Todos eles portam espadas, instrumentos de grande importância para a condução das energias que são evocadas nos rituais. Rodrigo faz uso de um apito para oferecer instruções ao grupo e lança olhares cujos significados são claros aos participantes. As Guardas se deslocam em cortejo, tendo à frente sempre as bandeiras dos santos de devoção. De cada bandeira surge uma fileira, nas quais os primeiros componentes cumprem as funções de guias. Estes, em geral, usam pandeiros, embora no caso da Guarda de Congo de Nossa Senhora do Rosário e Santa Efigênia, estejam atualmente preferindo o patangome – instrumento característico dos grupos de Moçambique⁶. Os guias dão o exemplo dos ritmos e das danças aos demais participantes, que se organizam em fila nas posições determinadas pelos capitães. As caixas médias costumam ficar à frente, seguida por dançantes e por outros instrumentos de percussão como agogô, pandeiro, meia lua, etc. Ao fundo ficam as caixas graves. Os capitães transitam entre as fileiras. Por fim, zelando pelo grupo na retaguarda, segue o Trono Coroado, composto por Rei, Rainha e sua corte.

Trono Coroado é uma tradição produzida em contexto de diáspora africana na América e na Europa⁷. Tratava-se da coroação de figuras de liderança entre os grupos dominados na realidade colonial. Edison Carneiro inicia seu texto sobre Congada com a seguinte definição: “A coroação de reis do Congo parece ter sido um divertimento tolerado, senão mesmo criado e estimulado, pelos senhores de escravos, como elemento de dominação da mão-de-obra servil.” (Carneiro; 2008:40). Por esse ponto de vista a tolerância da cultura do outro tem como foco uma relação de dominação voltada para a produtividade

5 Há um processo aberto no IPHAN para o registro das Irmandades do Rosário como bem cultural de natureza imaterial. O desenvolvimento do campo de debates sobre patrimônio cultural e a maior valorização das culturas locais criou um cenário propício para o fortalecimento dos Congados em Minas Gerais. As guardas viajam para participar de celebrações congadeiras em outras localidades, de modo a definir uma rede de comunicação, solidariedade e fortalecimento mútuo. A partir dessas participações em celebrações congadeiras, o grupo sentiu a necessidade de levantar as próprias bandeiras.

6 Nesses anos de convívio pude notar um crescente interesse dos congadeiros pelas práticas de Moçambique. Esse interesse se revelou primeiro pela incorporação de instrumentos desta categoria ao congo, e culminou com a criação do Moçambique de Nossa Senhora do Rosário e Santa Efigênia por Kédison Geraldo, irmão mais jovem de Kátia Silvério.

7 Marina de Mello e Souza recupera os registros de uma coroação de reis africanos em Portugal, no século XV. (Souza; 2006)

econômica, e de modo algum se confunde com o reconhecimento da legitimidade da visão de mundo que tal prática cultural introduz no encontro interétnico. Nesse caso a diversidade de grupos culturais africanos foi reduzida pela perspectiva dominante dos europeus, a uma única categoria, a dos negros. Tudo o que se encontra nesta categoria passa a ocupar fatalmente posição de inferioridade em relação às referências culturais do ocidente.

Edison Carneiro assume o olhar do intelectual moderno herdeiro do pensamento iluminista ao buscar definir a tradição do Trono Coroado segundo a referência do colonizador. Esta abordagem limita o potencial de subversão da ordem estruturada latente na prática de coroação dos reis negros. Isto é, Edison Carneiro só consegue descrever essa manifestação cultural no interior de um sistema moderno de construção e representação de mundo. O Reinado, entretanto, pode ser descrito não como um divertimento tolerado pelo outro mais forte, que teria o benefício de apascentar os grupos dominados na sociedade colonial, mas como algo positivo, capaz de criar laços de identidade entre esses grupos, catalizar o processo de elaboração de suas memórias sociais e promover uma busca pela transformação da estrutura social ao introduzir nela valores vividos em contexto de *communitas*. Este é o ponto de vista que adotamos, e que nos permite observar o fortalecimento de uma perspectiva de realidade que goza de autonomia em relação ao colonizador, e cujo desenvolvimento ultrapassa em muito os limites conceituais segundo os quais os intelectuais modernos descrevem esta prática cultural diaspórica.

Edison Carneiro pouco se refere ao Congado em Minas Gerais, embora a tradição do Reinado em Ouro Preto remonte a meados do século XVIII, quando Chico Rei exerceu grande influência na sociedade local como liderança política e econômica na localidade do Alto da Cruz. Diz Eponina Ruas (1964) que a tradição do Reinado se iniciou em Ouro Preto por ocasião do casamento do rei negro, e que a cada ano, no dia 6 de janeiro, era realizada a missa solene e o cortejo com toques e danças do Congado⁸. De Ouro Preto a celebração

8 Eponina Ruas contribui para o registro da memória de Chico Rei a partir da narrativa de Diogo de Vasconcellos. Por ter sido uma referência para a retomada do Reinado no Alto da Cruz, reproduzo suas palavras:

"Fato é que Chico foi preso na África, conjuntamente, com sua família e tribu, e transportados para o Brasil, na travessia perdeu sua mulher e vários filhos. Restou-lhe um, único, que com ele veio para Vila Rica, além de outros súditos.

Aqui chegado, trabalhou incessantemente, e libertou o filho. Fôro êste, igual trabalho para libertar o pai, fez seu filho. Daí por diante, ambos trabalhando, forraram um súdito, depois os três, outro, e afinal, libertos, congregaram-se e formaram a Côrte.

Chico era o Rei, seu filho o Príncipe, a nora a Princesa, e sua segunda mulher a Rainha. (. . .)

Possuía o Rei para a sua coletividade a mina riquíssima da Encardideira ou Palácio Velho, no Antônio Dias.

E tomando por padroeira a milagrosa imagem de Santa Efigênia, erigiram êstes irmãos o belo templo sob a invocação de Nossa Senhora do Rosário.

Com suas danças africanas, com seus vassalos vestidos a caráter, Chico-Rei reviveu, aqui, dias de glórias, de esplendor e fausto que desfrutara em terras natais. Após à Missa Solene cantada, por êle assistida, pela Rainha, príncipes e todos da Côrte, em 6 de janeiro de cada ano percorriam as ruas do Arraial, ao som de boa música tirado de instrumentos indígenas similares aos da pátria distante. Era o Reinado do Rosário (daí a nomenclatura de Mesários do Rosário de tôdas as Irmandades de pretos entre nós), celebrado com desusada pompa, e anunciado, dias antes, pelos 'charameleiros', 'trombeiros' e 'gaiteiros' que, com vestes berrantes, anunciavam aos povos dos arraiais, o grande acontecimento prestes a realizar-se.

Por êste tempo, as negras irmãs do Rosário pagavam seus anuais e a jóia de admissão em ouro em pó, lavando as carapinhas empoadas nas águas bentas das pias do Templo existente.

No dia imediato ao do Reinado, vinha a Rainha distribuir presentes aos presos da Cadeia, acompanhada por enorme cortejo desde o Alto da Cruz.

se espalhou para outros municípios, e não se sabe quando ela deixou de ser atualizada na comunidade do Alto da Cruz. O fato é que foi a geração atual de congadeiros a responsável pela retomada do Reinado no ano de 2009, após um longo período de silêncio. Isso ocorreu em um contexto de maior reconhecimento e apropriação pela sociedade dos bens culturais que existem no território. Trata-se de um momento de divergência em relação à apropriação do patrimônio pelas autoridades intelectuais. As ações de valorização do patrimônio já não prescindem da integração das comunidades locais em todo o processo de reconhecimento e produção de informações sobre o bem patrimonializado, de modo que os congadeiros assumem posições de sujeitos políticos quando se mobilizam para a realização da celebração do Reinado de Nossa Senhora do Rosário e Santa Efigênia.

A igreja de Santa Efigênia⁹ foi construída pelos africanos e seus descendentes para sediar o encontro entre os planos do visível e do invisível, entre a materialidade da práxis cultural e a vivência espiritual do Congado vinculada a uma memória de África cada vez mais distante e idealizada pelos povos escravizados e seus descendentes. Eponina Ruas nos diz que *“a igreja foi concluída com certo atraso, pois que, [os Irmãos do Rosário] não preteriam à festa do Congado por qualquer outra despesa”*¹⁰ (Ruas; 1964:64). A experiência de devoção dos congadeiros, que tem no Reinado sua manifestação mais forte, completa o sentido da Igreja de Santa Efigênia, ao animá-la com a energias de suas performances. De algum modo esse espaço sagrado também completa o sentido do Congado, porque ele está permeado pelo axé (energia vital) que os antepassados deixaram ali. A existência de um dos termos da relação não depende da existência do outro, mas no contexto desta realidade liminar, Igreja e Congado são elementos a serviço da mesma memória, dos mesmos valores e da mesma devoção. A Igreja de Santa Efigênia é o abrigo dos congadeiros, seu asilo frente as dificuldades impostas na sociedade estruturada.

Entendemos performance como Turner (1982), não somente no sentido de “manifestar forma”, mas agregando também a ideia de “tornar algo completo”, de “realizar”. Nesse caso, diante das performances do Congado, o edifício da Igreja de Santa Efigênia, reconhecido como patrimônio nacional, passa a contribuir para atualizar a memória social do grupo dominado. Isto é, já não se trata mais de um objeto concreto valorizado como vestígio puro de um tempo distante, irrecuperável e inacessível. Também não é mais o monumento que representa os dogmas e o poder da Igreja Católica Romana no exercício de sua função pastoral e proselitista. Quando os congadeiros batem os seus tambores, cantam e dançam no corredor da nave central, eles recuperam a memória e os propósitos dos negros que construíram aquele prédio. O sentido da Igreja se completa quando é reinserida em uma dinâmica própria de devoção, desenvolvida e transformada paulatinamente na localidade ao

O Reinado do Rosário, com suas festas e danças características, espalhou-se pelos povos destas Minas Gerais, e ainda hoje são revividos entre muitos deles com grandes festejos.” (Ruas; 1964:65-6)

9 A invocação real da igreja é Nossa Senhora do Rosário e Santa Efigênia.

10 Eponina Ruas deixa entender que os recursos que poderiam ser utilizados para a finalização das obras da igreja eram gastos com as celebrações do congado.

longo do tempo. Aqui o contato com o sagrado é muito mais pessoal e direto, prescindindo do intermédio de intelectuais do patrimônio ou de sacerdotes católicos, portadores de verdades alheias ao contexto da performance do Congo. Isto é, a forma concreta das performances ritualísticas que fazem parte do Reinado completam o sentido da Igreja de Santa Efigênia ao reintroduzi-la nas práticas de expressão de memória social construídas em contexto local. Trata-se de uma relação de sincronia entre matéria e espiritualidade jamais de fato interrompida, embora frequentemente subalternizada nas arenas de disputas de poder na realidade estruturada. A igreja, por outro lado, completa o sentido do Congado, ao dar concretude ao vínculo com as gerações anteriores, de modo a fortalecer a prática do Congo no tempo presente, e seu movimento de resistência cultural e religiosa.

No processo de produção deste trabalho interessei-me em saber como os congadeiros articulam para si mesmos as memórias dos eventos ritualísticos do Reinado, e a partir deste interesse fortalecemos uma relação de respeito mútuo entre nós. Na dinâmica desta construção conseguimos definir uma estrutura de comunicação que pudéssemos compartilhar, algo que fosse comum a todos, apesar das diferenças entre nossos campos de experiência individuais. Afetos surgiram de ambos os lados nesta área compartilhada, e no meu caso deram origem a um engajamento na produção e documentação do Reinado como forma de valorização da memória social dos congadeiros. Além disso procuramos estimular entre os membros da Guarda de Congo e pessoas da comunidade¹¹ o uso de instrumentos e técnicas de registro em fotografia e audiovisual, com as quais eles pudessem criar as imagens de suas atividades segundo seus próprios pontos de vista. Trata-se de uma preocupação de caráter museológico, voltada para o registro do olhar dos congadeiros e, em um segundo momento, para a construção de discursos sobre o Reinado a partir desta perspectiva interna.

Em outras palavras, o objetivo aqui não foi tanto o de reunir informações sobre o Reinado, de modo a descrevê-lo minuciosamente segundo um olhar distanciado. A intenção foi a de colaborar para a produção de experiências capazes de fazer com que os valores vinculados à celebração possam ressoar na comunidade local e na estrutura social mais ampla. Esperamos assim contribuir para o movimento de valorização do Congo na sociedade local e maior emancipação dos congadeiros e de sua comunidade, cujos integrantes ocupam historicamente posições mais inferiores nas hierarquias sociais¹².

11 Comunidade aqui com um sentido mais territorial, como em Tonnies (1995). Refiro-me a pessoas que compartilham do mesmo espaço físico: os bairros Alto da Cruz, Piedade e Padre Faria.

12 O grupo dos congadeiros conta com profissionais de várias áreas: Geraldo Bonifácio de Freitas, que ocupa a posição de Rei Congo, é funcionário público vinculado ao Museu da Inconfidência. Kátia Silvério é cabeleireira. Rodrigo dos Passos trabalha na Câmara Municipal. O grupo conta ainda com guias de turismo, profissionais da área do comércio, domésticas, etc. Há um processo de fortalecimento econômico e de aumento do poder aquisitivo dos integrantes do grupo, de modo que parte dos congadeiros poderia ser identificado na categoria da "pequena burguesia", por assim dizer. Entretanto o aumento do poder econômico não apaga as relações de dominação que ainda hoje se produzem na estrutura social, sobretudo no campo do reconhecimento das memórias diaspóricas. Neste trabalho por vezes fazemos referência a um modelo de prática social burguesa, herdeiro do pensamento iluminista, no qual grupos de intelectuais assumem as posições de poder por serem reconhecidos como os mais preparados para as funções de organização da

Procuramos, em conjunto com os congadeiros, os caminhos para estimular a ressonância de tais valores na sociedade por meio da produção e comunicação de registros do Reinado segundo uma perspectiva interna ao grupo. O domínio dos meios para participar da construção das próprias memórias sociais colabora para criar um cenário que fomente em âmbito local a crítica das estratégias de dominação que estruturam a sociedade, criando condições para que os membros dos grupos dominados possam desenvolver seus potenciais criativos, se expressar e comunicar seus pontos de vista à sociedade mais ampla. Em suma, efetuamos uma tentativa de refletir sobre a superação dos jogos de dominação pela criação de uma área de comunicação horizontal, inspirada nas reflexões de Apel (2000) sobre a possibilidade do jogo de linguagem universal e o horizonte ético da igualdade e liberdades civis. Uma das portas de entrada da comunidade local nesse campo de debate social é a relação que ela estabelece com o patrimônio, e as prerrogativas que seu reconhecimento formal por meio do registro do patrimônio imaterial introduzem.

1.1 - Alvorada

Chovia na madrugada em que o Capitão Rodrigo dos Passos fez o silêncio no refeitório da Escola Estadual Horácio Andrade e rezou junto com o seu Congado. Em uníssonos, percorremos a trilha segura de um Pai Nosso seguido de uma Ave Maria. Participei das orações, mas disse as palavras em voz baixa pensando em não forçar minha presença sobre a filmagem que então fazia. Hoje penso nisso como uma precaução infeliz. Era a alvorada do dia festivo, o início do último dia da celebração do Reinado de Nossa Senhora do Rosário e Santa Efigênia, no bairro do Alto da Cruz, em Ouro Preto, estado de Minas Gerais. O Reinado havia sido aberto sete dias antes, no primeiro domingo de 2012, com o levantamento das bandeiras das santas padroeiras.

Quando cheguei à Escola, alguns metros acima de minha casa na Rua Desidério de Matos, os congadeiros mais jovens praticavam os toques do congo em seus instrumentos sagrados. Eles aguardavam a vinda dos outros membros do grupo, que quando chegavam cumprimentavam os presentes com a expressão Salve Maria! Alguns o faziam de forma pessoal e discreta, dirigindo-se a cada um dos presentes. Outros, em volume mais alto, saudavam a todos de uma só vez. Importa nesse gesto o estabelecimento de um laço de reciprocidade, algo que torna os participantes visíveis uns aos outros, capaz de expressar concretamente o fundamento mais radical daquele encontro: a devoção a Nossa Senhora do Rosário. O Salve Maria é uma senha que identifica os congadeiros entre si. Explicita uma relação de adesão voluntária ao grupo e de reconhecimento mútuo entre os participantes. A expressão estabelece a finalidade do encontro, que é a realização de uma experiência

sociedade. Na medida em que nos orientamos para o campo da ação, contrapomos os valores de *communitas* – igualdade, liberdade, solidariedade, amor – experienciados durante o Reinado, aos valores expressos neste paradigma burguês adotado em contexto de estrutura social.

espiritual e coletiva em nome de Nossa Senhora do Rosário. A explicitação formal do laço de identidade define a condição de igualdade entre os participantes, a partir da qual surge uma relação de confiança mútua e solidariedade. Por meio da saudação os congadeiros se engajam no compromisso de devoção e se credenciam para viver concretamente os valores subjacentes à prática do Reinado.

Após as saudações os congadeiros calavam-se ou iniciavam pequenas conversas. Buscavam informações sobre os companheiros, abriam os canais de comunicação, ouviam, tateavam em busca da sintonia coletiva, respiravam do mesmo ar e afinavam os sentidos para uma percepção compartilhada do entorno. Harmonizavam seus espíritos para a experiência que ainda não começara. A posição que eu ocupava nesse contexto era a de testemunha. Uma testemunha filha do século XXI, que ao limitar sua percepção de real ao quadro da tela, se arriscava a comprometer sua própria experiência. Meu trabalho era reduzir a complexidade da experiência a um registro em audiovisual, o que é muito pouco se comparado às forças que estavam em jogo naquele momento. O registro, porém, não deixa de encontrar alguma pertinência como signo indicial da experiência vivida. Minha missão era produzir esse vestígio, gerar um resíduo da realidade experimentada em processo que nos permitisse recuperar os acontecimentos de modo a traduzi-los em discurso.

As orações iniciadas por Rodrigo marcaram o instante de separação em relação à realidade cotidiana. Talvez o mais adequado seja tratar de uma suspensão desta realidade, para que o Reinado pudesse ser instaurado em plenitude no espaço, no tempo, nos corpos e nos espíritos de todos os presentes. Se entendermos realidade como o modo como os sujeitos percebem seus campos imediatos de experiência e elaboram as imagens daquilo que é percebido, podemos propor que as orações preenchem o intervalo entre contextos de experiência distintos: um em que as relações com o tempo e o espaço, bem como as interações intersubjetivas, são compartilhadas por intermédio de signos de forte caráter simbólico; e outro em que tais relações parecem prescindir ou ao menos reduzir o papel das referências convencionais, sendo partilhadas de modo mais direto e imediato. Nesse instante as intuições de tempo e espaço são transformadas em meio a um jogo de reconhecimento e adequação do lugar do indivíduo entre seus semelhantes. Um sentimento de igualdade vibrava no ar.

O papel de líder cabia ao Capitão, que se posicionou à frente de seu grupo no caminho bem conhecido das orações. Nenhuma alma se perderia na travessia. Cabia a Rodrigo harmonizar os tons e os ritmos de nossa fala, de nossa respiração, e talvez até das batidas dos nossos corações, antevendo a esperada harmonia dos toques que pouco mais tarde repercutiriam em todos os presentes. Muito do que ocorre nesse momento é físico, e acontece nos corpos ou é percebido por eles. Por meio das palavras dirigidas ao sagrado, os congadeiros são convidados a se libertar da própria condição de si enquanto indivíduos, no rumo de uma experiência social mais plena em termos de vivência comunitária. A

percepção imediata do todo não apaga, entretanto, as posições que cada um deles ocupava no grupo em circunstância de performance. Caixeiros, guias, bandeiras, dançantes, capitães, reis e rainhas, todos ocupavam lugar específico e manifestavam plena consciência sobre a função que lhes cabia. No momento de separação, com exceção da posição do Capitão Mestre, todas as outras encontravam-se suspensas. Aceitar o convite de libertação da realidade cotidiana, ou seja, aderir voluntariamente à realidade que se propunha, implicava na aceitação tácita da condição de igualdade.

Capitão: Nossa Senhora do Rosário. . .

Todos: Rogai por nós.

Capitão: Santa Efigênia. . .

Todos: Rogai por nós.

Capitão: São Benedito. . .

Todos: Rogai por nós.

Capitão: Estamos reunidos e permaneceremos unidos.

Todos: Em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Amém.

Os dizeres acima encerraram o momento de separação. Primeiro a conjuração de Nossa Senhora do Rosário e dos santos padroeiros: Santa Efigênia e São Benedito. Depois uma confirmação explícita do laço que naquele instante, e a partir dele, nos envolvia a todos: “Rogai por nós”. É precisamente o vínculo já estabelecido com o sagrado, por meio das orações, que reside e que irradia desta conjuração. Não é a condição de pecador católico que aparece aqui, e nem o pedido de intervenção divina em um momento de dificuldade. O “roga por nós” é um chamamento, uma fala que identifica a presença do sagrado e pede o seu apoio, suporte e cumplicidade. A mensagem é dirigida a Nossa Senhora do Rosário e aos santos padroeiros, mas também pode ser entendida como um toque de despertar para tudo o que existe e se identifica com essa devoção. Estão ali presentes os espíritos dos antepassados que habitaram o Alto da Cruz, que tomaram parte nos mesmos costumes e partilharam desta mesma fé. Rodrigo, em outras circunstâncias, comentou sobre a presença de João dos Passos a seu lado durante os rituais. Mas se o Reinado presentifica e torna concreta esse tipo de energia espiritual, é possível supor que há muito mais na celebração do que podemos observar a olhos nus. A partir daquele momento estávamos unidos entre nós e com o invisível, e todos os nossos movimentos estavam permeados por essa energia poderosa que foi evocada e cuja presença todos reconhecíamos.

Nas palavras de Rodrigo, estávamos reunidos e permaneceríamos unidos. Nas expressões de tempo flagramos a passagem da preparação para a ação propriamente dita (Turner; 2008). Os sentimentos e as energias evocadas nos acompanhariam na fase que se iniciava. Rodrigo vestiu seu capacete de capitão, levou o apito à boca e o assoprou de modo semelhante ao que seu pai e seu avô haviam feito antes dele. Ouvimos o som de uma caixa,

que tocou orientada pelos olhares e gestos do Capitão. O ritmo foi construído em meio ao despertar dos instrumentos e dos corpos. Todos dançavam. Rodrigo cantava:

Capitão: Vamo, s'imbora Reinado,

Todos: Para a Igreja do Rosário.

O movimento se iniciava. Em trânsito os congadeiros já não se preocupavam em compreender. Participavam do grupo como partes constitutivas de um corpo ampliado, coeso e sólido. Na liminaridade temos acesso à *communitas* fraterna e solidária (Turner; 2008). Trata-se de uma experiência vivida em duração, algo concreto e irrepresentável em toda sua complexidade. Os registros nos permitem introduzir a *communitas* nos contextos de realidade cotidiana, e por meio dos museus conseguimos objetificar tal experiência de modo a reconstruí-la a partir de uma perspectiva externa à realidade vivida em contexto liminar. Era essa minha expectativa ao registrar os acontecimentos em vídeo: criar um objeto que nos possibilitasse projetar na estrutura social as relações de solidariedade experimentadas nos rituais do Reinado.

Sáimos da sala, eu e Karolina Silvério¹³, que me ajudava com a iluminação. À frente, as bandeireiras guiavam o grupo. Naquele momento os estandartes já não eram signos que representavam os santos de devoção, mas se tornavam um foco de onde a própria energia do sagrado emanava para o grupo. Nossa Senhora do Rosário e Santa Efigênia alargavam as fronteiras, ganhavam território, desbravavam os caminhos para sua Guarda de Congo passar. Enquanto avançavam, transformavam o espaço do cotidiano em espaço sagrado. O espaço habitado pelos congadeiros nessa realidade liminar é iluminado por uma luz invisível aos olhos humanos. Essa luz, entretanto, não é uma metáfora. Em alguma frequência desconhecida e imensurável a energia que irradia dos toques, das danças e dos cantos se manifesta em luz. Uma fila se formou atrás de cada bandeira, e os capitães se movimentavam entre elas. O Rei, Geraldo Bonifácio de Freitas, seguia na retaguarda. Murmurava orações, conversava com os antepassados ali presentes e se nutria da força do rosário que levava em suas mãos para proteger seu grupo.

Deixamos a sala, o pátio, o colégio, e iniciamos a subida do morro em direção à Igreja de Santa Efigênia. O fluxo foi interrompido no cruzamento formado pelas ruas Padre Faria e Desidério de Matos. Os congadeiros retornaram, fizeram evoluções em círculos, protegeram suas bandeiras, seu rei e a si mesmos de qualquer perigo que pudesse vir da encruzilhada. Esse tipo de espaço em que os caminhos se cruzam é entendido pelos congadeiros como local onde energias distintas podem se misturar, trazendo ameaças¹⁴. São locais que favorecem tanto o encontro com o desconhecido, como a dissipação da força trazida pela guarda. A ideia é que dois fluxos de energia se interpenetram, de modo que um

¹³ Karolina Silvério é filha da Rainha Karina Silvério, sobrinha da III Capitã da Guarda de Congo, Kátia Silvério.

¹⁴ Isso não ocorre somente em encruzilhadas de ruas, mas também em pontes que cortam os caminhos dos rios, por exemplo, e também em trilhos ferroviários.

pode interferir no outro. A travessia da encruzilhada, portanto, demanda um movimento de proteção, seja para que o grupo não incorpore nenhum elemento externo que possa prejudicar o andamento dos trabalhos, seja para que não seja abalado e perca a harmonia construída no momento da separação¹⁵. O grupo seguiu intacto. A Capitã Kátia Silvério cantou:

Capitã: Bate o tambor, bate o tambor,
Hoje é dia de alegria; hoje é dia de alegria.

Kátia subia a ladeira a passos curtos e firmes. Seu pé direito pisava para fora, sua coluna envergava para frente e seu corpo se elevava em impulsos ritmados desde as articulações dos ombros e dos cotovelos. O peso que ela carregava estava bem plantado nas cadeiras, e as pernas o sustentavam com segurança. Mas não era somente o peso de seu corpo que ela transportava. Estava ali o peso dos desejos, das frustrações, dos prazeres, das dores, ilusões e sofrimentos que a memória do corpo é capaz de carregar quando a linguagem não chega para traduzir a realidade vivida em objeto cognoscível. Era o peso da própria condição humana em seu vínculo com a matéria que ela trazia naquele momento. Não somente o seu próprio peso, mas naquele instante ela catalisava os sentimentos sublimados dos participantes do congado. Algo de uma densidade humana do campo do sublime, indizível, estava sendo elaborado na expressão de seu corpo. Um movimento no sentido da libertação. Kátia se alimentava das palavras e dos toques dos instrumentos. Em instantes, deu a volta por cima. Libertou-se do peso dessa humanidade toda, tornou-se leve. “. . . *hoje é dia de alegria, hoje é dia de alegria.*” Fez uma volta, deu um salto, dançou com suas fitas. São Jorge também estava lá, em seu capacete espelhado¹⁶ e florido. Ela vestia suas roupas e suas armas:

Para que meus inimigos tenham mãos e não me toquem;
Para que meus inimigos tenham pés e não me alcancem;
Para que meus inimigos tenham olhos e não me vejam;
E nem mesmo pensamento eles possam ter para me fazerem mal.¹⁷

Enquanto isso Rodrigo coordenava a unidade prometida. Administrava o ritmo do grupo, nenhum movimento lhe escapava. Parecia distinguir o timbre de cada caixa, de cada instrumento, e a energia singular que emanava do toque de cada um dos seus congadeiros.

¹⁵ As encruzilhadas trazem ainda perigos de outras ordens. Quando há conflitos entre grupos, por exemplo, e um deles envia uma demanda (um trabalho, uma coisa feita, uma energia negativa) para derrubar o outro, é nesse tipo de espaço que os confrontos costumam acontecer. É, portanto, necessário cuidado redobrado, porque nunca se sabe o que a encruzilhada guarda.

¹⁶ Muitos, mas não todos os grupos de congado decoram seus capacetes com espelhos, flores e fitas. São três espelhos maiores que fazem referência à Santíssima Trindade (Pai, Filho e Espírito Santo). Kátia diz que para além da relação de representação simbólica, os espelhos cumprem a função de proteger o congadeiro e todo o grupo de energias negativas que porventura apareçam em seu caminho. Bonifácio diz que os espelhos também refletem o contexto do grupo: “Nós somos um grupo da cidade, e os espelhos dão o reflexo da nossa realidade. Os espelhos das Guardas de Congo rurais refletem a realidade deles.” Quanto às flores, Kátia diz que é um elemento decorativo. O caminho de Nossa Senhora é de flores.

¹⁷ Oração de São Jorge.

Se algo saísse do lugar, bastaria um pensamento, um olhar, um gesto para restabelecer a harmonia. Tudo em ordem, a energia fluía livre, orientada para Nossa Senhora do Rosário e Santa Efigênia. O Capitão subia o morro gingando. Transformava a marcha em dança. Permitiu-se fechar os olhos por instantes, cantar e dançar junto com seu grupo. Imergiu na corrente, como os pássaros entre as montanhas de Ouro Preto.

Ambos os Capitães seguravam a espada pela lâmina, o que interpreto como sinal de paz. É dia de alegria, não de guerra, mas ainda assim a espada ocupa o seu lugar. Trata-se de uma guarda, um contingente militar que passa a existir em contexto de liminaridade. As espadas do Congado são instrumentos para as batalhas que se travam neste campo. E também para cortar o que for dissonante aos valores de *communitas* que o grupo experimenta e que, naquele momento ritual, está disposto a defender. São ferramentas que concentram forças intensas e interferem no ambiente conforme o uso que os capitães fazem delas. Não se limitam, portanto, a objetos que funcionam como signos distintivos de posição social e hierarquia interna ao grupo. Esta seria uma leitura redutora. Naquele momento nos encontrávamos em ação, e as espadas estavam em plena atividade, organizando e direcionando os fluxos das forças ali presentificadas. Existem papéis a serem desempenhados, e o papel de líder cabe aos mais experientes e comprometidos. A honra de se tornar guardião de uma espada conjuga mérito e responsabilidade. Capitães são aqueles que tem força para interagir com a energia que ela concentra, ou antes, são os que conseguem suportar e manter essa energia em movimento.

À frente da Igreja, ao pé da escadaria, Kátia orientou as bandeireiras a atravessarem o portão semiaberto. Rodrigo se voltou para o meio da fila, próximo às caixas médias. Kátia ultrapassou o portão na sequência das bandeiras, ao lado de sua mãe, Dona Marisa, e de seu sobrinho, William Augusto. Bonifácio, o rei, foi o último a entrar naquele espaço sagrado. Não se tratava de uma igreja qualquer, mas da igreja construída por seus antepassados para o registro e a transmissão dos valores construídos na experiência de vida local. Espaço por cuja manutenção zelaram gerações sucessivas de Irmãos do Rosário que, neste momento despertavam e se faziam mais uma vez presentes. Bonifácio os reconhecia, pedia licença, murmurava conversas. Em um futuro certo, nosso rei também terá uma posição a ocupar entre eles.

Bonifácio interrompeu seu caminho em frente ao portão. Sua coluna se dobrou para a frente, seu punho esquerdo repousava nas costas por baixo do manto branco. Levava o Rosário de Nossa Senhora com a mão direita, objeto sagrado de proteção. Dele emanava o sentido da unidade. Para Bonifácio cada congadoiro é uma lágrima¹⁸ no rosário de Maria, de modo que nele estão presentes os valores da união, da solidariedade e da igualdade. Ele não representa simplesmente esses valores, ele os contém e os irradia. O rei benzeu a

18 "Lágrima" diz respeito a cada conta do rosário, e faz referência ao sofrimento de Maria.

entrada da Igreja. Sua Guarda já se encontrava adiantada quando ultrapassou o portão. Carol e eu nos demoramos ainda alguns segundos para observar o aspecto solene como ele subia os degraus em direção a Nossa Senhora do Rosário, cuja imagem atribuída a Aleijadinho repousava em um nicho sobre a portada.

- Está muito escuro?, Carol pergunta.

- Não; respondo, enquanto eles sobem em direção a uma luz verde que alguém achou interessante lançar sobre a igreja. Elementos da realidade cotidiana se forçam o tempo inteiro por sobre a *communitas*. A liminaridade introduz a possibilidade de trânsito entre as duas realidades distintas e complementares.

As imagens feitas no meio da escadaria mostram Kátia dançando em frente às portas fechadas, e Rodrigo ocupando posição no meio da fila. Os congadeiros se organizavam no adro. Dispondo de espaço, seus movimentos se tornavam amplos. Kátia se voltou para o grupo e caminhou em direção a Rodrigo. As portas se abriram. Como uma flecha, Kátia ressurgiu no quadro da câmera. Orientou as bandeireiras, uma expressão de urgência ardia em seu rosto. Ergueu as mãos, cantou e dançou na portada. Em conversa posterior, Kátia contou ter ficado surpresa quando viu a porta aberta. Devido a um longo processo de restauração, ninguém esperava poder tocar dentro da igreja. A antiga mesa diretora da irmandade havia mesmo negado essa entrada. Com a posse de uma nova mesa, presidida pelo Sr. Francisco de Paula Santos, os Irmãos do Rosário acolheram a experiência do Congado e passaram a tomar parte nela.

Naqueles dias nós atravessávamos um período difícil em Minas, devido às chuvas contínuas nos últimos meses de 2011. Ouro Preto encontrava-se em situação de emergência, a cidade chegou mesmo a ficar isolada, com quedas de barreiras em todas as vias de acesso. Congadeiros de várias localidades de Minas sofriam sob as mesmas condições, sendo que alguns deles chegaram a perder seus bens em inundações e desabamentos. Quando a porta da Igreja de Santa Efigênia se abriu, Kátia ergueu as mãos e agradeceu. O sucesso da celebração do Reinado foi decidido ali. “Estamos reunidos e permaneceremos unidos”, como Rodrigo havia prometido. A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos acolheu o Reinado e mostrou haver na comunidade local, força suficiente para superar o momento de provação.

O toque mudou sob o apito de Rodrigo:

Cidade de Ouro Preto,
Cidade verdadeira,
Viva Santa Efigênia,
É a nossa padroeira, Viva Santa Efigênia,
É a nossa padroeira.

Kátia e as bandeiras aguardavam permissão para ultrapassar a portada. Rodrigo comandava, organizava, orientava para que seus congadeiros não se dispersassem em volições individuais. A porta aberta funcionava como um elemento de tensão: convidava à entrada, ao passo que o Capitão refreava o grupo. A maturidade do líder se revelou na escolha do momento, do toque e do canto corretos. O grupo se fortaleceu enquanto cantava para Santa Efigênia, no adro. O desejo de entrar já não se manifestava como impulso solitário. Parecia haver uma tomada de consciência coletiva desse desejo. A energia do ímpeto foi direcionada para o grupo, e o engrandeceu. Era preciso que o Congado entrasse naquele espaço como um corpo único, e Rodrigo se servia de sua prerrogativa hierárquica para preparar essa entrada. Finalmente o apito indicou a mudança de toque. Imediatamente após, como se fosse combinado, os sinos começaram a bater. Mais uma vez, a Irmandade respondia em plena harmonia com os congadeiros.

Embelezou,
Embelezou,
Embelezou o Rosário de Maria,
Embelezou.

Kátia dançava entre as fileiras. Percorria os congadeiros com os olhos, cantava com Rodrigo e seu canto o fortalecia. Todo o grupo estava mais forte agora. Os sinos se agitavam mais, Rodrigo deu a ordem para entrarmos. Kátia cantava, dançava e sorria em frente ao altar. As dúvidas que nos assombraram naquela semana de produção se dissiparam por completo. Kátia havia resistido a pressões de origens diversas para que o Reinado já aberto não tivesse seu dia festivo cancelado. Ela repetia que a celebração ia acontecer, mesmo que todas as guardas visitantes cancelassem. O compromisso era com Nossa Senhora do Rosário, e com tudo o que existe sob a proteção de seu manto, o que inclui os congadeiros. Quando as portas se abriram uma mensagem divina de aprovação foi compreendida. Lá dentro da igreja havia segurança.

Ao cheiro da igreja recém-aberta se misturaram os odores dos corpos, das vestimentas e dos instrumentos úmidos. Os sentidos estavam todos à flor da pele. O sentimento de *communitas* fluía livre e a paz reinava em frente ao altar de Nossa Senhora do Rosário. Rodrigo mudou o toque:

Capitão: Que coisa bonita que eu vi agora,
Todos: É o Rosário de Nossa Senhora

Era a saudação a Nossa Senhora ali presente. “*Cada congadeiro é uma conta no Rosário*”, dizia Bonifácio. O próprio Congado é o Rosário, e é de fato uma coisa bonita em toda sua delicadeza. O canto mudou sob o mesmo toque, uma operação que nada tem de simples. Uma linha melódica totalmente diferente foi inserida sem o conforto do apito. Um capricho de Rodrigo, quase uma ostentação:

Coroa o Rei,
Coroa,
Coroa o Rei,
Coroa.

A música pedia a presença do Rei. Bonifácio se aproximou do altar cruzando a câmara de perfil. No vídeo sua imagem faz lembrar a dignidade de um patriarca Medici estampada em uma moeda renascentista. Kátia ergueu a espada sobre sua cabeça, protegendo-o, e o conduziu à capela onde o Rei se ajoelhou entre as bandeiras. Abriu os braços e apoiou as mãos no cercado de madeira que nos separava do altar-mor. William Augusto, neto de João dos Passos, o laço de sangue que une as duas famílias que guardam os saberes do Congado no Alto da Cruz, cantou uma música composta pelos congadeiros mais jovens:

Vou chamar Nossa Senhora
Para me abençoar,
Vou chamar os Santos Reis
Para me coroar.

A recuperação deste canto em um dos momentos mais nobres do dia, a benção do rei no altar de Nossa Senhora do Rosário e de Santa Efigênia, é relevante. Em primeiro lugar trata-se de uma contribuição dos participantes adolescentes do Congado, o que é uma demonstração de força e de comprometimento por parte dos mais novos. Uma forma de apropriação dessa herança que lhes é legada. Em segundo, porque implica no reconhecimento e no acolhimento dos jovens entre os mais experientes. Talvez não seja possível falar de ritual de passagem aqui, mas o conteúdo evocado é semelhante. A execução da música nesse momento sagrado cria um diálogo entre as gerações. De um lado os jovens parecem dizer aos adultos: nós recebemos os valores que vocês nos apresentam e nos unimos a vocês. De outro, os adultos é que dizem aos adolescentes: nós aceitamos a contribuição de vocês, somos todos iguais e estamos unidos na experiência de devoção. Esse compromisso entre as gerações é a única coisa que verdadeiramente promove a relação de herança, a preservação da memória e a salvaguarda disso a que chamamos patrimônio.

O rei fez menção de se levantar. Kátia e Rodrigo, que até então firmavam as espadas sobre sua cabeça, zelando pelo monarca no momento de sua conversa com o divino, mudaram de atitude. Com sua espada, Rodrigo desenhou o sinal da cruz no ar, enquanto Kátia, em um gesto de grande leveza, ofereceu a sua ao rei, fazendo com que ela repousasse em suas mãos portadoras do rosário. Rodrigo se aproximou em um passo característico, com a coluna envergada, o peso projetado nas cadeiras e joelhos. Avançou em pequenos pulos, e depositou sua arma nos braços do monarca, com a ponta virada para o punho da espada de Kátia. Não havia mais canto, somente os toques e os movimentos dos corpos. Os capitães dançavam, eles sentiam no corpo as batidas dos instrumentos, e

devolviam essa energia para o grupo. Rodrigo interferiu com o apito, ele ensinava a respirar, convidava Kátia a pular com ele, a se elevar em liberdade. Dançavam juntos, mas separados. Reconheciam-se mutuamente, mas não se fechavam em si mesmos. É sempre o grupo inteiro que se faz presente em cada gesto. O toque caminhava para o fim; um, dois, três e quatro: Rodrigo bateu as mãos, os instrumentos se calaram. Os sinos ainda batiam nas torres.

O apito soou mais uma vez. Kátia colocou seu capacete no ombro esquerdo, parte das fitas pendiam ao seu lado direito. No peito trazia uma guia de contas brancas e azuis e outra de contas amarelas, cruzando por cima o Rosário de Maria. Rodrigo cantou:

Rodrigo: Santa Efigênia, sua casa cheira,
 Santa Efigênia, sua casa cheira,
Kátia e Rodrigo: Cheira a cravo e rosa,
 Flor de Laranjeira.
 Cheira a cravo e rosa,
 Flor de Laranjeira

Todos cantaram na segunda vez. Rodrigo retomou sua espada das mãos do Rei, logo em seguida Kátia fez o mesmo. Rodrigo sinalizou que a missão estava cumprida. Apitou de modo a chamar os congadeiros para percorrer de costas, voltados para o altar, o estreito corredor da nave central da igreja. Somente as bandeireiras e o Rei saíram de frente, voltados para a porta. Próximos ao vestíbulo, os congadeiros viraram-se e fizeram o sinal da cruz. Ainda chovia quando fizemos o caminho de volta para a escola. O dia ainda não havia amanhecido. “Ôô, *Rosário de Maria*. . .” os congadeiros cantavam. Tinham cumprido a primeira missão do dia, e tudo estava em paz. Salve Maria!



Ilustração 1: Bandeira de Santa Efigênia sendo levada em cortejo para a Capela do Padre Faria, onde após a celebração da missa ela foi hasteada ao lado da bandeira de Nossa Senhora do Rosário e da bandeira de São Benedito. Janeiro de 2014.



Ilustração 2: Coroação da Rainha Karina Silvério na escadaria da Igreja de Santa Efigênia. Janeiro de 2011.



Ilustração 3: Igreja de Nossa Senhora do Rosário e Santa Efigênia, construída pela Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Freguesia do Antônio Dias, ainda no século XVIII. A prática do Congado dá o tom da apropriação dos congadeiros de seu patrimônio construído. Janeiro de 2011.



Ilustração 4: Rei e Rainha protegidos por um Moçambique, no caminho de retorno à Igreja de Santa Efigênia. Janeiro de 2013.



Ilustração 5: A Guarda de Congo de Nossa Senhora do Rosário e Santa Efigênia, disposta em duas filas, cada uma guiada por uma bandeira das santas de devoção. No centro, os capitães orientam os toques e as danças dos congadeiros. Percebe-se uma grande quantidade de crianças. Ao fundo, à direita, observamos o prédio de Câmara e Cadeia, onde está situado o Museu da Inconfidência. Foto e Nathália Guedes, janeiro de 2013.



Ilustração 6: Os congadeiros se preparam para entrar na Igreja de Santa Efigênia. Festa de Santa Efigênia, setembro de 2014.

1.2 – Testemunho

O relato acima foi elaborado a partir de minhas lembranças daquela madrugada, reforçadas pelo material filmado; pela experiência de outros eventos; conversas e entrevistas realizadas com os congadeiros; minha experiência na comunidade do Alto da Cruz, onde vivo desde 2011, ponto de vista que assumi para observar o Congado e situá-lo na dinâmica da vida em Ouro Preto. As informações que contribuem para o meu entendimento da Alvorada naquele 8 de janeiro provém de fontes diversas, e não somente da relação direta com o fato. Muitas delas foram buscadas por meio de formulação de problemas e investigações em campo. Eu quis ter acesso ao olhar das pessoas que participam dos rituais do Reinado, e aos poucos algumas delas me permitiram entrar em seus mundos. Desejei saber como elas representam a experiência do Reinado para si mesmas, e para isso tivemos que criar, eu e alguns participantes da Guarda, um campo compartilhado de experiências onde pudéssemos construir referências que permitissem uma relação de comunicação tão eficaz quanto possível.

Outra testemunha teria descrito o evento de forma diferente. Registrei em vídeo alguns comentários da Capitã Kátia Silvério sobre o Reinado de 2012, e o documento

gerado permite a atualização¹⁹ de uma memória preciosa do evento. Me servi da fala de Kátia e a incorporei em meu relato. Mas este testemunho não é da Capitã, ele foi feito pelo pesquisador, por mim mesmo. Não recuso e nem escondo meu lugar, não acredito que ele seja ilegítimo ou neutro. Outros estudiosos observariam outros elementos, dariam ênfase a outras características que para mim, em minha posição, foram irrelevantes ou até mesmo invisíveis. Os caixeiros elaboraram memórias diferentes dos capitães, e os irmãos e irmãs da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, tão importantes, nos contariam suas próprias versões sobre aquela Alvorada. E por meio do objeto digital, deste resíduo do evento gerado no processo de captura de imagens e sons, uma pessoa que não esteve presente no contexto da ação poderia ela também criar um outro discurso sobre o evento, ainda que de segunda mão. Ela poderia somar às imagens feitas na Alvorada, os registros de todos os depoimentos recolhidos, e posteriormente avançar uma posição na cadeia de atualizações daquela memória. Recuperaria então seu universo de experiências passadas e o colocaria a serviço da interpretação daquelas imagens, e construiria um discurso que não seria nem falso e nem verdadeiro, mas sempre uma possibilidade entre outras.

Todos os relatos são singulares, todos são diferentes, todos são legítimos, e nenhum deles totaliza a verdade dos fatos. Testemunhos e registros apresentam relações indiciais com os seus objetos. É isso o que lhes confere credibilidade. Funcionam como prova de existência ou ocorrência de algo externo a eles. Esta credibilidade, entretanto, não deve supor uma descrição verdadeira em sentido absoluto. A existência ou não deste tipo de verdade no instante dos acontecimentos parece ser uma questão de convicção de fundo religioso. O nível de acesso que nós temos aos acontecimentos não nos permite trabalhar com verdades absolutas. Este acesso se dá por meio de resíduos, e suas atualizações são sempre e necessariamente parciais, vinculadas a soluções de problemas no tempo presente.

Não é justo exigir da matéria mais do que ela pode oferecer. Não podemos assumir para um registro a função de trazer de volta o evento passado em toda sua complexidade. Recrear o evento é função da mente, não do objeto. Os vestígios materiais servem apenas como intermediários entre a ocorrência e o ato reflexivo no presente. Mesmo quando um objeto como a fotografia é usado como prova de algo, é preciso observar que isso só ocorre porque a imagem é percebida em plano discursivo. Podemos ler o objeto de modo a deduzir

19 Entendemos o termo atualização segundo Pierre Lévy (1996): A atualização é criação, invenção de uma forma a partir de uma configuração dinâmica de forças e de finalidades. Acontece então algo mais que a dotação de realidade a um possível ou que uma escolha entre um conjunto predeterminado: uma produção de qualidades novas, uma transformação das ideias, um verdadeiro devir que alimenta de volta o virtual. (Lévy; 2011:16-7). A atualização do Reinado a cada ano se produz em vínculo com os contextos históricos vividos, o que faz com que cada celebração seja experimentada de forma diferente, única, e que ela exista sempre em circunstâncias novas. A memória social que a celebração recupera é reinterpretada no aqui e agora. Uma vez encerrado, o Reinado retorna à virtualidade, na medida em que ele passa a existir por meio dos registros. A realização concreta do Reinado é repleta de acidentes, enquanto a memória e os registros tendem a planificar toda a experiência em discursos, que constituem figurações coerentes da realidade vivida.

informações sobre algumas das circunstâncias que envolvem sua existência, mas nesse caso é preciso ter clareza sobre aquilo que podemos inferir da matéria por meio de dedução, e aquilo que ela apenas sugere à imaginação, à memória ou aos sentidos, por indução. Antes de ter acesso à informação que existe em potência em determinado suporte físico, é preciso problematizar, fazer uma pergunta que traga o objeto para o universo do observador. Neste momento o objeto já está inserido em um contexto no qual sua existência encontra algum tipo de sentido – já está no plano do discurso. O vestígio não é, portanto, um algo em si mesmo, não incorpora nenhuma essência dos eventos que representa indicial ou simbolicamente.

A função do registro é despertar para um novo fato, que ocorre em estreito vínculo com a experiência imediata da leitura, interpretação e uso do documento. Por meio do estudo dos vestígios e das relações que identificamos entre objetos diferentes pertencentes a um mesmo universo nos conectamos mentalmente às ocorrências que lhes deram origem. O vídeo produzido na Alvorada nos estimula a imaginar o evento de modo a construir algum tipo de integralidade. Nós procuramos essa integralidade no tempo presente da observação, mas não é no suporte material da informação que a encontramos, é na imaginação. Os vestígios só colaboram para perpetuar a memória dos fatos quando são transformados em elementos de um discurso mais amplo, capaz de contextualizar o objeto material em uma ideia que se constrói sobre aquilo que lhe deu origem. E esta ideia atende às inquietações de indivíduos e grupos sociais específicos e em historicidade. As perguntas que fazemos aos objetos variam conforme os contextos. Os valores que projetamos neles tampouco são fixos. Muniz Sodré comenta que a experiência de realidade se fundamenta no uso simultâneo da função imaginária e da função simbólica. Tal experiência em relação a um objeto passa primeiro pela construção de uma imagem sua, a fim de que se possa inseri-lo na ordem do símbolo ou da linguagem, onde ele terá nome ou pelo menos será estabelecido com um valor de relação ou de conexão (Sodré; 1994:14-5).

Sodré descreve a dinâmica de cognição na qual essa imagem é produzida na tentativa pelo sujeito de elaborar uma representação interna aquilo que vivencia. Os registros são objetos que colaboram para a criação dessas imagens mentais, funcionando como signos que recuperam o evento no contexto da memória produzida sobre ele. O problema surge quando se confunde essa função simbólica/convencional com a possibilidade de uma relação direta, pura e verdadeira com o fato. A ocorrência primeira, no nosso caso o ritual da Alvorada, é o que existe de comum, aquilo que é compartilhado por todas as vozes, o ponto de contato em cujo entorno se define o território onde os testemunhos do evento se encontram e se relacionam, tendendo com o passar do tempo à criação de uma narrativa coerente sobre o acontecimento real e irremediavelmente perdido. É nesta área compartilhada que a memória social da celebração é construída em meio a

tensões geradas por pontos de vista diversos, algumas vezes complementares, outras enriquecedoramente conflitantes.

Neste encontro cultural tão cheio de possibilidade de interpretações, não há lugar para o falso e para o verdadeiro absolutos, mas para compreensões sempre únicas sobre a realidade vivida em conjunto, posto que o universo de experiência de cada um confere singularidade a cada perspectiva apresentada. Mary Louise Pratt (1992) usa o termo “*zona de contato*” para se referir ao espaço de encontro colonial, o lugar onde pessoas separadas geográfica e historicamente entram em contato umas com as outras e estabelecem relações contínuas, usualmente envolvendo condições de coerção, desigualdade radical e conflitos irremediáveis (Pratt; 1992:6). O termo é utilizado em sua investigação sobre os registros escritos produzidos em contextos de viagens, capazes de explicitar olhares bem localizados nos encontros interétnicos. Diante do movimento de expansão europeia a partir do século XVI, ela pergunta a partir da literatura de viagem como foi possível construir uma imagem suficiente para representar todo o “*resto do mundo*” para os europeus, que construía para si mesmas imagens de Europa tão diversas.

Os registros de impressões de viagens nos dão a clara noção da superposição de imagens que representam o mesmo mundo de formas diferentes. Tais imagens interagem entre si, modificam-se, interpenetram-se e influenciam umas às outras nas zonas de contato coloniais, mesmo em contextos de dominação. A recusa em relativizar as verdades inerentes ao próprio sistema de convicções sobre o mundo é uma das causas de conflitos nas fronteiras coloniais. Nos perguntamos então se não seria possível utilizar o termo para nos referirmos a registros de encontros entre grupos sociais compostos por dominados e por dominadores que compartilham do mesmo contexto de realidade, porém sob pontos de vista diferentes. Por que, afinal, a perspectiva hegemônica, reproduzida intensamente pelos meios de comunicação de massa, não poderia ser relativizada em função de concepções de mundo mais particulares, embora igualmente válidas?

James Clifford (1997:194) aplica o termo “*zona de contato*” ao campo dos museus, argumentando que ao se estruturarem por meio de coleções, definem relações políticas, históricas e morais contínuas. Os objetos museológicos apresentam a capacidade de estimular relações mentais poderosas entre os sujeitos que os frequentam, na medida em que levam o observador a inseri-lo em discursos. Isto é, a representá-lo mentalmente como parte de um contexto. Tais discursos passam a existir conforme uma variedade de perspectivas, de modo que os objetos passam a funcionar como fronteiras entre os mundos dos colonizadores e colonizados. O que as coleções fazem surgir concretamente são espaços relacionais, cujas estruturas de funcionamento se dão em processo, variando conforme a quantidade de termos presentes na relação: tudo o que é percebido pelos sentidos e tudo o que é construído pela diversidade de mentes que se encontram naquele

espaço físico. Tais espaços relacionais parecem irradiar dos bens culturais, oferecendo de alguma forma um elemento comum entre observadores diferentes, uma âncora que possibilita a exploração do objeto por perspectivas diversas, produzindo assim a possibilidade de zona de contato entre grupos culturais distintos.

A reciprocidade talvez seja a característica mais interessante presente no conceito de zona de contato, o que implica na expressão do dominado, ou no reconhecimento de suas formas de expressão e do conteúdo que produzem. Refletindo a respeito das relações de poder e dominação nas estruturas sociais, buscamos recuperá-lo para tratar da produção de registros pelos grupos dominados, de modo a se colocarem de modo relativamente autônomo diante de uma representação de mundo que busca persuadir o outro de que é absoluta. O objeto museológico propicia a zona de contato quando grupos diferentes se relacionam e se expressam sobre ele a partir de suas próprias realidades. Os registros, portanto, tanto estimulam a interação entre grupos diversos na zona de contato, como se constituem em meios para expressão dos modos de cada interlocutor perceber e compreender o mundo.

Talvez o tempo não nos permita descobrir a verdade, mas inventá-la coletivamente por meio da seleção de algumas informações e exclusão de outras. Neste processo algumas vozes adquirem – ou reivindicam – maior valor de verdade. Grupos que ocupam posições mais elevadas nas hierarquias sociais tendem a exercer hegemonia também no campo da memória. Grupos sociais dominados, por outro lado, costumam não participar da produção de registros, seja por falta de domínio das linguagens e técnicas necessárias – escrita, fotografia, vídeo etc. –, seja porque as instâncias da estrutura social desencorajam a expressão criativa dos que ocupam posições inferiores nas hierarquias sociais. Produzir registros sobre a realidade vivida nos parece ser etapa inicial do processo de desenvolvimento de um olhar crítico sobre ela. Avançamos assim um passo no caminho da emancipação, já que colocamos em evidência que as relações de poder e controle da memória se fundamentam na força, e de modo algum na razão. Se não há falso ou verdadeiro absolutos, a construção de memória pelos grupos dominados não só os fortalece, como coloca em xeque os discursos que alimentam as relações de dominação. Ao se expressarem por meio de registros, os dominados tornam-se capazes de explicitar a reciprocidade na zona de contato, e deste modo subverter o sistema de forças ao oferecer a complementaridade necessária aos discursos dos dominadores.

Pretendo que o relato exposto no primeiro segmento deste trabalho encontre sua legitimidade ao assumir essa perspectiva afetiva e engajada, aliada a trabalho de campo amparado em bibliografia de áreas como antropologia, história, ciências sociais, comunicação, filosofia e de teorias da museologia e do patrimônio. Não tenho o direito e nem a intenção de me colocar na posição de porta-voz dos congadeiros ou da associação

civil que produz o Reinado e da qual sou membro desde sua formalização jurídica em 2011²⁰. Estes grupos precisam por si só, e em seu tempo, encontrar os caminhos para expressar seus pontos de vista e para fazer com que eles sejam respeitados na dinâmica da estrutura social. Também não é o caso de admitir que por algum motivo minha fala partiria de uma posição privilegiada, ou teria algum destaque entre outras possibilidades de descrição do Reinado. Como foi dito, todos os testemunhos são pertinentes e contribuem para a construção social de uma memória ao longo do tempo. O que espero deste relato sobre a Alvorada, e de outros que aparecerão de forma mais concisa neste trabalho, é que eles apresentem recortes selecionados de momentos da estrutura social e da antiestrutura (Turner, 2008), a partir dos quais procuro estudar as relações entre a produção de registros materiais da experiência do Reinado, e a projeção de seus valores na vida cotidiana da localidade em que ele se realiza.

1.3 – Estrutura e *antiestrutura*

Dentre as leituras que informam meu relato da Alvorada, uma das mais relevantes é a do livro “*Dramas, Campos e Metáforas*”, de Victor Turner. O modo como os conceitos de estrutura social e *antiestrutura* são articulados em relação de complementaridade, e não de negação mútua, nos ajuda a identificar a existência do Reinado como a realização concreta de necessidades humanas básicas. Trata-se de uma perspectiva capaz de enxergar os limites dos corpos, dos espíritos e das relações intersubjetivas para além das restrições impostas pelas convenções por sobre as quais as sociedades se organizam²¹. Isso impede que o tratemos como uma manifestação de cultura local isolada, encerrada em si mesma, cujos significados só fazem sentido para o grupo que a realiza e talvez para as comunidades do entorno. Enquadrá-lo nesse tipo de discurso redutor corresponderia à posição do dominador, que na tentativa de objetificar a celebração para conhecê-la em segurança, a esvazia de humanidade.

O conceito de *antiestrutura* nos permite construir uma abordagem a partir de um senso de humanidade que em potência nos é comum a todos. Turner (1982) entende *antiestrutura* não como o reverso da realidade estruturada e conseqüente rejeição das necessidades de organização social que ela supre, mas como uma experiência coletiva de “*liberação das capacidades humanas de cognição, afetos, volições, criatividade, etc., das restrições normativas. . .*” (Turner; 1982:44). Encontramos no Reinado uma expressão de possibilidade de realização humana, e desta forma, enquanto seres humanos, nos

20 AMIREI - Associação de Amigos do Reinado de Nossa Senhora do Rosário e Santa Efigênia. Trata-se do entidade civil que produz a celebração. Até o momento esta associação é presidida pela Capitã Kátia Silvério. A sociedade existe informalmente desde 2008, mas somente em 2011 ela adquiriu personalidade jurídica. Minha aproximação com o grupo também se iniciou em 2011, quando me mudei do Recôncavo da Bahia para Ouro Preto.

21 Isto é, uma abordagem capaz de relativizar os limites impostos pelas estruturas hegemônicas e adotar um olhar que possa observar as relações humanas em outras perspectivas.

reconhecemos nele. Em sua relação de complementaridade com a vida estruturada, observamos que a celebração é um caminho encontrado ao longo da experiência histórica da comunidade local para que os participantes supram determinadas necessidades que não são contempladas na experiência de vida estruturada. Assumimos como premissa que não há meios para esgotar as possibilidades de compreensão do Reinado no campo de representação discursiva. Da mesma forma não acreditamos ser possível acessá-lo em sua integralidade por meio de registros. O Reinado é vivido em contexto liminar como alternativa para se experimentar uma realidade acolhedora, solidária e fraterna, em contraste com a práxis vivida no contexto de relações de poder, hierarquias e segregação.

A situação da liminaridade nos mostra que o Reinado pode ser representado em plano discursivo de modo dinâmico, vivo, e não necessariamente enrijecido como uma verdade a priori, praticamente independente de sua manifestação concreta. Ele é experimentado livremente como patrimônio em meio a um processo que vai da experiência ao discurso que elaboramos sobre ele, e depois retorna à experiência pela fruição/atualização das representações culturais. Da vivência pelos sentidos até a simbolização da comunhão fraterna e solidária entre semelhantes que se reconhecem em condições de igualdade e se despem voluntariamente dos atributos que definem suas posições na sociedade hierarquizada. Turner define estrutura social como “*os arranjos padronizados de conjuntos de papéis, conjuntos de posições e sequências de posições reconhecidos conscientemente e operando regularmente em uma sociedade determinada*” (Turner; 2008:187-8). A estrutura social está ligada a normas e sanções legais e políticas²², bem como à forma como os indivíduos participantes da sociedade compreendem, articulam e interagem com a sociedade da qual participam. A *antiestrutura*, por sua vez, corresponde ao complemento desta organização racional da vida em sociedade. Este conceito se relaciona ao de *communitas*, mas parece ser melhor descrito na passagem em que o autor reflete sobre processos primários, evidenciando seus aspectos não-racionais:

Ele [o processo primário] não deve ser encarado, como o são a maioria dos processos culturais, como o produto de normas e princípios, tomados, seja solitariamente, em conjunto ou em conflito. Nasce, antes de necessidades humanas profundas em busca de formas mais diretas e igualitárias de compreender e vivenciar relacionamentos, necessidades estas frustradas ou pervertidas por processos secundários que constituem o funcionamento homeostático da estrutura social institucionalizada. (Turner; 2008:103)

A expressão não-racional será entendida aqui como uma forma mais direta de relacionamento entre indivíduo e real. Isto é, uma possibilidade de engajamento comunitária na experiência de realidade em que ao mesmo tempo o aspecto de representação do mundo em linguagem convencional tende a ser limitado – embora não extinto – e o potencial

²² Turner faz a ressalva de que esta concepção de estrutura não está ligada àquela usada por Lévi-Strauss, que se refere a uma estrutura de “categorias inconscientes”, localizadas em nível mais profundo do que o empírico (Turner; 2008:187)

de percepção sensorial ampliado. Isto é, o conceito de *antiestrutura* introduz uma perspectiva em que o real é vivido intensamente pelos sentidos, em liberdade, o que permite um tipo de comunicação intersubjetiva que praticamente prescinde do intermediário dos signos, como em uma percepção ampliada do entorno. A *antiestrutura* só é visível quando se leva em consideração a estrutura social organizada²³. A existência de uma não implica na exclusão da outra, de modo que talvez seja adequado falar de um espaço de encaixes, que possibilita aos indivíduos transitar entre realidades diversas em sua experiência de vida em sociedade.

Tanto estrutura como *antiestrutura* surgem de necessidades humanas. O desenvolvimento da estrutura social, porém, tende para o fortalecimento de princípios de individualismo e segregação. Deste modo as possibilidades de se vivenciar os processos primários acabam por ser reduzidas, e as forças da estrutura social se revelam como opressoras nas práticas culturais cotidianas. Como resistência, surgem no interior da realidade estruturada iniciativas para suprir a urgência da *communitas*, ou seja, de um relacionamento espontâneo, voluntário, direto, igualitário, não-racional e profundamente afetivo com outros seres humanos.

“Quando (. . .) a *communitas* opera dentro de limites estruturais relativamente amplos, ela se torna, para os grupos e indivíduos dentro de sistemas estruturados, um meio de interligar diversidades e superar divisões” (Turner; 2008:192). É o que Turner diz quando trata dos laços de *communitas* presentes nos movimentos de peregrinação. Dentre suas análises, este parece ser o caso do qual o Reinado mais se aproxima. Ele surge de dentro da estrutura social, e não deseja romper com ela, mas contrabalançar a situação do indivíduo, modificá-lo no sentido de alcançar maior completude. A ruptura implicaria em um processo revolucionário, e isso só seria levado a cabo caso as instâncias da estrutura social impedissem a realização da *communitas*, encenada nas relações cotidianas²⁴. O Reinado, por este ponto de vista, surge de uma necessidade criada pela própria estrutura individualista e segregacionista, e sua grandeza está no potencial para trazer à ordem do dia os valores de igualdade, solidariedade, liberdade e amor. Por meio da devoção a Nossa Senhora do Rosário e a Santa Efigênia os congadeiros conseguem concentrar energia suficiente para desencadear e vivenciar os processos primários, resistindo assim ao individualismo e às forças de opressão que limitam seus potenciais de desenvolvimento humano.

23 Tal organização não corresponde necessariamente aos discursos representados em seus conjuntos de leis, mas mais diretamente à forma como se identificam nas práticas sociais pesos e medidas diferentes para a aplicação da coerção conforme a sequência de posições dos indivíduos nas hierarquias da estrutura.

24 Rubens Alves da Silva analisa situações em que os congados foram impedidos de tocar pela Igreja Católica. Uma delas diz respeito à proibição da manifestação do congado pelo Bispo Dom Manoel Nunes Coelho, na década de 40. (Silva; 2010:87)

1.4 – *Communitas* normativa

Há certamente ordem e hierarquia nos rituais do Reinado, bem como na Guarda de Congo. Porém essa ordem não compromete a experiência de *communitas*. Ao contrário, a ordem é pressuposta e atua como um facilitador da experiência na medida em que determina lugares e funções dos participantes. A organização interna do Congado serve à coordenação das forças presentificadas nos rituais. Cada indivíduo ocupa uma posição, e a partir dela contribui para o todo. Os capitães lideram o grupo e conduzem as forças, harmonizam os espíritos, projetam toda a energia em Nossa Senhora do Rosário e em Santa Efigênia. A noção de *communitas* não implica em desordem, e nem a condição de igualdade entre os participantes pressupõe necessariamente a extinção de relações hierárquicas. Existe ordem e disciplina na manifestação cultural do Congado, e esse aspecto não nos parece ser incompatível com a experiência de igualdade e liberdade que emergem em meio à experiência coletiva de processos primários.

Capitão é quem guarda os saberes do Congo e a partir de sua experiência toma as decisões para conduzir o grupo. Para que a guarda consiga criar o contexto para a circunstância liminar, a liderança precisa ser respeitada. Da mesma forma, para que o grupo se desenvolva em plenitude, é preciso que os capitães respeitem os participantes de seu grupo. Isto é, existem posições diferentes a serem ocupadas no Congado: reis e rainhas, capitães, bandeireiras, guias, caixeiros, dançantes, etc. Cada um deles conhece sua função e a desempenha no momento preciso. A condição de igualdade entre os membros é dada pelo compromisso assumido com o coletivo e com as santas de devoção. A adesão voluntária à experiência espiritual cria o sentimento de igualdade na medida em que cada congadeiro reconhece e acolhe seu semelhante, e os esforços de todos são reunidos no mesmo sentido. Em seu trabalho sobre peregrinação Turner descreve da seguinte forma os tipos de *communitas*:

Aqui, distinguirei, no entanto, três tipos de *communitas* (. . .) Esses tipos são (1) *communitas* existencial ou espontânea, o confronto direto, imediato e total entre identidades humanas que tende a fazer os envolvidos pensarem na humanidade como comunidade homogênea, desestruturada e livre; (2) *communitas* normativa, na qual – sob a influência do tempo, da necessidade de mobilizar e organizar recursos para manter os membros de um grupo vivos e prosperando e da necessidade de controle social entre aqueles membros que buscam esta e outras metas coletivas – a *communitas* original e existencial é organizada num sistema social permanente. Isto não é o mesmo que um grupo estruturado cuja *raison d'être* original era utilitária, pois a *communitas* normativa começou com uma experiência não-utilitária de fraternidade e companheirismo, cuja forma o grupo resultante buscou preservar em e por meio de seus códigos religiosos e éticos e estatutos e regulamentações, legais e políticos; e (3) *communitas* ideológica, rótulo que pode ser aplicado a vários modelos utópicos de sociedades cujos idealizadores acreditam exemplificar ou fornecer as condições ideais para a *communitas* existencial. (Turner; 2008:158).

Se podemos pensar em uma origem remota de *communitas* espontânea para o Congado, a supomos em estreita relação com os toques e às danças que enlevam os espíritos a esta realidade em que é possível a vivência de processos primários. Mas no confronto com os costumes tal qual eles se apresentam em nosso tempo, o certo é que o tipo de *communitas* em que a Guarda de Congo existe atualmente é a normativa. Existem regras diante das quais se produz o deslocamento liminar, e elas são rígidas, simples e diretas. Em primeiro lugar há a autoridade dos capitães e dos reis. Nas experiências ritualísticas essa autoridade não é questionada, embora em contexto de estrutura social seja comum o surgimento de conflitos oriundos dessa relação de poder. Ou seja, a Guarda de Congo existe na vivência da estrutura e da *antiestrutura*. Os participantes aprendem e praticam suas funções em contexto de realidade estruturada. Passam então a dominar os toques, os passos e os cantos, aprendem a reconhecer a linguagem dos apitos e dos olhares, até serem capazes de se movimentar com desenvoltura, de se expressarem de modo a contribuir para o contexto geral. Há, portanto, uma linguagem de fundo que carece de ser exercitada, e isso ocorre em contexto de estrutura social.

É o domínio das possibilidades de expressão e compreensão intersubjetiva na manifestação do Congado que permitirá aos participantes que, já em contexto de *antiestrutura*, reduzam o apelo da linguagem convencional para o reconhecimento pleno das relações de solidariedade, fraternidade, igualdade, liberdade e amor que precisam vir à tona durante a *communitas*. Porém a experiência da Guarda na realidade estruturada é repleta de ruídos, que se manifestam por meio de conflitos, de relações de controle, de provocações, de insubordinações, de juízos quanto ao desempenho dos companheiros no congo e também nas relações cotidianas. Não será o caso neste trabalho de estudar essas relações de desarmonia, basta saber que elas existem na estrutura social e que precisam ser superadas no deslocamento liminar para que a experiência da *communitas* se concretize.

O conhecimento das próprias posições ocupadas, portanto, é construído em contexto de estrutura e introduzido quase subliminarmente na *antiestrutura*. Aqui ele passa a ocupar um plano de fundo, uma base diante da qual a vivência fraterna se realiza efetivamente. Ou seja, não é uma relação prévia de amizade e coleguismo espontâneas que faz com que a *communitas* seja alcançada, mas a necessidade de viver os processos primários em conjunto com seus semelhantes, superando na liminaridade possíveis desavenças que ocorrem em planos estruturais. A urgência para experimentar os processos primários tende a criar entre os participantes uma disposição para se desvencilhar dos conflitos cotidianos. A adesão voluntária formalizada pelo “*Salve Maria!*” implica em uma união do indivíduo singular com o grupo, formando um corpo que precisa ser sólido e coeso. Ela supõe o reconhecimento daquele tipo de organização, e por meio da expressão

normativa da organização, o participante se coloca em condição de relativizar suas individualidades e penetrar no espírito comunitário.

Tal como Turner explica, não se trata de uma reunião com sentido utilitário. Há uma finalidade devocional e espiritual, mas ela não se confunde com o alcance de uma meta utilitária. Viver o processo é o que é de fato relevante. Na medida em que todas as energias são projetadas nas santas de devoção, o valor da experiência é encontrado em sua própria realização. Não há um objetivo externo, mas um alheamento em relação às próprias individualidades no sentido de enriquecer-se com uma experiência alternativa de realidade. Uma necessidade real de desvencilhar-se das máscaras de civilidade na estrutura, de estar inteiramente junto de seus companheiros ainda que seja apenas para vestir as máscaras libertadoras de uma dissimulação liminar (Turner; 2008:226).

O fortalecimento de uma comunidade ampliada de congadeiros que observamos em nosso tempo, reunindo sob a bandeira de Nossa Senhora do Rosário guardas de congo de outras localidades, repercute no interior dos grupos de modo a estabelecer outra ordem de compromissos normativos. Toda uma realidade estruturada parece estar sendo paulatinamente engendrada em meio à relação que as guardas de congo estabelecem entre si. Os efeitos desse tipo de contato ainda não são claros, e seus ecos no interior de cada grupo ainda estão para ser ouvidos. Entretanto é possível observar que as normas de convívio nesta comunidade ampliada dos Irmãos do Rosário tem se introduzido nos arranjos normativos dos grupos locais, sobretudo por meio do engajamento de participantes mais jovens. Um novo cenário está sendo construído aos poucos, e fazemos votos para que os Irmãos do Rosário consigam se organizar de modo a contribuir com sua experiência para o enriquecimento da humanidade, recusando o comunitarismo criticado por Bauman (2012) e que levaria a um adensamento de relações de poder, dominação e controle sobre o semelhante.

1.5 – *Communitas* como resistência

Turner utiliza o conceito de liminaridade para indicar o intervalo temporal entre duas posições fixas na estrutura social. Esse é o caso dos rituais de passagem, mas não ocorre necessariamente com as peregrinações. Nestas experiências há o aprendizado e a elevação espiritual do indivíduo, mas na maioria das vezes trata-se de um engrandecimento puramente interior. Da mesma forma a celebração do Reinado promove uma satisfação nos participantes, fruto do enriquecimento pela experiência do coletivo. Embora nosso olhar para o mundo se transforme com a *communitas*, por meio do Reinado não se ascende socialmente. Se a celebração abre a possibilidade para que os congadeiros ocupem posições mais elevadas na estrutura social, algo que parece acontecer no processo de fortalecimento político da comunidade ampliada dos Irmãos do Rosário, a velocidade desta

transição é lenta. Sua efetivação depende de mobilização política e de pressão nas instâncias que concentram poder. Não é algo de efeitos imediatos, como nos rituais de passagem. O ganho que o Reinado traz para os participantes é o sentimento de organização interna do sujeito em relação ao mundo, que passa a ser percebido com maior densidade.

As grandes situações liminares são ocasiões em que uma sociedade toma conhecimento de si mesma ou, melhor dizendo, quando, num intervalo entre posições fixas específicas, os membros desta sociedade conseguem aproximar-se, mesmo que limitadamente, de uma visão global do lugar do homem no cosmo e de sua relação com outras categorias de entidades visíveis ou invisíveis. (Turner; 2008:223)

O trecho poderia se aplicar à experiência do Reinado, embora não exista um intervalo entre posições fixas. Seria mais apropriado nesse caso falar de interrupção. No momento da liminaridade os congadeiros encontram-se despidos dos atributos de suas posições. Porém, após a experiência da *communitas*, eles retornam ao mesmo lugar que ocupavam anteriormente. Como nas peregrinações, há uma elevação espiritual, mas não uma mudança de posição na estrutura social. Além disso, o Reinado não diz respeito a toda uma sociedade, mas a uma comunidade de significados compartilhados, termo utilizado por Jacques Rancière (2009) para se referir a grupos sociais a que indivíduos se agregam por interesses em comum, compartilhando determinados significados em seus contextos singulares. Entendemos que o termo caracteriza bem a face estruturada do Congo. Desta forma poderemos localizar melhor o coletivo que se reuniu sob o campo de influência do Reinado. Ele não é celebrado por toda a sociedade, sequer o é por todos os indivíduos que partilham do cotidiano no território do Alto da Cruz. No entanto, conforma uma comunidade no sentido dado por Tönnies, como uma associação de indivíduos em relações reais e orgânicas (Tönnies; 1995:232). Tal associação envolve os participantes da Guarda de Congo e outros indivíduos que se vinculam a ela oferecendo apoio.

A invocação de Nossa Senhora do Rosário diz muito sobre o grupo: ela identifica uma memória social poderosa, relacionada ao que hoje entendemos como diáspora africana²⁵. Ao invés de negar a condição diaspórica, como costuma acontecer quando seus herdeiros a relacionam a uma situação de inferioridade social, os congadeiros se apropriam desta memória e se fortalecem com ela. Antes da memória ligada à experiência da vida em Ouro Preto, as pessoas que realizam o Reinado se identificam com a memória de escravidão. Antes ainda, há uma memória de África. Uma vez construídas, todas elas fortemente marcadas pela perspectiva dos dominadores, tais memórias tendem a incorporar juízos de valor fundamentados em premissas impossíveis de serem racionais ou

25 O historiador mineiro Augusto de Lima Júnior (1956) diz que a invocação de Nossa Senhora do Rosário tem sua origem no Sul da França, no século XIII, vinculada a São Domingos e a São Francisco de Assis. Segundo ele foram os frades franciscanos que introduziram a devoção entre os negros em África e nas colônias.

cientificamente deduzidas. A abordagem moderna, é evidente, supõe o desmerecimento das memórias dos dominados, criando pequenas falsidades que são absorvidas como verdades nas práxis culturais. Tais falsidades, sobretudo a forma de preconceitos, penetram no campo dos discursos e são constantemente reforçadas em meio à vida na estrutura social. Passam a parasitar o senso comum dos dominados com um prestígio semelhante ao gozado pela verdade científica. Em comum há o fato de que para estes grupos, tanto a ciência como o preconceito funcionam em um mundo alheio, cujas regras e ônus estão sempre apontados para o lado de cá. Até que finalmente os dominados perdem a capacidade de perceber o mundo por suas referências, e de definir a própria posição na estrutura social. Passam a se ver pelos olhos dos dominadores, controlando-se a si mesmos na condição de seres adestrados. Esta concentração de forças empurra os indivíduos para anomia, e é precisamente a esta ameaça que o Reinado se opõe quando traz de volta para a experiência vivida os valores ligados à *communitas*.

1.6 – Do Congado para uma ética universal

O Congado é uma manifestação cultural que faz parte do legado diaspórico²⁶ espalhado no mundo pelos africanos, e como tal se vincula à complexidade de seu contexto de dominação e à forma como ele tem sido representado ao longo do tempo. Instâncias distintas colaboram para definir o lugar que ocupa na sociedade e o tipo de contribuição que os herdeiros dessa diáspora podem oferecer – contribuições que na maioria das vezes estão ligadas à força de trabalho e de consumo, na base de um sistema econômico que ao mesmo tempo produz e se alimenta da alienação de seus servidores. Para reverter essa situação é necessária uma força muito intensa, capaz de superar o drama da escravidão e

26 Diáspora é nome que se dá ao movimento de dispersão de participantes de um grupo cultural determinado por territórios alheios. Quando falamos de diáspora africana tratamos então da migração de africanos para outros continentes. Não sabemos exatamente quando este processo começou, mas existem vestígios de que os africanos participaram da campanha muçulmana na Ibéria no século VIII, e que desde o século XIII eram vendidos como escravos no norte de Portugal (Harris; 2010). Foi, entretanto, o continente americano que recebeu o maior contingente de negros entre os séculos XVII e XIX, elementos fundamentais no sistema de exploração colonial vigente: Esse sistema de sujeição visava a garantir um rendimento econômico máximo, baseando-se na crença dos Europeus na inferioridade intrínseca do africano pelo simples fato de sua cor de pele e de suas feições físicas, crença esta que tinha valor de argumento. (Harris; 2010:142)

O termo “diáspora africana” promove a fusão de grupos culturais distintos dentro de um mesmo movimento de dispersão e ao mesmo tempo de construção de semelhanças. Na situação diaspórica as identidades se tornam múltiplas, diz Stuart Hall (2013:29). O laço que identifica a todos é o deslocamento, mas também as relações de violência, de dominação, de exploração, de controle e de esperança - sobretudo esperança na possibilidade de um retorno redentor (Hall; 2013:31). Há ainda uma memória de África cuja construção perpassa as gerações de herdeiros desse legado diaspórico. Uma África imaginada como um inteiro ordenado, coeso e coerente. Mas não é somente na representação do passado remoto que os laços de identidade existem. O grupo se identifica ainda com a violência das relações de dominação, que tomaram formas específicas ao se realizarem em diferentes lugares ao longo do tempo. O termo diáspora encontra sua utilidade, então, na medida em que define uma categoria geral e aponta para a complexidade das relações que existem em seu interior, e jamais como uma generalização capaz de esvaziar a diversidade das construções culturais que ganharam forma nesse contexto. Neste trabalho a expressão será utilizada com objetivo de permitir um trânsito entre esses laços mais gerais, conceitos praticamente livres de acontecimentos históricos, e as experiências realizadas em comunidades locais, como a vinculada à Guarda de Congo de Nossa Senhora do Rosário e Santa Efigênia.

atravessar a névoa de discursos criados para dissimular a liberdade em nome da perpetuação dos jogos de dominação.

Entender o Reinado como força de resistência nos permite ampliar o alcance de sua órbita e de seu potencial para gerar identificação entre os que ocupam as posições mais inferiores nas hierarquias sociais. O vínculo que a memória diaspórica concretiza entre os indivíduos não pode ser encontrado na cor da pele ou em qualquer ficção sobre a pureza dos genes. As estratégias de dominação que enfrentamos em nossa história se voltam para a desvalorização das contribuições culturais e intelectuais dos negros. Todos os que partilhamos da condição de dominados podemos nos identificar com esta memória e escolhê-la. Apropriamo-nos dela como uma alternativa, e procuramos fazer a crítica da realidade por meio desta perspectiva. Não para falarmos pelos outros, como se fosse possível assumir a voz de outrem, mas para falar por nós mesmos, desde uma posição na sociedade com a qual nos identificamos. Somos todos iguais na experiência da *communitas*, e somos todos dominados nas experiências de estrutura social.

Manuela Carneiro da Cunha (2009) mostra em seus estudos sobre os descendentes dos negros brasileiros/yorubanos em Lagos, que os povos selecionam e fortalecem elementos específicos de suas culturas para se colocar em relação aos outros grupos com os quais interagem.

A cultura original de um grupo étnico, na diáspora ou em situações de intenso contato, não se perde ou se funde simplesmente, mas adquire uma nova função, essencial e que se acresce às outras, enquanto se torna cultura de contraste: esse novo princípio que a subtende, a do contraste, determina vários processos. A cultura tende ao mesmo tempo a se acentuar, tornando-se mais visível, e a se simplificar e enrijecer, reduzindo-se a um número menor de traços que se tornam diacríticos. (Cunha; 2009, 237)

É sempre em meio a um processo de reinvenção que a cultura se manifesta. Trata-se de uma atualização, do modo como entende Pierre-Lévy. Atualizamos determinada memória como solução em uma situação do aqui e agora. Ocorre que quanto mais as instâncias da estrutura social intensificam suas forças de coerção e controle, mais é necessário fazer para se libertar dela, para interromper essa dinâmica. O legado da diáspora africana, nesse sentido, oferece mecanismos para subverter a ordem estruturada. O conceito de patrimônio desponta na estrutura social de modo a nos permitir elaborar a crítica da ordem racional, bem como a ocupar lugar de oposição a seus preconceitos e à violência das manifestações de poder. Por outro lado, na medida em que esta memória passa a ser valorizada como força de resistência às relações de dominação, torna-se possível nos apropriarmos dela para vivermos aquilo que as instâncias oficiais da estrutura tem dificuldades de reconhecer: a urgência da *communitas*, e mesmo a urgência de repercussão de seus valores em contexto de sociedade estruturada.

A prática de dissimulação da violência, da perversidade e dos sentimentos de inferioridade sublimados, como se não existissem, impede a superação dos jogos de dominação e poder. Na medida em que o indivíduo se define pela condição de dominado, não consegue ultrapassá-la sem atravessar uma espécie de vazio existencial. Fanon diz que *“para o negro, há apenas um destino. E ele é branco”*. (Fanon; 2008:28). Quer dizer com isso que a epidermização da inferioridade aniquila qualquer possibilidade da percepção de si mesmo através de uma perspectiva que não seja informada por valores brancos. Somos levados a aceitar o jogo de dominação, nos convencendo de que se trata do único jogo possível. O negro pode aprender a jogar e vir a se comportar como dominador, isso não é raro, e tampouco fere as regras. Entrar no jogo e mesmo destacar-se nele não significa vencê-lo. A vitória, de nosso ponto de vista, só existe quando conseguimos abandoná-lo. Isto é, quando rejeitamos o jogo de dominação em função da possibilidade de construção de uma ética planetária, como propõe Cardoso de Oliveira²⁷ (1996), ao reiterar a ideia de Fanon de que *“. . . o indivíduo deve tender ao universalismo inerente à condição humana”* (Fanon; 2008:28)

Ao longo deste trabalho procuramos nos engajar ao lado de perspectivas intelectuais libertárias que desde o século XIX fazem a crítica das relações de poder das quais a civilização burguesa se nutre. A construção formal desta ética planetária se relaciona à definição de uma estrutura lógica para a comunicação entre diferentes grupos sociais²⁸, isto é, de uma linguagem que permita a expressão e compreensão mútua de todos os participantes na medida de seus desejos. Tal como Apel, aspiramos à possibilidade de um jogo de linguagem universal, capaz de promover uma relação de compreensão mútua entre os diferentes grupos que coexistem na estrutura social:

Pois embora os jogos de linguagem factualmente subsistentes já pressuponham virtualmente o “entretencimento” de uso linguístico, práxis comportamental e intelecção de mundo, no sentido de um jogo de linguagem consistente, é somente a superação de todas as barreiras concretas que se impõem aos jogos de linguagem, no sentido de uma comunidade de comunicação ilimitada, que cria as relações sociais capazes de tornar concretamente possível o acordo mútuo universal. (Apel; 2000:186)

Trata-se de um engajamento ético na construção de uma comunidade de comunicação não excludente, e que vislumbra em seu horizonte a possibilidade de efetivação no mundo concreto da realidade estruturada de consensos universais sobre o ser

²⁷ Cardoso de Oliveira evita a abordagem psicológica de Fanon, mas ao identificar a necessidade de construção de uma ética planetária, se compatibiliza com sua proposta de caráter universalista.

²⁸ O problema da liberdade de expressão como fundamento de uma ética humana foi evidenciado por vários intelectuais nas primeiras décadas do século XIX, tais como Stuart Mill e Bakunin. Desde então este tem sido um dos temas de tensão na análise das práticas de coerção e controle do capital. O problema é claro: os grupos que ocupam posição de dominadores querem se expressar pelos dominados, alijá-los da linguagem e portanto do papel de protagonistas de sua própria realidade. As tendências libertárias, dentre as quais as propostas de educação popular de que Paulo Freire foi o principal teórico, atuam no sentido de colaborar para que os dominados se emancipem pelo domínio da linguagem.

humano e sobre as relações intersubjetivas. Tais consensos não podem ser restritos aos grupos que ocupam posições mais elevadas na hierarquia social, mas sua elaboração deve superar as relações de dominação no sentido de viabilizar uma comunidade de comunicação aberta e ilimitada. Apel deixa implícita a necessidade de reconhecimento do outro, de seu lugar de fala e também de suas pretensões. O acordo mútuo depende do esforço de compreensão do outro e da definição clara daquilo que se deseja.

Apel diz ainda ser necessário superar as barreiras que se impõem aos jogos de linguagem. Uma dessas barreiras, assim nos parece, é o sofrimento associado à reencenação de processos passados da vivência opressora da escravidão, ou da violência continuada e de grande alcance. Configura-se como barreira porque recusa nas práticas culturais a relação de igualdade entre os interlocutores, legitimando as hierarquias e as circunstâncias de dominação. Em uma comunidade de comunicação não é possível definir as relações de poder pela força, mas pelo argumento fundamentado em princípios éticos de igualdade, liberdade e solidariedade, além de um amor fundamental pela humanidade e o desejo de realização concreta de suas potencialidades. É necessário portanto elaborar a vivência reprimida da violência cotidiana e superá-la, para que seja finalmente possível construir a situação de igualdade compatível com essa proposta libertária de ser humano.

As teorias que refletem sobre a emancipação da humanidade tendem ao consenso de que somente os dominados podem libertar os dominadores, algo com o qual a experiência de *communitas* realizada durante o Reinado pode colaborar. Em primeiro lugar a vivência dos processos primários na liminaridade além de enriquecer os participantes, revela as carências engendradas em contexto de estrutura social que precisam ser suprimidas para uma realização mais plena de ser humano. Isto é, se formos definir os princípios gerais que devem orientar as relações de comunicação, devemos voltar nossos olhares para a *antiestrutura*, momento em que os indivíduos se despem das preocupações de sua realidade cotidiana e realizam experiências coletivas urgentes e viscerais. Liberdade, igualdade, amor e solidariedade lá estão presentes. Em segundo lugar o Reinado permite dar uma forma ao passado reprimido. A atualização de sua memória em contexto de estrutura social, por meio dos registros, possibilita reconhecê-lo como resistência à força de dominação, e a partir deste primeiro reconhecimento, desvelamos tanto as estratégias de dominação e de violência, como nos ao mesmo tempo nos colocamos em condição de superá-las.

A devoção a Nossa Senhora do Rosário é o laço mais forte que une os congadeiros, e é ela que catalisa os sentimentos necessários para a experiência da *communitas*. A origem destes sentimentos, entretanto, se encontra na estrutura social e na memória compartilhada por meio de signos de caráter convencional. A devoção existe na dinâmica da estrutura e pode até ser estimulada como mecanismo de dominação, nas ocasiões em que

entidades ou grupos passam a falar em nome do divino. Se for possível entender a devoção como uma relação sincera entre o ser humano e o sagrado, verificaremos que ela escapa da reprodução dos discursos criados pelas instâncias da estrutura e se torna um foco de resistência à ordem estabelecida. A devoção induz a uma rejeição do que é racional segundo o modelo de ordem hegemônica da modernidade, e apela para uma força superior que não é, e jamais poderá ser completamente conhecida, mas que se permite ser sentida em plenitude no limite dos sentidos, no corpo e em espírito.

Pela devoção é possível ao dominado subverter a ordem estruturada, pois ela cria uma brecha para que o sujeito não complete a adesão aos paradigmas que sustentam os jogos de poder. Ela nega o jogo racional construído com base na possibilidade de domínio dos seres humanos sobre a natureza e sobre outros seres humanos. A devoção a Nossa Senhora do Rosário subverte a ordem da hegemonia duas vezes: quando limita o alcance da ação do poder sobre o indivíduo, por meio de um apelo a uma força divina superior à do seres humanos; e quando coloca a memória social do grupo em foco, em pleno contraste com a memória oficial dos segmentos que ocupam posições mais elevadas nas hierarquias sociais. Se a razão é utilizada para a dominação, por meio de sua devoção o congadeiro consegue se libertar ao buscar a presença de uma força mais poderosa do que a dos dominadores. Além disso, subverte a ordem da estrutura social no momento em que em meio a sua prática devocional identifica seus antepassados e se reconhece neles. Esse aspecto fica mais claro diante das palavras de Adorno, que em seu ensaio sobre o iluminismo escreveu:

Os próprios dominantes não acreditam em nenhuma necessidade objetiva, embora às vezes eles denominem assim aquilo que tramam. Eles se arvoram em engenheiros da história do mundo. Só os dominados aceitam como intocável e necessário o desenvolvimento que, a cada aumento de custo de vida decretado, os torna ainda mais impotentes. Desde que se tornou possível produzir o sustento daqueles que, de alguma maneira, são usados ainda para o manejo das máquinas, com uma parte mínima do tempo de trabalho que está à disposição dos donos da sociedade, o restante supérfluo, a enorme massa da população recebe agora o adestramento dos guardas de reserva do sistema, para servir, hoje e amanhã, de material para seus grandes planos. (Adorno; 1999:57)

Em meio a esta enorme massa de população adestrada, como diz Adorno, os congadeiros descobrem a memória dos grupos sociais dominados. O potencial subversivo está em assumir sua memória, legitimando-a como alternativa à memória planejada e imposta pelo outro dominador. Esse voltar-se para o plano do sagrado, então, determina a rejeição da história construída pelos engenheiros, na qual o papel dos dominados se esgota enquanto força de trabalho ou como realização de experiências humanas subalternizadas.

Para os congadeiros a memória social da devoção é muito mais complexa, na medida em que nela eles reconhecem seus pais e avós, os entes que lhes transmitiram os

valores que desde as gerações mais antigas vem sendo atualizados em diferentes contextos. Já não é mais a memória de uma enorme massa, mas uma memória próxima e de características singulares, em que os nomes dos entes são reconhecidos, bem como suas histórias. Estão presentes nesta experiência de memória os valores que os rituais do Reinado fazem emergir e que na *communitas* são vivenciados como experiência libertária. Desta forma os tambores celebram o humano, e amparados na memória dos antepassados vinculam os congadeiros a uma existência maior e mais consistente. O Reinado colabora assim para combater a anomia, que nas comunidades pobres de Ouro Preto se manifesta na dependência do crack e do álcool, e no crescimento da violência urbana. A celebração não gera esperança de ascensão social em seus participantes e nem os conforta na condição de dominados. Ela lhes confirma a sensação de pertencimento a um plano superior ao da realidade cotidiana, plano em que suas existências fazem sentido, onde nos sentimos como parte de algo, e não como peças substituíveis. “*Somos contas no Rosário de Maria*”, diz Bonifácio.

A zona habitada pelos colonizados não é complementar da zona habitada pelos colonizadores, dizia Fanon (1968:28). Elas se opõem, mas não em função de uma unidade superior. Há uma estrutura social complexa, que por meio de suas regras busca criar um paradigma de representação de mundo coerente e homogêneo. A realidade dos dominadores é imposta aos dominados pela força, mas em meio a um jogo perverso: o dominado é levado a conhecer as regras do jogo o suficiente para saber se movimentar dentro dele e reproduzi-las em seus meios sociais, mas precisa saber também que não há possibilidades de ascensão. As posições são pré-determinadas e opostas, e os negros precisam estar convencidos de que a vida do outro lado não lhes pertence. As representações de mundo dos dominadores se forçam sobre a dos dominados e garantem a existência de uma *zona de contato* em que a grosso modo uns mandam e outros obedecem, e cada um cumpre o seu papel. Mas a força dos dominadores não consegue impedir que os dominados elaborem suas próprias representações de mundo apartada do sistema hegemônico responsável pela construção da imagem socialmente compartilhada da realidade.

1.7 – Museus e museologia

A atualização da memória por meio de representações convencionais ocorre em contextos específicos, determinados tanto pelas circunstâncias singulares em que é realizada, como também pelo universo de experiência do sujeito ou grupo que a promove. Quando nos voltamos para um bem cultural representado como patrimônio, isto é, que tem o seu valor como referência reconhecido nas instâncias da estrutura social, precisamos atentar para a organização de um debate que garanta a liberdade de reflexão segundo

diferentes possibilidades de olhares, situados dentro e fora da academia, do poder público, das organizações que ocupam diferentes posições na sociedade, etc. Ao se colocar como interlocutor neste cenário, é importante esclarecer sobre o lugar de onde se fala, e as premissas que fundamentam suas possibilidades de contribuição.

Desta forma buscamos orientar o presente estudo pelo reconhecimento dos laços de *communitas* que são concretizados durante os rituais do Reinado, tendo por referência o trabalho de Victor Turner. Acreditamos que para reconhecer esses laços é preciso tê-los vivenciado em sua plenitude fraterna e libertária, não somente junto aos congadeiros, mas em outras circunstâncias liminares. É preciso reconhecer a urgência de vida que existe nos seres humanos e que tende a ser sublimada enquanto cumprimos nossas funções cotidianas. Urgência que não é contemplada na dinâmica da estrutura social, mas que é engendrada em seu interior e precisa ser satisfeita para a realização de uma existência mais plena. Usando a noção de *antiestrutura* como ferramenta podemos observar o Reinado para além das formas como ele se apresenta ao olhar externo e buscar nele a realização de um deslocamento temporário para uma zona do real que permite relegar a segundo plano o sistema de convenções e ampliar o alcance da percepção sensória em função de um espírito de coletivo.

Surge daí a perspectiva engajada deste trabalho, a partir da qual procuramos desenvolver uma abordagem museológica. Por meio da experiência da *communitas* nos tornamos capazes de reconhecer os valores fundamentais que estão em jogo no Reinado. Eles se apresentam aos sentidos nos rituais, mas só conseguem ressoar na dinâmica da vida na estrutura social por meio de intermediários de signos capazes de representá-los nesta esfera. Diante do contexto geral de reconhecimento das celebrações dos congados como patrimônio cultural²⁹ torna-se preciso criar as bases para a integração das formas como os congadeiros representam o Reinado para si mesmos, desde um olhar interno, até a imagem geral e socialmente compartilhada do bem patrimonializado. O problema museológico surge da necessidade de colaborar para a produção e articulação em discursos de registros a partir desta perspectiva sobre o patrimônio cultural. A busca pelos valores presentes no Reinado é necessariamente coletiva, e existe em processo de interlocução que ocorre em contexto de estrutura social.

Problematizar, neste campo de interlocução, a participação da comunidade que o realiza, buscando enriquecer o debate e repercutir os valores do Reinado na práxis cotidiana, nos parece uma preocupação de natureza museológica. O Reinado é vivido como patrimônio, e são os valores experimentados na liminaridade que fundamentam seu reconhecimento. Da realidade cotidiana, porém, somente o acessamos por intermédio de representações. É, portanto, para os registros que devemos nos voltar para construir na

29 Há um processo aberto no IPHAN para o registro das Irmandades do Rosário como patrimônio nacional.

estrutura social uma imagem do Reinado compatível com os valores vividos na *antiestrutura*. Ou antes, para fazer ressoar na estrutura social uma imagem do Reinado que possa contribuir para transformar o próprio contexto estruturado ao enriquecê-lo pelo reconhecimento de tais valores.

Esse movimento no sentido de uma representação descritiva da *communitas* na realidade cotidiana, essa redução da realidade vivida em discurso comunicável, passível de ser compartilhado por meio de convenções, é um problema de fundo museológico. De nosso ponto de vista, como ficará claro ao longo deste trabalho, em particular no terceiro capítulo, os museus cumprem função nas estruturas sociais ao se responsabilizarem pela gestão dos signos de caráter convencional compartilhados pela comunidade. Preocupar-se, portanto, em garantir a possibilidade de expressão de interlocutores e grupos de interlocutores no debate sobre o patrimônio alcança o espectro de interesse da museologia. Cabe ainda aos museus apresentar a imagem do bem patrimonializado à sociedade e exercer um controle quanto à variação de seus significados em suas atualizações através do tempo e em contextos diversos. Ou seja, identificamos nos museus a função de gerir o conjunto universo de referências compartilhadas pelas organizações sociais, de modo a dar concretude objetiva à forma como as comunidades a eles vinculadas constroem coletivamente suas realidades.

Trata-se de buscar na complexidade do real aquilo que os seres humanos tem acesso através dos sentidos e também as relações que construímos mentalmente e que constitui nossas realidades. Desta forma os museus ocupam posição na estrutura de comunicação que permite a efetiva realização de relações intersubjetivas nas sociedades. No segmento de atuação da museologia parece haver um triplo compromisso que consiste em primeiro lugar em um voltar-se para o real, de modo a interrogá-lo sobre suas possibilidades. Em segundo, há o trabalho para representá-lo em termos convencionais, o que implica em proceder a uma redução para que ele caiba em linguagem, uma abstração de muitos elementos para que outros sejam evidenciados. Por fim, observamos o compromisso de apresentar essa imagem de real para a sociedade. Trabalhamos com imagens de natureza dinâmicas, que não reproduzem o real, mas o referenciam em alguns de seus aspectos. São dinâmicas porque em constante processo de produção, na medida em que são atualizadas em contextos diversos, e que tais contextos as modificam. Existe nesta apresentação de discursos à sociedade um caráter educativo, mas o compromisso social dos museus não pode se esgotar aí. Reconhecendo que as convenções existem em processo, o que se faz por meio dos museus é revisitar os consensos, os conjuntos de convicções partilhadas por determinado grupo cultural – isso inclui as estruturas linguísticas – e revisá-los coletivamente em função dos contextos históricos e tensões sociais.

Quando procuramos relacionar a experiência da liminaridade com o campo dos museus, nos colocamos em posição de discutir aspectos teóricos pertinentes ao campo da museologia. Trazemos muito pouco das experiências dos museus tradicionais e sua preocupação com os objetos físicos. Nos interessa a reificação do real em linguagem, sua representação por meio de signos convencionais, e as possibilidades de atualização desses signos em historicidade de modo a colaborar para a construção de uma ética universal. De nosso ponto de vista o objeto de trabalho dos museus pode ser tanto físico quanto mental. Existirá em plano físico sempre que for atualizado, mesmo que de forma efêmera. Existirá em plano mental como potência e como realização crítica capaz de interferir nos conjuntos de convicções das sociedades de modo a transformar as estruturas sociais. Acreditamos nos aproximar do museu que Ivo Maroevic (1998) vislumbra no futuro, em seu horizonte ideal de desenvolvimento da vida humana:

Museologia deve abrir espaço teórico para explorar o presente em função do passado (proteção) e do futuro (desenvolvimento da vida humana). A compreensão dinâmica das transformações no espaço e no ambiente tem que ser reconhecida na realidade dos museus. O museu do futuro será um museu de modificações diárias de significados, sem levar em consideração possíveis constantes. O defeito dos museus do passado encontra-se na esfera das ideias, em suas tentativas de parar o tempo, de ter sua análise interrompida em um período em que uma imagem de um tempo diferente foi criada. (Maroevic; 1998:18)³⁰

Museus e museologia, para Maroevic, estão a serviço da humanidade, e é desta forma que concebemos tais instâncias ao buscar construir uma representação discursiva do Reinado de Nossa Senhora do Rosário e Santa Efigênia que possa ser útil na realidade estruturada. Interrogamos a propósito das possibilidades de transformação das práxis sociais por meio da repercussão dos valores encontrados na celebração na vida cotidiana. Os significados das convenções são sempre dinâmicos, uma vez que os contextos em que são atualizados geram impactos sobre eles. Mas ao mesmo tempo as relações de comunicação dependem de um mínimo de permanência e de objetividade para que haja uma compreensão intersubjetiva. Verificamos deste modo uma tensão entre a existência de consensos sobre determinadas representações e sobre as linguagens, e a necessidade de ajustes quanto aos contextos de atualização e ainda diante da necessidade de revisão dos conjuntos de convicções das comunidades. O museu do futuro, então, se preocuparia não em ensinar, mas em visitar os consensos admitidos em sociedade. E esse processo crítico de revisão cotidiana precisa se fundamentar em algo que não se configura como verdade objetiva, mas como ética de valores universais, de modo a orientar a transformações da

30 "Museology must open theoretical space for exploiting the present in the function of the past (protection) and of the future (improvement of human life). The comprehensive dynamics of change in space and the environment have to be realized in the museum reality. The museum of the future will be a museum of everyday modifications of meanings, without regard for possible constants. The defect of the museum of the past lies in the sphere of ideas, in its attempts to stop time, to be analytically stopped in a period about which an image of a different time, to be analytically stopped in a period about which an image of a different time was created." (Maroevic; 1998:18)

estrutura social para relações mais igualitárias e libertárias. Museus e museologia precisam estar a serviço da humanidade, afinal, e não de grupos específicos que estabelecem relações de poder e dominação em relação a outros.

O problema da museologia então não é representar a verdade absoluta por correspondência do real. Posto que se essa dimensão só é parcialmente acessível aos sentidos, sua correspondência em linguagem tende a ser ainda mais frágil. Seu problema é construir, apresentar, revisar e reelaborar em processo intermitente os consensos que servem de base para esta representação de caráter convencional. Quanto maior o nível de consenso sobre determinado aspecto da realidade, maior seria o conteúdo de verdade ali expresso. Isto é, funcionam como verdades entre limites, a partir de um esforço de descrição dos contextos em que podem cumprir tal função. Esses conteúdos, entretanto, não são fixos, uma vez que se transformam sempre que são atualizados em contextos diversos. Cabe nesse caso aos museus controlar a variação de seus significados para que não deixem de representar a imagem que por consenso aceitamos recuperar por meio de convenções. Mesmo admitindo que museus frequentemente se alimentam de contrassensos, surpresas e absurdos, é sempre em função de significados compartilhados que eles o fazem. As convenções são discutidas, interpeladas, por vezes destruídas e reconstruídas, explorando possibilidades diversas de ordenamento de mundo. A perspectiva de onde procuramos enxergar os museus não deseja ser única, mas tão somente observá-los a partir de um ângulo capaz de nos dizer algo sobre as camadas de consenso que servem de base a qualquer proposta de ação comunicativa.

Na condição de espaços relacionais, os museus impelem o indivíduo frequentador a elaborar uma forma compreensão daquilo que lhe é oferecido aos sentidos. Entretanto, não nos interessa neste trabalho as relações singularíssimas que ocorrem com os indivíduos isolados. Nos interessa o momento em que os significados se tornam compartilháveis. Quando há a reiteração ou a transformação de sentidos, convicções, etc. Reconhecemos, é claro, que os museus atuam em uma camada ainda anterior à linguagem, que talvez possa ser identificada no extremo como uma área de puro afeto, quando uma dada relação semiótica se força sobre o universo de experiências, linguagens, convicções, etc. A proposta deste trabalho, porém, no que tange à museologia, é focar nossos esforços na reflexão sobre as funções sociais que os museus desempenham a organização de conjuntos de significados, convicções e mesmo estruturas sintáticas capazes de garantir um nível de coesão de grupos sociais.

Através dos museus, ou pelo menos da forma como escolhemos delimitar o campo dos museus neste trabalho, se define um sistema ordenado para a representação convencional do real nas estruturas sociais, o que permite que as imagens gerais das realidades vividas sejam compartilhadas. Para caber nesse tipo de sistema se procede a

uma reificação dos elementos que compõem a realidade, e depois a um movimento de articulação dos objetos em discursos capazes de reconstruí-la. Entendemos esse processo como um tipo de diegese, a recomposição do real por meio da articulação dos signos que o representam. É uma forma de torná-lo comunicável intersubjetivamente. Observamos que esse sistema ordenado apresenta função reguladora dos significados atribuídos aos objetos, de modo que a realidade passa a ser percebida e interpretada a partir das convicções representadas simbolicamente e tomadas por verdades, ainda que provisórias e passíveis de serem revistas.

Cabe à museologia, entre outras funções específicas nesta dinâmica de recomposição das realidades em discursos, interrogar a respeito dos segmentos da sociedade que contribuem para a elaboração desse arcabouço de signos convencionais articulados entre si. Na medida em que reconhecemos a existência de um grupo específico que cria as imagens mais paradigmáticas sobre a realidade e propõe que tais imagens sejam assumidas pelos grupos que participam do mesmo contexto cultural, as relações de dominação tornam-se evidentes. Isto é, um grupo singular que domina as técnicas e os aparatos para a elaboração de registros acaba por impor suas representações de mundo aos segmentos que não dispõem desses meios. Identificar esta situação e calar-se diante dela implica em uma relação de cumplicidade com o poder e com as relações de opressão.

No primeiro capítulo procuramos estudar o território em que o Reinado de Nossa Senhora do Rosário e Santa Efigênia é realizado. Tratamos da ocupação dos espaços em Ouro Preto e das relações sociais estabelecidas entre os diferentes grupos que compõem as comunidades locais. Lançamos então um olhar à condição singular da cidade como Patrimônio Cultural da Humanidade, e analisamos o desenvolvimento do campo de debates sobre o patrimônio ao longo do século XX em âmbito nacional e mundial. Em sua condição de foco das políticas patrimoniais nas primeiras décadas do século XX, Ouro Preto nos permite realizar o trânsito que abrange da esfera das relações sociais, ao âmbito da elaboração do projeto de nação fundamentado no reconhecimento do patrimônio histórico, artístico e cultural. Nos servimos de uma série de registros variados sobre a memória local, bem como de documentos normativos e trabalhos acadêmicos para criar a imagem do cenário que acolhe as experiências de *communitas* realizada no Alto da Cruz.

No segundo capítulo tratamos do tema da diáspora africana e das imagens elaboradas pelos segmentos diaspóricos para dar conta de suas próprias realidades. Observamos as dificuldades de elaboração de representações discursivas pelos grupos historicamente dominados, e também as dificuldades para se expressar em termos de linguagens que lhes são alheias. O Reinado é uma dessas expressões culturais capazes de dar forma concreta à realidade diaspórica, e participa de uma rede complexa de significados neste contexto. Trabalhamos também nesta parte com o problema da violência histórica e

cotidiana vividas pelos grupos dominados, e com as possibilidades para sua superação por meio da elaboração de suas imagens e do engajamento nos processos transformação das estruturas sociais.

No terceiro capítulo discutimos o problema da construção de consensos entre os jogos de linguagem e o conjunto de convicções compartilhadas em contextos culturais específicos. Trabalhamos a questão da repercussão dos valores de *communitas* na vida cotidiana estruturada, de modo a transformá-la em benefício dos direitos e liberdades civis. Discutimos também as possibilidades de efetiva construção de comunidades de comunicação, como meio para se atingir a formalização de uma ética universal capaz de orientar a transformação das estruturas sociais e das práticas culturais nelas realizadas. Descrevemos neste capítulo três ações voltadas para a criação de objetos capazes de representar o Reinado sob a perspectiva dos congadeiros, de modo a inserir seus pontos de vista no debate local sobre o patrimônio.

2- ESPAÇO E PATRIMÔNIO

2 - ESPAÇO E PATRIMÔNIO

Do terraço da casa onde vivo no bairro Padre Faria vejo o morro da Piedade³¹. Padre Faria, Santa Efigênia, Alto da Cruz, Santa Cruz, Piedade, Morro da Queimada, Morro Santana, Taquaral. As comunidades são próximas, as vidas de seus moradores são interligadas, as fronteiras são difusas. Há em comum o fato de ficarem na periferia de Ouro Preto, em um território que no século XVIII constituiu uma das principais zonas de mineração do mundo. Desde a chegada dos bandeirantes nos últimos anos dos seiscentos, esses morros nunca foram realmente despovoados. A partir de meados do século XX, porém, houve um aumento extraordinário em sua densidade demográfica. Muitas pessoas migravam de zonas rurais para cá em busca de melhores condições de trabalho. Neste período a economia de Ouro Preto era agitada por uma fábrica de tecidos e pela indústria de beneficiamento do alumínio, além de outras empresas de extração de minérios. Aqui havia melhores condições de trabalho do que em outras cidades da região. As empresas assinavam as carteiras de seus funcionários, e isso garantia o acesso aos direitos trabalhistas, diz o artesão Paulo Caveirinha³² lembrando dos motivos pelos quais sua família migrou de Piranga para Ouro Preto na década de 60. Nas comunidades locais existem muitos relatos semelhantes. Boa parte desses trabalhadores construiu suas casas nesta região, por sobre as ruínas das minas de outros tempos.

Ouro Preto é uma cidade de topografia acidentada. Não fosse a enorme quantidade de ouro extraído destas montanhas talvez não houvesse interesse em se fazer uma cidade aqui. Historiadores contam que os arraiais de Vila Rica se iniciaram às margens dos rios, de onde a princípio o ouro era retirado. Quando o ouro de aluvião escasseou, os olhares se voltaram para os morros onde as nascentes se encontravam. Um montante considerável de ouro foi escavado onde hoje é o morro da piedade, que de meu terraço observo. Vejo uma grande montanha de pedra ocupada de forma irregular por uma enorme quantidade de casas e ainda alguma vegetação. As casas foram construídas de acordo com as dificuldades apresentadas pelos terrenos. Muitas delas se projetam no vazio, seguras por estruturas de concreto nem sempre suficientemente confiáveis. De meu ponto de vista, tenho a impressão de que elas se penduram umas sobre as outras. De lá, eles é que me veem dependurado. Um conjunto inteiro de residências ocupa o espaço de uma grota, o caminho aberto pelas águas na pedra. Penso nas chuvas de janeiro, e que as águas ainda devem descer por ali arrastando o que estiver pela frente. É difícil imaginar ruas entre essas casas, embora saiba que elas existem, estreitas. Quando um par de automóveis em

31 Quando estas linhas foram escritas eu ainda vivia na casa do Padre Faria. O último capítulo foi escrito no Morro São João, de onde os contextos locais vividos em Ouro Preto são observados por uma outra perspectiva.

32 Entrevista concedida para o projeto Local da Memória, realizado pela AMIREI e que fez parte da 4ª jornada Mineira do Patrimônio Cultural. A experiência deste projeto encontra-se narrada no último capítulo deste trabalho. Os vídeos estão disponíveis no endereço: <https://vimeo.com/user3841038/videos>

sentidos contrários se encontra, um deles precisa voltar de ré. Instaura-se uma tensão, uma disputa, uma relação implícita de poder, em que o mais fraco cede. Ônibus e caminhões nunca dão ré.

Em algumas situações o acesso às residências se dá por longas escadas, o que provoca algum sofrimento para pessoas com dificuldades de locomoção. Por vezes é preciso atravessar espaços que os vizinhos usam de varanda, passar por becos e definir pontos de referência para transitar no labirinto. O Capitão do Congado, Rodrigo dos Passos, vive nesta montanha. Ele conta que quando criança brincava de explorar os buracos das minas que ainda se encontravam abertos nos quintais. Entrava na Piedade e saía lá embaixo no Padre Faria. “Eram muitos caminhos”, ele conta. Muitos sarilhos perigosos. Não deixa de lembrar das vidas que foram perdidas ali em desabamentos e inundações, muitas das quais sequer temos registros. É como se não tivessem acontecido. O trabalho nas minas matava aos poucos, pela exposição cotidiana à umidade, ao salitre e ao pó de pedra aspirado sob o ritmo metálico das picaretas na escuridão. Rodrigo narra suas memórias de infância:

Essas minas aqui tem alguma história para contar. É lógico que as minas foram feitas pelos escravos. E aqui onde a gente mora, aqui hoje, nós somos cercados de minas. E embaixo de nós aqui é tudo oco. Porque eu já fui em uma outra mina aqui na casa do Marcone (...) que eu saí lá embaixo no asfalto, na casa de um benzedor que já morreu que se chama Zé Miranda (...) e ele benzia dentro desta mina. Inclusive a gente chegou lá nesse dia e a gente viu lá velas, esqueletos, até esqueletos humanos lá dentro. Nós descemos aqui do lado agachados, deitados, com uma corda descendo. . . nós fizemos uma corda guia e chegamos nesse quintal do Zé Miranda que era lá embaixo perto do asfalto. (...) E essa mina aqui do lado, ela tem dois andar, e eu nunca vi uma mina de dois andar aqui em Ouro Preto. Ela tem uma compartição assim embaixo, e em cima tem outros buracos. Outros, que a gente não sabe aonde sai porque a gente ficou com medo de entrar.³³

Depois ele reflete:

O bairro Piedade, Morro Santana, Taquaral mais embaixo. . . hoje é os bairros mais sofridos que tem em Ouro Preto. Se você pegar o Veloso, o Alto Veloso. . . Morro São Sebastião. . . são os bairros que mais precisam de apoio. E é de onde saiu a riqueza toda. Não dá para entender. Se saiu a riqueza daqui, e hoje é o lugar mais pobre.

Henrique Barbosa da Silva Cabral, autor de memórias sobre Ouro Preto, também menciona as minas quando descreve a região:

Da Capela da Piedade continuando morro acima, sempre por caminhos perigosos, dada a abundância de sarilhos, minas, fendas na montanha etc., encontram-se restos de muros e ruínas de casas, algumas aproveitadas

³³ Entrevista concedida para o projeto Local da Memória, realizado pela AMIREI e que fez parte da 4ª jornada Mineira do Patrimônio Cultural. O vídeo pode ser acessado no endereço: <https://vimeo.com/user3841038/videos>

para residência de gente humilde, e chega-se à capelinha de Senhora Santana, igualmente construída de pedra. (CABRAL: 1969: 42).

Silva Cabral faz uma leitura das ruínas e dos monumentos, capelas e chafarizes da região na busca de compreender os vestígios do urbanismo nesta área periférica, que jamais foi considerada relevante o suficiente para ser preservada como patrimônio histórico. Não conheceu as minas por dentro, como Rodrigo, mas observou por fora os perigos das fendas abertas no caminho e disfarçadas pela vegetação. Sua posição é outra: ele narra a história dos espaços e de seus proprietários, e alguns eventos importantes que aconteceram neste cenário. Seu livro “Ouro Preto” foi escrito antes da ocupação desordenada do terreno. Nele conta como o Conde de Assumar mandou incendiar o Morro do Ouro Podre para reprimir a rebelião liderada por Felipe dos Santos durante o movimento de 1720 contra a cobrança do quinto do ouro. A partir de então esse morro passou a se chamar Morro da Queimada. A casa de Pascoal Guimarães, comparsa de Felipe dos Santos, que tinha família e 300 escravos,

... foi reduzida a ruínas por ocasião da devastação de todo o povoadíssimo arraial por incêndio ordenado pelo Conde de Assumar, do qual apenas se salvaram as Capelas da Piedade, de São João e de Santana. As ruínas dessa casa vieram atravessando os tempos até que, em 1940, pessoas ambiciosas resolveram demolir as paredes que restavam e fazer escavações profundas no local dos alicerces na expectativa de tesouros ocultos. (CABRAL: 1969:38)

Até meados do século XX as ruínas ainda estavam lá. A partir de então os morros começaram a ser novamente ocupados. Não mais por mineradores, mas por um grupo heterogêneo de pessoas, de origens diversas, que aceitou se articular à vida da cidade e misturar os costumes que traziam em suas bagagens na construção de algo novo. Daryle Williams (2001) trata do período de declínio de Ouro Preto a partir da transferência da capital mineira para Belo Horizonte, nos últimos anos do século XIX, o que implicou em uma queda de sua população de 51.136 habitantes na década de 1920, para 27.890 em 1940. Entretanto diz que a mineração a partir de 1950 (minério de ferro e alumínio) e o turismo histórico foram responsáveis por um aumento significativo da população, trazendo alguma prosperidade econômica para a região. (Williams; 2001:93) Essa prosperidade, porém, não deve ser entendida como uma melhoria das condições de vida de seus habitantes, o que se revelaria no planejamento de serviços básicos de água, esgoto, eletricidade, coleta de lixo, etc. Esse aumento populacional não foi acompanhado por uma política de planejamento urbano, de modo que as infraestruturas de serviços públicos foram sendo construídas aos poucos, diante de pressões populares e favores políticos para a comunidade. Também não há motivos para acreditar que a memória da Inconfidência Mineira, que no período de Vargas garantiu a Ouro Preto um lugar privilegiado na memória nacional (Williams; 2001:93), seria reconhecida ou apropriada por esse grupo heterogêneo que passava a

ocupar a cidade. Os esforços dos migrantes se voltaram para as construções de comunidades locais a partir de uma diversidade de experiências e referências culturais. Desta forma laços identitários foram definidos ao longo do tempo, a partir da experiência de vida compartilhada na região.

2.1 – Recintos

As peculiaridades topográficas de Ouro Preto criaram desafios para o desenvolvimento de sua arquitetura e seu urbanismo. Tratava-se de uma capital de província, uma cidade construída para acolher o poder e sustentar seus símbolos. Há, portanto, necessidade de planejamento, o que às vezes implica em aterrar espaços, destruir colinas, aterrar vales, alterar cursos de córregos, interferir de forma mais radical nas pedras para abrir vias de acesso e comunicar espaços. A história da ocupação do território de Villa Rica é repleta de dificuldades impostas pela natureza, e a inteligência necessária para a superação dos desafios foi desenvolvida em meio a um grande encontro interétnico. Nele foi possível reunir tecnologias distintas desenvolvidas em meio a contextos culturais diversos. Além disso, quanto maiores as dificuldades, maior a disputa pela ocupação dos espaços mais aptos à construção.

Em estudo de mestrado submetido ao Departamento de História da UNICAMP, André Luiz Tavares Pereira refletiu sobre os contextos urbanos dos edifícios diante dessas questões topográficas. A multiplicidade de perspectivas pelas quais eles podem ser observados criam relações distintas dos prédios e monumentos entre si, e também com o ambiente do entorno:

Imediatamente, como a topografia poderia influenciar na visualização dos edifícios e na percepção de seus volumes? Acreditamos que a primeira resposta a essa pergunta diz respeito à multiplicação de pontos de vista que o relevo acidentado possibilita. O observador pode estar ora acima ora abaixo do edifício ou conjunto urbano observados. Pode percebê-los aos poucos, à medida que escala uma montanha ou contorna uma colina por uma estrada serpenteante. Pode, muitas vezes, enxergar apenas torres ou cruzeiros que despontam ou observar, ao longe, as formas de uma igreja. São relações que envolvem observador e objeto e que estão intimamente ligados à deambulação, ou seja, ao caminho que se percorre efetivamente dentro da cidade. (Pereira; 2000:111)

A Igreja de Santa Efigênia, por exemplo, é vista de praticamente toda a cidade. Às vezes nos viramos para o lado e a encontramos ao longe, no alto de sua montanha. Ela se revela aos poucos desde a chegada na Barra pela estrada da Curva do Vento, descendo por Saramenha. Temos vislumbres de sua austeridade no caminho pelo Antônio Dias, até o topo da ladeira onde reina soberana. Por vezes a perdemos de vista, mas logo a reencontramos nas brechas entre as construções. Das Lages a observamos quase de frente, com o morro de Santa Cruz logo atrás. No Antônio Dias esticamos o pescoço para vê-la com o céu ou

com a lua ao fundo. E das torres dos sinos da Santa Efigênia, vemos o morro de Santa Quitéria, a Casa de Câmara e Cadeia, o Palácio dos Governadores, a Matriz do Antônio Dias, a Curva do Vento etc. Há uma comunicação silenciosa nessa grandiosidade barroca em que as coisas nunca se esgotam naquilo que percebemos. Dependendo da posição as luzes e as sombras se movimentam, fazendo surgir uma infinidade de desenhos diferentes, nunca terminados. Na paisagem urbana de Ouro Preto a realidade concreta do objeto nunca está plenamente acessível, e na medida em que nos deslocamos as certezas deixam de existir. O movimento mostra que o quadro jamais se completa.

Pereira atribui ainda ao terreno acidentado o surgimento do fenômeno de recintos, áreas percebidas como ambiente independentes. Diz que:

Esses recintos poderiam localizar-se no topo dos montes ou no fundo dos vales, poderiam ter como pano de fundo o céu, as montanhas ou o casario. Os edifícios que compõem cada “compartimento” são percebidos de maneira diferente se observados de dentro do âmbito desses recintos ou de fora, à distância. Cada uma destas “locações” atua na construção do perfil geral da cidade e constituem um espetáculo por si só quando observadas de perto. A massa construída, quando examinada rapidamente, revela uma aparência de movimentação e dinamismo intenso. (Pereira; 2000:112)

Pereira trata aqui da fruição estética desses nichos. Eles apresentam unidade, embora sem deixar de contribuir para o perfil geral da cidade. A abordagem do autor corresponde a algo que Ouro Preto de fato oferece a seu público: uma diversidade de espaços com características próprias. Atravessamos uma rua e uma paisagem inteira se revela, quase descolada da realidade de que acabamos de sair. É assim na Água Limpa, no Alto das Dores, no Rosário, no Pilar, no Antônio Dias, no Padre Faria. Os recintos são recortes urbanos com alguma identidade própria. Partindo da percepção do espaço, nossa intenção é ampliar esse conceito para abarcar também o plano das organizações sociais. Isto é, propomos usar o termo recinto para dar conta não somente da paisagem urbana, mas também dos grupos humanos que habitam tais localidades e lhes animam de vida. Os recintos abrigam comunidades que tendem a ser mais conservadoras quanto a seus costumes e também no que diz respeito às relações de poder mais cotidianas e imediatas. Seus membros compartilham o espaço físico e constroem memórias em comum, que lhes servem de referências para se posicionar diante desse perfil geral da cidade.

De um recinto se observa o outro. Da perspectiva de cada um desses territórios são atribuídas características aos outros. Trata-se de um processo de criação de imagens e de tentativas para enquadrar as comunidades e seus participantes em representações gerais, estereótipos construídos ao longo do tempo. Foi assim na época dos conflitos entre os Jacubas (moradores de Antônio Dias) e os Mocotós (moradores da região do Pilar), polos da cidade cujos moradores mais antigos ainda hoje nutrem alguma rivalidade entre si. Dizer onde se vive em Ouro Preto é dizer algo sobre si mesmo. Um estranho que começa a

frequentar insistentemente um desses recintos mais fechados não passa despercebido na vizinhança. Os recintos colaboram para o controle da sociedade ao opor resistência às tentativas de transformações internas, ameaças aos ritmos e harmonias construídos coletivamente. Com suas igrejas, suas irmandades, seus chafarizes e seus personagens típicos, esses espaços demarcados simbolicamente colaboram para determinar a posição dos grupos sociais que os habitam na sociedade ouropretana.

Um recinto que nos interessa em particular é o circunscrito na área de influência da igreja de Santa Efigênia. A referência de memória social mais imediata por meio da qual essa região se identifica é Chico Rei. A história do rei africano se entrecruza à história da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos do Alto da Cruz. Saindo da Matriz de Nossa Senhora da Conceição no Antônio Dias, atravessando a ponte de Marília e subindo a ladeira do Vira-Saia até o topo, encontramos a Igreja de Santa Efigênia. É um dos pontos extremos do tombamento da Ouro Preto histórica. Descendo a encosta após a igreja, passando pelo chafariz e chegando na encruzilhada com a Rua Desidério de Matos, deixamos o perímetro tombado como conjunto urbanístico. A partir dali somente edifícios singulares são patrimonializados como bem cultural. Dentre estes, a Capela do Padre Faria, mais abaixo, que ainda era um arraial quando a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos do Alto da Cruz expulsou os irmãos brancos da Santa Efigênia para lá³⁴.

Nas descrições que os viajantes e historiadores locais fazem da Igreja de Santa Efigênia há de modo geral um espanto em relação à qualidade dos trabalhos em talha e dos dourados que decoram o interior deste edifício. Um excesso de luxo para um território ocupado por negros forros, mulatos e brancos pobres, poder-se-ia sugerir das entrelinhas deste espanto. Mas há na localidade uma organização interna que torna a realização do luxo possível. Existe uma rede de amizades e de solidariedade, de proteções, de favores e de trocas que os historiadores responsáveis pelas narrativas oficiais jamais se dedicaram seriamente a desvendar. As memórias escritas por Maria Aracy Lessa nos ajudam a refletir sobre o que outros grupos sociais viam neste recinto. Diz ela que em sua infância, nos primeiros anos do século XX, “...compareciam às festas na Igreja de Santa Efigênia devotos da outra freguesia, soldados e “gente miúda”, que era como designavam o operariado e o grosso do povo.” (Lessa; 1981:49).

Na mesma crônica a autora narra uma ocasião em que ela subiu a ladeira do Vira-Saia e pegou o Caminho Novo para encontrar, “na baixada, dentro da mataria densa quase lhe encobrendo a trilha de acesso, (...) esse misterioso recanto: o casebre de *Siá Maria do Carmo*.” (Lessa; 1981:49) Tratava-se de uma negra que detinha os saberes das rezas, das folhas e das curas. A autora havia subido o morro com sua tia para comprar três rosários de

34 Conta-se que por volta de 1730 houve uma cisão na Igreja de Santa Efigênia, e os irmãos negros expulsaram os brancos do templo. Estes encontraram acolhida na Capela de Nossa Senhora do Parto, no bairro de Padre Faria. Ver Ruas; 1964:58.

lágrimas de Nossa Senhora, que eram vendidos por Siá Maria do Carmo. Quando chegaram, sua tia entrou sozinha na casa da benzedeira, enquanto as crianças ficaram no terreiro chupando jaboticabas. Quando se fartaram das frutas e entraram na casa, sua tia já se despedia. Solicitou os terços à negra:

Siá Maria trouxe os terços, foi colocando-os em nosso pescoço, benzendo a nossa cabeça, fazendo cruzeiros e mais cruzeiros no chão e em nosso corpo, riscando o chão com giz e com carvão; um por um, passamos por aquele ritual esquisito.

“O terço”, recomendou-nos, “é pra ficá no pescoço até a minha”. (Lessa; 1981:51)

Depois, no correr da crônica, ficamos sabendo que sua tia havia proibido que contassem que Siá Maria do Carmo as havia benzido. Quando a negra morreu, correu a notícia de que era feiticeira: *“ela recebia a hóstia e guardava para fazer feitiço. Acharam nos ‘trens’ dela osso de defunto, terra de cemitério, fita de caixão, flor seca...”* (Lessa; 1981:52) Enfim, descobrimos que Siá Maria do Carmo era procurada não só pelas curas que realizava, mas também porque tinha conhecimento das artes das feitiçarias. Depois de morta ela começou a assombrar a região, o que parece ter culminado com um exorcismo realizado em sua sepultura por um Frei Rogério, a fim de dar solução ao pavor dos habitantes da cidade.

Em outra crônica, intitulada *“As almas me pregaram um susto! . . .”* Maria Aracy Lessa nos conta sobre Damásia, uma ex-escrava que começou a trabalhar como cozinheira para sua família logo após a abolição em 1888, onde permaneceu até sua morte em 1919. Neste texto a autora descreve violências sofridas pela negra nas mãos de seus senhores e, principalmente, de suas senhoras. Mas o foco desta crônica de caráter autobiográfico é a ida da negra à missa que os pretos mandavam celebrar na madrugada do dia 13 de maio na Igreja de Santa Efigênia. Damásia considerava que a princesa Isabel era santa, santa dessas de altar mesmo³⁵, e com medo de não acordar a tempo para a missa, pediu às almas que a acordassem. Ela sonhou que voava, e em determinado momento caiu da cama e acordou. Eram as almas que a despertavam. Pegou apressadamente suas sete saias e foi-se embora para a Santa Efigênia. Chegando lá, o sino tocou 12 vezes. . . ainda era meia-noite, e Damásia entendeu que as almas do purgatório estavam de fato precisando de sua reza. Sem ter o que fazer no adro da igreja, a negra bateu na porta de sua comadre sinhã Maria Delminda e pediu a ela um pouso. Delminda jogou uma esteira no chão, deu um cobertor a Damásia que dormiu até o sino tocar as cinco horas.

35 Em entrevista concedida por Seu Iaiá, o congadeiro mais antigo que vive no Alto da Cruz – hoje já não sai mais no congado, mas ainda toca pandeiro na Folia de Reis – há a mesma relação com Princesa Isabel. Seu Iaiá se lembrou de cantos entoados pelos congadeiros em homenagem a Santa Isabel, e dizia que ela tinha libertado os escravos no dia 13 de maio. O registro desta entrevista encontra-se preservado no acervo da AMIREI.

O interessante dessas crônicas é que elas relacionam os recintos negros à prática da feitiçaria e a uma proximidade com o sobrenatural. E parece que é exatamente isso o que ocorria: no limite da cidade, na periferia onde no tempo da escravidão viviam os negros forros e livres, próximo às minas onde os escravos gastavam suas saúdes havia um território que o archote da razão não iluminava. Talvez um território definido pela sombra desta luz. Era o recinto da gente miúda, como diz Maria Aracy Lessa, dos grupos que ocupavam as posições inferiores nas hierarquias sociais. Grupos que não se articulavam exatamente em torno das mesmas regras racionais da civilização ocidental, que herdaram saberes dos africanos e dos povos indígenas, e que sabiam bem como trabalhar nas sombras e com as sombras. Excluídos das posições mais elevadas da ordem social, os moradores do Alto da Cruz tinham acesso a experiências de mistérios profundos, imponderáveis pelas elites iluministas.

A posição de inferioridade estrutural parece permitir que os ocupantes do recinte abandonem com maior facilidade os símbolos de status, suas funções e seus papéis sociais, de modo a transitar mais livremente na liminaridade, entre o interior e o exterior da estrutura social. Se não há nenhum grande benefício em participar da estrutura hegemônica e, mais que isso, há uma memória de violência vinculada à participação compulsória dos negros no mundo estruturado, parece ser razoável que tais recintos tenham se fechado na organização interna de suas comunidades. Por um lado isso contribuiu para alimentar a desconfiança em relação ao desconhecido e às práticas sociais e espirituais dos dominados, e por outro, colaborou para nutrir as relações de solidariedade entre os que padecem dos mesmos infortúnios e partilham das mesmas alegrias.

O Congado é uma dessas alegrias em que os membros se despem de suas posições na sociedade e se permitem realizar livremente a experiência de integração com os companheiros, em oposição à experiência cotidiana de segregação e individualismo. Diante da estrutura social a manifestação cultural do Reinado implica em uma tomada de posição da “gente miúda”, que naquele momento tem oportunidade de experimentar sua religiosidade em plenitude. Os dominados sabem que as sombras existem e se projetam na estrutura social, muito embora os dominadores se esquivem do confronto com as forças desconhecidas e procurem anulá-las com a luz da ciência. Os congadeiros incorporam as energias das sombras em seus rituais porque as trazem desde a estrutura social. Trabalham com elas, reconhecem-nas, e delas se libertam. É porque assumem essas forças dentro de si que se torna possível encontrar o equilíbrio e a harmonia na vivência da solidariedade e da igualdade em grupo. Na liminaridade do Reinado não é preciso escamotear esse ameaçador potencial de humanidade que existe em cada um de nós.

2.2 – Moloch!

Ainda hoje a memória da escravidão é vivida com violência em Ouro Preto. A práxis social reflete a ideologia do colonizador, do lucro e da exploração. No século XVIII esta violência se revelava nas relações entre o poder metropolitano e os senhores da mineração, fundo de muitas rebeliões. Também se revelava nas relações dos senhores com os escravos e com os que lhe eram inferiores: pobres, crianças, mulheres, etc. As minas fechadas de Ouro Preto testemunham o legado de violência recebido e mal elaborado em linguagem. Ao identificarmos determinadas práticas como desumanas, nos eximimos delas. Escapamos da obrigação de enfrentá-las como parte de um potencial para a perversidade que existe em nós, seres humanos. Se reproduzimos nas práticas culturais a ideologia de dominação, então não somos inocentes deste legado perverso. Participamos dele e o preservamos para as gerações futuras.

Procuro uma forma para representar essa energia poderosa que movimentou os primeiros anos do capitalismo industrial com todos os seus excessos de riquezas e sofrimentos intercontinentais. Encontro o “*Uivo*”, de Allen Ginsberg. Sob efeito de peiote o poeta teria visto as feições de Moloch, a entidade bíblica a quem os pais sacrificavam seus filhos, no edifício do Sir Francis Drake Hotel, em São Francisco, Estados Unidos. Milton a descreveu como “*rei horrível, salpicado do sangue dos sacrifícios humanos e das lágrimas dos pais e das mães*” (Milton; s/d:24). Aquele que desafiou a Deus ao lado de Satanás, e que no concílio chamado por este foi o único suficientemente impetuoso para defender uma segunda batalha contra o exército divino. (Milton; s/d:36)

Moloch vive aqui, nessas montanhas. Isso a que Allen Ginsberg relaciona à mente humana existe em nosso enorme potencial para as práticas de violência, opressão e controle. Moloch, que funda seu sistema econômico na exclusão e sua ideia de progresso na exploração (Ginsberg; 1999). Que inspirou experiências genéticas bizarras, nas quais se cruzavam homens e mulheres negras de baixa estatura para gerar uma raça de trabalhadores pequenos, mais aptos à lida nas minas de Ouro Preto. Cujo sangue é dinheiro (Ginsberg; 1999), e que orientou o apresamento de pessoas na África, o consumo de suas vidas na extração de ouro e desta forma sustentou o desenvolvimento do racionalismo europeu, em fábricas alimentadas por crianças e mulheres grávidas 14 horas por dia. Uma sequência de horrores intercontinentais que aliada a outros elementos criou as bases do capitalismo que enfrentamos em nosso tempo.

No poema de Ginsberg, Moloch não parece ser uma metáfora, mas a própria mente humana, que inventa as convenções culturais e elabora uma possibilidade de realidade. O demônio encontra-se vivo em nossa espécie, em nossa capacidade de raciocinar e interferir na realidade. Moloch, então, surge na maquinaria pesada e na ordem social. Também

aparece na solidão e afugenta o poeta de seu “êxtase natural”. A entidade que penetra cedo nas almas se confunde com a práxis cultural que acolhe os seres humanos desde o seu nascimento, legando a ele suas regras e seus juízos de valor já estabelecidos. Para transformá-lo, é necessário reconhecer o legado recebido, aceitá-lo, assumi-lo e criticá-lo. A anulação das liberdades individuais e subjetivas em benefício da vida em sociedade se transforma em opressão quando os benefícios do contrato social só atingem a poucos. Os sistemas de poder deixam de valer por seus objetivos: para o indivíduo, ele passa a valer pela promessa de uma posição elevada nas hierarquias sociais. O sistema já não serve à sociedade, serve a Moloch, à mente humana em estado de descontrole, aos sonhos de poder transformados em prisões.

O sistema econômico vale por si mesmo. Supõe-se que tudo o que é real se traduz em moeda corrente. Mas se a economia é uma necessidade da vida estruturada em sociedade, ela deveria servir à humanidade, e não o contrário. Entretanto ela se tornou maior e mais importante do que as sociedades que a inventaram, transformou-se em uma entidade poderosa que atua conforme suas próprias regras e estratégias de sedução. Moloch, que subverte as ordens das coisas, que nos ilude com desejos de domínio da natureza, quando sequer conseguimos dominar nossas próprias invenções. Não chega a ser a convicção na perspectiva privilegiada a partir da qual se teria uma visão mais clara da realidade. É qualquer invenção da mente humana, qualquer redução subjetiva da realidade objetiva, qualquer discurso sobre o real que, na medida em que é socialmente compartilhado, passa a valer mais do que sua natureza complexa e irreduzível às convenções. O medo do infinito e do eterno que cria as sombras de um mundo construído em linguagem. Moloch é a energia que alimenta o desenvolvimento das estruturas sociais, tanto em seu lado positivo de interferência e construção da realidade, quanto no negativo, dos excessos de poder sobre os semelhantes.

A pesquisa histórica de Julita Scarano (2002) descreve bem a forma como os escravos eram alimentados, abrigados e vestidos por seus donos no século XVIII. Sua alimentação era a base de angu de milho e caldo de feijão. A partir do desenvolvimento da criação de suínos, a ração diária, servida em gamelas coletivas, se complementava com um pedaço de toucinho. No inverno, uma dose de cachaça para começar o dia. Os escravos urbanos viviam nos porões das casas das famílias; enquanto os mineradores viviam em ranchos, na época do ouro de aluvião, e depois em senzalas, nas proximidades das minas. Em relação ao vestuário, as listas de despesas com os escravos indicavam sacos de baeta, com os quais eram feitas sungas que cobriam as vergonhas dos homens. Pouca roupa facilita o trabalho e ajuda a impedir o roubo. Scarano narra um interessante conflito surgido por conta das vestimentas dos negros forros e mulatos:

Mas, se não faz parte das preocupações dos donos o bem-trajar seus negros, a gente de cor, livre ou cativa, tem grande interesse pelo assunto. Há uma surda e contínua luta entre os habitantes de cor branca – inclusive as autoridades locais – e os negros e mulatos, tendo o traje como leitmotiv. Os primeiros faziam todo o possível, inclusive se queixando continuamente às autoridades e lhes pedindo que os segundos fossem impedidos de usar “galas”, o que, na linguagem do momento, significava mostrar os símbolos de conspícua posição social. O grupo dominante tentava constranger os que considerava de “categoria inferior” a se vestirem de modo a não oferecer possibilidade de serem confundidos com eles. Tudo o que poderia significar sinal de distinção era encarado como proibido a determinados grupos. (Scarano; 2002: 99)

Bem se vê que, mesmo que os negros aceitassem o jogo de poder, mesmo que assumissem o destino do dominador, aprendessem as regras dos jogos econômicos e se destacassem neste âmbito, ainda assim encontravam dificuldades para galgar as posições mais altas da estrutura social. Scarano comenta que tais leis proibitivas eram inviáveis na prática, e percebe que o fato de terem sido constantemente reformuladas mostrava que não eram de fato seguidas:

A contínua reiteração das leis proibitivas mostra que, apesar das proibições e dos castigos prometidos pelo não cumprimento dessas leis, elas não eram postas em prática. Se fossem, não haveria motivo para as repetir e reafirmar depois de pouco tempo. As relações entre brancos e gente de cor, que se desejavam separadas totalmente e completamente hierarquizadas, não funcionavam na prática. Ao menos do modo que alguns desejavam, pois havia um meandro de relações e de negócios, quase sempre escusos que impediam que as coisas fossem levadas a ferro e fogo. Eram as brechas e as cunhas que foram circunstancialmente se estabelecendo no sistema, aparentemente coeso e monolítico, mas na realidade repleto de frinchas, de exceções e de casos pessoais, substituindo e tomando o lugar da lei estabelecida e sancionada. (Scarano; 2002:100)

No contexto do encontro interétnico colonial definido nesse ambiente de mineração, os negros e mulatos não eram minoria. Havia, é verdade, um poder metropolitano instituído que tinha seus meios para exercer coerção e orientar os rumos da sociedade. As relações sociais locais, porém, foram construídas sob forte influência da população de negros forros e também dos mulatos, que ofereciam o contrapeso à cultura metropolitana ao colaborar para a construção de uma ordem social própria na localidade. Tal contribuição, entretanto, não parecia ocorrer no sentido de elaborar a crítica das relações de dominação, mas vinculada ao desejo de trânsito entre as posições da estrutura social, de modo a ter oportunidade de tornar-se também dominador. Não é o caso de superar o jogo, mas de torná-lo acessível a maior número de jogadores. Como salienta Scarano, o sistema colonial, aparentemente coeso e monolítico, era cheio de brechas. Relações pessoais de várias ordens impregnavam esse sistema, de modo que, assim como em nossos dias, existe sempre mais de um jogo: o oficial, aquele das regras explicitadas em documentos, aplicadas ao grosso da população; e os oficiosos, jogados por poucos, dependendo das posições sociais e dos interesses dos jogadores.

A constante inescapável deste modelo de sociedade é o seu caráter segregacionista. Russel-Wood, em seu livro *“Escravos e Libertos no Brasil Colonial”* também descreve os temores dos brancos quanto à perda das relações sociais civilizadas, sua segurança e sua ordem, com o aumento de negros forros:

As autoridades reconheciam que o perigo de uma revolta escrava era sempre iminente e que, em vista dos poucos brancos da capitania, a superioridade branca se baseava apenas na força das armas. A existência de tais temores beirava a paranoia e podia resultar em leis apressadas e arbitrárias dos governadores e câmaras municipais. O conde de Assumar, administrador talentoso apesar de autocrático, durante seu governo em Minas Gerais promulgou um edito, em 1719, que teria proibido qualquer proprietário da capitania de conceder carta de alforria a um escravo, a menos que o proprietário, antes, apresentasse uma petição ao governador e recebesse permissão. Assumar impôs penas severas à infração, até que uma ordem real revogasse sua medida. Ao listar as razões que o levaram a dar este passo draconiano, concluiu: “Mas o maior inconveniente é povoar-se este país de negros forros que, como brutos, não conservam a boa ordem no país e este viria, dentro de pouco tempo, a ficar nas mãos dos ditos negros.” Em suas atitudes, a Coroa, os vice-reis, os governadores, as câmaras municipais e os colonos brancos compartilhavam a ideia de que a preservação da “segurança e boa ordem” era sinônimo da manutenção do que chamavam de “civilização”. Este consenso brotava da convicção – tão generalizada na ideologia expansionista do século XVI e ainda presente dois séculos depois no Novo Mundo – de que os portugueses eram os portadores da bandeira da cristandade, da cultura, da ordem moral e da autoridade constituída. (Russel-Wood; 2005:76)

Mas a colônia não era, e não podia mesmo ser, uma imagem da metrópole. O que esta defesa da civilidade mostra é o desejo de um grupo social impor-se aos outros por uma condição externa, impondo as premissas ocidentais à força aos outros povos. Desde a guerra dos emboabas, o histórico confronto entre paulistas e portugueses nos primeiros anos dos setecentos, já se anunciava em Ouro Preto essa tensão entre identidades distintas. Mais tarde, os impostos pagos à coroa colaboraram para a construção de uma espécie de identidade de resistência, capaz de reunir um grupo heterogêneo com base mais em uma negativa à exploração excessiva feita pela coroa portuguesa, do que propriamente pelo engajamento na construção de laços de identidade próprios. Aliás, o que tinham em comum era o fato de se colocarem como dominados diante da metrópole, mas como dominadores diante da população majoritária de escravos, negros forros, livres e mulatos. Para se distinguir destes grupos inferiores, desenvolviam suas próprias estratégias de dominação: a força física era a principal delas, mas outras podem ser destacadas, tais como a oferta de alimentação insuficiente, controle social por meio da religiosidade e de leis produzidas para serem aplicadas especificamente a tais grupos, e uma praxis cultural que limitava o horizonte dos dominados em suas posições sempre e necessariamente inferiores.

Como exemplo desse tipo de prática, citamos o espetáculo de humilhação pública. Henrique Barbosa da Silva Cabral relembra o costume dos senhores ou donas de casa

entregarem seus escravos para serem castigados pela autoridade policial na cadeia, no edifício onde hoje funciona o Museu da Inconfidência:

Por diversas vezes, vimos desses infelizes subir a Rua Direita onde residíamos, em demanda à casa das quatro figuras, como era conhecida a cadeia.

Eram aqueles pobres coitados acompanhados de um ou mais policiais e um grande grupo de meninotes vadios e pessoas desocupadas, não sendo raro fazer parte da escolta o próprio senhor ou alguém por ele que, espumando de raiva, ia atirando às faces do desgraçado pesados palavrões. E este homem ou mulher, moço ou velho, negro ou mulato, lá ia cabisbaixo, certo das amarguras por que teria de passar...

As esquinas das ruas e as janelas ou sacadas das casas ficavam cheias de pessoas que eram despertadas pelo vozerio dos incômodos transeuntes.

Chegado à casa das quatro figuras o preso era recolhido aos empurrões e sopapos, enquanto o séquito ia-se dissolvendo... E o senhor ou seu representante, mãos nos bolsos, retirava-se contente, como se tivesse praticado uma ação nobre ou tirado uma sorte na loteria!

Entregue ao carcereiro (...) Depois a vítima, seminua, retorcendo-se de dores, era recolhida a uma prisão e, no dia seguinte, acompanhada por um soldado, voltava a seu dono, se não houvesse ordem para que o castigo fosse repetido durante uns tantos dias (...)

Este costume não desapareceu logo, sendo que, mesmo depois da abolição, algumas donas-de-casa mandavam as cozinheiras ou criadas para a casa das quatro figuras, a fim de se submeterem a tais rigores, para ficarem dóceis e boas... Havia a tradição!... A falta não precisava ser grande. Bastava uma resposta um pouco áspera. (Cabral, 1969:219-20)

A posição social do negro, mesmo após a abolição, sempre foi pré-determinada na sociedade. Não importa o que faça, encontra-se marcado: antes de jogar, ele já perdeu. A não-obediência era entendida como ousadia, um enfrentamento de seu senhor, mas também de toda a ordem social. Tinha que ser punida. O texto revela a patologia do dominador no prazer que o senhor demonstra ao deixar o escravo na cadeia, o prazer pelo exercício do poder e da missão cumprida. Incapaz de refletir criticamente sobre a própria realidade, torna-se um ator coadjuvante no drama em que se encontra imerso. Muitos elementos se misturam nesse sentimento: o desejo sádico por vingar aquilo que se entende por erro ou afronta; a satisfação de cumprir bem o seu papel no teatro barroco da vida em sociedade, correspondendo ao que se espera de uma pessoa em sua posição; o desejo de perpetuar a relação de dominação pela força, afastando a possibilidade de realização de crítica sobre seus próprios atos; a necessidade de envolver outras pessoas em um espetáculo, de modo a conquistar adeptos nas mesmas condições e ter a legitimidade de suas ações socialmente reconhecidas; etc. O que existe por trás desse prazer na subjugação do outro é imponderável, mas o fato é que temos aí um exemplo do modo como o controle era exercido em relação a um grupo específico da sociedade ouropretana: os negros, camada de população inferiorizada e que se pretendia manter assim, para a manutenção da ordem e da civilidade.

2.3 – Dominadores?

A memória da diáspora africana se funde às daqueles que Fanon (1968) chamou os “*condenados da terra*”. As experiências locais ecoam insistentemente as estratégias de dominação denunciadas por ele em suas análises de psicopatologias produzidas em contexto de colonização. A origem de Ouro Preto se vincula a esse importante momento da economia global que foi o desenvolvimento do capitalismo industrial na Inglaterra. O ouro extraído em enormes quantidades das montanhas de Villa Rica³⁶ completou o modelo de desenvolvimento econômico ocidental no século XVIII. Por um lado ele foi utilizado para investir no tráfico negreiro, financiando cenários de violências em África; e por outro financiou os estágios iniciais das relações de consumo, nutrindo o capitalismo industrial inglês em seu nascimento. Tanta violência não se justifica. Mas tanto dominadores como dominados precisam lidar com ela, e então, no processo, as patologias coloniais são identificadas.

Eduardo Galeano se admira com o texto de Augusto de Lima Júnior no qual ele mostra orgulho pelo fato do ouro extraído em Villa Rica ter nutrido as fábricas inglesas, por meio da importação de bens de consumo pelos portugueses: “*Incrivelmente, um brasileiro agradece o favor e sustenta que o capital que saiu de Minas 'serviu para a imensa rede bancária que propiciou o comércio entre nações e tornou possível levantar o nível de vida dos povos capazes de progresso*”. (Galeano; s/d:41)

Augusto de Lima Júnior era intelectual influente, político e membro de uma família tradicional³⁷. Filho do Deputado Federal Augusto de Lima, foi advogado, jornalista, membro da Academia Mineira de Letras. Realizou várias ações muito relevantes para a construção e valorização da memória mineira, sobretudo de modo a colaborar para a manutenção da ordem social vigente e para a autocelebração da elite mineira e seu poder: participou da elaboração do decreto de Getúlio Vargas que reconheceu Ouro Preto como Monumento Nacional em 1933³⁸; esteve em missão oficial em Portugal para negociar o traslado dos restos mortais dos envolvidos na frustrada conjuração de 1789 para o Museu da Inconfidência; e ajudou a idealizar a entrega da Medalha da Inconfidência, que acontece todo dia 21 de abril em Ouro Preto. O trecho a que Galeano se refere, em que Augusto de Lima reflete sobre o destino do ouro mineiro, está mais completo na transcrição que se segue:

36 Extraía-se uma média anual de 14.600kg de ouro entre os anos de 1741-60. Essa média caiu para 1.760kg entre 1811-20 (Schwartzman; 1988)

37 Ser membro de uma família tradicional em Minas Gerais é uma credencial que vale mais do que ser intelectual, influente, político, fazendeiro, industrial, ou o que quer que seja. Na verdade, em Minas, ser membro de uma família tradicional, uma boa família, costuma pressupor algumas ou todas essas outras atividades.

38 Decreto n. 22.928, de 12 de julho de 1933.

E foi exatamente esse ouro de Minas, a que alude Pombal, que transformou a economia mundial, dando à Inglaterra a supremacia financeira da Europa e consequentemente do mundo ocidental.

(. . .)

Esse poderio da Inglaterra, que lhe veio do ouro mineiro, propiciou à Grã-Bretanha a expansão do imperialismo colonizador, que os ignorantes de hoje, movidos por seus mestres moscovitas, apregoam como crime, quando diante da crítica histórica nos aparece de um modo exatamente oposto.

O imperialismo do século XIX, limpou os mares da pirataria árabe no Mediterrâneo, saneou as vias marítimas, levou a civilização e o comércio aos mais longínquos recantos do mundo, saneou regiões, estirpou a peste negra, abriu rotas através dos continentes e incorporou à civilização milhões de seres humanos. Não foi uma cruzada de beneficência, nem a História conhece em nenhum tempo tais lirismos. Mas o capital inglês que, segundo Pombal e conforme os dados históricos, saiu de Minas Gerais, serviu para a imensa rede bancária que propiciou o comércio entre as nações e tornou possível levantar o nível de vida dos povos capazes de progresso. (Lima Júnior; 1996:45-6)

As convicções de Augusto de Lima Júnior coincidem com a perspectiva do colonizador. O ouro de Villa Rica colaborou para a expansão do ocidente, confirmando o poder econômico e físico que os países europeus exerceram em relação ao resto do mundo. Uma vez que há esse poder, e que um de seus objetivos é a implantação dos valores ocidentais nos territórios colonizados, se o dominado participa desta certeza e assume tais valores ele perde a possibilidade de elaboração crítica da realidade segundo uma perspectiva autóctone³⁹. Se for o caso de assumir que o modelo de racionalismo europeu traz consigo uma verdade absoluta a priori, qualquer coisa que seja feita para ampliar o desenvolvimento e o alcance deste paradigma terá um valor positivo, enquanto quaisquer reflexões incompatíveis com esta premissa já surgiriam com vício de origem. Desta forma o reconhecimento da ideologia presente na praxis cultural será sempre predeterminado pelas próprias convicções hegemônicas, ainda que infundadas ou fundadas exclusivamente na autoridade do mais forte, tornando a crítica impossível.

Não parece ser justo, entretanto, condenar Augusto de Lima Júnior desde uma perspectiva anacrônica, quando temos que lidar com o saldo negativo das mazelas sociais e ambientais geradas por tudo isso que em seu discurso apresenta valor positivo. Na primeira metade do século XX há a convicção nesta verdade crucial e inexpugnável que os impede de observar a realidade para além do ponto de vista ocidental. Absorvidos pela suposta neutralidade do campo científico, fundamentada na repetibilidade das experiências e na formulação de leis gerais que garantem o conhecimento e o controle da natureza, eles esperavam, talvez até com sinceridade, se destacar da barbárie e liderar o processo de construção nacional em bases científicas. Segundo essa perspectiva é pela adoção deste paradigma que o povo civilizado se difere do bárbaro. Viver na ordem é preferível a viver na

³⁹ Quando o dominado admite a possibilidade da “verdade” e reconhece que ela se encontra na ideologia praticada pelo dominador, ele entra em uma espécie de limbo. Sua perspectiva sobre o mundo não é suficiente, e a perspectiva do colonizador é inalcançável.

desordem, sobretudo para aqueles que ocupam as posições mais elevadas nas hierarquias da sociedade.

Não há, para Lima Júnior, ferramentas de análise que partam de outros pontos de vista, de outros modelos de ordem social e paradigmas de construção de conhecimento que não aquele que a tudo pretende iluminar. Daí que o autor, para escândalo de Galeano, se ufana por ter o ouro de Villa Rica contribuído para o progresso da humanidade, por intermédio daqueles povos que tinham capacidade para fazê-lo, incorporando à civilização milhões de seres humanos. História para ele se escreve com H maiúsculo, o que aponta para uma abordagem cientificista desta área de conhecimento. Já não se tratava simplesmente de uma história construída sob a perspectiva do poder, mas de uma história construída sob a perspectiva da verdade. É o caso de se perguntar sobre os autores dessas narrativas. Além de Augusto de Lima Júnior, outros nomes de historiadores e memorialistas mineiros podem ser citados, tais como Diogo de Vasconcelos, Carlos Góis, Alcibíades Delamare Nogueira da Gama e Affonso Arinos de Melo Franco. Todos eles representantes da mesma elite letrada, do mesmo grupo social, herdeiros das mesmas poucas famílias que de acordo com Cid Rebelo Horta (1986) encontraram os caminhos para se sustentar no poder desde os tempos do ouro de aluvião.

Tais famílias começaram sua saga como homens bons na colônia, aqueles que dispunham de riqueza suficiente – terras e lavras – para eleger e integrar as Câmaras de Vereança, instâncias de poder e distinção social que existiram até a independência. Horta conta que

Na Colônia, via de regra, o filho de um “homem bom” só se casava com uma filha de outro “homem bom”. Era um contrato que se fazia, menos entre os noivos, do que entre famílias já aparentadas ou identificadas por interesses comuns e o mesmo status social. O casamento era um laço a perpetuar a estrutura. Quem não era “homem bom” e aspirava promover-se socialmente, teria forçosamente de casar-se em família de “homem bom”: a promoção, através do casamento, absorvia-o, na camada superior. Assim, em pouco tempo, ao longo de duas ou três gerações, não havia praticamente casamento que não fosse consanguíneo, formando famílias extensas ligadas pelo parentesco e pela contiguidade do domínio territorial. (Horta; 1986:116)

As relações que a coroa portuguesa mantinha com os “homens bons” era vantajosa para ambos: eles se comprometiam a pagar os impostos devidos e a oferecer armas e homens aos exércitos lusos, e em troca recebiam sesmarias no interior e patentes de oficiais. As sesmarias fizeram com que os senhores das minas diversificassem os seus negócios, dedicando-se ao cultivo de gêneros agrícolas e à criação de gado. Depois, durante a crise do ouro, os homens bons voltaram-se para suas propriedades no interior, enquanto o poder político continuava centralizado. Com o advento do Império as regras para o acesso a esse poder permaneceram as mesmas, de modo que para eleger e ser eleito era

necessário atingir renda determinada. Desse modo o poder político em Minas continuou a ser exercido desde Villa Rica, considerada pelas elites como uma ilha de cultura e letras em um mar de ignorância. Até o ano de 1897, quando Belo Horizonte foi inaugurada.

Foi, aliás, o pai de Augusto de Lima Júnior quem lançou em 1891 a proposta de construção de uma capital moderna para Minas, segundo um projeto de urbanismo racional. Por suas características históricas e topográficas, Ouro Preto já não comportava a vida turbulenta de uma capital na virada do século. Percebe-se que esse grupo não apenas escrevia a história, os intelectuais a ele vinculados faziam a história em seus atos cotidianos, e preocupavam-se em documentá-los e organizá-los para a posteridade⁴⁰. Belo Horizonte estava destinada a ser uma cidade letrada. Conforme Helena Bomeny,

Desde a concepção arquitetônica até a definição de sua missão política e de sua função intelectual, Belo Horizonte tornava-se abrigo para os que quisessem mergulhar no “sonho da razão”. Sob a proteção da autoridade da ciência, Aarão Reis ia traçando seu projeto, exigindo atendimento às condições de higiene, àquilo que seria a comprovação de que pela razão científica se chegaria ao aperfeiçoamento social. (Bomeny; 1994:43).

Em tempos de progresso era grande a autoridade da ciência: seus profissionais portavam e expressavam verdades incontestes. Suas conclusões derivavam de percepções acuradas da realidade, a partir de instrumentos de medição precisos que favoreciam as análises mais profundas. As pesquisas eram realizadas com base em metodologias escuras e disponibilizadas à sociedade por intermédio de linguagens de áreas cada vez mais especializadas e incompreensíveis aos leigos. Se o caso era de se construir uma capital, que ela fosse planejada cientificamente e posta à prova pelo uso. Entretanto, mais que a construção da nova capital, nos interessa a perda desse estatuto por Ouro Preto, que ao deixar de cumprir função de centro político estadual, tornou-se quase que imediatamente uma relíquia, um objeto de memória.

Diante da migração do poder para Belo Horizonte, uma parcela considerável da população de Ouro Preto abandonou suas casas e se fixou no novo centro político. As residências passaram a ser ocupadas por repúblicas de estudantes da Escola de Minas, o que acabou gerando uma outra tradição na cidade. Na virada do século Ouro Preto havia finalmente se tornado um lugar pacato, economicamente fraco, envelhecido, pouco atrativo, quase sem função. Mas havia ali ainda algo de relevante que os intelectuais mineiros se dariam conta depois da descoberta dos modernistas paulistas em 1924: Ouro Preto

40 A preocupação com a memória de si mesmos, a participação na produção da própria imagem que as gerações futuras teriam acesso parece ter chegado ao limite da obsessão em alguns casos. Verena Alberti (1994) descreve a preocupação autobiográfica de Arinos em seus muitos volumes de memórias pessoais e biografias de familiares, o que confere um interesse especial às entrevistas realizadas em 1982 pela equipe do Programa de História Oral do CPDOC. Angela de Castro Gomes (2000) analisa a correspondência de Gustavo Capanema ressaltando seu cuidado com a organização de seu arquivo pessoal de correspondências. Esse esforço para a construção da própria memória indica o desejo de selecionar aquilo que será guardado para a posteridade, não somente no sentido do que eles gostariam de ser lembrados, mas também daquilo que seria preferível esquecer, conforme seus critérios.

representava não apenas a memória artística da colônia, a originalidade do barroco nos trópicos, como bem percebiam os modernistas; mas funcionava como um símbolo importante do poder e da memória das famílias que passaram por aqui e daqui fizeram a história. Mais do que uma recuperação da identidade nacional, Ouro Preto trazia os vestígios dos grandes feitos de seus antepassados, e apresentava capacidade para dar concretude a seus discursos de memória.

Afonso Arinos de Melo Franco (o sobrinho) fez sua primeira visita a Ouro Preto em 1936, por volta dos trinta anos de idade, acompanhado por seu amigo também autor de memórias, Pedro Nava. Assistiu as cerimônias da semana santa, visitou igrejas, pontes, chafarizes, ouviu histórias e lembrou outras narradas em contextos domésticos. Arinos dominava a história de Ouro Preto, embora fosse sua primeira visita à cidade. Ele a havia recebido como legado familiar. Em sua estada verificou os cenários onde as ações de outros tempos aconteceram, posto que tudo o que era digno de ser narrado, o fora de fato por algum de seus antepassados ou amigos de família⁴¹. A História foi visitada nos vestígios: na Casa de Gonzaga, na Ponte de Marília de Dirceu, na Casa dos Inconfidentes, no espaço entre a Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos e a Igreja de Nossa Senhora do Pilar, onde aconteceu a grande festa do Triunfo Eucarístico no século XVIII, e até mesmo nas minas do Morro da Piedade. Ali testemunhou as muitas bocas de minas abertas, o que lhe deu oportunidade de refletir sobre a tristeza que foi para os proprietários não disporem de tecnologia suficiente para uma extração mais eficaz do ouro.

O que nos interessa observar é que para Arinos a história de sua família se confunde com a história da cidade. Ele se reconhece como herdeiro do poder, e traça uma linha de continuidade que chega a seus filhos. As “*glórias e as dores de um largo destino*” (Franco; 1980:22) pesavam sobre seu pai, que já estava predestinado à liderança. Assim como ele mesmo, e como seu pai e seu filho. Para essas famílias não parece haver alternativa ao exercício do poder. Uma espécie de nobreza cultural se cristalizou nas Minas Gerais, e a história que eles mesmos contavam servia como argumento para legitimar que ocupassem posições de liderança e poder. Os homens de boa família sempre são os mais preparados. Ao mesmo tempo, essa mesma história os coloca na condição de dominados pelas nações europeias, com as quais jamais tiveram condições de romper ou ao menos competir em condição de igualdade.

Historicamente, em troca de apoio para o exercício do poder imediato em seus territórios, passaram a atuar como os representantes do modelo de pensamento europeu nos trópicos, o que sempre os colocou em relação de dependência cultural, econômica e tecnológica. Na zona de contato propiciada pelo legado das relações de poder coloniais, essa elite construiu uma imagem de civilização tão fortemente atrelada à ideia do lugar

41 Arinos faz referência a Diogo de Vasconcelos, o principal historiador mineiro das primeiras décadas do século XX, amigo de sua família.

privilegiado da cultura europeia que sua própria posição ficou prejudicada. Identificamos nesta literatura produzida pelos intelectuais modernos comprometidos com o projeto de construção nacional uma incerteza a respeito da própria posição que ocupavam. Submissos em relação à moral, à economia e à política das metrópoles culturais, a ambição do grupo parecia ser perceber o mundo e se apropriar dele conforme a perspectiva do outro. Como isso não era possível, a condição de dominado se revelava na sensação de incompletude e na expressão de um pensamento genuíno e próprio em sua maneira de caricaturar o pensamento do outro mais civilizado. Na condição de comissários da cultura ocidental em âmbito local, atuando como dominadores em seu programa de construção de identidade nacional, reproduziram aquilo que acreditavam ser o comportamento do outro. Exercendo a violência sobre os seus bárbaros locais, eles legitimavam a violência por eles sofrida, e a naturalizavam⁴². Talvez por conta da consciência desse lugar movediço os intelectuais mineiros tenham se preocupado tanto em registrar, organizar e sistematizar as memórias de si mesmos.

Helena Bomeny estudou os desafios enfrentados pelos intelectuais mineiros no projeto de construção da identidade nacional brasileira. Eles ocuparam posição de destaque no Ministério de Gustavo Capanema durante o Estado Novo, ele mesmo membro da jovem elite ilustrada e de tendências renovadoras que se encontrava na Rua da Bahia nos primeiros anos do século XX em Belo Horizonte, e que se fortaleceu no movimento para a construção da memória nacional a partir da década de 1930:

O Estado Novo foi o momento consagrador, no sentido de que se constituiu em oportunidade histórica para que a primeira geração modernista mineira apresentasse ao país seu projeto político para as áreas da educação e da cultura. Isto faz de um discurso e de uma geração particular algo de repercussão nacional. Parte significativa daquela geração da Rua da Bahia notabilizou-se no governo do pós-30, concentrando sua ação no Ministério Capanema. O que havia de especial naquele momento para que um conjunto de pessoas pudesse desenhar políticas de âmbito nacional para a área da educação? Onde buscaria o grupo fundamento para o projeto apresentado? O projeto universalista e burocrático daquele ministério contou com a geração da Rua da Bahia, e dificilmente pode ser dela desvinculado. A política educacional, a política cultural de preservação do patrimônio foram progressivamente resvalando na direção de um controle estatal, e de um “aparato burocrático irremovível” como o próprio Mário de Andrade reconhecia diante do ministro Capanema. (Bomeny; 1994:126)

Ocorre que se tratava de um plano arquitetado em gabinete, por um pequeno grupo de homens letrados. A construção da identidade nacional, tal como os modernistas

42 O movimento deliberado no sentido da construção de uma arte nacional ou de um estilo nacional brasileiro mostra bem essa condição dos intelectuais dominados. A proposta de um estilo próprio assume necessariamente o outro estrangeiro como referência, o que faz com que a incompletude esteja na origem desta busca, sua premissa necessária. Era principalmente para o olhar e o reconhecimento deste outro que os intelectuais precisavam demarcar a autonomia da arte nacional. O sentimento de incompletude não está na inexistência de um pensamento próprio em contexto local – porque ele necessariamente existe na medida em que não coincide com a perspectiva do outro; mas no de não assumir o pensamento caricaturado como o seu próprio modo de pensar.

esperavam, buscava romper com os vícios da tradição; mas o conflito fundamental estava no fato de que ele era pensado justamente por membros dos grupos sociais que mais se beneficiavam das relações tradicionais de poder. Era um plano que trazia a segregação em sua base, mesmo porque fruto do compromisso assumido entre as oligarquias regionais, jovens oficiais militares e intelectuais modernizantes em meio a uma política de centralização e concentração do poder político no plano federal da administração pública (Schwartzman; 1988:123).

Então o problema que os modernistas no poder enfrentaram não era o de reconhecer e legitimar as práticas culturais e as contribuições dos grupos sociais subalternizados para a constituição da sonhada identidade nacional. O problema parece ter sido fundado em uma espécie de proselitismo⁴³, em ações voltadas para garantir o reconhecimento público do lugar de fala privilegiado, e mesmo do dever dos mais preparados em falar em nome de um suposto benefício para a organização da sociedade. Enquanto ocupantes das posições de poder, os intelectuais brasileiros lançaram mão da estrutura pública para lotear as posições de autoridades em vários níveis administrativos. Deste modo consolidaram uma rede de sociabilidade que permitiria desde o controle das ideologias em âmbito local, com a indicação de nomes para cargos inferiores, até a construção dos símbolos nacionais pelo favorecimento de artistas que executavam a ruptura com as estéticas oitocentistas – sem realmente romper com a dependência cultural das metrópoles estrangeiras.

Angela de Castro Gomes (2000) desvela, por meio da análise de parcela significativa da correspondência pessoal de Gustavo Capanema, então ministro da pasta de Educação e Saúde, a rede de clientelismo na qual o projeto de construção nacional foi fundado. Mostra que o ministro era acessível a uma parcela de intelectuais que mediavam favores para outros, conformando uma escala de influência em vários níveis. A princípio observamos que a ideologia hegemônica se consolidou por meio do tratamento de relações pessoais no aparato público, dificultando que as posições de poder fossem ocupadas por pessoas que pudessem propor outras orientações de políticas incompatíveis com aquele projeto de nação específico. Além disso, vemos que o critério para a ocupação de tais posições não parecia ser a capacidade de cumprir os objetivos do cargo, mas a capacidade de atuar como comissários em defesa do sistema de dominação e dos crimes do poder⁴⁴. Desta forma o pensamento hegemônico impregna todas as esferas da estrutura social, e gera uma relação de dependência em que os ocupantes dos cargos mais baixos sempre agradecem aos

43 Bauman descreve da seguinte forma essa ideia do proselitismo dos intelectuais: “o poder proselitista não objetiva necessariamente remoldar os súditos segundo sua própria imagem, e, assim, dissolver a diferença entre os dois modos de vida. O que ele de fato busca, sem remorsos ou concessões, é o reconhecimento por seus súditos da superioridade da forma de vida que ela representa, e da qual ela deriva a sua autoridade. Tal consentimento é o ato supremo das salvaçãoes; tendo concordado que os modos pregados pelos detentores de poder são superiores de fato, os súditos atribuem superioridade ao saber que seus governantes possuem.” (Bauman; 2010:76)

44 Lembro aqui do texto de Chomsky (2006) intitulado “O Clero Secular e os Perigos da Democracia”, no qual aborda o tema dos intelectuais favorecidos pelo poder e sua contribuição para a manutenção das ordens sociais.

ocupantes dos cargos mais elevados. Desta forma eles se esforçavam para pagar os favores ao trabalhar para o controle e sustentação do sistema que lhes beneficiava, ou pelo menos que assim lhes parecia beneficiar.

2.4 – Comunidades locais

O paroxismo da razão introduz um sentimento de vazio, como se todas as posições da estrutura já estivessem definidas por antecipação. Neste caso a experiência em sociedade se tornaria desnecessária, posto que seus resultados já seriam conhecidos, seriam fatalidades. Os grupos e personagens que detém o poder podem ser alterados, mas que tipo de efeito prático isso teria para as relações de controle, segregação e individualismo na estrutura social? Registram-se em comunidades locais alternativas à hegemonia das relações de poder na estrutura social: seja por meio da criação de estruturas sociais, no interior de uma realidade estruturada de forma mais ampla, seja orientando-se no sentido complementar da experiência de *antiestrutura*, nas quais a identificação do sujeito com seu semelhante possa ser traduzida em sentimentos de fraternidade libertária. As formas como se organizam ganham sentido em torno de relações intersubjetivas concretas, e não em regras abstratas que desejam abarcar toda a sociedade, predeterminando as possibilidades de realização de experiências em historicidade.

Tais comunidades inventam suas formas de organização, seja inspiradas em modelos de organizações sociais distantes no tempo e no espaço, seja fortalecendo práticas e convicções locais que acabam enfraquecidas nos processos de construção de identidades oficiais em âmbito nacional. Em Ouro Preto a imposição de uma memória oficial fundada na Inconfidência Mineira, produzida nesse contexto de projeto de memória hegemônica, tende a exagerar a representatividade simbólica deste evento para seus moradores em detrimento de outras manifestações e práticas culturais que repercutem com muito mais força nas comunidades locais. A celebração do Reinado de Nossa Senhora do Rosário e Santa Efigênia, por exemplo, deixou de ser realizada por décadas. A vida moderna, ou antes a modernização da sociedade sob influência da mídia e das orientações culturais emitidas desde os territórios das metrópoles civilizadas, causou um forte impacto no Congado, que passou a ser percebido como uma manifestação cultural interiorana, folclórica, atrasada em relação à ideia de progresso veiculada pelas mídias.

O movimento para a identificação das manifestações culturais dos grupos dominados, produzido pelos participantes dessa rede de sociabilidade clientelista explicitada por Gomes, tinha como finalidade definir um objeto de estudo para os folcloristas, bem como um método para coleta de dados. O fato folclórico surge como conceito chave para a reificação das práticas chamadas de populares e para a demarcação desse objeto de estudo. A ambição da Comissão Nacional do Folclore criada em 1947 e liderada por Renato

Almeida era justamente elevar as pesquisas folclóricas ao estatuto de ciência, e definir seus métodos de coleta de dados e análise. O método aponta para um desejo de neutralidade científica, o que justificaria a relevância dos estudos folclóricos diante das outras áreas de conhecimento. A busca pela verdade das expressões culturais, entretanto, acabou por determinar uma perspectiva na qual as expressões culturais dos grupos dominados eram esvaziadas do empoderamento político dos sujeitos envolvidos em tais experiências culturais.

Em *“Folclore, Ciência de Interpretação”* Renato Almeida defende a autonomia do campo: *“Os estudos de Folclore já chegaram a um estado de maturidade, num plano científico, que possibilita aos seus cultores superarem a fase analítica dos fatos e atingirem a interpretativa, formulando leis e verificando hipóteses.”* (Almeida; 1971:13) Almeida parte da ideia de que é possível elucidar cientificamente os comportamentos e as expressões culturais do outro sob o ponto de vista da matriz cultural ocidental. Sua proposta de interpretação é orientada para a explicação dos fenômenos sociais objetificados pela noção de fato:

O Folclore é uma ciência em função da pesquisa. E, na frase de Raul Pearson, 'não existe caminho para se ter conhecimento do universo senão passando pelo portão do método científico'. Logo, só podemos conhecer o folclore por meio da investigação científica cujos dados devem servir para interpretar os seus fatos, a fim de permitirem o estabelecimento das leis capazes de explicá-los. (Almeida; 1971:15)

Essa abordagem reforça a convicção de que o método teria o poder de conduzir a busca por uma verdade objetiva, tornada absoluta pela formulação de leis. Mas o isolamento do fato folclórico produz abstrações demasiado grosseiras: em primeiro lugar esse objeto só existe em plano discursivo, o que privilegia a descrição de aspectos formais das expressões em detrimento dos valores vivenciados na *communitas*; em segundo lugar o isolamento do fato se produz também em relação à estrutura social, nublando a energia potencial para transformação da realidade que é gerada na *antiestrutura*. Na medida em que se transporta a performance para o plano do discurso, na operação metonímica de tomar a complexidade da experiência pelo registro planejado, o reconhecimento do sujeito histórico fica prejudicado. Na busca pela lei geral, negligencia-se o fato de que as expressões culturais se atualizam por escolhas feitas por sujeitos em historicidade.

O retorno da produção dos folcloristas para a sociedade gera uma reviravolta entre os detentores dos saberes tomados como folclóricos. Se os valores das manifestações culturais são projetados desde a perspectiva dos outros, parece restar aos detentores desses saberes corresponder a essas imagens externas. Como se a realidade devesse refletir a descrição, muito mais sólida e coerente que a prática em si. Cria-se uma rigidez, uma força de controle externo, que busca definir antecipadamente os limites de algo que

para existir não pode ter limites. As performances encontram seus significados no confronto com os contextos histórico e social de experiência, e reside aí seu potencial para a transformação da realidade. O fato folclórico introduz uma força de dominação que tem suas bases na convicção de que o discurso científico seria mais próximo da verdade do que outros discursos, elaborados segundo perspectivas diversas de observação. Depoimentos dos congadeiros mais velhos mostram que havia um sentimento de vergonha entre os mais jovens, como se a prática do congo testemunhasse um certo atraso em relação a uma imagem de progresso em linha reta da humanidade. Esse atraso se mistura à noção de inferioridade em relação aos moldes da erudição ocidental moderna, adotada como padrão.

A posição de Mário de Andrade constitui o contraponto desta abordagem. O texto do anteprojeto de criação do SPAN, elaborado entre os anos de 1936-37, introduz o reconhecimento de bens culturais que poderiam ser classificados como de valor etnográfico. Mesmo o texto do anteprojeto é rígido em suas classificações, mas ainda assim traria avanços significativos quanto ao reconhecimento das expressões culturais dos grupos dominados. Em carta de Mário a Carlos Drummond de Andrade, citada por Helena Bomeny (1994) e publicada no volume *“A Lição do Amigo”* (1988), Mário exorta Drummond a *“gostar de verdade da vida”* (Andrade; 1988:21); a aprender a sentir com a gente *“baixa e ignorante”*, posto que não é com a erudição livresca, em gabinete, que se aprende a viver⁴⁵. A sinceridade de Mário de Andrade em relação à experiência do mundo é incompatível com as posições oficiais tomadas pelos representantes do poder. Isto é, Mário de Andrade deixa o registro de que era possível seguir o caminho para a construção de uma política de reconhecimento e valorização do patrimônio nacional⁴⁶ em meio a um confronto direto com a realidade vivida, e que sua proposta foi deliberadamente substituída por um projeto autoritário na imposição de uma memória nacional hegemônica.

Essa característica de segregação, de oposição entre os lugares do erudito letrado e da gente baixa e ignorante torna-se bastante explícito na atuação de Renato Almeida frente a Comissão Nacional do Folclore. Lygia Segala (1995) analisa fotografias em que Almeida posa diante das produções culturais populares. Encontramos nessas imagens justamente o erudito apartado da vida, do sentimento, do reconhecimento efetivo do outro que Mário de Andrade propunha. Almeida posa de terno diante de bens culturais considerados folclóricos, e sua imagem dá o tom do aspecto hierárquico dessa abordagem. Sua presença nas fotografias marca a distância entre as posições sociais e coloca em primeiro plano a ação do

45 Quando Mário de Andrade diz “gente baixa e ignorante” ele assume a posição do dominador, mas a subverte por dentro. Ele legitima a sabedoria produzida por essas pessoas, de modo que seu discurso implode esse tipo de classificação. O “baixa e ignorante” aqui parece ser uma referência compreensível para Drummond, e ao mesmo tempo um recurso estilístico, muito mais do que realmente acreditar que tratam-se de pessoas baixas e ignorantes.

46 Márcia Chuva observa que a proposta de Mário de Andrade apontava para uma concepção integral de cultura, e que o Estado deveria corresponder à necessidade de uma atuação integradora. Porém mostra que na diversidade de vozes que constituíam o campo das políticas relativas ao patrimônio, houve uma segregação entre o popular e o erudito. Segundo a autora as áreas voltaram a se encontrar somente na atualidade, com a recente valorização do patrimônio imaterial. (Chuva; 2012)

folclorista. O que importa ali talvez não seja tanto o objeto da pesquisa, mas o ato de objetificar por meio do registro, e deste modo preservar a pureza das expressões populares em franco processo de transformação ou extinção em um mundo que rapidamente se modernizava. Nesse caso o esforço do folclorista é heroicizado romanticamente, alçando-se ao lugar de protagonista em detrimento daqueles para quem os bens folclóricos constituíam referências culturais densas.

Reificadas em objetos e apartadas da dinâmica da vida, as expressões culturais dos grupos dominados foram esvaziadas de significado. Isto é, seus sentidos eram encontrados no passado rural e atrasado. Aparentemente o projeto de cultura nacional esperava que tais expressões desaparecessem, ou ao menos que perdessem seu valor de autenticidade diante de contextos de desenvolvimento urbano. Essas ameaças, entretanto, parecem ter sido infundadas. As expressões culturais dos dominados podem ter atravessado um período de enfraquecimento, mas nos processos de transformação das ideologias hegemônicas acabaram por ganhar novos valores na luta desses grupos por maior visibilidade nas estruturas sociais. O fortalecimento do Congado e consequente retomada/reinvenção do Reinado ocorreu por um lado articulado a movimentos sociais de amplitude mundial que lutam pelo reconhecimento dos direitos civis e pela valorização das culturas locais, sobretudo pelas iniciativas de reconhecimento do que passou a ser chamado de patrimônio imaterial. Por outro lado, esse fortalecimento também se vincula à necessidade das comunidades locais estabelecerem referências para se afirmarem na sociedade de modo a reagir às ameaças que rondam o entorno dos grupos sociais dominados. É portanto um movimento que tem características locais no Alto da Cruz, mas que não é algo isolado nem em relação à comunidade dos congadeiros, e nem em relação a outros ressurgimentos de manifestações culturais de grupos dominados que levantam as bandeiras de suas singularidades. Por meio dessa busca pela atualização de referências simbólicas, as gerações atuais encontram sentidos para as próprias existências em um mundo vazio de perspectivas.

No início da década de 70 Turner observava em seu trabalho sobre as peregrinações que aquele período de transformações sociais era propício para os questionamentos das formas e costumes institucionalizados:

Meu palpite no momento é que durante o atual período de transição histórica, no qual se questionam muitas formas e costumes sociais institucionalizados, uma reativação de diversas formas culturais associadas à *communitas* normativa está ocorrendo. A energia social está sendo retirada da estrutura, tanto pré-burocrática quanto burocrática, e está alimentando várias modalidades de *communitas*. (. . .) quando aqueles que fazem estas manifestações querem que elas perdurem na comunidade e buscam símbolos para salvaguardar sua persistência, tais símbolos tendem a ser extraídos do repertório de grupos de *communitas* ao longo dos tempos e transmitidos à era atual através da escrita e de outros códigos simbólicos. Assim, existe uma inter-influência entre as formas novas e tradicionais de

communitas, o que, em alguns casos, leva à recuperação de formas tradicionais há muito enfraquecidas ou esmaecidas. (Turner; 2008:160)

Tais questionamentos não foram superados desde então, mas recrudesceram. A análise de Turner se aplica ao que vivemos nessas primeiras décadas de século XXI, portanto. Desde aquele momento não houve nenhum movimento decisivo de retorno à ordem institucionalizada. Ao contrário, o que observamos é um constante alargamento dos limites da estrutura social com base em questionamentos da mesma ordem. No caso do Reinado, há de fato a reativação de uma prática cultural que deixou de existir. A memória desta prática havia sobrevivido na comunidade local, no recinto da Santa Efigênia. Havia um ressentimento pelo fato da celebração ter deixado de ser realizada, uma lacuna que em algum momento a Guarda de Congo em conjunto com seus guias espirituais, precisou preencher. As bandeiras foram levantadas por uma questão de necessidade. A partir de então houve uma redescoberta redentora: o grupo experimentou a possibilidade de uma integração íntima, profunda e libertária entre seus participantes, com a memória e com o seu território.

A importância do Reinado para a sociedade mais ampla reside aí. Os congadeiros criam as condições para que a experiência de *communitas* seja concretizada. Nesse sentido eles fazem mais do que expressar valores em plano discursivo, porque a duração da liminaridade permite a superação da realidade estruturada pela vivência plena dos sentimentos de fraternidade, igualdade, solidariedade e liberdade. Todos esses valores são fundamentados na devoção a Nossa Senhora do Rosário, foco de onde emana e para onde convergem todas as forças. A prática do Reinado oferece em Ouro Preto o contrapeso das relações individualistas e segregacionistas do cotidiano, e ao fazer isso, contribui para que a experiência de humanidade seja mais completa. Por intermédio dele, o campo de visão dos participantes se alarga, o mundo se torna um lugar maior, mais acolhedor, habitável, quente e harmonioso.

O Reinado pode ressoar na estrutura social de modo a oferecer o contraponto ao modelo institucionalizado do conhecimento racional divulgado nas universidades, nas escolas, nas mídias, nas relações de trabalho e nas práticas culturais. Ele introduz na sociedade local, ou antes, recupera neste âmbito, um olhar sobre o ser humano que conforme Bauman havia sido recusado no ocidente desde o século XVII, quando em contexto de monarquia absolutista se exigiu que os matizes particularistas fossem removidos e cobertos com a tinta universal da cidadania (Bauman; 2010:89). O Reinado indica o ressurgir do puro particularismo de um grupo social dominado que se orgulha de seus saberes e procura encontrar os caminhos para receber a herança legada pelos antepassados e experimentar uma condição de ser humano um tanto mais plena do que a que é possível experimentar no cotidiano.

A contribuição do Reinado para a sociedade está na possibilidade de transformação das práticas de controle e coerção do ser humano pela experimentação dos valores da *communitas*. É precisamente neste momento que os registros se tornam úteis: em contexto de estrutura social, o Reinado surge como discurso, e é somente nesta condição que se vislumbra a possibilidade de interferência na estrutura social no sentido de redução das práticas de coerção e controle, e um olhar mais generoso e igualitário para o ser humano de modo geral. A aspiração de seu reconhecimento como patrimônio, está articulada à busca pelos participantes do Reinado de legitimidade para levantar outras bandeiras na sociedade, almejando refletir a harmonia encontrada na *communitas* em melhores condições de vida para os grupos hierarquicamente inferiores na estrutura social.

2.5 – *Communitas* e patrimônio cultural

O reconhecimento do Reinado como patrimônio imaterial é um processo que favorece a projeção dos valores da *communitas* na estrutura social. Parece haver um consenso entre os estudiosos do patrimônio sobre a inviabilidade ontológica da divisão entre patrimônio material e imaterial. Entretanto, por mais arbitrária que seja, tal divisão aponta para a necessidade de se estabelecer políticas de valorização de saberes e práticas dos grupos dominados, o que implica em assumir o potencial para a projeção política de suas expressões na sociedade. Implícita nesta categoria há uma promessa de questionamento das ordens hegemônicas, uma vez que o reconhecimento das singularidades locais se realiza em contraste com os contextos de dominação nos quais elas existem. No Reinado esse contraste se torna evidente na duração da liminaridade, no trânsito entre a estrutura social e a *antiestrutura*, entre o isolamento do indivíduo e a experiência de *communitas*.

A reivindicação de reconhecimento como patrimônio imaterial, no caso do Reinado, é uma busca pela legitimação da *communitas* – ou aquilo que sobra dela, seus registros – na vida cotidiana. Estrutura e *antiestrutura* são modos complementares da experiência humana: enquanto nesta temos acesso à vivência dos valores de igualdade, liberdade e amor; naquela procuramos criar representações, normas objetivas e aparatos de coerção e controle para organizar a vida em sociedade. Ambos os planos de experiência são necessários, eles oferecem contrapontos mútuos, e se alimentam dessa reciprocidade. Segundo a abordagem que propomos, o reconhecimento do Reinado como patrimônio implica em uma projeção da *communitas* na estrutura social. Esta projeção, entretanto, só é possível pela construção de uma representação discursiva daquilo que ocorre na *antiestrutura*, ou seja, pela recuperação da experiência original por meio de registros, testemunhos, memórias, e tudo o mais que permita inserir a expressão cultural do Reinado

nas tensões e nas disputas de poder da sociedade, nos campos políticos⁴⁷ e nas arenas⁴⁸ que acolhem as tensões e os conflitos nas estruturas sociais.

É preciso notar, porém, que nesse processo de elaboração de uma imagem do Reinado passível de ser compartilhada não há lugar para a existência de uma verdade absoluta inerente ao fato. Projetar o Reinado na estrutura social pressupõe uma diversidade de olhares comprometidos com as perspectivas das posições que os interlocutores ocupam neste contexto. A categoria de patrimônio imaterial viabiliza, portanto, a formação de uma comunidade de comunicação que se preocupa em traduzir em discurso a complexidade da expressão cultural dada, sabendo de antemão que se trata de um processo de redução da experiência em linguagem: no plano do cotidiano estruturado, a única aproximação possível com o Reinado se dá por intermédio de convenções eminentemente arbitrárias.

Os atores envolvidos nos campos de disputas políticas e nas arenas em que os conflitos se realizam concretamente tendem a escamotear esse aspecto de inacessibilidade à íntegra do Reinado. Não raro os testemunhos, necessariamente parciais, sobre a expressão cultural manifestam a pretensão de representar o Reinado em sua totalidade. Isso ocorre junto ao poder público, por exemplo, quando é preciso negociar o financiamento da estrutura da celebração, e também nas versões que as mídias apresentam do acontecimento. Os discursos de indivíduos ou grupos sociais específicos passam a ser tomados como representações absolutas da realidade, extrapolando os limites do que é possível a partir dos registros. Isso gera um impacto sobre as formas como tal patrimônio se articula junto à sociedade, bem como com os grupos que o atualizam na vivência plena dos valores presentes na *communitas*.

O Reinado ele mesmo, o evento que ocorre em performance no plano de *antiestrutura*, não é passível de ser transformado em objeto. Os registros é que são os objetos, e o avanço que a abordagem de Turner introduz no debate sobre patrimônio cultural está justamente no reconhecimento de que algumas experiências humanas são realizadas em planos alternativos de percepção de tempo e espaço. A vivência da *communitas* tende para o sublime, implica em experiência transbordante e irrecuperável em sua totalidade. Herdamos, entretanto, do modelo de racionalismo burguês ocidental, a ideia de que há uma verdade universal que em teoria pode ser elucidada pela ciência em seu esforço de descoberta das leis gerais que regem o mundo. Os intelectuais se legitimam a si mesmos como porta-vozes dessa verdade. Por meio das instâncias oficiais de educação, controle das redes de sociabilidade pelo clientelismo e uso de estratégias de coerção, o grupo dos

47 Segundo Turner, campo político é entendido como uma ação de grupo que apresenta propósitos e metas. Nesses campos as relações de cooperação ocorrem muitas vezes de modo a servir aos propósitos de uma ação litigiosa. É possível ao ator de um drama social participar de mais de um campo político diferente. (Turner; 2008:118)

48 Arenas são entendidas como o cenário de ação propriamente dito. Trata de um quadro explícito, em que nada permanece subentendido. As formas de cooperação e alianças encontram-se subordinadas à forma dominante do conflito. (Turner; 2008:124)

intelectuais conseguiu o reconhecimento de sua posição privilegiada pelos outros segmentos da sociedade. A partir daí suas representações de mundo ganharam credibilidade extra, adquiriram valor de verdade em meio a um processo que pouco tem de racional.

O conflito que essa herança moderna provoca tem sua origem na convicção generalizada de que em primeiro lugar existe uma verdade intrínseca ao evento, passível de ser representada em plano discursivo; e em segundo, de que o grupo heterogêneo dos intelectuais é capaz de elaborar tal imagem geral das performances culturais dos grupos dominados a partir de uma perspectiva privilegiada, que lhes daria acesso a um algo mais que os seres humanos comuns não seriam capazes de perceber. A relação desenvolvida no ocidente com o patrimônio cultural, por meio de políticas de valorização e preservação de bens materiais, induz a esses equívocos. Em contexto de formação e consolidação de estados nacionais, a valoração dos bens culturais para que eles entrassem para o rol dos patrimônios era feita por especialistas que seguiam os planos elaborados pelas elites letradas vinculadas aos grupos dominantes.

2.6 - Identidade nacional

Maria Cecília Londres Fonseca observa que na política federal de preservação do patrimônio histórico e cultural brasileiro os bens tombados, incluindo o conjunto urbano de Ouro Preto, funcionam mais como símbolos abstratos e distantes da nação do que como marcos efetivos de uma identidade nacional com que a maioria da população se identifique, e que integrem a imagem externa do Brasil (Fonseca; 2009:26). Desta forma as ações para a preservação de tais bens culturais se tornam bastante onerosas para os cofres públicos, uma vez que eles são percebidos como patrimônio por parcela reduzida da população. O imperativo da preservação introduz ainda um conflito próprio da área, porque o argumento essencial que leva à conservação do objeto físico é a necessidade de garantir às gerações futuras o acesso e frequência do bem cultural; porém, como estratégia de conservação, muitas vezes o acesso do público passa a ser limitado. Essa relação antitética entre preservação e fruição nos leva a indagar sobre para que ou para quem os bens patrimonializados são efetivamente salvaguardados. Talvez não seja exatamente para as gerações futuras que tais bens materiais são protegidos, mas para a nação, essa entidade viva nascida da mente humana.

Os bens culturais preservados oferecem lastros de concretude aos símbolos abstratos das nações, por meio dos quais elas se sustentam. O patrimônio garante um fundamento de materialidade aos discursos que legitimam os poderes e as hierarquias

sociais. Ele instaura um processo de autocelebração praticamente isento de crítica⁴⁹, no qual se pretende que por meio desta materialidade o projeto de nação seja comprovado como verdade por correspondência. É um raciocínio viciado que só existe em meio a uma lógica recursiva: tal pensamento só pode comprovar que o projeto de identidade nacional existe na realidade concreta enquanto discurso e enquanto convicção; mas não poderá nunca provar que esta construção singular de realidade, fundada na projeção de valores simbólicos em objetos, seja a única realidade possível para a organização social e elaboração de memórias⁵⁰.

Protegidos, a maior parte do tempo, do acesso do público que, em geral, vê a preservação como uma atividade culta, própria dos países civilizados, esses bens parecem guardar a sete chaves, para a grande maioria da população, as informações, sentidos e valores que teriam justificado sua inclusão no patrimônio histórico e artístico nacional. A distância entre as tradições culturais, as diferentes identidades coletivas, entre a pluralidade cultural da nação e a memória nacional construída pelo Estado, fica, desse modo, mais aguda, assim como os limites dessa política estatal enquanto política pública. (Fonseca; 2009:27)

Foi, aliás, segundo os argumentos de autoridade que o modernista mineiro Rodrigo Melo Franco de Andrade, primo de Afonso Arinos de Melo Franco (o sobrinho), consolidou a política de reconhecimento e preservação do patrimônio nacional. A primeira fase desta política, conhecida entre os especialistas na área como fase heroica, tentou executar o compromisso assumido pelos modernistas com a construção de uma tradição autêntica para o Brasil. Tratou-se da implantação de um serviço de valorização e preservação do patrimônio histórico e artístico, que foi iniciada em 1936 sob a presidência de Getúlio Vargas, tendo à frente do Ministério da Educação e Saúde o também mineiro Gustavo Capanema. A partir de então ficou definido o tombamento do bem de reconhecido valor artístico e cultural como o principal instrumento de preservação do patrimônio nacional. Embora houvesse um desejo de ruptura dos brasileiros com a relação de dependência cultural com as metrópoles europeias, Londres Fonseca mostra que na prática a prioridade dos tombamentos se deu em relação aos objetos remanescentes da arte colonial brasileira,

49 As críticas a essas práticas de autocelebração do poder certamente existem, porém tendem a se restringir aos grupos de intelectuais.

50 Nesse caso bens patrimonializados são utilizados como matéria-prima para uma falácia do tipo *Argumentum ad Baculum*, que é aquela que se revela no recurso à força para provocar a aceitação de uma conclusão (Copi; 1974:74). Os objetos se inserem como peças fundamentais em discursos divulgados com tamanha intensidade, reiterados tão amiúde na história da sociedade e com número tão grande de adeptos, que reconhecer a falsidade do raciocínio chega a ser temeroso. Isto é, há uma estrutura tão poderosa erguida sobre essa base frágil, que o ato de apontá-las pode ser temeroso no sentido de abalar toda uma construção social. Ao mesmo tempo esta falácia relega outras possibilidades de organização social à situação de inferioridade ou mesmo de invisibilidade, porque é somente pela força que é possível tomar como verdadeira uma avaliação necessariamente parcial de uma dada cultura. O poder conquistado pelos intelectuais nas sociedades de matriz ocidental se encontra justamente aí: no instante que a dúvida surge, os intelectuais/legisladores se posicionam como autoridades superiores que decidem e orientam os caminhos dos demais, que não podem decidir por si mesmos porque lhes faltam elementos para tanto. O grau de arbitrariedade das decisões tomadas por esses grupos de intelectuais são consistentes com os projetos de nação criados por eles mesmos, porém não são necessariamente válidos em outras possibilidades culturais.

...justificada pelos agentes institucionais como decorrência do processo de urbanização, que já se acelerava, e do saque e comercialização indevidos de bens móveis, que eram vendidos por antiquários brasileiros a colecionadores, sobretudo estrangeiros. No Brasil, esses bens eram identificados pelas classe médias afluentes (...) com um passado arcaico, primitivo, e com presença portuguesa, cuja influência cultural fora substituída pela francesa, pela inglesa, e já então pela norte-americana. Enfim, havia, entre as classes mais altas, a ideia de que a civilização estava nos países desenvolvidos da Europa e da América do Norte, e que a única maneira de o Brasil civilizar-se era imitar esses modelos. (Fonseca; 2009:107)

O que nos interessa nessa fase heróica, entretanto, não são os processos da política de preservação, mas a definição das instâncias que atribuíam valor aos bens tombados. Esse parece ser o ponto mais espinhoso da direção de Rodrigo Melo Franco de Andrade no Serviço de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN), porque tratava-se de definir os parâmetros capazes de orientar o processo de reconhecimento dos bens culturais aos quais seriam aplicadas as leis e as práticas de conservação. Até então nada havia que garantisse a credibilidade das decisões dos profissionais do SPHAN, além da crença em suas autoridades. Em que eles se balizavam, afinal? O que orientava seus juízos no cumprimento da tarefa de decidir os objetos representativos do passado e da cultura nacionais? O fato é que esses técnicos ocupavam a posição de especialistas no nascente debate sobre o patrimônio no Brasil, e nesta condição concentravam poder suficiente para conduzir esse debate em acordo com as premissas do projeto de construção de identidade nacional. Londres Fonseca resume sua análise dos critérios da constituição do patrimônio da seguinte forma:

- 1- O principal instrumento de legitimação das escolhas realizadas era a autoridade dos técnicos, sendo desnecessário formular justificativas mais elaboradas.
- 2- Prevaleceu nitidamente uma apreciação de caráter estético, baseada nos cânones da arquitetura modernista.
- 3- A consideração do valor histórico dos bens não era objeto de maior atenção, a não ser relativamente à autenticidade das fontes.
- 4- Na verdade, a prioridade era assegurar a proteção legal dos bens através de sua inscrição nos Livros do Tombo, ficando em segundo plano a questão do critério nas inscrições. (Fonseca; 2009:116)

Os técnicos do SPHAN, portanto, eram considerados autoridades capazes de atribuir valores artísticos e históricos, sem que fosse necessário prestar muitas contas ao restante da sociedade. Para Daryle Williams, nesse contexto de construção de políticas públicas de preservação da memória nacional, o termo patrimônio se tornaria sinônimo de grande arte, ou arte erudita (Williams; 2001:101). Para ele a preocupação com o reconhecimento das culturas populares registrada por Mário de Andrade em seu anteprojeto para o SPAN foi preterida no Decreto-lei nº 25 por uma longa discussão sobre a natureza legal do tombamento (Williams; 2001:102), antevendo que a criação de um cânone para o patrimônio iria gerar um conflito de interesses entre os proprietários de objetos considerados

relevantes segundo o caminho adotado pelos modernistas mineiros. Conforme sua análise o projeto de memória nacional definido pelo SPHAN subestimava a contribuição dos grupos culturais não-europeus para a formação do patrimônio histórico e artístico, e ao mesmo tempo indicava tensões e conflitos entre a elite política e econômica, mostrando que não havia exatamente uma homogeneidade de interesses quanto ao projeto de nação que era executado pelo corpo técnico do SPHAN.

Da forma como o mundo arquitetônico e artístico do barroco mineiro foi consagrado, tornou-se raro encontrar na narrativa oficial do barroco brasileiro o universo social da mineração de ouro, dominada por imigrantes pobres do norte de Portugal, africanos escravizados, e negros livres. Em seu esforço preservacionista em Minas, o SPHAN estava primeiramente preocupado com a proteção da arquitetura decorativa da igreja, dos senhores de escravos e dos artesãos livres, em detrimento dos escravizados e das pessoas livres que frequentemente desempenharam papéis centrais na construção e manutenção desta mesma cultura material e estética. Não-elites jamais foram completamente excluídas das narrativas produzidas pelo SPHAN, mas as prioridades da preservação em âmbito federal era de separar os universos culturais das elites e das não-elites.⁵¹ (Williams; 2001: 106-7)

A materialidade que correspondia ao patrimônio cultural mineiro, portanto, com o qual uma elite específica se identificava, tornou-se inviolável, "...ritualizado no tombamento e sacralizado na legislação" (Williams; 2001:119). Houve um investimento no reconhecimento da genialidade de alguns artistas do período, como Aleijadinho e Mestre Ataíde, o que gerou um esforço para a análise de seus estilos e para a certificação e autenticação de suas obras. As ameaças a este patrimônio eram vistas como ameaças à própria nação, e a política instituída pelo Decreto-lei n.º 25 definiu de fato os meios para a defesa do projeto nacional. O espírito do Decreto-lei era animado por uma concepção de patrimônio herdeira do paradigma francês que teve origem na Revolução Francesa, reconhecendo nos objetos valores tais como autenticidade e originalidade, valores úteis para o desenvolvimento de mercados de arte e de antiguidades.

Qualquer processo de institucionalização do patrimônio envolve questões eminentemente arbitrárias. Mesmo em se tratando de patrimônio imaterial, com todas as questões éticas que envolvem as comunidades locais, ainda assim em algum momento é preciso definir valores, e essa definição é feita por pessoas que não somente reivindicam para si alguma autoridade sobre o bem cultural, como também têm essa autoridade reconhecida em instâncias da sociedade. No caso dos primeiros anos do SPHAN, a

51 "As this architectural and artistic world of the barroco mineiro was duly consecrated, the social world of gold mining, dominated by poor immigrants from northern Portugal, enslaved Africans, and free people of color, was much harder to find in in the official narration of a Brazilian baroque. In its preservationist efforts in Minas, the SPHAN was primarily concerned with protecting the architectural-decorative culture of the church, slave holders, and free-artisans, at the expense of the enslaved and free peoples who often played central roles in the construction and maintenance of this very same material and aesthetic culture. Nonelites were never completely written out of the historical narratives provided by the SPHAN, but the priorities of federal preservation efforts separated the interrelated cultural worlds of elites and nonelites." (Williams; 2001: 106-7)

referência dos técnicos que se constituíam em autoridades capazes de atribuir valor de patrimônio aos objetos era o projeto de construção de identidade nacional. A política de reconhecimento do patrimônio tratou então de selecionar, valorizar e divulgar elementos capazes de se tornarem símbolos que testemunhassem a unidade nacional. O resultado deste trabalho foi a criação de laços de pertencimento que em um nível mais geral se sobrepuseram às singularidades locais, dando origem a uma espécie de espírito coletivo com o qual os brasileiros poderiam se identificar. A estruturação desta política para o patrimônio histórico e artístico ocupou posição proeminente no projeto proselitista de civilização elaborado pelos intelectuais modernistas, buscando no passado elementos que oferecessem concretude às práticas de poder no tempo presente.

O patrimônio nacional tornou-se assim um elemento de discurso justificado pelo projeto de identidade. Em seu retorno à sociedade, em forma de símbolo, ele realimentava o projeto conferindo-lhe autenticidade. Como foi dito, trata-se de um modo recursivo de operar em que os significados se reforçam mutuamente, num jogo em que a autoridade dos intelectuais do tempo presente legitimam o passado, ao mesmo tempo em que seus lugares como autoridades são corroboradas pela história e cultura nacionais. É, afinal, uma convicção que se encontra no fundo disso tudo, mas uma convicção na posição privilegiada dos intelectuais e em sua capacidade de liderar os processos de organização das sociedades. Tal convicção tende a tornar invisível o aspecto conservador e segregacionista dos planos elaborados em gabinete pela elite letrada, além de tentar esconder por trás de certa neutralidade científica – inaplicável ao problema da atribuição de valores⁵² –, que os bens considerados patrimônio celebram a memória e a posição das elites em detrimento das memórias dos outros segmentos culturais que dividiram o mesmo espaço físico antes da existência de qualquer espírito de nacionalidade.

O problema da atribuição de valores se revela com muito mais clareza quando são discutidos os impactos do reconhecimento do patrimônio na sociedade atual. Ou seja, quais grupos sociais são representados por estes símbolos? Ou antes disso, talvez seja lícito indagar sobre a legitimidade do modelo segundo o qual as sociedades se quebram em grupos distintos, posto que esta clivagem realizada por um poder externo – o poder da elite cultural – não necessariamente coincide com a posição que os membros de tais grupos acreditam ocupar na sociedade. Se o patrimônio representa a nação sob a perspectiva dos intelectuais, das elites letradas e da força hegemônica, qual a posição ocupada pelos demais grupos que constituem a sociedade?

52 Londres Fonseca ressalta o compromisso assumido pelo SPHAN com a verdade, e não com a opinião ou com a aparência. Desta forma foram criados parâmetros científicos para atestar a autenticidade das peças e também para escapar da subjetividade da aferição de valores. Mas nem assim é possível pensar que tais procedimentos poderiam ser legítimos, posto que o problema que a atribuição de valores coloca é anterior ao que os aparatos e metodologias científicas tem condição de alcançar objetivamente. Interessa pouco se o objeto pode ser precisamente datado, ou se existem registros que provam sua condição histórica. A antiguidade em si mesma não implica em valor, e no campo da memória social a autenticidade não passa de um termo entre outros, no processo de construção e compartilhamento de significados.

A institucionalização do patrimônio obedece a um esquema de figuração da realidade comprometido com a ordem social e com a manutenção dos jogos de poder. Não necessariamente os grupos detentores de poder precisam ser mantidos, embora quase sempre o sejam. O que o patrimônio institucionalizado celebra é a forma do jogo. Seu aspecto proselitista está em convencer de que não há outro jogo possível, argumentando que fora dele impera a barbárie. Eles criam o pavor do desconhecido, afirmando que fora das regras consolidadas na estrutura social só existe a irracionalidade. Ao determinar o paradigma de racionalismo ocidental como convicção fundamental do projeto de identidade nacional, os intelectuais excluíram a possibilidade de reconhecimento de outros modelos de organização social. Na medida em que as políticas oficiais de patrimônio surgem deste projeto, sua orientação se dá no sentido de apagar ou reduzir a importância das experiências de vida realizadas por outros grupos sociais, afirmando insistentemente a condição privilegiada da perspectiva hegemônica.

2.7 – Contribuições da antropologia cultural no debate sobre patrimônio

Patrimônio cultural é uma categoria formada por bens a que grupos sociais atribuem algum tipo de valor cuja preservação é desejável. A Declaração do México (1982), define o termo cultura em sentido antropológico como o conjunto dos traços distintivos espirituais, materiais, intelectuais e afetivos que caracterizam uma sociedade e um grupo social. Ela engloba, além das artes e das letras, os modos de vida, os direitos fundamentais do ser humano, os sistemas de valores, as tradições e as crenças. (IPHAN, 2000:272)

Desde a década de 60 as reuniões da UNESCO constituíram um fórum sobre o patrimônio no qual interagiam representantes de países de todo o mundo. A entidade se tornou um foco de tensão em que interesses diversos se encontram em busca de conferir legitimidade para suas ideias e práticas. O controle de tal arena implica em privilégio nas relações de poder que, sobretudo em contexto de colonização, tende a legitimar e a justificar a imposição de um pensamento hegemônico e as relações de dominação entre os povos. O primeiro documento que sistematiza nesse âmbito a forma como os bens culturais da humanidade deveriam ser reconhecidos é o texto da Convenção sobre a Salvaguarda do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural, de 1972, que descreve tal categoria a partir dos elementos que ela engloba:

os monumentos: obras arquitetônicas, de escultura ou de pintura monumentais, elementos ou estruturas de natureza arqueológica, inscrições, cavernas e grupos de elementos que tenham um valor universal excepcional do ponto de vista da história, da arte ou da ciência;
os conjuntos: grupos de construções isoladas ou reunidas que, em virtude de sua arquitetura, unidade ou integração na paisagem, tenham um valor universal excepcional do ponto de vista da história, da arte ou da ciência;
os sítios: obras do homem ou obras conjugadas do homem e da natureza, bem como as áreas que incluam sítios arqueológicos, de valor universal

excepcional do ponto de vista histórico, estético, etnológico ou antropológico. (IPHAN; 2000:178-9)

Já a legislação brasileira desde o ano de 1937 inclui na categoria de patrimônio cultural e artístico nacional o conjunto de bens móveis e imóveis existentes no país e cuja conservação seja do interesse público, quer por sua vinculação a fatos memoráveis da história do Brasil, quer por seu excepcional valor arqueológico ou etnológico, bibliográfico ou artístico. (BRASIL, Decreto-Lei nº 25, de 30.11.37). A ideia de conjunto de bens móveis abre espaço para a inclusão de coleções e acervos nesta categoria, como por exemplo a coleção de Mário de Andrade (IEB/USP) e o acervo do Museu de Magia Negra (Polícia Civil, Rio de Janeiro) tombado em maio de 1938.

As políticas de reconhecimento e preservação institucional do patrimônio cultural se fortaleceram no processo de construção das identidades nacionais. Para além desta identidade, entretanto, há uma identificação burguesa que transcende os limites das nações. Ela é produzida pela convicção no conhecimento científico e nos modelos de comportamento e erudição ocidentais. No interior destes arte e cultura letrada destacavam-se como valores fundamentais para a civilidade. Camilo Boito, erudito romano descendente de família polonesa nobre, nos oferece testemunho sobre a posição que os intelectuais europeus acreditavam ocupar em relação às outras culturas nos final do século XIX. O autor acreditava viver uma era privilegiada, na qual era possível uma relação de quase onisciência quanto às produções culturais de outras épocas:

Pode-se muito bem remexer na história do passado, moderna e antiga, de todos os países, de todos os povos: os últimos cinquenta ou sessenta anos gabam-se por estimar e por conhecer com imparcialidade tudo o que antes aconteceu em arte e em beleza. Para nós, a pirâmide egípcia, o templo grego, o anfiteatro romano, as catacumbas cristãs, o batistério bizantino, a basílica lombarda, a catedral ogival, os palácios do século XVI, as cártulas do século XVII, as fantasias do século XVIII, para nós não têm mistério. Entramos em todos os lugares, guiados por nosso olfato crítico, por nossa clarividência histórica; e iluminamos esplendidamente todas as coisas para os nossos contemporâneos e para a nossa posteridade. (BOITO; 2008:32)

Os intelectuais burgueses no século XIX e nas primeiras décadas do XX estavam dispostos a ler na matéria o testemunho que sobrevive no tempo. Em alguma medida essa pretensão nos parece ser legítima. O problema está em definir os limites da objetividade dessas leituras possíveis. Em que grau os objetos permitem desvendar os mistérios das experiências de vida de outras culturas no tempo e no espaço? Qual o lugar reservado para a imaginação criativa nessa experiência? Nesse movimento de criação de imagens de outras civilizações os intelectuais formados na perspectiva ocidental formulavam narrativas absolutas a partir da matéria que só fazia sentido nos contextos de suas próprias referências e dentro de seus sistemas de valores. A certeza nesta verdade fundamentada em uma abordagem científica se colocaria ao alcance dos intelectuais por meio dos objetos que

esses povos legaram. Tais objetos constituiriam assim vínculos diretos com o passado ou com outros povos, indícios que colaborariam para a compreensão de seus contextos de origem ao tomar a parte pelo todo, nesta função metonímica atribuída ao patrimônio.

Boito deixa claro o desejo de conhecimento do passado por meio de seus vestígios, e é justamente essa imparcialidade que se mostrou impossível com o desenvolvimento da antropologia cultural, das metodologias de trabalho arqueológico e dos estudos de epistemologia realizados ao longo do século XX. Esses intelectuais cristalizaram leituras e hipóteses em verdades históricas que somente funcionavam corretamente em seus próprios contextos culturais. Tais verdades colaboraram para consolidar na sociedade representações do ocidente e das outras culturas segundo uma perspectiva etnocêntrica. Os grupos de intelectuais se apoderaram do passado na qualidade de técnicos especialistas capazes de ler os indícios e articulá-los a outros formando uma narrativa coesa, objetiva e bem sistematizada da realidade. Esta grande narrativa ocidental tendia a definir de forma absoluta a posição de todas as culturas no tempo e no espaço. No entanto, nada disso garantia a realização desta imparcialidade imaginada por Boito. O que surge daí é o controle dos discursos sobre o passado por grupos comprometidos com as relações de poder em seu próprio tempo. Já não importava se a objetividade buscada era ontologicamente viável, o que importava é que ela fosse compatível com uma narrativa coesa que justificasse e alimentasse as relações de poder no tempo presente.

O evolucionismo fundamentava essa percepção de patrimônio cultural. No pós-guerra, entretanto, com a fundação da UNESCO, os debates sobre o reconhecimento do patrimônio da humanidade seguiram outros rumos. Um grande estudo sobre o conceito de raça na ciência moderna, encomendado pela entidade a cientistas e intelectuais reconhecidos, provou na década de 1950 que não há diferenças biológicas relevantes entre os povos da humanidade⁵³. Isso colaborou para alçar os estudos antropológicos ao primeiro plano da discussão sobre a diversidade cultural e sobre as possibilidades de reconhecimento mútuo entre as culturas. A UNESCO encomendou então a Lévi-Strauss, na época ainda um jovem e promissor antropólogo, um texto que fosse referência para refletir sobre as posições das culturas específicas em contexto de diversidade mundial. Embora considerada uma produção menor por seu autor, *Raça e História* cumpriu seu objetivo de orientar o debate ético sobre as relações interétnicas desde a década de 1950. Isso contribuiu para a definição de patrimônio na humanidade no âmbito da UNESCO.

Em *Raça e História* Lévi-Strauss argumenta de forma bastante consistente contra as ideias evolucionistas. Ele transporta para o plano teórico as bases empíricas da antropologia cultural, formalizando em termos conceituais a batalha ético-política travada por Franz Boas que deu origem à ideia de relativismo cultural. *Raça e História* marca um momento em que a

53 Sobre essa questão, ver: UNESCO. The Race Question in Modern Science – The Race Concept: results of an inquiry. Paris: Imprimerie des Arts e Manufactures, 1952.

antropologia como um todo é alçada ao primeiro plano de importância do campo de debate que viria a se constituir na órbita do patrimônio cultural da humanidade. Lévi-Strauss atua mais como um organizador e divulgador do conhecimento construído nas experiências de campo dos antropólogos, do que propriamente como o fundador da antropologia estrutural⁵⁴, uma vez que naquele momento ainda preparava o material para “*O Pensamento Selvagem*”, obra seminal que o consagrou como autor fundamental na antropologia do século XX.

Lévi-Strauss rejeita a possibilidade evolucionista de que a distinção biológica dos grupos étnicos determinaria também suas características psicológicas ou seu grau de evolução em relação a outras culturas. Para os antropólogos culturais já não fazia sentido partir de uma perspectiva cultural fixa para avaliar a contribuição de outros povos em relação ao patrimônio comum da humanidade. Já estava claro que a divisão das sociedades entre estacionárias e cumulativas só funcionava como justificativa para as relações de dominação, dando legitimidade à ideia de que os mais evoluídos assumiriam como missão o papel de tutores dos primitivos, guiando-os pelos caminhos da liberdade em contextos coloniais. O autor mostrou que os momentos de progresso mais rápido dos grupos culturais estão ligados a circunstâncias que favoreceram trocas mais intensas, de modo que a possibilidade de realizar esse tipo de troca é o que estimula o desenvolvimento: tanto no sentido de formulação de problemas práticos, como no de encontrar soluções para eles.

Em *Raça e História* Lévi-Strauss se preocupou com a seguinte questão, que o levou a definir um paradoxo relevante para o debate sobre patrimônio: a diversidade é importante para o progresso da humanidade, mas o contato entre os diversos tende a longo prazo para a homogeneização dos conjuntos de convicções entre as culturas. Argumenta que nos períodos da história em que a mobilidade física era mais precária, a tendência das comunidades isoladas era para a estagnação. Por outro lado, nos momentos em que distintas matrizes culturais se puseram em contato, a espécie humana deu saltos significativos na formulação de ideias e na construção de instrumentos para superar os desafios da própria existência. Influenciando-se mutuamente, diferentes povos podem chegar mais rapidamente às soluções para problemas comuns, gerando desenvolvimento para toda a humanidade. Desta forma, conclui não ser possível a existência de uma cultura superior à outra, refutando os projetos de civilização que teriam o paradigma de cultura ocidental como finalidade última para o desenvolvimento dos outros povos.

54 É importante esclarecer que a forma como utilizamos reiteradamente o termo estrutura para trabalhar a problemática da *communitas* e da liminaridade em relação ao Reinado nada tem a ver com o estruturalismo de Lévi-Strauss. Utilizamos o termo a partir da referência de Turner, que observa a **estrutura social** como uma teia de relações concretas de cuja existência os membros das sociedades tem plena consciência. Eles não só admitem sua existência como interação com ela, transitam em seu interior e atuam no sentido de transformá-la. Não há, portanto, coincidência com o estruturalismo de Lévi-Strauss, que buscava encontrar na concretude dos mitos e das relações sociais de modo geral a expressão de uma estrutura mental que existiria entre os povos de forma inconsciente (ou em um estado anterior à consciência) e que fosse comum a toda a espécie humana.

Consideramos a noção de civilização mundial como uma espécie de conceito limite, ou como uma maneira abreviada de designar um processo complexo. Porque, se a nossa demonstração é válida, não existe nem pode existir uma civilização mundial no sentido absoluto que damos a este termo, uma vez que a civilização implica a coexistência de culturas que oferecem entre si a máxima diversidade e consiste mesmo nessa coexistência. A civilização mundial só poderia ser coligação, à escala mundial, de culturas que preservassem cada uma a sua originalidade. (Lévi-Strauss; 1993:21)

Todas as culturas contribuem – ou apresentam potencial para contribuir – em pé de igualdade para o avanço da humanidade. É o desenvolvimento de sistemas culturais distintos que importa para a análise dessa contribuição, e não as invenções específicas de cada cultura historicamente dada. Para Lévi-Strauss a riqueza da diversidade está no desvio diferencial que as culturas oferecem entre si (Lévi-Strauss; 1993). É a partir desta ideia que ele descreve o paradoxo que envolve as trocas culturais, a ideia de progresso e a de estagnação. Situamos esse contato em meio a uma pulsão entre o mesmo e o outro. O movimento no sentido da igualdade é positivo para a sociedade porque define uma região onde a comunicação entre os diferentes é possível, e porque a longo prazo tende a reduzir desigualdades sociais. No polo oposto, o confronto com as possibilidades alternativas de existência humana estimula a criatividade e favorece a aceitação e compreensão das referências culturais de outros povos ou grupos sociais.

Refuta-se a ideia segundo a qual o modelo de civilização ocidental seria o ponto de chegada para as outras culturas do mundo. Admitir a existência deste lugar implicaria em admitir a homogeneização e a estagnação. Justifica assim a necessidade de estimular ambos os polos do paradoxo: é preciso realizar esforços para simultaneamente preservar a diferença e estabelecer um campo de unidade. Observamos o surgimento de um sistema de representação simbólica das dinâmicas culturais em constante movimento, cujas necessidades de organização prática se tornam mais visíveis conforme os conflitos entre grupos culturais se intensificam. Se há uma tendência natural para a homogeneização, poderíamos supor que os esforços então deveriam se concentrar no lado da preservação da diversidade cultural, ou mesmo para viabilizar a construção de diferenças, entendendo-as como positivas. É nesse sentido que o debate sobre o patrimônio da humanidade avança, procurando por meio de documentos e compromissos internacionais criar mecanismos para legitimar os grupos sociais singulares e proteger suas práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas que colocam em evidência a concretude de uma experiência humana possível em historicidade. Ao mesmo tempo, porém, esses mesmos documentos se concentram em criar estruturas para o registro das expressões culturais, capazes de viabilizar a gestão de todo esse patrimônio e favorecer o conhecimento, a comunicação e o acesso.

A complexidade desta estrutura de gestão está no fato de que ela não se reduz a procedimentos específicos para a conservação e preservação de objetos e monumentos. Se

a contribuição das culturas está no sistema cultural que os diferentes grupos criam, e se compreendermos como José Reginaldo Gonçalves o patrimônio como categoria de pensamento, observaremos que o sentido de preservação deve ser encontrado no próprio contexto diante do qual a manifestação reconhecida se realiza. Além disso é preciso observar que as atualizações dessas manifestações ocorrem em processo, recriando-se conforme as circunstâncias sociais do tempo presente. Por esse ponto de vista a valorização positiva das manifestações culturais sempre estará ligada ao reconhecimento das abordagens dos grupos culturais em relação a suas próprias realidades, refletindo na valorização do próprio grupo ou comunidade que a realiza nos contextos das estruturas sociais em que habitam.

2.8 - Patrimônio imaterial no Brasil

Desde 1988 a Constituição Brasileira prevê o reconhecimento de bens de natureza material e imaterial no rol do patrimônio cultural brasileiro. O artigo 216 define que a responsabilidade por sua preservação e promoção cabe ao poder público com a colaboração da comunidade, e discrimina os meios para fazê-lo: inventários, registros, vigilância, tombamento e desapropriação, e de outras formas de acautelamento e preservação (BRASIL, CF 1988, art.216). Somente com a publicação do Decreto nº 3551, no ano 2000, os instrumentos para a salvaguarda do patrimônio imaterial no Brasil foram formalizados através da criação dos seguintes livros de registro:

- I - Livro de Registro dos Saberes, onde serão inscritos conhecimentos e modos de fazer enraizados no cotidiano das comunidades;
- II - Livro de Registro das Celebrações, onde serão inscritos rituais e festas que marcam a vivência coletiva do trabalho, da religiosidade, do entretenimento e de outras práticas da vida social;
- III - Livro de Registro das Formas de Expressão, onde serão inscritas manifestações literárias, musicais, plásticas, cênicas e lúdicas;
- IV - Livro de Registro dos Lugares, onde serão inscritos mercados, feiras, santuários, praças e demais espaços onde se concentram e reproduzem práticas culturais coletivas. (Dec. 3551)

A proposta da lei é que cada um desses livros contemple um campo de manifestação do que se compreende por cultura imaterial, e mesmo o livro que registra os lugares não se confunde com o foco do tombamento de um sítio. O que justifica o tombamento é o valor histórico e/ou artístico, e o que justifica o registro são as relações sociais, ou a possibilidade de flagrá-las em seus cotidianos, de modo a tornar possível uma reflexão crítica sobre elas. O tombamento do edifício de um mercado, por exemplo, implica na conservação de suas características arquitetônicas e históricas, mesmo que lhe seja atribuído outros usos que não o de mercado. O registro do lugar, por sua vez, se preocuparia com o reconhecimento e valorização das singularidades das relações

intersubjetivas ali estabelecidas, de modo que se entende que o *lugar* corresponderia ao elemento convencional que permitisse a objetificação e problematização dessas relações.

A Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial (2003) fixou o conceito e definiu segmentos para enquadrar as expressões culturais nesta categoria de patrimônio:

Entende-se por “patrimônio cultural imaterial” 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. Este patrimônio cultural imaterial, que se transmite de geração em geração, é 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 e contribuindo assim para promover o respeito à diversidade cultural e à criatividade humana. (. . .)

O “patrimônio cultural imaterial”, conforme definido no parágrafo 1 acima, se manifesta em particular nos seguintes campos:

tradições e expressões orais, incluindo o idioma como veículo do patrimônio cultural imaterial;

- a) expressões artísticas;
- b) práticas sociais, rituais e atos festivos;
- c) conhecimentos e práticas relacionados à natureza e ao universo;
- d) técnicas artesanais tradicionais. (UNESCO, 2003)

Observa-se que a solução brasileira encontrada para preservar o patrimônio imaterial não diverge das orientações definidas posteriormente pela Convenção da UNESCO. Desde o início da experiência do Centro Nacional de Referências Culturais (CNRC), em 1975, o debate sobre o patrimônio no Brasil passou a contar mais incisivamente com a participação de grupos de intelectuais independentes do aparato estatal. O CNRC surgiu sob a forma de convênio interinstitucional, que reuniu em um primeiro momento a Secretaria de Educação e Cultura do Distrito Federal e o Ministério de Indústria e Comércio. Depois outros ministérios passaram a participar, como o do Interior e das Relações Internacionais, além de instituições como a Caixa Econômica Federal e a Universidade de Brasília. Esse caráter não-estatal permitiu maior mobilidade para a consecução de seus objetivos, que inicialmente diziam respeito à criação de um centro de documentação que possibilitasse a identificação e acesso aos produtos culturais brasileiros (Fonseca; 2009:144). Esse objetivo, entretanto, foi ampliado:

Tratava-se não de eleger símbolos da nação nem de conhecer e divulgar as tradições brasileiras, e sim de buscar indicadores para a elaboração de um modelo de desenvolvimento apropriado às necessidades nacionais. Desse modo, deslocava-se o centro de interesse para a questão atual do desenvolvimento e articulava-se a cultura às áreas politicamente mais fortes do governo. Para isso, era necessário recorrer a instrumentos alternativos de política patrimonial, tanto conceitual quanto administrativamente. (Fonseca; 2009:144)

O grupo responsável pela implantação do CNRC foi liderado intelectual e administrativamente por Aloisio Magalhães, que depois veio a ocupar o cargo de Presidente do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). A equipe de trabalho foi formada por profissionais de conhecimentos interdisciplinares e complementares entre si. A proposta era a de elaborar novos parâmetros de interpretação para apreender as singularidades dos processos culturais que estudavam. Tratava-se de uma forma de perceber o patrimônio cultural orientada para reconhecer e valorizar as manifestações de cultura local; e em segundo lugar para buscar os caminhos para traduzir essa valorização em desenvolvimento. Deste modo o CNRC interferiu na relação hegemônica da política de patrimônio elaborada pelos modernistas, embora sem abandonar a problemática da identidade nacional:

Para Aloísio, havia ocorrido, nas décadas de 50 e 60, um “achatamento” de valores, uma homogeneização da cultura. De um lado se tinha a cultura “oficial” referida a um passado “morto”, que era museificado. De outro, se verificava a absorção acrítica dos valores exógenos, da modernização, da tecnologia e do mercado. A reação a esse processo devia ser buscada na cultura, no domínio do particular, da diversidade. Mas não na cultura “morta” do patrimônio do passado, referências concretas porém estáticas e distantes da nacionalidade. Era preciso buscar as raízes vivas da identidade nacional exatamente naqueles contextos e bens que o SPHAN excluía de sua atividade, por considerar estranhos aos critérios (histórico, artístico, de excepcionalidade) que presidiam os tombamentos. (Fonseca; 2000:16)

Desta forma o CNRC introduziu dois problemas fundamentais no debate sobre o patrimônio: o primeiro deles diz respeito ao reconhecimento de que os bens culturais patrimonializados podem ser vivos e dinâmicos, isto é, que eles se atualizam no tempo com liberdade diante das circunstâncias vividas em historicidade. Pela primeira vez há um esforço institucional para se desenvolver metodologias para dar conta das singularidades das manifestações culturais, ao invés de conformá-las a uma moldura previamente elaborada em gabinete. O segundo problema que o CNRC introduz é o do desenvolvimento local dos grupos detentores dos saberes e práticas vinculadas às expressões culturais reconhecidas como patrimônio. Esta preocupação é relevante porque nesse processo de desenvolvimento local os grupos aliados dos processos de construção de políticas patrimoniais são cada vez mais vistos como sujeitos capazes de transformar as próprias realidades. Isso provocou paulatinamente a ampliação do campo de debates patrimoniais pela admissão de novos grupos de interlocutores.

A pergunta formulada por Priscila Faulhaber ao estudar o significado de objetos Ticuna que integram a coleção reunida por Curt Nimuendaju para o Museu Goeldi: *“informantes ou detentores de conhecimento especializado?”* (Faulhaber; 2005) resume de forma adequada o problema colocado. Ela mostra que as relações de interlocução podem ser marcadas por diversas formas de aproximação entre os sujeitos. Na condição de

informantes, o indivíduo estudado oferece material de análise ao pesquisador, em uma relação em que as posições são distintas e bem marcadas. Por outro lado, se reconhecido como detentor de conhecimento especializado o indivíduo cresce na interação e ambos os polos do diálogo se colocam em condição de simetria. São conhecimentos especializados diversos que se aproximam e buscam alterar os campos semânticos e os conjuntos de convicções dos interlocutores. As posições já não são tão fixas, mas se interpenetram na busca de construção de uma linguagem compartilhada. Esse reconhecimento da possibilidade de construção de conhecimento em conjunto com o outro, detentor de saberes locais, foi alimentada aos poucos no debate mundial sobre o patrimônio, principalmente a partir das contribuições oriundas do campo da antropologia cultural. O desafio enfrentado parece ser o de adequar as práticas institucionais à ética desenvolvida em campo, o que conduz necessariamente a uma relativização das relações de dominação e de poder sustentadas pelas políticas governamentais.

Talvez seja possível sistematizar as relações institucionais com o patrimônio da humanidade em duas grandes linhas de abordagem no período entre as décadas de 1960 e 70, ambas com forte caráter econômico-desenvolvimentista: a primeira, mais conservadora, buscava estimular a economia do turismo por meio do patrimônio cultural; e a outra buscava inserir as produções culturais dos grupos dominados em iniciativas de desenvolvimento econômico, visando uma transformação das realidades locais. Em contexto de guerra fria, quando as sociedades do mundo se viram oprimidas pela necessidade de escolha entre um par de modelos de sociedade que competiam entre si, em um momento em que as instâncias de poder das nações foram ocupadas por pesados sistemas de coerção e controle, a tendência geral foi de fortalecer o potencial simbólico dos bens históricos e culturais como signos catalisadores dos espíritos nacionais. Ao mesmo tempo, no mundo capitalista, eles eram inseridos em práticas econômicas que procuravam explorar seus potenciais como ativos financeiros, em uma lógica em que por princípio todo valor pode ser traduzido em moeda corrente.

Essa primeira linha de abordagem procurou então consolidar o reconhecimento do patrimônio oficial e extrair dele não só o sentimento de coesão e integridade nacionais, mas também explorar seu potencial no mercado financeiro. Vários documentos firmados no período atestam esta orientação. As Normas de Quito foram elaboradas ainda na década de sessenta (1967), na reunião sobre conservação e utilização de monumentos e sítios de interesse histórico e artístico, convocada pela Organização dos Estados Americanos (OEA). Seu texto afirma desde a introdução que esses bens do patrimônio cultural representam valor econômico e são suscetíveis de constituir-se em instrumentos do progresso. (IPHAN; 2000:105). É muito claro que neste contexto o patrimônio histórico e artístico funciona como um ativo para o desenvolvimento econômico, segundo um modelo de capitalismo em que

gerar riquezas em determinada região não implica necessariamente em sua distribuição. Sequer os critérios para a patrimonialização são discutidos com as comunidades locais, o que fica claro quando o texto se refere ao patrimônio natural:

2. Os lugares pitorescos e outras belezas naturais, objeto de defesa e proteção por parte do Estado, não são propriamente monumentos nacionais. A marca histórica ou artística do homem é essencial para imprimir a uma paisagem ou a um recinto determinado essa categoria específica. (IPHAN, 2000:106)

É a voz do próprio capital que ouvimos neste parágrafo, retirando um obstáculo para a exploração e transformação de espaços físicos aos quais os grupos sociais locais podem atribuir valor. Vincular o reconhecimento do patrimônio a marcas históricas ou artísticas define os limites do jogo: aqueles que controlam as narrativas históricas oficiais e as definições do que é arte – muitas vezes fundamentada em um intragável *je ne sais quois*⁵⁵ – sustentam também o poder para distinguir os bens culturais alvo de políticas de preservação daqueles que não o são. Esse poder é confirmado de forma cabal no parágrafo seguinte, no qual se afirma que mesmo o bem de reconhecido valor histórico e/ou artístico não se constituirá em monumento a não ser que haja uma expressa declaração do Estado nesse sentido. (IPHAN; 2000:107)

Desta forma o patrimônio é inserido em uma cadeia produtiva sob a chancela do poder oficial: são os representantes do poder que selecionam o que é patrimônio, e o fazem pela escolha de bens culturais que: 1) apresentam potencial para celebrar a nação e as estruturas de poder, de modo a legitimá-las; 2) fazem apelo ao mercado financeiro, sobretudo pelo estímulo à economia do turismo. A política de preservação do patrimônio nacional é construída com base em uma perspectiva de manutenção das estruturas de poder e desenvolvimento econômico na qual mesmo os valores históricos e artísticos dos bens culturais passam a ser secundários em relação ao potencial que manifestam para estimular a economia. Nessa política o patrimônio apresenta uma função social: deve-se entender que a valorização se realiza em função de um fim transcendente, que, no caso da América Ibérica, seria o de contribuir para o desenvolvimento econômico. (IPHAN, 2000:111).

As Normas de Quito geraram repercussões importantes no Brasil, entre elas o Compromisso de Brasília (1970), estabelecido entre governadores, prefeitos, secretários de cultura e representantes de instituições culturais. O texto revela um claro interesse em descentralizar a gestão do patrimônio, mas ao mesmo tempo manter intocadas as representações cívicas de culto ao passado sobre as quais as relações de controle social se

⁵⁵ Trata-se de um apelo a uma superioridade sensória que escapa a qualquer possibilidade de argumentação. As posições então são definidas com base em trunfos que conferem autoridade a grupos restritos, via de regra aqueles que melhor transitam nas convenções artísticas, isto é, os mais civilizados. Uma estratégia de dominação para que as elites letradas convençam os outros grupos – e talvez até a si mesma – da própria superioridade.

fundamentam. Perpetua-se aqui o poder conferido aos especialistas e o aspecto missionário/proselitista da relação com o patrimônio, bem como o uso dos aparelhos de ensino para incutir o reconhecimento das referências nacionais nas gerações mais jovens:

Art.15. (. . .) é de se desejar que nos estados seja confiada a especialistas a elaboração de monografias acerca dos aspectos sócio-econômicos regionais e valores compreendidos no respectivo patrimônio histórico e artístico; e também que, em cursos especiais para professores do ensino fundamental e médio, se lhes propicie as convenientes informações sobre tais problemas, de maneira a habilitá-los a transmitir às novas gerações a consciência e o interesse pelo ambiente histórico-cultural. (IPHAN; 2000:140)

Uma consequência deste compromisso foi a realização do Programa Integrado de Reconstrução das Cidades Históricas (1973), que em sua segunda fase (1977) ficou conhecido como Programa de Cidades Históricas (PCH). Tal programa constituiu na experiência concreta desse ideal desenvolvimentista. A princípio o financiamento se concentrou no nordeste, de modo que o principal objetivo do PCH era o desenvolvimento desta região por meio do turismo, tendo como principal recurso o patrimônio histórico e artístico (Correa; 2011:25), via de regra concretizado nos bens que integram a memória social das oligarquias locais. A partir de 1977 o programa passou a abarcar outros estados, entre eles Minas Gerais.

Essa vertente de pensamento sobre o patrimônio cultural atrelado a uma perspectiva de desenvolvimento econômico teve como consequência a entrada, no debate sobre patrimônio, de interlocutores originários da área do comércio, que introduziram a perspectiva financeira e projetaram retornos imediatos em relação aos bens culturais. Isto é, o terreno já não servia exclusivamente ao cultivo a longo prazo de uma identidade nacional, mas cedia cada vez maior espaço para a exploração de produtos sazonais e de raízes superficiais. Não é necessário oferecer aos turistas longas análises formais sobre a arquitetura urbana ou sobre os fatos históricos. Basta recebê-los com algum conforto e propiciar uma narrativa pitoresca entremeada por costumes locais para que eles se sintam satisfeitos em seus momentos de lazer. Esperava-se que o patrimônio cultural fosse salvo das ruínas pela ação do turismo, mas o que ocorreu foi o fortalecimento de uma corrente que tendia a selecionar como patrimônio somente aquilo que pudesse servir como instrumento para estimular a economia.

Esse movimento colaborou para a reunião em Ouro Preto de um grupo de empresários proprietários de pousadas e restaurantes que passaram a ocupar posições de poder no cenário político local. Essas posições são legítimas no interior do jogo da estrutura social, mas a perspectiva do turismo define uma política de patrimônio voltada para um público externo em detrimento dos moradores locais. Isto é, as políticas de preservação passam a se justificar em função de um outro imaginado, ideal: o turista, que se confunde

com o mercado. Para os moradores locais a relação com o patrimônio tende a ser confusa, e às vezes conflituosa: ao mesmo tempo em que a população de Ouro Preto é fortemente marcada por uma relação de pertencimento com seus bens culturais materiais e imateriais, há também um sentimento de perda de autonomia em relação a eles. Seja porque as verdades sobre o patrimônio são definidas de fora, por grupos de intelectuais, seja porque a função social dos bens culturais é definida para fora, visando o público de turistas. O lugar das comunidades locais nos processos de decisão é limitado por forças externas que atuam no sentido de definir de fora os papéis desempenhados por tais grupos nas políticas de patrimônio. Mas se são essas comunidades que constroem suas referências de mundo com fundamento nos bens culturais que lhes cercam. Essa situação acaba gerando um sentimento de impotência diante de elementos externos sempre mais fortes e melhor preparados.

A segunda linha de abordagem do patrimônio cultural nesse período também manifestava preocupações desenvolvimentistas, porém sob outra ótica. A liderança de Aloísio Magalhães no CNRC procurava valorizar as referências dos grupos sociais que detinham os saberes envolvidos nas expressões da chamada cultura popular. Em certo sentido tratava-se de uma revitalização dos ideais modernistas de 1922⁵⁶, porém assumindo pela primeira vez uma relação de interlocução real com as comunidades produtoras. Isto é, as culturas populares não eram mais fonte de inspiração para uma produção erudita, e os olhares lançados pelos intelectuais não buscavam avaliá-las de fora. O problema trazido à tona pela geração de Aloísio Magalhães foi o de procurar desenvolver metodologias para uma compreensão profunda da vida e das lógicas ligadas às manifestações estudadas no âmbito do CNRC. A partir desta compreensão seria possível colaborar para o desenvolvimento local por meio de projetos que buscassem valorizar as produções populares no mercado, e garantir retorno às comunidades locais.

O CNRC colaborou para definir as bases de uma reflexão orientada para a valorização dos bens de cultura imaterial que constituiu uma experiência relevante para o desenvolvimento do campo do patrimônio no Brasil. A abordagem do grupo heterogêneo e interdisciplinar de pesquisadores documentalistas envolvidos nesse centro de referências culturais colaborou para definir as bases teóricas e empíricas para o processo de registro do patrimônio imaterial, tal como explicitado no Dec. 3551/2000. Para valorizar as produções populares era necessário traduzi-las em linguagem compreensível aos grupos sociais letrados, isto é, criar mecanismos para ampliar as referências destes grupos de modo que eles se tornassem capazes de compreender ou se aproximar de complexidades culturais locais. O problema é que esse tipo de trabalho de tradução tende a criar narrativas coesas,

56 Márcia Chuva (2012) mostra como os intelectuais vinculados ao CNRC se apropriaram da memória de Mário de Andrade em seus esforços para recuperar o fio da meada de uma concepção integral de patrimônio. A figura de Mário constituiria assim um elo histórico entre sua proposta no anteprojeto do SPAN, e o trabalho realizado pelo grupo na década de 1970.

recortes de contextos sociais bem delimitados pelos documentalistas no interior dos quais as expressões culturais fazem sentido. Contrapostos à realidade, os documentos parecem conter mais verdades do que seria possível alcançar pela experiência. Ao mesmo tempo, porém, eles carecem de vida, são estáticos, incapazes de dar conta das dinâmicas sociais em que as práticas culturais encontram-se imersas.

O desafio consistia então em criar metodologias de abordagem conforme as situações encontradas em campo. Na prática isso consiste em assumir que os métodos são produzidos em diálogo, e que as referências teóricas não definem um quadro anterior no qual as práticas culturais se encaixam, mas que as realidades encontradas em campo é que conduzem à definição da abordagem teórica. O instrumento do registro em livro próprio surge nesse âmbito como um reconhecimento amplo da importância do bem cultural patrimonializado. Em geral ele é acompanhado por dossiês constituídos por documentos que ressaltam a relação sincrônica da recolha de dados e da elaboração de análises sobre o bem cultural, e que buscam inseri-lo em um processo de transformações que demanda acompanhamento. O instrumento do registro pressupõe a ideia de processo, sendo o reconhecimento do dinamismo da cultura um problema enfrentado pela primeira vez no Brasil no âmbito do CNRC.

Ainda que o registro e seu acompanhamento seja realizado por grupos de técnicos e intelectuais letrados, interlocutores que em geral ocupam posição externa às manifestações culturais registradas, percebemos que tal instrumento abre uma brecha para maior participação dos grupos sociais dominados na política voltada para o patrimônio. A categoria de patrimônio imaterial é uma convenção que, no Brasil e em outros países que participaram de projetos imperialistas na condição de colônias, possibilita uma revisão dos valores sob os quais as nações e os projetos de identidade nacional foram fundados. Resta saber, no entanto, sobre o uso do termo imaterial para distinguir a patrimonialização dessas manifestações. A definição da UNESCO indica que existem instrumentos, objetos, artefatos e lugares associados aos bens culturais imateriais. Técnicas artesanais, como as utilizadas na manufatura de cerâmica e cestaria ou na transformação de metais por mestres ferreiros se destinam a produzir objetos tangíveis. Mesmo expressões performáticas, como o Reinado de Nossa Senhora do Rosário e Santa Efigênia estabelecem vínculos com objetos capazes de representá-las – tais como as bandeiras, os tambores, a imaginária, o próprio Rosário de Nossa Senhora.

A categoria de patrimônio material não existe em termos institucionais, nem no Brasil e nem no âmbito da UNESCO. Nesses casos fala-se de patrimônio cultural. A teoria contemporânea da conservação reconhece uma dimensão intangível nos objetos conservados, que corresponde ao valor simbólico associado a eles. Profissionais e intelectuais da museologia já mostraram a ambiguidade desta suposta distinção entre

material e imaterial, seja porque os significados dos objetos tangíveis é imaterial (Rusalic, 2009), seja porque o intangível não escapa de suportes materiais em seu processo de realização e transmissão (Deloche, 2004). Andrés Desvallés é bastante preciso sobre este ponto:

Em resumo, falando museologicamente, o intangível só pode existir como emanção do material, e sua restituição só pode ser evocada através de evidências materiais. A campanha atual pela proteção do patrimônio intangível vem do fato desse tipo de patrimônio ter sido amplamente ignorado, mesmo desprezado, pela maioria dos que tomam decisões políticas – mas o pessoal dos museus não é o grande responsável, onde a maioria em atividade tem igualmente desprezado, durante anos, tudo que não se destaca como ‘grande arte’? (Desvallés, 2004)⁵⁷

A fronteira entre patrimônio material e imaterial não é clara. O que percebemos é a existência de uma noção de patrimônio cultural fundada no modo ocidental de se compreender o mundo. Através da perspectiva europeia foram definidos paradigmas racionais para a preservação de objetos patrimonializados: seleção, documentação, conservação, pesquisa, promoção e transmissão de informações. Nossa leitura do Reinado, fundamentada no reconhecimento da experiência liminar e das relações de *communitas* (Turner, 2008), mostra que essa abordagem é insuficiente para dar conta desta categoria de patrimônio. O Reinado não se configura como objeto, ele é uma realidade vivida em liminaridade. As representações deste contexto liminar é que se constituem em objetos, mas ainda assim a preservação ou salvaguarda dessas representações não implica na preservação do Reinado. É ilusória a crença de que a celebração possa ser mantida por qualquer tipo de força externa à comunidade de congadeiros.

A memória social do Reinado sim, pode ser construída pelo lado de fora, por objetos que o representam. Nos parece que se há algum mérito na categoria de patrimônio imaterial, ele se encontra na possibilidade de que esta memória seja construída em conjunto com as comunidades que guardam os saberes envolvidos na celebração do Reinado. Desta forma a perspectiva do patrimônio cumpriria uma função importante na sociedade: a transformação das estruturas sociais no sentido de garantir aos grupos dominados a possibilidade de emancipação por meio de maior participação política e de melhores condições para a realização de seus potenciais humanos. A preservação dos objetos vinculados ao Reinado só faz sentido se eles forem inseridos em um esforço de tradução dos valores experimentados na *communitas* para a realidade cotidiana.

57 En bref, muséologiquement parlant, l'immatériel ne peut exister qu'en tant qu'émanation du matériel et sa restitution ne peut qu'être une évocation par des témoins matériels. La présente campagne pour la protection du dit patrimoine immatériel provient en fait de ce que ce patrimoine a été largement ignoré, voire méprisé, par une grande partie du personnel politique – mais le personnel des musées n'en est-il pas le plus grand responsable dont la majorité agissante a également méprisé, pendant des années, ce qui ne ressortissait pas au 'grand art' ? (Desvallés, 2004)

2.9 – O Reinado como liminaridade

A capitã Kátia Silvério diz que dentro da Guarda de Congo existem pessoas que professam crenças espirituais diversas. Católicos, umbandistas, kardecistas etc. Dentro do Congo, diz ela, são todos iguais, são irmãos. Em outra circunstância Rodrigo dos Passos já havia dito o mesmo, ressaltando que a união é promovida pela devoção a Nossa Senhora do Rosário. Como capitães eles refletem sobre o desafio que consiste em harmonizar essa diversidade de comprometimentos espirituais em uma mesma direção, que é a de Nossa Senhora do Rosário. Rodrigo aplica os ensinamentos passados por seu pai, João dos Passos. Essa transferência de saberes, entretanto, não implica em uma reprodução mecânica, acrítica, dos procedimentos ritualísticos. Como em qualquer outra instância de aprendizado, o que os capitães transmitem uns aos outros é o conhecimento necessário para se movimentar e guiar seu grupo nessa realidade estranha àquela que é objetificada em contexto de estrutura social. O processo de amadurecimento dos capitães se relaciona ao acúmulo de experiências práticas e também a reflexões sobre tais experiências. Pressupõe uma educação muito fina dos sentidos, porque grande parte do que ocorre nos rituais está no plano do invisível. Saber ler as manifestações do invisível e se comunicar com elas, talvez seja essa a principal das qualidades desejáveis para os capitães do Congo.

Os líderes almejam estar preparados para reagir a estímulos imperceptíveis a observadores externos, mas que são decisivos para o equilíbrio das energias presentes nos rituais. Tais estímulos sustentam a comunicação dos congadeiros entre si, e também com as entidades espirituais que se fazem presentes. Uma caixa levemente fora do lugar merece atenção especial. O movimento de um dançante pode revelar a presença de um conhecido que já se foi. Pelo tato, por intermédio da pele, são recebidas as mensagens das coisas que pairam no ar e que alimentam a intuição dos capitães. Os líderes precisam educar seus corpos e suas mentes para o reconhecimento dessas situações, no interior de uma estrutura lógica singularíssima, estruturada o suficiente para estabelecer uma relação de comunicação. É a capacidade de se movimentar nesta lógica que permite aos capitães desenvolverem ferramentas para atravessar em segurança o estágio da liminaridade em direção a Nossa Senhora do Rosário.

As condições do tempo presente e da estrutura social se projetam sobre a atualização dos rituais. Quando as portas da igreja se abriram na Alvorada, Kátia compreendeu a aprovação de Nossa Senhora em um momento de grande turbulência por conta das chuvas e das dificuldades que surgiram em sua decorrência. Nossa Senhora se manifestou através dos gestos das irmãs e irmãos que abriram as portas e bateram o sino. Situar o Reinado em historicidade nos mostra que cada evento é único e exige que os capitães atuem em conformidade com os contextos singulares de atualização. Há uma inteligência por trás da prática, e esta só se torna reconhecível quando o observador se abre

à possibilidade da existência concreta das forças espirituais que os congadeiros afirmam estar ali presentes. Isto é, quando ele admite, apesar das próprias convicções que porventura traga consigo, que o que se afirma existir pode de fato estar lá, e que os congadeiros não se movem atrás de uma premissa falsa. Presentificam-se no momento da liminaridade as energias que emanam dos participantes e de seus instrumentos sagrados, as energias dos antepassados, das entidades de devoção, dos espaços, dos lugares, das memórias e também de tudo o que não foi registrado, do que foi esquecido na dinâmica da estrutura social, e que ressurgem na devoção. Os capitães orientam para esse estado e administram a multiplicidade das forças envolvidas no deslocamento liminar.

Os líderes refletem sobre essas energias e sobre as posições que ocupam diante delas. Tal reflexão é feita pelo lado de dentro. Ela se realiza a partir da leitura de sinais do plano espiritual na matéria; do papel dos capitães para a manutenção da coesão do grupo em sua devoção; de *insights* e intuições; da necessidade de se libertarem, ao menos durante a situação de liminaridade, de seus preconceitos e juízos de valor; e de orientar todas as ações para o fim último que é a devoção a Nossa Senhora do Rosário. A matéria-prima que os capitães manipulam em sua função é a energia. A formalização de um método para a condução dos rituais implicaria no esvaziamento de sua própria força: perder-se-ia a possibilidade de confronto com a realidade liminar imediata. O ritual viraria um protocolo, um símbolo esvaziado de concretude, uma lembrança inócua. A performance se faz no aqui e no agora. Existem procedimentos, mas não existem fórmulas prontas para o confronto com a realidade.

A Alvorada e os demais rituais do Reinado não são executados conforme um plano, e sim a partir de práticas singulares que partem de uma sabedoria antiga, herdada das gerações passadas, e que se unem a um desejo de participação dos indivíduos – voluntariamente – e engendram esse estado de espírito que permite a experiência de processos primários. Mas embora tais procedimentos antigos sirvam como guias, as soluções encontradas para a atualização dos rituais são definidas no tempo presente pelos capitães e pelos reis. Turner amplia o conceito de liminaridade criado por Van Gennep para dar conta dos rituais de passagem. Para ele,

Um limen é, literalmente, um limiar. Um centro de peregrinação, do ponto de vista do ator crente, também representa um limiar, um local e um momento “dentro e fora do tempo”, e este ator (. . .) espera ter lá uma experiência direta de ordem sagrada, invisível e sobrenatural, seja sob o aspecto material da cura miraculosa, seja sob o aspecto imaterial da transformação íntima do espírito ou da personalidade. Da mesma forma que na liminaridade dos ritos de iniciação, este ator-peregrino se depara com sequências de objetos sagrados e participa de atividades simbólicas que ele crê serem eficazes na mudança de sua condição interna e, às vezes, assim espera, externa, do pecado para a graça, ou da doença para a saúde. Ele espera milagres e transformações, tanto no corpo quanto na alma. (Turner; 2008:184)

O Reinado guarda muitas semelhanças com os motivos pelos quais as peregrinações são buscadas por pessoas que professam religiões diversas ao redor do mundo. A *antiestrutura* se realiza a partir de uma conjugação entre os laços de *communitas* e o momento privilegiado da liminaridade. Aqui, o sentido de *communitas* é alcançado durante os toques da Guarda de Congo. O Reinado em Ouro Preto é aberto no primeiro domingo de janeiro, e encerrado no segundo. Para o Congado do Alto da Cruz é o momento mais forte, quando o trânsito entre a estrutura social e a *antiestrutura* se tornam mais evidentes. É também o momento em que o Congado adquire visibilidade no âmbito da estrutura social em Ouro Preto.

A própria semana do Reinado pode ser vista ela mesma como um grande momento liminar, em que os laços de *communitas* são avivados pelo trabalho coletivo dos congadeiros e de voluntários da comunidade para a preparação dos rituais, da comensalidade e da interlocução com as instâncias da estrutura social – igreja, poder público etc. Turner trata de três fases da liminaridade: separação, ação e regresso (Turner, 2008:216). Em relação à semana do Reinado esse momento de separação ocorria a princípio com a missa do primeiro domingo do ano, após a qual acontece o levantamento das bandeiras de Nossa Senhora do Rosário e de Santa Efigênia no adro da Capela do Padre Faria. A partir do Reinado de 2013, entretanto, Kátia passou a realizar um ritual na escadaria da Igreja de Santa Efigênia, orientada por sua guia espiritual. Trata-se de um pedido de benção que é precedido por um ritual de purificação no qual Kátia faz a ablução da cabeça dos congadeiros com um preparado de água de cheiro e ervas. Deste modo os participantes são limpos das energias incompatíveis com o Reinado e preparados para vivenciar em harmonia o processo da liminaridade.

A partir daí se inicia o momento de ação propriamente dito, que somente se encerra com o descendimento das bandeiras no domingo seguinte, após a Missa Conga - que corresponderia ao instante de regresso à estrutura social. Mas a realidade estruturada se força o tempo inteiro sobre o Reinado em forma de problemas práticos a serem resolvidos ou por meio das próprias experiências cotidianas e familiares dos congadeiros, que chamam para a vida cotidiana. Não há um isolamento espiritual durante a semana. O estado de liminaridade pode ser observado com maior clareza nos momentos propriamente ritualísticos, em que é possível transcender da estrutura social para a vivência mais completa da *communitas* propriamente dita. No caso da Alvorada, o momento da separação, como foi dito, correspondeu às orações conduzidas por Rodrigo. Foi um chamado, um toque de reunir de todas as potências que estavam presentes. Estamos reunidos e permaneceremos unidos, ele disse, concluindo a invocação dos santos, e a evocação dos espíritos. O apito introduziu a ação, e a caixa respondeu confirmando. Os laços de

communitas, que já estavam presentes em estado de latência desde a abertura do Reinado no domingo anterior, se fortaleceram pelos sentidos do ritmo, do movimento e do equilíbrio.

É interessante observar na Alvorada a importância da madrugada para o estímulo desse sentimento de igualdade e fraternidade. A escolha deste momento não é gratuita, mas ao mesmo tempo também não é um caso pensado objetivamente para conduzir as pessoas a determinado estado de espírito. É uma sabedoria herdada dos antepassados e transmitida às gerações seguintes que, em nosso tempo de excesso de estímulos visuais e sonoros, adquire grande eficácia para o alcance da realidade liminar. A madrugada cria uma atmosfera propícia para que o grupo consiga chegar na vivência da *communitas*. A percepção do indivíduo a respeito do ambiente no qual seu corpo está inserido é outra, seja por uma predisposição dos congadeiros, situados entre o sono e a vigília, que mal despertam e já se direcionam para o cumprimento de suas funções no grupo; seja porque a noite suscita uma relação diferente com o espaço físico cotidiano, na medida em que substitui os apelos aos sentidos do dia – luz e calor do sol, trânsito, movimento, estímulos sonoros diversos – pelas possibilidades noturnas – penumbra e frio, sombras e incertezas, tranquilidade, serenidade, redução de ruídos e oportunidade de experimentar o sentidos em maior profundidade.

O fato é que o dia se inicia em uma clave diferente com a Alvorada. O ritual da madrugada que o precede parece ser o ponto chave desta sabedoria que permite a homens e mulheres, por meio do despertar em uma percepção distinta do espaço e do tempo, se religarem às instâncias do sagrado, à natureza e, fundamentalmente, se religarem entre si, vivenciando a *communitas* em sua plenitude. Não se reduz, portanto, a uma técnica para se atingir o estado de alma desejado. Mas, consolidada em necessidade ritualística, a atualização da Alvorada seduz os espíritos, faz com que eles acordem em contexto de *antiestrutura*, onde é possível abrir o sentido do eu para perceber os semelhantes, onde se torna possível sentir a presença das memórias dos antepassados no recinto de Santa Efigênia, onde é possível se comunicar com as entidades espirituais através de uma percepção mais aguçada da natureza, do espaço e do tempo.

Quando digo que a reflexão dos capitães é feita pelo lado de dentro, tenho a intenção de propor que suas inteligências são postas a serviço de uma movimentação no interior mesmo desta realidade que o ritual instaura. Eles não induzem, por meio de um conjunto de técnicas e métodos conscientemente arquitetados, a elevação das almas de seus congadeiros ao sentimento da fraternidade. O que fazem é conduzir o grupo em segurança por um processo de libertação da realidade individualista experimentada na estrutura social; experimentação dos valores de igualdade, fraternidade e solidariedade fundamentados na devoção que os une a todos de modo voluntário; e por fim, no retorno à

estrutura, onde chegam mais elevados espiritualmente, embora ocupando a mesma posição social de quando partiram.

A distinção entre essas duas possibilidades – indução a um estado de alma e condução no instante liminar, respectivamente – parece ser relevante para definir a posição dos capitães nesta experiência. No primeiro caso eles não deixariam a *antiestrutura* e não vivenciarão a *communitas*, limitando-se a administrar técnicas e talvez a analisar seus efeitos com algum distanciamento. A segunda possibilidade, entretanto, nos apresenta um quadro mais adequado na medida em que os capitães são aqueles que vivem a experiência da *communitas* em intensidade tal, com tal capacidade de trânsito nessa realidade e com tamanha habilidade para concentrar e fazer fluir as energias presentes, que a liminaridade se concretiza como uma experiência libertária de igualdade. Na primeira hipótese os capitães, por melhor intencionados que fossem, estariam fora, e sua posição seria de poder e controle em relação aos demais. Na segunda, eles estão dentro, e sua posição é do participante mais experiente e sensível para a condução do processo, o que não implica uma relação de poder e controle sobre seus semelhantes. O domínio que os capitães detêm é da situação, e não das pessoas.

2.10 - Categoria de pensamento

As políticas de reconhecimento e salvaguarda do patrimônio imaterial da humanidade não necessariamente precisam obedecer às premissas de ordem/poder modernas. O olhar dos intelectuais é tão legítimo quanto qualquer outro, e é nesse ponto em que está concentrado seu potencial para a subversão das tendências hegemônicas: na busca pela igualdade. Com compromisso ético com o reconhecimento da validade das pretensões dos interlocutores que participam da comunidade de comunicação concreta realizada na órbita do Reinado; orientamos nossos esforços para colaborar com a construção do jogo de linguagem que permita uma relação de comunicação tão clara quanto possível, recusamos necessariamente quaisquer pontos de observação privilegiados. Diversos interlocutores observam o Reinado pelos pontos de vista mais distintos. Os discursos que enunciam sustentam o mesmo potencial de validade, sendo uma condição prevista na própria estrutura do jogo linguístico. O pressuposto da possibilidade de um acordo intersubjetivo que viabilize a comunicação introduz as regras que são aceitas, partilhadas e discutidas por toda a comunidade. É essa estrutura lógica e ética, entendida como termos da formulação de princípios que norteiam a interação, que nos permite investigar as premissas e reconhecer ou não a validade dos argumentos.

Os diferentes pontos de vista sobre o Reinado passam a enriquecer em pé de igualdade um discurso que tende a encontrar sua consistência no decorrer do tempo; como também os juízos inteiramente subjetivos – que podem corresponder a preconceitos ou à

má-fé daqueles que os enunciam – Ademais, passam a ser expostos pela crítica produzida no interior do jogo de linguagem em confronto com o horizonte ético assumido pela comunidade de comunicação. Entendemos que a noção de *communitas* é válida para orientar nossa aproximação com o Reinado assumindo no debate sobre o patrimônio imaterial a premissa da impossibilidade de se representar a complexidade de suas expressões por meio de registros. Parte dos valores vinculados a esses bens patrimonializados pode se relacionar à experiência imediata e intensa de contextos *antiestruturais*. Por outro lado, reconhecemos que tomando como ponto de observação a perspectiva da estrutura social só temos acesso à manifestação por meio desses registros e testemunhos. O reconhecimento do Reinado como patrimônio estaria, portanto, simultaneamente ligado à possibilidade de vivência de tais valores, e também a sua projeção na estrutura social por meio de objetos que o representam. O exercício de tal projeção implica no esforço para transformá-la no sentido de reduzir a intensidade das forças de coerção e controle que atuam sobre os grupos sociais que o realizam e para os quais a celebração faz sentido.

Por meio da categorização do Reinado enquanto patrimônio imaterial é possível legitimar a argumentação sobre a sua potencialidade cultural e ampliar seus significados para toda a sociedade. No Brasil este reconhecimento é feito por meio do registro da manifestação cultural em livro específico. Porém é preciso observar que somente a descrição das formas por meio das quais a manifestação se realiza é insuficiente para garantir aos detentores dos saberes em questão um ganho efetivo no sentido da transformação da estrutura social. Via de regra os registros, na medida em que descrevem e definem limites para as práticas culturais, as isolam da complexidade dos contextos que torna sua atualização circunstancial possível. Ou seja, há sempre o risco de que as autoridades conhecedoras desta ou daquela manifestação cultural se fundamentem nos registros para objetificar tais práticas e convencer o restante da sociedade de que os fatos concretos que as envolvem são passíveis de serem integralmente conhecidos e até mesmo explicáveis. Neste processo a posição dos congadeiros como sujeitos que interagem com a realidade de modo a transformá-la é esvaziada.

A forma como a política relativa ao patrimônio imaterial foi definida no Brasil, ecoando o modelo de gestão utilizado para o patrimônio natural, patrimônio edificado e coleções, introduz o problema do sistema dentro do qual o registro é um dos elementos fundamentais. Não se trata de reduzir as culturas locais a sistemas⁵⁸, mas de compreender

58 Assumimos a premissa de que os estudos que antecedem os atos de registro (em livro próprio) não esgotam a realidade das manifestações culturais, mas antes expressam o resultado de abordagens específicas sobre os bens patrimonializados. Zygmunt Bauman observa a questão da seguinte forma: “À luz da experiência agora comum, parece plausível que, tendo havido ou não uma cultura “de tipo sistema”, a possibilidade (e a probabilidade) de perceber os fenômenos culturais como constituindo uma totalidade coesa e fechada em si mesma (...) foi uma contingência histórica. Temos agora a oportunidade de compreender melhor do que antes o verdadeiro significado da observação (de resto banal) de que os fenômenos espaciais são socialmente produzidos – e que, portanto, seu papel de separar e reunir entidades sociais tende a mudar

que os registros são produzidos e lidos no interior de construções lógicas capazes de proporcionar, ainda que parcialmente, a transmissão e recuperação de informações. Tais sistemas indicam as posições de seus elementos em relação ao conjunto e definem relações para os elementos entre si, de modo a arbitrar os aspectos da realidade que devem ser considerados, e aqueles que são ignorados. Nesse sentido é que devemos nos perguntar acerca da posição ocupada pelas comunidades locais nesse sistema oficial de reconhecimento. É preciso confrontar o ato solene e fortemente simbólico do registro como inscrição em livro próprio com os registros cotidianos que fixam em suporte material informações que nos permitem vislumbrar outras possibilidades de sentido para as práticas e saberes locais patrimonializados, ou seja, que desvelam a complexidade inenarrável e intraduzível do patrimônio sem no entanto esgotá-la.

Fredrik Barth nos mostra como o olhar do pesquisador é levado a suprimir de suas análises os sinais de imbricação entre o novo e o velho, negligenciando elementos de incoerência e multiculturalismo que existem nos cenários pesquisados.

Em vez de tentarmos fazer com que nossas teorias dêem conta do que efetivamente encontramos, somos levados a escolher algum padrão claro e delimitado em meio a esse cenário confuso e a aplicar nossa engenhosidade para salvar o holismo (funcionalista) por meio da construção de isomorfismos e inversões (estruturalistas) desse padrão escolhido ao acaso, como se ele codificasse um encadeamento mais profundo. (Barth, 2000:109)

A busca por uma coerência interna através da qual a cultura transformada em objeto possa ser representada como uma totalidade limita o campo e prejudica os resultados da análise. Barth propõe uma abordagem que se aproxima da semiótica de matriz pragmática ao considerar a posição e o olhar singular dos atores sociais. Ele identifica um domínio característico e único que cada indivíduo utiliza para a construção da própria realidade, ao qual se refere como constelação particular de experiências, conhecimentos e orientações desses atores (2000:128). O que nos parece essencial ao pensamento de Barth é que para ele o sujeito se encontra imerso em um cenário complexo, interagindo com forças sociais que podem ser – e frequentemente o são – contraditórias entre si. A figuração de um aspecto isolado ou de uma dessas forças sociais abstraída de toda essa complexidade não teria a capacidade de representar essa cultura. Ao invés disso Barth procura incorporar uma visão dinâmica da experiência como resultado da interpretação de eventos por indivíduos, bem como uma visão dinâmica da criatividade como resultado da luta dos atores para vencer a resistência do mundo (2000:129).

Essa discussão sobre os procedimentos da etnografia pode ser aplicada ao debate em torno do patrimônio, com particular interesse ao patrimônio imaterial. José Reginaldo Gonçalves reflete sobre o conceito de patrimônio de modo a reconhecê-lo como uma

com a mudança de técnicas e procedimentos produtivos.” (2012:22)

categoria de pensamento, mostrando que através dele é viável estabelecer um trânsito entre culturas (2007), uma comunicação tornada possível pelo compartilhamento da noção de patrimônio entre distintos grupos humanos. Gonçalves enriquece o debate ao introduzir a possibilidade de outros olhares para a gestão e preservação de bens culturais. Fundamentado no reconhecimento de saberes e práticas locais, ele situa historicamente a construção do conceito e o relativiza, mostrando que esta categoria encontra-se presente em sociedades distintas da ocidental, embora não necessariamente tenham determinado ferramentas para a institucionalização disso que se atualiza como herança cultural.

Pergunta em que medida tal categoria pode colaborar para a compreensão do universo mental e social de outras sociedades (Gonçalves 2007:115). Embora indique que essa discussão não conduza à definição de políticas para o patrimônio, certamente estas políticas devem levar em consideração o modo peculiar como cada cultura vivencia o próprio patrimônio. Cabe indagar sobre o que as comunidades afetadas pelas políticas públicas de preservação de memória entendem como o seu patrimônio, ao invés de introduzir em contexto local uma definição fechada e esperar que os grupos locais substituam seus olhares pelo ponto de vista do outro. Como o patrimônio está relacionado às políticas públicas para a área como fazer o trânsito entre os modos como o patrimônio é concebido em contextos locais, e a concepção oficial adotada em plano nacional?

A discussão conceitual nos conduz a um impasse em termos de gestão do patrimônio: não podemos suprimir a necessidade de construção de sistemas objetivos que possibilitem o isolamento de certos aspectos das manifestações patrimonializadas, ou passíveis de o serem, com a finalidade de articulá-las entre si e preservá-las. Ao mesmo tempo reconhecemos logo de saída a impertinência de tal objetividade em meio à dinâmica de interpretação dos eventos sociais pelos indivíduos, e mesmo de grupos sociais cuja compreensão da categoria patrimônio difere da adotada oficialmente por uma instância de poder. Em outras palavras, a inserção de uma manifestação cultural específica na categoria de patrimônio cultural, na forma como a expressão é reconhecida em nível internacional, não pode servir de justificativa para perpetrar uma violência contra as visões de mundo e os modos como diferentes culturas interagem entre si e produzem relações de significado.

Categorizar implica em estabelecer limites dentro de um sistema lógico de modo a representar a manifestação cultural como um elemento/objeto articulado a outros. Procedese a essa articulação por meio de análise, abstraindo aspectos do bem patrimonializado e verificando o que há de semelhante ou diverso em outras manifestações. Primeiro o sistema se alimenta da experiência social, e determina o recorte no qual ela será enquadrada. Depois é a experiência social que se nutre do sistema para ter acesso às informações registradas e preservadas por ele. Esse retorno que o sistema oferece à sociedade, sua essência finalística, implica em riscos: primeiro porque reconhecemos que eles são

estruturados em meio a contextos espaciais e temporais precisos, que em boa parte os determinam. Não é possível escapar da historicidade, de modo que os sistemas são realizáveis em sociedades específicas que habitam tempos precisos e percebem a realidade segundo seus próprios critérios culturalmente constituídos. Observar a existência dos sistemas por esse ponto de vista nos permite reconhecê-los como testemunhas da sociedade que os criou, e ao mesmo tempo como instrumentos para a manutenção das ordens sociais.

O segundo risco é o de que se busque uma espécie de pureza nas informações registradas mantidas pelos sistemas de memória, de modo que elas funcionariam no sentido de estabelecer normas fixas, contribuindo para enrijecer e empobrecer a manifestação cultural patrimonializada. Tais informações tendem a ser utilizadas para refletir sobre o tempo presente na constatação que as culturas se modificam em contato com outras, e que é necessário refletir sobre as diferentes posições que ocupam na sociedade. No caso dos grupos sociais que participam das relações de poder na condição de dominados, é preciso reconhecer o direito que lhes assiste de trabalhar para a construção de uma sociedade que privilegia a igualdade e a liberdade de seus membros.

Nesse caso a contribuição do Reinado para o patrimônio comum da humanidade não está nos processos de registro, documentação, categorização e análises que a celebração eventualmente pode suscitar entre técnicos e intelectuais. É preciso observá-lo como expressão cultural enraizada em uma perspectiva de mundo complexa construída pela comunidade de congadeiros do Alto da Cruz. A partir daí tal contribuição se tornará evidente, e será possível fazê-la ressoar em contexto de estrutura social tendo como finalidade sua transformação. Por meio do Reinado os congadeiros mostram que recusam os estereótipos, uma vez que a experiência de *communitas* se realiza em plenitude de liberdade e de igualdade. No momento de celebração do Reinado o recinto de Santa Efigênia não é habitado pela gente conformada às posições mais baixas das hierarquias sociais. Deixam de ser os dominados dóceis e ocupam a posição de seres humanos livres. Por esse ponto de vista a contribuição do Reinado para o patrimônio da humanidade se efetiva pelo potencial da comunidade de congadeiros trazer para a estrutura social os valores vividos na *communitas*, e para definir a partir desses valores uma comunidade de comunicação e argumentação real, capaz de reduzir a intensidade das relações de poder e controle sociais.

3- REINADO DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO E SANTA EFIGÊNIA

3- REINADO DO ALTO DA CRUZ

Neste capítulo propomos situar o Reinado de Nossa Senhora do Rosário e Santa Efigênia em contexto de diáspora africana e de seus desenvolvimentos em âmbito local. Nossa intenção é analisar algumas das memórias vinculadas a esta celebração e os discursos que tratam de sua origem. Revisaremos alguns pontos de vista sobre a coroação de reis negros, expressão cultural que no movimento diaspórico se espalhou pelo continente americano. Coroar um rei é ato de forte sentido político, embora grupos intelectuais comprometidos com a manutenção da ideologia hegemônica tenham, de meados do século XIX a meados do século XX, envidado esforços para esvaziar esse conteúdo ao aproximá-lo da categoria folclore. Os reinados foram reinventados com características próprias em cada contexto singular em que sua atualização faz sentido. Não são, portanto, práticas culturais estanques, mas surgem de uma raiz comum e incorporam a memória das circunstâncias vividas em historicidade por seus realizadores. Em outras palavras, ao mesmo tempo em que reconhecemos nas cortes negras a atualização de uma memória compartilhada por comunidades diaspóricas ao redor do mundo de modo a reuni-las em um mesmo grupo de identidade, observamos que tais expressões culturais incorporam as memórias sociais construídas em âmbito local. O Reinado de Nossa Senhora do Rosário e Santa Efigênia, ao mesmo tempo em que evoca a ampla memória dos herdeiros da África, se articula à memória da comunidade do Alto da Cruz, em Ouro Preto. A prática se fortalece com a memória dos Irmãos do Rosário antepassados e das experiências históricas que construíram esta realidade que nos foi legada.

Alertamos para o fato de que os registros sobre tais coroações foram, quase em sua totalidade, realizados pelo olhar do outro. Os meios de produção de memória eram controlados pelos colonizadores no interior de sistemas de comunicação pouco eficazes no sentido de gerar compreensão mútua nas zonas de contato coloniais. Encontramos assim um limite para o alcance desses registros produzidos em contexto de dominação: eles tendem a descrever a realidade a partir da mesma perspectiva geral construída no ocidente. Muitos relatos fazem a crítica da violência colonial, mas o fazem no interior do sistema de dominação. Não adotam a perspectiva dos negros, que só poderia ser expressa pelos próprios negros na medida em que houvesse liberdade para tanto. As linguagens para expressar-se na estrutura social, porém, pertenciam ao branco. Desta forma, ainda que os registros sejam diferentes o bastante para marcar posições éticas e políticas distintas em relação à ordem de exploração colonial, não são suficientes para oferecer um contraponto mais radical ao pensamento ocidental. A confiança cega nas informações transmitidas pelos documentos escritos nos induziria a crer que a única medida de realidade existente no encontro interétnico seria a do branco.

As relações de comunicação nos contextos coloniais são comprometidas com os sistemas de dominação. Prestam-se a justificar a prática da violência cotidiana orientada para a exploração de uns grupos sobre outros. São adequadas para garantir a produtividade econômica, a concentração de riquezas, as hierarquias e a segregação sociais. Não é seu objetivo colaborar para a construção de um cenário de interlocução entre as visões de mundo e os conjuntos de convicções dos grupos culturais que se encontram no território colonial. Se a estrutura dos jogos de linguagem permitem que esse tipo de troca aconteça em algum nível, é como efeito colateral que ela tende a se realizar. Toda essa memória documentada em texto não basta para descrever a complexidade das experiências das celebrações dos reinados de outros tempos e lugares. Ela somente encontra validade quando a singularidade do ponto de vista do enunciador é explicitado, e passa a constituir elemento singular dentro de um universo mais amplo de possibilidades. A posição dos negros no interior desse sistema hegemônico que privilegia a memória documentada é historicamente a de ter suas contribuições culturais descritas e avaliadas por uma visão externa. E mesmo as contribuições de intelectuais que falam da perspectiva dos dominados precisam lidar com uma forte tendência de desenvolver raciocínios segundo as premissas, as motivações e as convicções dos dominadores. O ciclo da dominação se fecha quando o dominado precisa recorrer ao olhar do dominador para encontrar-se consigo mesmo. Passa então a se reconhecer em uma imagem criada e gerenciada pelo outro.

Não contamos, felizmente, apenas com os documentos elaborados do ponto de vista dos dominadores. Percebidas elas mesmas como registros performáticos, as práticas de coroação guardam o potencial para subverter a imagem geral que representa os dominados na estrutura social. É a própria atualização do Reinado em historicidade que nos oferece o testemunho de seu significado mais profundo para o grupo que o produz segundo suas próprias referências de valores. A existência processual e concreta do Reinado constitui ela mesma o principal registro da memória social dos Irmãos do Rosário que o celebram. Por meio dele os valores vivenciados em contextos de *communitas* são transmitidos às gerações mais jovens, que os recebem e os atualizam em contextos sempre renovados. Encontrar uma forma de legar a experiência concreta dos valores de solidariedade, igualdade, amor e liberdade não é pouco. O modo como a Guarda de Congo consegue concentrar energias para escapar da realidade estruturada e viver intensamente na *antiestrutura* as relações humanas de que carecem seus participantes constitui seu legado. A forma de acesso à *communitas* é a herança relevante. É como transmitir o conhecimento de um caminho para uma realidade complementar, onde o participante tem a possibilidade de se realizar como uma experiência mais complexa de ser humano.

Dispomos de uma riqueza de relatos de choques culturais, impressões de estranhamento, descrições feitas por pessoas letradas que observaram e descreveram o

comportamento do outro por uma perspectiva externa, conforme seus próprios conjuntos de significações. Como os discursos dos intelectuais – frequentemente formalizados como projetos nacionais – gozavam na modernidade de maior prestígio do que a experiência vivida⁵⁹, condicionantes externos determinam historicamente a posição dos congadeiros na estrutura social. Uma das restrições colocadas aos grupos diaspóricos e seus descendentes foi o acesso ao tipo de conhecimento produzido pelos intelectuais. As práticas de devoção tendem a ser incompatíveis com a busca de conhecimento segundo o modelo científico. A singularidade devocional dos Irmãos do Rosário projeta suas celebrações à condição de prática de resistência cultural, inferiorizados tanto em relação às práticas eruditas, como em relação às visões de mundo elaboradas nos gabinetes. Suas práticas de transmissão de memória são indissociáveis da experiência vivida em performance.

Diante da carência de meios e técnicas para registrar suas perspectivas de mundo em suportes materiais duráveis, isto é, de produzir documentos capazes de trazer esta visão para o plano da estrutura social, a construção da imagem geral das celebrações dos reinados acaba por ficar restrita ao olhar do branco. Há então um retorno deste olhar para as comunidades congadeiras, como uma imagem projetada de fora, como fica evidente na abordagem dos folcloristas em meados do século passado. O movimento de construção de ordem hegemônica em nível nacional tenta persuadir o dominado de que ele é aquilo que se diz que ele é. O espelho é quem dá as ordens, a realidade sofre na tentativa de obedecer. Nesse contexto os congadeiros ocuparam historicamente posições inferiores. As instâncias de controle de memória conferem estatuto mais elevado às orientações de mundo passíveis de serem lidas em registros materiais, mas eles não podem ser considerados verdadeiros em sentido absoluto. São verdadeiros enquanto traduções de olhares bem posicionados na ordem social.

Os registros falam de seus objetos, mas dizem muito também sobre seus autores. Uma tentativa de dissimular o lugar de fala político dos intelectuais se dá por meio da extensão do paradigma da neutralidade científica até o terreno onde as memórias sociais são construídas. Os discursos produzidos sobre as práticas culturais dos negros tratam da condição do outro, e isso determina e torna explícito o lugar de fala de seus autores. É preciso observar que mesmo quando o registro faz uso da fala dos dominados, suas vozes tendem a ser filtradas por aqueles que detêm as técnicas de edição. A seleção existe na formulação da pergunta, nos cortes, na montagem, na inserção da fala do congadeiro em contexto de diegese. Turner nos ajuda a pensar sobre isso:

A maioria das descrições, feitas por observadores externos, não são capazes de descrever a contento o aspecto de *communitas* das ações metafóricas *antiestruturais* com seus componentes simbólicos no ritual tribal. Isto, no entanto, será crescentemente remediado, à medida que

59 Tendo em vista um horizonte de ordem hegemônica.

membros letrados dessas culturas venham a descrever o que significou para eles participar coletivamente de rituais de teor anti-estrutural. (Turner; 2008:274)

O que Turner prevê é um movimento orientado para que os participantes dos processos de *communitas* passem a dispor de ferramentas para produzir relatos sobre as próprias atividades. O conhecimento e a tecnologia para produzir registros sobre sua memória apresenta potencial subversivo ao permitir a elaboração crítica da ordem hegemônica pelos dominados. Dar concretude material à forma como representam sua memória permite que os grupos sociais dominados a revisitem e a reelaborem criticamente, estimulando uma dinâmica de transformação da estrutura social. Isso vai além da preocupação de Turner, uma vez que o que ele parece desejar é uma melhor compreensão das relações vividas durante a *communitas*. Acreditamos porém que o domínio do jogo de linguagem pode oferecer uma contribuição valiosa ao processo de emancipação dos sujeitos. Expressar-se em uma comunidade de comunicação mais ampla abre a perspectiva para a superação da condição de inferioridade, mas isso se for possível usar a língua sem reproduzir o olhar e a ética própria dos dominadores.

O contexto de liminaridade é atualizado durante o Reinado sob uma forma determinada pelos costumes locais. O congo se renova ao longo do tempo, em um processo em que ele tanto precisa encontrar sentido para a atualização da *communitas* no presente, como se fortalece ao reivindicar uma relação de continuidade com as memórias e com os mortos. Essa possibilidade de transmitir saberes no tempo pressupõe a existência de uma relação de comunicação e uma linguagem comum. Isso nos leva a crer que o que falta para uma descrição a contento dos rituais do Reinado não é tanto um membro letrado, que atue como tradutor entre abordagens distintas sobre o real. O mais importante parece ser que os congadeiros elaborem formalmente seus pontos de vista sobre a realidade, de modo que ao objetificá-la, desenvolvam ferramentas para criticá-la e transformá-la. A expressão dos grupos dominados não se coloca desta forma em benefício de uma melhor compreensão da *communitas* em nível acadêmico, mas no de colaborar para que os valores ligados à experiência de igualdade, liberdade e amor sejam incorporados à experiência cotidiana.

Turner nos faz pensar na necessidade de construção de um jogo de linguagem comum, uma estrutura suficiente para o compartilhamento de significados de modo claro em meio a um encontro de concepções de mundo diversas. Nesse caso o participante da *communitas* seria levado a expor sua perspectiva sobre os rituais em condição de igualdade na interlocução com intelectuais e com grupos que falam desde lugares diversos no conjunto de forças políticas que atuam na estrutura social. Isso levaria a uma fruição mais complexa do ritual e da experiência humana vivida. Supomos que essa troca ocorreria privilegiadamente na estrutura social, no plano da frequência dos discursos, e não na liminaridade, que é o instante sublime de vivência *antiestrutural*. O relato que Turner

visualiza existe em potência nas atualizações do Reinado. Não há porque pensar que os rituais do passado sejam mais puros ou mais autênticos em relação aos que se realizam hoje – eles encontram sentido na dinâmica da história, e não congelados em uma imagem fixa e limitada. O que verdadeiramente importa ainda está lá, a experiência resiste, e a memória é reelaborada a cada vez que o grupo a atualiza.⁶⁰

As formas dos rituais se modificam no tempo. O contrário disso, a estagnação, condenaria as gerações que recebem a herança do Reinado à repetição passiva de algo já concluído por seus antepassados. Frente aos contextos de atualização sempre renovados no tempo presente, as formas encontram-se em processo permanente de modificação. Para produzir o Reinado a comunidade de congadeiros do Alto da Cruz se viu na necessidade de reinventar no século XXI uma celebração que teve lugar no século XVIII. A finalidade intrínseca à realização do Reinado, entretanto, vinculada ao trânsito para um espaço de experiência dos valores de *communitas* orientados para a devoção a Nossa Senhora do Rosário e Santa Efigênia, se mantém. O nosso acesso aos processos primários vivenciados durante a liminaridade se dá por meio da forma como a expressão cultural se realiza. A *communitas* se revela quando interrogamos a forma sobre os valores sociais que ela comporta. Mas essa interrogação é externa à *communitas* e à *antiestrutura*. Seja ela feita por congadeiros, por pesquisadores, pelo público observador, pelas mídias ou pelas instâncias de poder, tal pergunta partirá sempre de um olhar ancorado em alguma região da estrutura social. O esforço para compreender a *communitas* está prioritariamente fora da liminaridade. E é no jogo da relação entre esses dois universos de lógicas distintas que surge a possibilidade de transformação da realidade estruturada a partir do impacto desses valores nas práxis sociais. A *communitas* se realiza por meio de uma forma contingencial, mas não se submete a ela. Descrever a forma, conhecê-la, dominá-la como um objeto passível de controle, de modo algum se confunde com a experiência imediata do fenômeno cultural.

Há um pensamento que surge da condição de congadeiro, uma perspectiva de mundo singular. Mesmo que tenha se mantido por fora do sistema moderno de representação da realidade, o conteúdo produzido por este olhar não foi esmagado. Os rituais se transformaram sem que tenham sido esvaziados. Os valores vivenciados na

60 Há de modo geral na sociedade em Ouro Preto, e em particular quando transitamos na política locais voltadas para o patrimônio, um pensamento ainda muito vinculado à abordagem dos folcloristas e aos problemas de autenticidade e originalidade da manifestação cultural. Mesmo os bons profissionais que atuam na administração pública nos segmentos de cultura e patrimônio são limitados por uma grande falta de compreensão a respeito das transformações das expressões culturais ao longo do tempo. Muito do que é dito neste capítulo diz respeito a um engajamento na relativização desta abordagem em contextos locais. Embora tenha consciência de que os debates produzidos nos meios acadêmicos fizeram a crítica deste modelo e se desenvolveram no sentido de se apropriarem dessa compreensão integral de patrimônio a que Chuva (2012) se refere, é com este modelo que lidamos em nosso contexto de sobrevivência em Ouro Preto. Parte do texto deste capítulo reflete as posições que tomamos diante do poder público no Conselho Municipal de Políticas Culturais e no Conselho Municipal de Preservação do Patrimônio Cultural, nos quais venho ocupando lugares nos últimos anos como representante da Associação Amigos do Reinado de Nossa Senhora do Rosário e Santa Efigênia – AMIREI.

liminaridade permanecem latentes na estrutura social, e se tornam objeto de construções de discursos por parte de capitães, reis e todos os participantes. A vivência então se torna sabedoria, e a comunidade local se beneficia dela. O suporte material que acolhe e reelabora esses registros é o corpo humano, marcado por imagens de liberdade em contraste com violências que devastam as almas. Neste capítulo vamos abordar o problema da reativação do passado reprimido na performance do Congado, e propor que o Reinado pode ser uma forma para sua superação.

3.1 - A retomada

Dona Maria Luísa dos Passos, viúva do Capitão João dos Passos, mãe do atual Primeiro Capitão da Guarda de Congo de Nossa Senhora do Rosário e Santa Efigênia, disse em entrevista que o grupo sempre teve seus altos e baixos. Em alguns momentos contava com a participação de muitos integrantes, roupas e instrumentos novos. Em outras ocasiões ele sobrevivia com poucos membros, saindo raramente durante o ano. Um período de queda pode ser iniciado por eventuais instabilidades dos líderes em suas vidas pessoais. Enfrentando dificuldades em âmbito doméstico, os capitães podem não conseguir concentrar a energia necessária para mobilizar e coordenar o grupo. Pode também ter origem em conflitos internos mal resolvidos, que deixam rastros de mágoas algumas vezes insuperáveis. Há muita intensidade na vida compartilhada pelos irmãos do rosário. Muitos congadeiros são ligados por laços de família e por amizades fortes e duradouras. As memórias são compartilhadas e definem o campo de forças que une as pessoas entre si e ao espaço que ocupam historicamente. Quando as forças se articulam de forma coesa, o congado resplandece. As situações de queda são aquelas em que essas forças se projetam contra o próprio grupo, de modo a enfraquecê-lo. Na medida em que os congadeiros adquirem consciência sobre o modo como essa dinâmica se produz, eles se tornam aptos a empreender os esforços necessários para prolongar os momentos de ascensão e superar os de queda.

Introduzimos aqui o problema da liderança dos capitães e dos reis não mais nos contextos ritualísticos, mas no plano da estrutura social. O momento dos rituais é quando essas lideranças cumprem sua missão espiritual, mas a *communitas* não existirá se os líderes não a construírem desde a realidade estruturada, desempenhando funções de protagonismo no cotidiano da comunidade local vinculada à guarda. Trata-se de uma posição política, embora muitos congadeiros – dentre eles o próprio Capitão Rodrigo dos Passos – recusem participar deste universo. Cabe aos capitães e reis a função de orientar essas energias, refletindo no cotidiano os valores celebrados e vividos na liminaridade. A eles cabe o papel de manter a coesão do grupo e as relações de solidariedade entre seus membros. Usam o termo “engoma” para se referir a este alinhamento de forças, uma

palavra que tanto pode ser utilizada para tratar da afinação das caixas, da harmonia dos toques ou do sentimento de união entre os Irmãos do Rosário. É função dos capitães e reis atuar na estrutura social em busca de reconhecimento público, legitimar as memórias construídas pelos congadeiros através dos tempos e propor alternativas para que o Reinado se atualize em historicidade sem perda dos valores que lhe constituem. É por meio do estabelecimento de discursos sobre o congado e sobre o reinado que os líderes ocupam posição em sua comunidade e também na sociedade mais ampla. A integridade do grupo é preservada na estrutura social pela atuação constante de seus líderes.

João dos Passos cumpriu sua função ao buscar os meios disponíveis em sua realidade para manter a guarda de congo atuante. Viveu um contexto político marcado por um forte personalismo no âmbito da administração pública e por relações populistas que envolvem reforços positivos e negativos, prêmios, vinganças e ameaças. Além disso sua liderança ocorreu durante um movimento conturbado de urbanização da cidade, atrelado a uma maior influência de padrões de comportamento divulgados pelos meios de comunicação de massa. As mídias estimularam a construção de um jogo de linguagem capaz de transmitir determinados tipos de valores a públicos muito vastos. O custo desta proposta de universalismo no que tange à recepção, entretanto, é a concentração da capacidade de emissão de mensagens em perspectivas singulares de realidade. Evidente que os valores e os padrões de comportamento veiculados pela mídia tendem a se contrapor aos valores e costumes construídos em comunidades locais. Mas essa estrutura de comunicação não se propõe a reduzir ruídos e facilitar o entendimento mútuo, mas a definir com clareza as posições de quem fala e de quem ouve. Nesse caso ela estimula a crítica da cultura local em função das convicções que se pretendem universais, mas não permitem que esta cultura seja criticada do ponto de vista das localidades.

Por ocasião da abertura do *Museo de Culturas Populares* no México, em 1982, Guillermo Bonfil Batalla fez uma reflexão importante sobre o estatuto das produções culturais dos grupos dominados em seu país. Sob um contexto geral de guerra fria, os países latino-americanos passaram por experiências muito semelhantes quanto à influência recebida do estrangeiro em termos políticos e culturais, de modo que não vemos problema em repercutir a análise geral de Batalla na realidade ouropretana no mesmo período. O autor diz que o projeto desenvolvimentista das décadas anteriores impôs uma relação de negação com as singularidades das culturas locais, uma vez que elas impunham obstáculos à adoção de uma cultura nova, estranha e moderna, que era precisamente do que se nutria a proposta oficial dos grupos de direita. Do outro lado, a esquerda só tinha interesse na cultura popular por aquilo que ela deveria ser, “*segundo premisas ideológicas religiosamente aceptadas como verdades*” (Batalla; 1982:11). Sobre tudo isso pairava ainda a ideia da verdadeira cultura nacional, que no Brasil foi construída pelo SPHAN, e o caráter

pedagógico, proselitista e civilizatório das ações voltadas para o reconhecimento do patrimônio cultural da nação pelos grupos sociais dominados.⁶¹

Esses parecem ter sido os maiores desafios enfrentados pela liderança de João dos Passos e de modo geral pela comunidade mais ampla dos Irmãos do Rosário. Observa-se o desenvolvimento de uma relação de incerteza com a política local, que embora pudesse permitir pequenos ganhos momentâneos, na maioria das vezes implicava em assumir compromissos maiores do que os grupos podiam sustentar. Para se preservarem dos efeitos perversos deste cenário, os congadeiros do Alto da Cruz optaram por se sustentar por seus próprios meios, e também com apoio da comunidade. A concorrência da promessa de estilo de vida transmitida pelos meios de comunicação de massa e adotada como referência neste contexto de crescimento urbano contribuía para dificultar a manutenção do Congo. Na escala de valores então praticadas as expressões locais passavam a ocupar posição inferior, de modo que o esforço para atrair a comunidade precisava superar uma barreira erguida pela presença insistente de modelos estrangeiros.⁶²

A Guarda de Congo de Nossa Senhora do Rosário e Santa Efigênia sobreviveu então em um cenário inóspito. “*Altos e baixos*”, como diz D. Maria Luísa. Quando João dos Passos faleceu, em meados da década de 1990, o Congado foi legado a Rodrigo. João havia escolhido Rodrigo entre seus filhos, e a seu modo o preparara desde a infância para carregar adiante a memória e a prática do congo. Também havia feito a previsão de que seu primeiro neto seria capitão. Este neto é William Silvério dos Passos, filho de Karina Silvério e Flávio dos Passos. William é o laço de sangue que une as duas famílias que trabalham para fortalecer a guarda e que retomaram a celebração do Reinado. Hoje William tem 17 anos.

Não é, entretanto, o nascimento de William que é identificado como marco para a adesão da família Silvério à guarda. O episódio que marca este entrecruzamento é a entrada de João Henrique Silvério⁶³, filho da Capitã Kátia Silvério, para o grupo. Na época João era uma criança de 5 anos, Kátia o acompanhava. Vendo as dificuldades do grupo, ela começou a mobilizar a comunidade para fortalecê-lo materialmente com a compra de

61 Bonfil Batalla evidencia a dupla relação dos grupos que detém os poderes instituídos nos países latino-americanos como colonizadores e colonizados, prontos a adotar um modelo cultural que não corresponde à realidade de sua população: “*El esfuerzo ingente por pertenecer al mundo cultural de occidente (primero en su versión española, después francesa, hoy estadounidense) sólo es comprensible si se entiende que las clases dominantes mantienen todavía la doble condición de colonizadores/colonizados: colonizados en relación com los sucesivos centros hegemónicos de occidente y colonizadores frente a la población nacional dominada y, particularmente, frente a sus sectores menos occidentalizados.*” (Bonfil Batalla; 1982:13)

62 O texto da Declaração da UNESCO sobre Políticas Culturais, a MONDIACULT reconhece e evidencia a ameaça provocada pelos meios de comunicação de massa, mas ao mesmo tempo trata o problema sob o ponto de vista da soberania das nações em relação à difusão dos conteúdos produzidos localmente. Isso não é suficiente para atender as culturas locais, pois como mostra Bonfil Batalla (1982), ainda há um nível de colonização que envolve as instâncias de poder local e os grupos sociais menos ocidentalizados.

63 Aos 15 anos João já é um veterano no Congado. Foi coroado Capitão do Moçambique de Nossa Senhora do Rosário e Santa Efigênia no dia 21 de setembro de 2015, durante a festa de Santa Efigênia, no Alto da Cruz. O Moçambique foi fundado por seu tio, Kédison Geraldo Ferreira Guimarães, que foi coroado capitão durante o ritual da Alvorada, no Reinado de 2015. Kédison é irmão de Kátia Silvério.

instrumentos e indumentária. Por meio de listas de ouro assinadas por suas clientes conseguiu recursos para adquirir caixas e outros instrumentos, ao mesmo tempo em que liderava um trabalho coletivo para modificar a visão da comunidade sobre o congado. Todos os relatos obtidos mencionam o fato de que durante certo período havia um preconceito da comunidade em relação à guarda de congo, e que foi preciso realizar um trabalho para modificar esta imagem. O fortalecimento do congado se deu aos poucos, em meio a um cenário político que também se modificava no sentido de maior valorização das culturas locais – embora ainda bastante polarizado por grupos que ainda hoje se alternam no comando de recursos públicos.

A participação do núcleo familiar de Kátia Silvério marca um momento de fortalecimento do grupo. A partir do ano de 2007 a Guarda de Congo do Alto da Cruz começou a participar mais efetivamente de celebrações de congadeiros em outras localidades. Os relatos recolhidos junto aos participantes concordam que foi o crescimento espiritual e material do grupo que evidenciou a necessidade de se levantar as próprias bandeiras. Isso foi feito pela primeira vez em janeiro de 2009, em um esforço realizado pela Guarda de Congo apoiada por pesquisadores, pessoas ligadas ao movimento negro, entidades culturais de Ouro Preto e, principalmente membros da comunidade do Alto da Cruz. No ano seguinte houve a coroação do Rei, Geraldo Bonifácio de Freitas, e em 2011 foi coroada a Rainha, Karina Silvério Augusto, irmã de Kátia, mãe de William.

É importante reconhecer o esforço feito pela comunidade para a retomada da celebração do Reinado, que em nossa abordagem entendemos como um esforço para suprir a urgência de experimentação das relações de *communitas*. O grupo foi estimulado por experiências de outras guardas, nas quais os capitães foram buscar os saberes necessários para levantar suas bandeiras. Ou antes, buscaram informações que lhes permitiram vislumbrar seu próprio caminho, no processo de construção de sua própria tradição do Reinado do Alto da Cruz a partir das referências de memória compartilhada localmente. O fortalecimento dos congados e das expressões de culturas locais se relaciona ao desenvolvimento do debate sobre patrimônio imaterial e a tentativas de construção de políticas para sua valorização. Relaciona-se ainda ao desenvolvimento das tecnologias de comunicação digital, que favorecem o exercício da liberdade de expressão, à possibilidade de se fazer notar por um público mais amplo, e de se abrir a perspectivas diferentes daquelas sustentadas pela cultura hegemônica ao permitir a troca de informações com outros grupos sociais diaspóricos ou dominados.

As tecnologias de comunicação permitem a elaboração por parte dos dominados de registros feitos a partir de seus pontos de vista sobre a estrutura social. Não se trata somente de valorizar o registro do congadeiro sobre o congado, mas o registro da perspectiva do congadeiro sobre a realidade estruturada. A produção deste objeto de

representação é significativa para a elaboração de um pensamento crítico sobre a estrutura social e para orientar as transformações da realidade conforme os valores complementares experienciados em liminaridade. Textos, imagens, vídeos e músicas difundidos em meios digitais colaboram para reunir pessoas e organizar um movimento amplo de resistência à opressão das liberdades individuais, mostrando que a ordem hegemônica não é uma fatalidade insuperável. Tais grupos constroem seus próprios caminhos de acesso a chaves de interpretação da realidade que por décadas foram escondidas sob grossas camadas de sujeição intelectual e cultural, em meio a uma convicção de que a verdade é possível, embora somente seja acessível ao outro. Tais verdades só chegam ao dominado pelo favor do dominador, e ainda assim com pouca clareza. O pensamento se ofusca no exato momento em que as premissas hegemônicas se mostram infundadas. Quando isso ocorre, porém, a força conservadora vira a mesa e convence o ouvinte de que a falha não é do raciocínio, mas dele, que é incapaz de compreendê-lo. O dominado é que não consegue visualizar os argumentos, e por isso sua existência depende do dominador para que lhe conduza na vida.

A partir do ano de 2008 a comunidade dos congadeiros passa a pleitear recursos públicos para a produção do Reinado. Assume então uma posição política na estrutura social, uma vez que a produção material da celebração passa a concorrer com outras prioridades de investimentos. Mesmo que seja produzido por voluntários, o Reinado demanda uma infraestrutura de alimentação, segurança e higiene para receber os Irmãos do Rosário de outras localidades. Além disso há gastos com a divulgação e a produção geral do evento. Reivindica-se o repasse desses recursos como um direito a ser atendido por meio das políticas públicas para o segmento do patrimônio imaterial.⁶⁴ Os congadeiros, em particular suas lideranças, não são alheios ao desenvolvimento dos debates sobre o patrimônio. Em muitas situações eles se apropriam deste debate para se posicionarem na estrutura social e demarcarem seus lugares de fala. A ausência desses recursos limita o alcance da expressão dos congadeiros. Em primeiro plano é preciso colocar os valores de que a experiência do Reinado encontra-se imbuída, e porque são valores reconhecidos pela comunidade, o financiamento para sua realização não deveria encontrar entraves. O segundo desafio enfrentado no cenário político atual é o de adequar os procedimentos da associação aos trâmites da administração pública, de modo a encontrar um mecanismo de repasse de verba que possa se repetir a cada ano com transparência, minando as objeções dos governos e tornando desnecessárias as alianças políticas e os compromissos insustentáveis que tais práticas exigem.

Trata-se sobretudo colocar em prática o Reinado de modo a justificá-lo na estrutura social e garantir sua realização. Isto é, de reconhecer a expectativa para que os valores de

⁶⁴ Há uma insistência dos poderes locais em perpetuar as relações clientelistas e em tratar o financiamento do Reinado como favor político.

solidariedade, igualdade, liberdade e amor vivenciados na liminaridade penetrem na estrutura social e a transformem. Nutrindo sua comunidade desses valores os participantes do Reinado do Alto da Cruz podem encontrar os caminhos para intervir como sujeitos na realidade cotidiana. A emergência do Reinado traz para a superfície a memória social de parte dos grupos oprimidos em Ouro Preto, dos descendentes dos mineradores que, em situação diaspórica, construíram refúgios para se proteger da cultura hegemônica. Não se trata de negar a influência da ideologia de dominação sobre essas pessoas, mas de identificar espaços de tensão, terrenos férteis para a reelaboração da memória social, sua crítica e, por consequência, para a redefinição das posições que esses grupos ocupam na sociedade de nosso tempo. Como diz Bhabha, uma busca pelo espaço que permite emergir uma contramodernidade pós-colonial (1998:386). Tal posição é representada como entre-tempo, uma fratura na ideia de progresso contínuo da modernidade:

O entre-tempo não é uma circulação de nulidade, o eterno deslizamento do significante ou a anarquia teórica da aporia. É um conceito que não entra em conluio com as modas correntes de reivindicação da heterogeneidade das sempre crescentes “causas”, multiplicidades de posições do sujeito, infinitos estoques de “especificidades”, “localidades”, “territórios” subversivos. O problema da articulação da diferença cultural a “diversidade” dos muitos; é o problema do não-um, o sinal de subtração na origem e repetição dos signos culturais em uma duplicação que não será negada como similitude. O que há na modernidade além da modernidade é esse “corte” de significação ou intervalo temporal: ele secciona a noção plena de Cultura esplendidamente refletida no espelho da natureza humana; da mesma forma, ele detém a significação infinita da diferença. (Bhabha, 1998:387-8)

O entre-tempo é o locus que permite observar a realidade de uma perspectiva externa à ideia moderna de progresso e de seu fluxo contínuo. A análise da imagem geral do espelho da natureza humana revela as singularidades que, em plano geral, podem ser invisíveis a olhos nus, embora estejam lá, presentes e atuantes na modernidade. A experiência da *communitas* torna visível a existência desse entre-tempo. Quando reconhecemos essa urgência para viver a *antiestrutura*, em uma relação de complementaridade com a realidade experimentada em contexto de estrutura social, percebemos a cesura de que Bhabha trata como realidade concreta. Observamos a realização efetiva, por meio de uma forma concreta e singularíssima, de um desses elementos que constituem a natureza humana e que contradizem a imagem geral de ser humano elaborada sob a perspectiva da hegemonia no ocidente moderno. Esse modo de nos aproximarmos do Reinado nos permite reconhecer o entre-tempo, e a partir dele estruturar deliberadamente um lugar de fala pós-colonial, influenciado pelos valores da *communitas*.

Parte desse processo de construção de lugar de fala está relacionado à construção da memória. Mas é preciso observá-lo para além das descrições das singularidades de sua

realização histórica em plano mais superficial. A construção do lugar pós-colonial se vincula a esse sinal de subtração antes do que encontramos na experiência da *antiestrutura*, de modo a evidenciar exatamente a relação de complementaridade com a realidade estruturada. É como o reconhecimento da existência de algo que parece ter sido, por algum motivo, abstraído do projeto moderno, embora estivesse lá. Algo profundamente humano que emerge em historicidade sob formas específicas capazes de, se interrogadas, revelarem aquilo que falta à experiência social cotidiana.

A origem do Reinado do Alto da Cruz se relaciona à memória de Chico Rei. Em contexto diaspórico, a construção desta memória aponta para a necessidade dos grupos vindos do continente africano se apropriarem do território para onde migraram a força. Era preciso criar elementos para definir um território físico e simbólico compartilhado, no interior do qual os dominados pudessem se reconhecer entre si e construir um olhar sobre a realidade. Essa perspectiva se realiza concretamente, portanto, em pleno contexto moderno. O centro físico desse território para a comunidade vinculada ao congado é a Igreja de Nossa Senhora do Rosário e Santa Efigênia, que definiu o recinto habitado pelos pobres e acolheu suas representações de memória social. O lugar de fala pós-colonial se relaciona à possibilidade de enunciar discurso desde esta perspectiva.

3.2 - Chico Rei

Conta-se que Galanga foi um rei africano, mas não sabemos exatamente em que região ou em que cidade ele reinou. É possível que tenha sido jeje, oriundo das proximidades do Golfo do Benin, mas também não é impossível que tenha sido bantu, vindo da região central do continente africano. A narrativa conta que o povo de Chico Rei foi vencido, aprisionado, batizado, feito escravo e transportado para o Brasil. Sua esposa e filha morreram na travessia, seu filho Muzinga sobreviveu. Ambos vieram parar em Villa Rica, adquiridos por empresários ligados ao ramo econômico da extração de ouro. Muitas pessoas que viviam na cidade onde Galanga reinou acabaram por se reencontrar em Villa Rica, e a partir deste reencontro desenvolveram laços de identidade e construíram uma memória social diaspórica – recuperando, introduzindo e adaptando na América representações de mundo e práticas sociais produzidas em seus contextos de origem.

O primeiro registro escrito da história de Chico Rei foi feito por Affonso Arinos de Mello Franco⁶⁵, membro de uma das famílias mais influentes da oligarquia mineira entre os séculos XIX e XX. Seu relato foi publicado no texto *Atalaia Bandeirante*, escrito em 1903 e publicado pela primeira vez na *Revista do IHGB* em 1918 e depois em livro no ano de 1922. Trata-se de um dos textos de referência para a memória social de Ouro Preto, sendo que a

⁶⁵ Affonso Arinos de Mello Franco foi intelectual e poeta importante do Reinado de Pedro II. É tio de Afonso Arinos político, que fez sua carreira como deputado e senador na república e também tio de Rodrigo Melo Franco de Andrade, que instituiu e liderou o SPHAN.

perspectiva a partir da qual Affonso Arinos observa o passado colabora para construir, reproduzir e reiterar a ideologia dominante transformada em história oficial. Quando Arinos descreve a região que vai do bairro Antônio Dias até a fronteira com o município de Mariana, passa pela ladeira de Santa Efigênia, sobre a qual diz:

À direita de quem sóbe, derrama-se pela encosta a antiga cidade paulista, os dous bairros que conservam os nomes de seus fundadores, Antonio Dias, de Taubaté, e o Padre Faria, da ilha de S. Sebastião. Separa-os um outeiro, o Alto da Cruz, onde se levanta a igreja de Santa Iphygenia, que guarda a lenda admiravel de um rei negro e de toda a sua tribu, colhida de assalto pelos traficantes em terras d’Africa e transportada toda para as Geraes. Nivelados pelo mesmo infortunio soberano e vassalos, estes guardaram sempre ao rei a antiga fé, o mesmo amor e obediencia. À custa de um trabalho insano, feito nas curtas horas reservadas ao seu descanso, o escravo-rei pagou a sua alforria. Fôrro, reservou o fructo do seu trabalho para comprar a liberdade de um dos da tribu; os dous trabalharam juntos para o terceiro; os tres para o quarto, e assim, successivamente, libertou-se a tribu inteira! Então, erigiram a capella a Santa Ephygenia, princeza da Nubia. Alli, ao lado do culto à padroeira, continuou o culto ao rei negro, que, pelos seus, foi honrado como soberano e legou às gerações de agora a lenda suave do Chico-Rei. (ARINOS, 1922:18).

O curto registro da história oral recolhida por Afonso Arinos dá conta de quase todos os dados da lenda⁶⁶. Só não diz que Chico Rei comprou uma mina já esgotada e conseguiu

66 Um relato muito mais completo foi publicado por Alcibiades Delamare em seu livro Villa-Rica, que teve sua primeira edição em 1935. Segue a narrativa:

“Inteligente, tabalhador e honesto, dotado de rara tenacidade, conseguiu – após mil e um sacrificios, ajuntando e misturando humilhações a suores, desditas a sofrimentos, lágrimas a saudades – acumular algum dinheiro à custa do qual libertou o filho sobrevivente da catástrofe marítima.

Feito isso, continuou na labuta insana.

Amealhando, então, suas modestas economias às do filho alforriado, pôde, tempos mais tarde, a si próprio libertar-se.

Depois, somando pai e filho os recursos do trabalho comum, resolveram forrar um prêto de sua tribo. Em seguida os três, esquecidos de si mesmos, voltando o pensamento para seus irmãos de raça, trataram de salvar do cativo um quarto. E os quatro, logo após, formaram um quinto. Nesa faina ingente prosseguiram até que toda a tribo de Francisco se tornou livre, à custa do trabalho e das economias dos próprios preto.

<<Formaram assim>> - escreve Diogo de Vasconcelos - <<em Vila Rica um Estado no Estado>>. Francisco era o rei dessa nação negra. Seu filho, o príncipe. A nora, a princesa. A segunda mulher, com quem se casara no Brasil, a rainha.

Com os recursos da coletividade foi adquirida a riquíssima mina da <<Encardideira>> ou <<Palácio Velho>>.

<<Dessa forma>> – pondera ainda Diogo de Vasconcelos – <<antecipou esse negro a era das cooperativas e precursou o socialismo cristão>>.

Na mina trabalhavam os súditos e o lucro era repartido irmãmente entre todos. Antes dessa repartição, porém, uma parte costumava ser recolhida a um fundo especial, destinado a forrar escravos de outras tribos. Foram os pretos de Chico-Rei que formaram a bissecular Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e Santa Ifigênia do Alto da Cruz e, no cimo da encosta, construíram a bela igreja que ainda hoje ali existe.

No dia 6 de janeiro de cada ano, o rei, a rainha e os príncipes, vestidos a caráter, eram conduzidos processionalmente à igreja, onde se cantava solene missa em ação de graças. Finda a cerimônia religiosa, saíam os soberanos, seguidos de sua côrte e súditos, em luzido cortejo pelas ruas da cidade, exibindo-se em danças características da Guiné, ao som de instrumentos musicais indígenas.

Chamavam a essa festa o <<reinado>> ou <<reisado do Rosário>>.

Em diversas localidades de Minas, à imitação, também no dia de Reis, promoviam-se outrora idênticas solenidades pagãs.

As pretas, que compunham o séquito e constituíam a guarda de honra da rainha, costumavam empoar a carapinha com ouro da mina do Palácio Velho. Quando o cortejo real regressava à igreja, iam lavar a cabeça nas pias do templo, ali deixando, como esmola ou donativo, os resíduos do pó precioso.

Reza uma lenda, até hoje muito repetida pelo povo, que esse ouro, depositado no fundo das pias, por um fenômeno miraculoso, reproduzia a efigie de Santa Ifigênia!

Eis o que foi o reinado de Chico-Rei. Reinado de ordem, de trabalho, de caridade, de amor, de fé.

Durou, entretanto, poucos anos.

<<A sua legenda>> - conceitua Diogo de Vasconcelos - <<é na história semelhante a um oásis florido e suave, em que descansamos dêsse melancólico ameiro, que a sua raça infeliz encharcou de suor, de sangue e de

extrair de lá os recursos para libertar seu povo. O lugar de fala do autor se revela no juízo lenda suave. É possível encontrar nesta memória um enorme potencial subversivo, na medida em que Chico Rei admite o sistema no qual está inserido, aprende a transitar na lógica escravista e a subverte pelo lado de dentro. Ele lidera um movimento de transformação da realidade em benefício de seu povo, de forma pacífica e, sobretudo, legal. Mas é uma “lenda suave” que Arinos identifica, algo que mostra muito mais um desejo de memória do que uma memória com alguma efetividade histórica.

Um desejo de passar da tribo à civilização. A ausência de registros projeta a história no terreno do mito, algo incerto e insuficiente para se transformar em discurso fidedigno, autêntico ou ao menos verossímil do ponto de vista do sistema de controle da história oficial. Vista por essa perspectiva a história de Chico Rei será sempre menor. Existirá como incerteza, em alguns casos como poesia. Corresponde à manifestação do desejo dos grupos que habitam o recinto dos dominados de ascenderem um degrau na direção da cultura ocidental. Ao mesmo tempo é um arremedo, algo insuficiente para alçá-los a esse lugar. Observar os grupos que se identificam com a memória de Chico Rei através deste ponto de vista implica em projetar neles o reconhecimento da superioridade da cultura ocidental, o que não parece ser correto. O desejo de alçar-se ao estágio de civilização do outro é uma projeção que os dominadores dão como certo, mas não necessariamente corresponde à perspectiva da comunidade local do recinto da Sta. Efigênia.

O discurso que impede o reconhecimento se funda na inexistência de registros, mas a questão de fato é eminentemente política. Os grupos dominados jamais tiveram força suficiente para impor sua memória em pé de igualdade nas arenas das disputas sociais em Ouro Preto. Segundo a perspectiva moderna, sem o aval dos intelectuais a história de Chico

lágrimas; raça, que mais infelizse tornou, perdendo a miragem da liberdade, quando o fato, chegando à presença do Rei de Portugal, baixou este a ordem desconsoladora e terrível de que não se alforriassem negros nas minas, sem justificação dos motivos em Juízo, não somente por dinheiro. A côrte receou que pelo exemplo não se erigisse aqui poder maior do que o dos brancos, e já de mais longe previa a catástrofe sanguinolenta do Haiti>>.

Estava, assim, por força de uma lei iníqua, terminada a missão de Chico-Rei!

Podia o valoroso negro morrer tranqüilo, pois sozinho, sem o auxílio de ninguém, sem o amparo de qualquer instituição, apenas com os recursos de seu labor, de sua inteligência, de seu prestígio, conseguira libertar do cativeiro milhares e milhares de irmãos de infortúnio. E conseguira mais ainda. Consequira conservá-los no trabalho, mantê-los na ordem, engrandê-los na disciplina.

É que Chico-Rei não foi jamais um <<quilômbola>>. Mas, um tipo admirável de organizador. Espécimen raro de condutor de homens. Figura dominadora de multidões. Verdadeiro gênio de sua raça!

A Irmandade de Santa Ifigênia do Alto da Cruz prosseguiu, apesar da proibição reinol, na faina libertadora, até à decretação da lei brasileira, que aboliu em definitivo em nosso país a ignomínia da escravidão.

Todos os anos no dia 6 de janeiro reproduziam-se as suntuosas e originalíssimas festas do <<reinado do Rosário>>.

Com os anos começaram a ser admitidos na confraria alguns irmãos brancos, o que sobremodo constringia a maioria dos pretos. Em 1740, porém, êtes forçaram-nos a retirar-se da grei. À vista dessa atitude hostil, os expulsos mudaram-se para a capela de Padre Faria.

Pena é que mais essa tradição vilarriquense tivesse de todo desaparecido!

O restabelecimento das festas anuais de Chico-Rei, no dia 6 de janeiro, não só atrairia para Ouro Preto uma grande corrente de turistas curiosos por assisti-las, como ainda valeria por um legítimo preito à memória do africano humilde, que tão alto elevou sua raça, pela clarividência de seu espírito e pela nobreza de seu caráter (Delamare, 1955:42-6).

Rei não penetra seriamente no sistema de representação da realidade. Ao ser entendida como lenda suave, conduz os herdeiros deste legado à condição de coadjuvantes de uma história local narrada como o romance privado de poucas famílias. O romance barroco em que os ricos sonham sua riqueza e os pobres o seu padecimento. A participação dos negros, dos Irmãos do Rosário, dos habitantes das zonas de extração de ouro, em tais narrativas tende para uma terceira pessoa longínqua, distante em tudo daquilo que a história oficial considera relevante. As narrativas historiográficas nas quais a estrutura social é fundada não esquecem e nem tentam apagar as memórias dos grupos dominados. Elas simplesmente as localizam em terreno de instabilidade, colocando-as em situação de descrédito científico. Mas os pobres sonham mais que seu padecimento. Os dominados só fazem um grupo homogêneo sob os olhos dos outros.

Tarcísio José Martins, advogado, historiador e militante pelo reconhecimento histórico do complexo quilombola de Campo Grande, aponta para a possibilidade de que Chico Rei tenha sido inventado por Diogo de Vasconcelos. De acordo com o pesquisador a figura de Chico Rei teria sido criada pelo historiador mineiro como parte de uma brincadeira. As instâncias de poder teriam se apropriado dela em um plano para ofuscar a existência do Rei quilombola Ambrósio, que segundos suas pesquisas, reinou efetivamente por cerca de 20 anos no Quilombo do Ambrósio, situado no atual território do município de Cristais, MG.

Tenho convicção de que a “criação” do Chico Rei visou não só esconder o rei Ambrósio, personagem real da História de Minas, mas também, criar para os negros um exemplo de que, negro, para “dar certo”, precisa ser muito humilde e obedecer as sábias regras do jogo, criadas e impostas pelo branco. (Martins; 2008:299)

Nos parece certo que a narrativa sobre Chico Rei tenha sido apropriada pelos grupos de intelectuais comprometidos com as relações de dominação em Minas Gerais. Isto é, os discursos elaborados pela perspectiva dos intelectuais oferecem o testemunho desse tipo de compreensão da memória elaborada pelas elites letradas. Afirmar, porém, que a narrativa faz parte de um plano deliberado para evitar o reconhecimento de Rei Ambrósio, é ir demasiado além no plano das especulações. Diante da carência de registros, a afirmativa da não-existência histórica de Chico Rei é tão infundada quanto a de sua existência. Assumir essa possibilidade de verdade histórica absoluta implica em fechar-se para possibilidades de criação de significados para a própria memória elaborada pelos congadeiros através dos tempos, diante das referências de que dispõem. O problema da existência ou não de Chico Rei é irrelevante no campo da memória social, posto que independente de qualquer coisa essa memória existe e é assumida pela Guarda de Congo de Nossa Senhora do Rosário e Santa Efigênia, e também por outros Congados e Moçambiques da região.

3.3 - Memória

Ao analisar o mito de Chico Rei em seu livro sobre performances e narrativas afro-brasileiras, Rubens Alves da Silva penetrou na tensão entre a memória transmitida pela oralidade, e os registros dessa memória elaborados por intelectuais no século XX. Essa tensão permeia todo o debate que se faz também nas ruas de Ouro Preto, via de regra orientado pelo falso problema da existência histórica do rei negro. Partindo desta perspectiva a questão permanecerá sem resposta até que se encontre um documento de reconhecida legitimidade capaz de demonstrar que vida e obra de Galanga constituem fatos históricos. Fora disso, as pessoas se dividem em dois grupos: os que acreditam em sua existência, e os que não acreditam.

O registro estabeleceria então um vínculo entre documento e verdade, de onde surgiria a convicção de que no processo de redução do real em objeto, seria possível recuperar ao menos uma parcela de verdade objetiva, exterior ao indivíduo e ao contexto cultural de que participa. Antes de se acreditar nessas verdades, é preciso admitir a premissa de que os registros são suficientes para se compreender as informações que eles trazem⁶⁷, ou ao menos admitir como legítimo o processo de abstração que reduz e comprime o real para representá-lo simbolicamente. O sistema de representação define as regras a partir das quais considera a legitimidade das informações que lhe servem de *input*. A matéria suporte dos registros funciona como veículo de transmissão de informações de um contexto de tempo e espaço para outro. Supõe-se então que não somente é possível comprimir a realidade em um registro – um texto, por exemplo – como que também é possível, por meio do objeto, restaurá-la, ainda que com perdas, em outro contexto histórico ou social. O sistema de funcionamento da ordem burguesa parece ter se preocupado sinceramente em definir os métodos para capturar as informações, codificá-las e decodificá-las em uma série de processos e protocolos que garantam sua credibilidade. Mas isso só funciona de fato sob a condição da aceitação prévia das premissas nas quais tal sistema é fundado.

Essa credibilidade, entretanto, não basta para esconder o fato de que os sistemas discursivos são recortes incompletos e parciais, e que tendem a beneficiar aqueles que o produzem, o alimentam e o reforçam no cotidiano. Não são, portanto, instâncias capazes de produzir verdades absolutas, e sua fragilidade reside no processo de abstração que implica na redução da realidade em linguagem convencional. Assumir a legitimidade desse processo de redução indica que todas as informações que estão fora do sistema – aquelas conscientemente ignoradas e aquelas que são invisíveis aos olhos das autoridades incumbidas da seleção – são irrelevantes para a compreensão dos eventos representados

67 Evidentemente há aqui também a necessidade de reconhecimento tácito da capacidade de ler as informações disponíveis nos registros. É exatamente daí que os intelectuais modernos fundamentam a pretensão de superioridade do olhar em relação aos outros grupos sociais.

pelos registros. Em situação de encontro cultural possibilidades distintas de construção da realidade são confrontadas. A tendência é que os sistemas semióticos de representação da realidade de ambas as culturas em questão entrem em crise para que se visualize o surgimento de um outro sistema, um terceiro, fundado em um conjunto de signos convencionais compartilhado neste novo universo. Mas se há a relação de dominação entre elas, como é o caso do que ocorre em contexto de diáspora africana, o que se observa é a tentativa de imposição dos paradigmas do dominador ao dominado. Isso ocorre sobretudo pela construção de narrativas coesas no interior dos sistemas discursivos hegemônicos, nos quais os grupos sociais dominados são representados por imagens generalizadas e muitas vezes preconceituosas.

É preciso observar que criamos sistemas também para representar os encontros culturais, e que no caso de dominação de um grupo sobre outro é muito fácil reduzir o choque a um par de grupos sociais, reunir os atores em dois exércitos distintos e acreditar que o resultado da luta é a extinção de um dos dois lados. Levamos em consideração a forma como Stuart Hall descreve a dinâmica de luta entre culturas popular e dominante:

(...) são as relações que colocam a “cultura popular” em uma tensão contínua (de relacionamento, influência e antagonismo) com a cultura dominante. Trata-se de uma concepção de cultura que se polariza em torno dessa dialética cultural. Considera o domínio das formas e atividades culturais como um campo sempre variável. Em seguida, atenta para as relações que continuamente estruturam esse campo em formações dominantes e subordinadas. (Hall; 2013:285)

Incorporar essa tensão de relacionamento, influência e antagonismo em um sistema discursivo significa dotá-lo de uma complexidade extra, um salto qualitativo necessário para colocar o sistema moderno em perspectiva diante de outros, de modo a relativizar as verdades produzidas em seu interior em função de verdades produzidas em contextos culturais distintos do seu. Desta forma trazemos para o campo das ciências sociais o conceito de quase-verdade, construído nos campos da matemática e da filosofia analítica (Costa; 1999). Trata-se de reconhecer que as convicções funcionam bem nos contextos em que foram criadas, mas não necessariamente funcionam diante de realidades diversas. O reconhecimento de que as verdades alcançadas nos campos das ciências da natureza não são absolutas, nos permite indagar a respeito da força que nos mantém cativos de verdades sustentadas nos planos das relações sociais. Rubens Alves da Silva produz esse tipo de deslocamento com sucesso ao se dedicar ao processo de construção de memória sobre Chico Rei, inserindo-a em uma arena de lutas sociais. Ele desconfia da imagem do registro romanceado escrito por Agripa de Vasconcelos, sobrinho do historiador oficial das terras mineiras, Diogo de Vasconcelos.

Em suma, a partir da análise do conteúdo da trama narrativa do referido romance, tende-se a interpretar que nesta versão literária em pauta o mito

“Chico Rei” é construído no sentido negativo; ou seja, aponta para a negação de origens identitárias. Ou seja, ao promover ou construir uma suposta imagem de nobreza – quase natural – da figura de “Chico Rei” e o seu filho, na verdade o autor indica na sua produção literária que se os indígenas, os africanos e os respectivos descendentes desses povos, no contexto da sociedade brasileira, quiserem ser de fato reconhecidos, aceitos e valorizados como pessoa e seres humanos, a condição *sine qua non* é que eles neguem, primeiramente, as suas origens étnico-raciais. Tal percepção é projetada nas entrelinhas, porém emerge na superfície do texto ao se fazer uma leitura atenta das linhas que entrelaçam a narrativa de um romance cordial. (Silva; 2012:82)

Os resultados da análise de Rubens Alves da Silva são consistentes com o projeto civilizatório de que Agripa de Vasconcelos é herdeiro e continuador. Ele observa como a versão da narrativa fixada em livro penetra nas narrativas orais, e a forma como os congadeiros a valorizam como referência. Segue além, entretanto, ao mostrar que esta referência é transformada em seu retorno para a comunidade dos Irmãos do Rosário. No trabalho de Silva o romance é analisado como performance na medida em que é reelaborado nas atualizações locais das narrativas. Os congadeiros valorizam o registro escrito, mas o leem de outra perspectiva, o que enriquece as possibilidades de construção de memória social diaspórica:

Quanto ao fato de o romance reforçar concepções e ideias racistas, ao que parece, estas não se refletem com eficácia na reinterpretação dos seus leitores, pelo menos naqueles que nas seções anteriores buscou-se ouvir e cujas versões atualizam o mito “Chico Rei”. Pelos indícios, os entrevistados e narradores ouvidos e, provavelmente, leitores da obra, ao realizarem uma incursão na trama narrativa do romance, fizeram-na de jeito seletivo de modo a extrair aquilo que de fato lhes interessavam particularmente, como congadeiro ou militante do movimento negro. (Silva; 2012:83)

Rubens Alves da Silva sugere que o romance de Agripa pode ter suscitado interesse entre aqueles que já conheciam a história de Chico Rei por meio de narrativas orais, e que se interessaram em saber mais. Nesse sentido o romance se insere em um contexto já existente, ele não cria a memória no Alto da Cruz e nem entre os congadeiros de Minas, mas disponibiliza um documento poderoso que acaba por ganhar contornos de história verdadeira pelo simples fato de se apresentar por uma forma da narrativa fixa e concreta, um objeto passível de ser revisitado sempre que houver dúvida. A crença na objetividade da matéria é o que induz a identificar o livro de Agripa de Vasconcelos como referência, ainda que o próprio autor o declare como obra de ficção⁶⁸, emana mais da forma do que do conteúdo. Pretende-se que o romance se transforme em fonte mais confiável que os relatos orais, hierarquicamente superior, pois produzida/organizada por um intelectual, ainda que com base em tradição oral. Existe no romance uma materialidade passível de ser analisada,

68 Agripa de Vasconcelos cria uma ambiguidade quando insere sua obra ficcional na categoria de romance histórico. Ao ressaltar a profundidade das pesquisas realizadas o autor busca ser reconhecido também como pesquisador, argumentando que se não se pode falar de verdade histórica em parte dos episódios narrados, pode-se ao menos entendê-los como possíveis, e em alguns casos como prováveis.

enquanto na memória oral há uma instabilidade que compromete sua credibilidade. O relato de Agripa apresenta início, meio e fim coesos, ele convence por meio da pesquisa do contexto histórico e torna-se instrumento supostamente mais confiável para se divulgar o mito e controlar suas interpretações. Rubens Alves da Silva, entretanto, mostra que o romance tende a ser absorvido pelos congadeiros e que o registro escrito retorna ao contexto da oralidade, de modo a ser ajustado à experiência vivida e aos contextos das estruturas sociais.

3.4 - O prolema da autenticidade

Stuart Hall alerta para a situação de conflito permanente entre a cultura oficial e aquela que se costuma chamar de popular. O perigo, diz ele, “*surge porque tendemos a pensar as formas culturais como algo inteiro e coerente: ou inteiramente corrompidas ou inteiramente autênticas, enquanto que elas são profundamente contraditórias*” (Hall; 2003:282). Esse tipo de representação coerente das formas culturais indica uma tendência para a generalização, para a consolidação de uma perspectiva privilegiada sobre determinadas expressões e práticas culturais. Embora reconheçamos que o alcance dessas imagens generalizadas seja limitado, elas emergem em contextos variados na realidade estruturada, em geral de modo a enquadrar e exercer controle sobre os grupos dominados. A quebra de ritmo da hegemonia acontece no entre-tempo, quando uma voz se articula dentro da imagem geral e mostra que a expressão cultural não se resume exatamente àquilo que se diz sobre ela. Que o conjunto nunca está completo, e que nossa representação pode ser enriquecida quando frequentamos a expressão cultural por outros pontos de vista.

É preciso, portanto, identificar nas generalizações o instante em que elas deixam de ser úteis em um movimento de aproximação com as expressões culturais diaspóricas e se tornam instrumentos para limitar o desenvolvimento dos grupos que as realizam. A disjunção exclusiva – ou isso ou aquilo – define uma fronteira, um traço imaginário no mapa de representação mental, uma abstração. Há um impacto da cultura dominante entre os dominados. Eles são levados a compartilhar dos valores hegemônicos e a reproduzi-los em contextos locais, ainda que nesse processo sejam obrigados a reconhecer a própria condição de inferioridade em relação às posições mais altas na estrutura social. Há também um impacto das culturas populares na hegemonia, no sentido de que as relações culturais construídas em planos locais podem ganhar força e penetrar em contextos sociais mais amplos, de modo a transformar parte do conteúdo e da forma do jogo hegemônico.

A autenticidade é um critério vago e inviável para a avaliação de uma forma de expressão de natureza dinâmica como o Reinado ou as práticas dos rituais das Guardas de Congo de modo geral. É um ato de violência esse de impor um contraste entre o que a

manifestação deveria ser para se enquadrar na projeção do autêntico, e aquilo que ela realmente apresenta em sua atualização em tempo e espaço históricos. Realizar o juízo sobre uma manifestação cultural fundado no critério da autenticidade conduz para uma situação de controle e de enrijecimento da prática. Em relação ao Congado observamos duas situações interessantes que podem elucidar essa questão. A primeira delas se refere ao uso de calçados pelos Irmãos do Rosário. Em outros tempos muitas Guardas de Congo se apresentavam com os pés descalços, de modo que se criou a ideia de que o modo tradicional de se tocar o Congo seria descalço. Isso em um contexto no qual as pessoas andam descalças no cotidiano pode ter algum valor, mas se a realidade vivida no tempo presente é outra, e se os congadeiros, tal como nós todos, utilizamos sapatos, tênis, chinelos e sandálias em nosso dia a dia, dançar e tocar com os pés nus pelas ruas de Ouro Preto ou outra cidade pode implicar em um sofrimento desnecessário.

Não penso que os congadeiros se recusariam a experimentar a tocar descalços em alguma situação específica em que isso fosse proposto, mas assumir isso como parte de uma tradição significa ir demasiado longe na valorização do aspecto formal. Evidente que em algumas circunstâncias, os pés descalços podem adquirir valor. O contato com a terra, com o chão, pode dar a energia que o congadeiro precisa em determinados momentos⁶⁹. A recusa aqui está em assumir esse tipo de exigência como critério de distinção entre o autêntico e o não-autêntico, sendo que o mais importante é a liberdade de escolha dos Irmãos do Rosário em relação ao que eles estão dispostos a se engajar como condição para a vivência dos valores de *communitas*.

Outra questão diz respeito às esmolas que costumavam ser pedidas em tempos passados, e que hoje já não estão tão presentes nos toques dos congados. Kédison Geraldo, fundador do Moçambique de Nossa Senhora do Rosário e Santa Efigênia, diz que em algumas regiões há a tradição de uma pessoa do público pisar em uma nota de dinheiro que será dada como esmola. Nesse caso o Capitão da Guarda precisa cantar para a pessoa, de modo a convencê-la pela beleza do canto, a soltar o dinheiro. Quando o Congo ou o Moçambique se apresentam em Formiga (MG), uma cidade em que há esse costume, os congadeiros de Ouro Preto participam da tradição, embora ela não seja praticada na cidade natal. O que acontece no Alto da Cruz é que meses antes do Reinado o Congo percorre as ruas da comunidade pedindo gêneros alimentícios e material de limpeza como contribuição para a realização de sua festividade. Não há, portanto, na comunidade do Alto da Cruz, um vínculo tão estreito com a oferta de esmolas, de modo que também não é possível reconhecer nesta prática nenhum critério de autenticidade.

⁶⁹ Na abertura da celebração do Reinado em janeiro de 2014, por exemplo, Kátia Silvério iniciou o pedido de benção na escadaria da igreja de Santa Efigênia calçada, e terminou com os pés desnudos. A necessidade de se libertar das amarras dos calçados surge como um passo no sentido da antiestrutura. Os pés descalços ocupam nesse caso mais do que valor simbólico, é uma condição de liberdade para a pessoa que conduz o ritual. O que criticamos aqui é a compreensão de que os pés descalços sejam uma obrigatoriedade, um protocolo rígido superior à autonomia dos congadeiros.

Observamos nesses casos que o enrijecimento da expressão cultural em uma forma dada por antecipação corresponde à própria negação dos valores da *communitas* vividos em liminaridade, posto que eles se tornam invisíveis e frios quando os limites da autenticidade são definidos formalmente. É evidente que existem estruturas internas ao Reinado e às práticas congadeiras que permitem a comunicação entre as guardas. Tais estruturas existem de modo a cumprir a função de permitir ao participante ascender ao estado de espírito necessário para a vivência dos valores da *communitas* – é a experiência desse estado de consciência diferente daquele que se vive em contexto de estrutura social que é relevante. A condição de existência do Reinado se vincula à função que exerce no movimento em direção à *antiestrutura* social, e não a sua forma. As formas são atualizadas no tempo e são reinventadas nesse processo em historicidade, conforme as contingências que se apresentam no aqui e agora.

Poder-se-ia propor que a autenticidade do Reinado estaria ligada à vivência dos processos primários e dos valores de igualdade, paz, amor e liberdade que emergem no momento da *communitas*, contrapondo-se à situação de controle e segregação vividas no cotidiano estruturado. Mas isso seria equivalente a estipular o ponto de vista dos participantes como privilegiado, excluindo sumariamente a contribuição que a perspectiva externa poderia oferecer à construção desta imagem autêntica. Isto é, o foco da arbitrariedade seria deslocado, sem nenhum ganho para a compreensão ou vivência do patrimônio, que acreditamos ser constituído em um entrecruzamento de olhares. Mesmo que se queira percorrer o caminho das indagações sobre a autenticidade, é preciso considerar que o momento de realização efetiva da manifestação cultural se insere sempre em um contexto único com o qual é necessário lidar para se viver a experiência que ela propõe. Se há uma estrutura formal básica, sua atualização depende da liberdade para se modificar no confronto com as contingências concretas nas quais ela se insere e com as quais dialoga e colabora para transformar.

O debate sobre a autenticidade importa na medida em que por meio dela um valor é atribuído ao registro e ao documento. O registro da informação permite que ela seja compartilhada, e para ter valor a informação precisa ser autêntica no sentido de verdadeira. Esta autenticidade em geral é procurada em um conjunto de referências que são encadeadas de modo a confirmar que o que está sendo proposto – o Reinado – corresponde de fato àquilo que se diz ou se sabe sobre ele. Quando os congadeiros se colocam como herdeiros de Chico Rei, está pressuposta a convicção de que ele existiu de fato. Se a memória do rei africano não passa de uma “lenda suave”, como posto por Arinos, a autenticidade do Reinado encontra-se comprometida. O equívoco desse tipo de pensamento está em desejar que a lógica de organização de mundo seja anterior à realização efetiva do Reinado, como se existisse um encadeamento arbitrado a priori a que

a celebração tivesse que obedecer para ter sua legitimidade histórica reconhecida. Desconsidera-se assim a urgência de se viver o tempo presente, em função da valorização de um passado que só existe em discurso. Mais que isso, a experiência de memória social dos congadeiros é inserida em um jogo de representações cada vez mais alheio à realidade liminar vivida no Reinado.

A busca pelo autêntico pode seguir outro caminho, vinculada à ideia de tradição. Como em um sistema de representação de mundo paralelo, a lógica interna à manifestação – o modo como ela constrói uma linguagem que lhe permite representar simbolicamente seus valores, sua moral, seu modo de organizar o pensamento e a forma como constrói sua representação de mundo – asseguraria a diferença entre aquilo que é autêntico e aquilo que não o é. A experiência repetida nesse caso fortaleceria a expressão cultural, como se o tempo a depurasse. Não recusamos este movimento. Para Apel a forma de verificação da validade do conhecimento se projeta no tempo, em uma situação em que a verdade não pode ser concebida como um ideal inalcançável pelos sentidos, mas precisa ser recuperada em uma possibilidade concreta e realizável no mundo da experiência. Assim o real passa a ser concebido em função da comunidade pensante, através de uma abordagem dupla possível a partir do pragmatismo de Peirce: aquilo que se conhece de algo, e aquilo que é possível conhecer com o passar do tempo - distinção entre o que é cognoscível ao longo do tempo e o que já se conheceu de fato (APEL; 2000: 216, Newton da Costa, 1999:127).

A construção das próprias tradições é um movimento que as Guardas de Congo realizam conscientemente ao incorporar elementos da memória das comunidades às práticas que realizam. Elas o fazem de modo a distinguir-se de outros grupos, buscando definir identidade própria no conjunto universo das guardas de congo. As singularidades de cada guarda se explicitam em tudo o que é formal, dos trajes aos rituais, nas festas da comunidade em que se vive, ou nas visitas a outras comunidades. O reconhecimento e o dever de manutenção das tradições formam elos entre os congadeiros, e esses elos são fundamentais no movimento para a vivência dos processos básicos da *communitas*. Isso não quer dizer, entretanto, que as tradições sejam imutáveis. Sustentar ou não uma tradição não deixa de ser uma escolha da geração atual. A ruptura com uma tradição frequentemente inaugura outra, e são muitas as forças atuantes nos contextos singulares de realização que interferem nessas escolhas. Essas forças podem ser internas ou externas ao grupo, e as escolhas feitas ecoam no futuro das guardas.

O problema da autenticidade nesse caso ganha outros contornos. Se o autêntico se relaciona à manutenção das tradições, as guardas que decidem por rompê-las no todo ou em alguns de seus aspectos estariam comprometendo a própria autenticidade. O conflito anunciado quando se define a priori a autenticidade como valor é que sua manutenção limita o poder de decisão das gerações atuais, e com isso esvaziam a possibilidade de reflexão

crítica sobre o congado. O *entre-tempo* permanece invisível, posto que não há quebra de perspectiva. Neste caso entender a autenticidade/tradição como um valor maior seria reduzir a expressão cultural a uma repetição. Por outro lado, admitindo que para atualizar a expressão cultural é preciso fazer escolhas, tanto a perpetuação da tradição como sua transformação passam a demandar uma reflexão mais séria sobre a prática cultural. Reis e capitães não são passivos diante do legado que recebem. São agentes que fazem escolhas no processo de intervenção e transformação da realidade por meio de suas performances.

A autenticidade, então, é inviável como valor absoluto. O que ocorre é uma tensão entre aquilo que de certo modo é reconhecidamente estável no âmbito da manifestação cultural, e as contingências que se apresentam em historicidade. Isso não nega, entretanto, a possibilidade do alcance de uma verdade consensual ao longo do tempo. O que Apel e Newton da Costa retomam de Peirce é a ideia de que o tempo levaria à pacificação de algumas questões, através da construção de consensos. Peirce se refere ao conhecimento produzido no âmbito da ciência. Porém essa verdade consensual jamais poderia atingir o grau de uma verdade absoluta. O consenso se fortalece no tempo, mas o tempo pode apresentar situações que conduzem os participantes a contestá-lo. Quando aplicamos esta reflexão pinçada do debate sobre verdade nas ciências ao caso de tradições e formas de culturas populares, precisamos levar em consideração que as transformações na vida cotidiana criam novos contextos para a atualização das tradições. Tais práticas tradicionais podem ser atualizadas, reiteradas, modificadas em sua forma ou em seus significados, rejeitadas, anuladas, rompidas, etc. Importa nesse caso reconhecer a existência da tensão, e sobretudo reconhecer que não há uma lei geral que permita a atribuição de valores com base em um suposto “*devia ser*”.

Se há um consenso, ele não se encontra na reprodução da prática, mas na compreensão de seus significados mais profundos e na ideologia para a qual a tradição disponibiliza uma forma. O consenso atingido no correr do tempo existe de forma mais sólida nos elementos que compõem as estruturas de comunicação e de organização da comunidade. A atualização do Reinado é um modo da geração contemporânea de congadeiros viver uma situação densa, em que se comunicam ao mesmo tempo com os antepassados e com todo o universo espiritual, com a sociedade externa e entre si, reforçando elementos distintivos em relação a outros, e laços de identidade do grupo. As escolhas pressupõem a reflexão crítica em meio a um confronto entre o que se entende dos significados das práticas tradicionais, e o que tais práticas revelam ao serem atualizadas no tempo presente. Solucionar o problema da autenticidade projetando-o na repetição do passado, ou definindo elementos essenciais para a prática não só enrijece o sentido da manifestação cultural, como esvazia o potencial político de transformação da estrutura social pelo reconhecimento dos valores vivenciados na *communitas*. Encontra-se consenso nos

planos estruturais da linguagem e das convicções, e não nas contingências, uma vez que cada encenação depende das circunstâncias em que o Reinado é organizado.

3.5 – O Reinado

Minha aproximação com a Guarda de Congo do Alto da Cruz ocorreu durante o Reinado de 2011. O diálogo com os congadeiros foi se desenvolvendo ao longo daquele ano, sobretudo em meio a trabalhos concretos, tais como a participação em editais, a montagem de uma exposição e o registro do processo de produção do Reinado em vídeo⁷⁰. Esta proposta de registro em audiovisual me permitiu recolher informações de forma sistemática. Minha condição de entrevistador ajudou a demarcar o espaço físico e simbólico da interação, uma vez que ocupava a posição de lançar as perguntas e pontuar as reflexões dos entrevistados. Esse lugar, entretanto, é negociado a cada experiência, sendo a própria dinâmica da entrevista o desenrolar desta negociação. O processo da entrevista passa a se constituir por um ajuste de propósitos e sentimentos em busca de uma interação harmônica entre os interlocutores.

As perguntas procuravam estimular os entrevistados a lançar olhares para o Congado e para o Reinado. Tais olhares são distanciados, posto que fora da experiência liminar. O jogo proposto era o da realização de uma experiência crítica no encontro. Nem todos os entrevistados se dispuseram a esse exercício de abstração. As respostas rápidas lançadas sumariamente à câmera revelavam os discursos que na época estavam mais consolidados no grupo, aqueles que são incorporados e repetidos para os novos integrantes, até se transformarem em referências simbólicas fortes capazes de orientar as práticas cotidianas. Os que aceitaram o desafio da reflexão em profundidade, entre eles os capitães e o rei, tiveram que lidar com a necessidade de construir uma linguagem capaz de expressar as representações do Congo elaboradas para si mesmos, e fazê-las compreensíveis no território compartilhado que abriga as relações de comunicação. A ideia de que o registro proporcionaria um meio de contato com as gerações futuras se tornou um dos argumentos que justificou as ações de registro. Em parte os entrevistados contavam do Reinado para seus netos, e nesse processo faziam o exercício de elaborar a consciência sobre o próprio lugar que ocupam no tempo presente.

O registro em vídeo tornou possível observar instantes em que a memória surge de um discurso consensual repetido por todos; e também permitiu em alguns momentos ter acesso a representações bastante pessoais do Congo para cada um dos entrevistados. O vídeo deu forma a algumas divergências, pontos que ainda não foram suficientemente

70 O vídeo ficou pronto em 2013, foi um modo de conhecer o Reinado e de criar uma representação consistente de seu processo de produção. O vídeo está disponível em <https://vimeo.com/42555266>. Trataremos dos trabalhos realizados em conjunto com a comunidade vinculada à Guarda de Congo no último capítulo deste trabalho.

discutidos dentro do grupo para adquirirem o estatuto do consenso. Mas na dinâmica de construção de memória, assim como ocorre com as energias nos rituais, ideias e posições estão em fluxo permanente. Mesmo quando não há um discurso consolidado na comunidade sobre determinado tema, as memórias individuais se agregam a outras e rapidamente tendem a se ajustar em um denominador comum. Isso ocorre quando há o desejo de fortalecimento do grupo, como aconteceu em 2011. Mas também é possível que as divergências virem problemas de princípios e ganhem proporções maiores nas disputas internas do grupo – não há nenhum motivo para crer que as guardas de congo estariam livres de tensões internas. Mas o que os registros flagraram naquele ano foi um momento de união de forças em que as divergências ocupavam posições secundárias diante da necessidade de afirmação das convicções compartilhadas no grupo.

Dentre esses discursos mais consolidados está o de que a retomada do Reinado foi uma necessidade decorrente do fortalecimento do congo. Há uma rede complexa de contingências que colaboraram para o crescimento do grupo: a entrada de novos integrantes; o apoio de guardas de congo, moçambiques e marujadas de outras localidades; as viagens para participar nas celebrações produzidas por outros grupos; a paulatina mudança de imagem da Guarda na própria comunidade do Alto da Cruz e também na estrutura social mais ampla de Ouro Preto. Integrado a isso tudo há também um movimento geral de valorização das expressões culturais de matriz africana, e um desejo de pesquisa e de apropriação dos saberes construídos no âmbito do que o senso comum moderno generaliza como tradições populares. A política internacional de valorização do patrimônio de cultura imaterial ecoa em âmbito local, trazendo informações sobre uma diversidade de experiências de distintos grupos que vivem nos contextos mais variados. Os olhos se voltam para o local, e o que eles encontram é o Congado – talvez não mais imerso no fluxo da realidade cotidiana, mas revestido do estatuto de patrimônio.

Há também um consenso sobre a força que fez a Guarda de Congo do Alto da Cruz se agitar para retomar a celebração do Reinado: a necessidade de levantar suas bandeiras de devoção. Isso só foi possível por meio do fortalecimento paulatino do grupo e pelo contato com guardas de outras cidades. O levantar da bandeira é ao mesmo tempo o toque de reunir daqueles que se identificam com a devoção a Nossa Senhora do Rosário – um chamado para a experiência da liminaridade – e também uma posição política diante das instâncias de poder que existem na estrutura social. Em Ouro Preto essa posição política se produz como interrupção, quebra de ritmo, excepcionalidade. Trata-se da emergência de um lugar de fala na comunidade do Alto da Cruz, uma posição legítima, porém tradicionalmente não ocupada, ou ocupada por partidos políticos oportunistas em continuidade à tradição populista. Entre os congadeiros de Minas, o fortalecimento do congado do recinto do Alto da Cruz interfere politicamente no campo ao colaborar para estruturar e organizar relações de

comunicação entre as guardas de congo, isto é, atuando como vértices em uma rede ampla que se consolida aos poucos. Há também uma posição política que se assume junto a outras manifestações culturais ligadas à diáspora africana e em vários outros contextos mais amplos, tais como o debate sobre patrimônio cultural, a discussão sobre igualdade social, desenvolvimento dos potenciais humanos, direitos e liberdades civis, etc.

A retomada do Reinado interfere então na estrutura social em dois tempos: produz uma ruptura com a realidade cotidiana durante a liminaridade, quando o grupo se abre para experiências de igualdade e solidariedade. Em um segundo momento, por conta desta ruptura realizada, o grupo acumula força política suficiente para atuar como interlocutor na estrutura social. Isso implica em assumir a posição de sujeito capaz de transformar a própria realidade. O fortalecimento espiritual do grupo na *antiestrutura* é, portanto, correlato de um fortalecimento político na própria estrutura. Estrutura e *antiestrutura* não se excluem mutuamente, mas são complementares. Há em cada uma delas o potencial para modificar a outra, e no caso do Reinado as limitações experimentadas no cotidiano engendram a necessidade de libertação que provoca a emergência da *communitas*. Esse lugar de fala que surge na quebra rítmica do entre-tempo torna explícita a falha das representações e convicções hegemônicas, e mostra que não é a verdade que cabe nessa proposta de perspectiva única, mas a dominação.

3.6 – O lugar do Reinado entre os Irmãos do Rosário de Minas

Ao assumir o Reinado como uma herança legada por Chico Rei, a Guarda de Congo chamou para si uma responsabilidade grande dentro da estrutura de organização social dos congadeiros em Minas Gerais. Este lugar estava vago, e a princípio só poderia ser ocupado pela Guarda do Alto da Cruz. Há aí uma questão de território que é decisiva, porque a celebração se vincula necessariamente à Igreja de Nossa Senhora do Rosário e Santa Efigênia e a sua irmandade. Uma guarda de congo de outro lugar não poderia celebrar o Reinado de Chico Rei ali sem invadir o espaço da guarda local, o que provavelmente não seria permitido. Foi, portanto, condição necessária para a retomada do Reinado, que a celebração fosse organizada pela comunidade do Alto da Cruz. E que esta encontrasse os caminhos para se organizar e fazê-la.

Quando comecei a acompanhar o grupo, na ocasião do terceiro Reinado, em 2011, havia um discurso de que a Guarda do Alto da Cruz seria a mesma guarda do tempo de Chico Rei, e que o Capitão Rodrigo dos Passos seria descendente direto do rei africano. Quando indaguei Rodrigo sobre isso ele foi evasivo: “*diz que é assim.*” Mas na medida em que o Reinado se fortaleceu, essa informação deixou de ser repetida. O desconforto do Capitão diante deste discurso era evidente, porque ele só podia afirmar o que lhe fora passado por seu pai: ele estava certo de que a capitania da guarda estava em sua família

desde o tempo de seu avô paterno, e que antes de vir para o Alto da Cruz a guarda existia no bairro de Saramenha, em Ouro Preto. A existência da guarda em Ouro Preto é anterior à entrada de seu avô, que migrou da região de Brás Pires (MG) em meados do século XX.

Essa ideia de vínculo sanguíneo com Chico Rei, ou a pretensão de que a guarda de congo do Alto da Cruz seria a mesma guarda que tocou no casamento do líder africano em meados do século XVIII parecem ser exageros criados na euforia do processo de fortalecimento do grupo. Rodrigo não negou a possibilidade, ele simplesmente não compactuou com a construção desta memória, para ele incômoda. O processo de fortalecimento induz à busca por valores, e revela a dificuldade de representá-los de modo objetivo. Esse vínculo sanguíneo com Chico Rei teria algum valor caso se constituísse como fundamento para a identidade do grupo, tal como ocorre com o território, com a igreja e com a irmandade. Mas a escrita da história, ou ao menos a herança da historiografia positivista que ainda paira sobre as ruas e as escolas da cidade, cria a ilusão da possibilidade de existência de valores em si mesmos, como se a ascendência genética tivesse valor por sua simples ocorrência – um elemento distintivo que não se justificasse por nenhum tipo de mérito.

Quando Rodrigo se manifesta sobre a entrada de seus antepassados no Congo e mostra que no momento em que isso aconteceu a guarda já existia em Saramenha, ele aponta um caminho para melhor compreendermos a dinâmica dos congados em Minas. Há aí uma negação da pureza ideal que poderia ser suposta pela rigidez do vínculo sanguíneo, e a afirmação do valor da experiência histórica dos grupos. O trânsito é um elemento decisivo para a compreensão das manifestações culturais da diáspora africana, tanto no período escravista, como no pós-libertação. Hebe Mattos, em importante trabalho de história oral realizado junto a descendentes de escravos no sudeste cafeeiro, destaca a mobilidade como elemento frequente das narrativas de memória de seus entrevistados.

O trabalho duro e as arbitrariedades dos fazendeiros marcam as continuidades entre o tempo do cativo e o tempo da liberdade nas narrativas sobre a infância dos depoentes, continuidades que só os anos 1930 e o processo de urbanização viriam quebrar. A mobilidade espacial e a valorização do controle do trabalho familiar marcariam, porém, muitas descontinuidades, celebrando o tempo da liberdade. (Mattos, 2005:126).

Parece ser principalmente o problema da liberdade de escolha que se coloca nesse caso. No período pós-abolição as posições ocupadas pelos descendentes de africanos nas hierarquias sociais continuava inferior, porém havia a possibilidade de se deslocar em busca de melhores condições de vida. Nos relatos publicados por Hebe Mattos há uma constante dos depoentes ao relacionar a mobilidade das famílias de ex-escravos às arbitrariedades dos patrões nos cenários rurais. A liberdade de deslocamento surge portanto como reação a esse tipo de poder que supostamente já não devia ter mais lugar na sociedade das

primeiras décadas do século XX. É evidente que nesses processos de migração as práticas culturais se espalham e misturam, definindo identidades locais a partir de uma raiz compartilhada.

Os saberes e rituais do Congado se espalharam pelo território mineiro na bagagem daqueles que migravam, no vigor de relações de trocas culturais colaterais aos projetos de nação e progresso. O congo foi carregado pelos migrantes, e em cada região em que se fundava uma guarda, ela se desenvolvia em relação com as situações históricas singulares que lhe eram apresentadas. O fundamento comum a todas é a devoção a Nossa Senhora do Rosário. Fora isso, o desenvolvimento dos saberes e das significações compartilhadas está ligado ao confronto entre a comunicação das tradições de regiões distintas, e a construção dos próprios saberes.

A metáfora da raiz é utilizada por Rodrigo quando fala, por exemplo, que o Congado de Santo Antônio do Salto⁷¹ tem a mesma raiz do congado do Alto da Cruz, que é o congado que existia em Saramenha. É uma metáfora apropriada: uma muda de planta pode ser levada de um local a outro, ela guardará o fundamento genético da primeira planta, mas se desenvolverá conforme as condições do terreno em que for plantada. Ela pode crescer e se tornar mais forte que a planta matriz, como também pode definhir e morrer. Ou pode nunca crescer, mas manter-se viva. Toda experiência é legítima. É do diálogo entre o saber acumulado e transportado, e a experiência de atualização que surge o congado. E se a raiz original morre, é possível recriá-la.

É bem isso o que parece ter acontecido com o Reinado do Alto da Cruz. O grupo só poderia assumir o Reinado se fosse o caso de se fortalecer material e espiritualmente. A Capitã Kátia Silvério conta que antes de levantar as bandeiras ela buscou adquirir conhecimento com capitães e reis de outras guardas mais experientes. O fato do Reinado ter deixado de existir e depois de muitas décadas ter sido retomado, implica um movimento de busca e de construção. Era preciso reinventar o Reinado, e os fundamentos para este processo foram encontrados tanto no conhecimento acumulado pelo grupo em sua experiência, nas memórias da comunidade local, nas memórias e nos saberes de guardas de congo amigas.

No tempo em que vivemos, quando as relações com espaço e tempo são alteradas pelas tecnologias de comunicação e facilidade de deslocamento no espaço, as trocas culturais se produzem de forma muito mais intensa. Foram as viagens da guarda para participar em celebrações de outras localidades que despertou a necessidade de levantar suas bandeiras e coroar seus reis, o que significa comemorar seus antepassados e fortalecer os laços espirituais que unem a comunidade. O contato com a comunidade mais ampla dos congadeiros de Minas Gerais fez com que os congadeiros do Alto da Cruz

71 Santo Antônio do Salto é distrito de Ouro Preto.

procurassem a própria posição nesse grupo ampliado. No isolamento os participantes do congo se definem em relação às pessoas que não participam de grupos de congado. Mas em meio a uma diversidade de Irmãos do Rosário oriundos de várias cidades diferentes, o grupo do Alto da Cruz foi obrigado a se posicionar entre semelhantes, construindo neste âmbito suas singularidades. Levantar a bandeira de Nossa Senhora do Rosário na localidade do Alto da Cruz não implica somente no fortalecimento da guarda local. O Reinado de Ouro Preto se insere em um plano mais amplo de fortalecimento desta comunidade ampliada de congadeiros, e de forma mais abrangente ainda, ecoa um movimento internacional para a superação da posição de inferioridade que a população negra ocupa historicamente nas sociedades do mundo.

A forma como o Rei Geraldo Bonifácio de Freitas definiu o congo surge aqui mais uma vez com perfeição. “*Cada congadeiro é uma conta no Rosário de Nossa Senhora.*” Cada grupo também é uma conta na comunidade de significado reunida pela devoção a essa entidade feminina. As contas ocupam posições entre as outras, cada uma delas é também um rosário particular, com identidade própria. Neste, são os indivíduos que constituem as contas, que ocupam posições entre os outros, que são ligados pela devoção, mas também por outros laços muito fortes, como a memória dos antepassados, os toques, os cantos, as danças, o espaço físico, a vida na estrutura social, os choques cotidianos, etc.

No Rosário dos congadeiros do mundo há um jogo de linguagem compartilhado que nos permite identificá-lo como uma comunidade de comunicação concreta. Um conjunto de grupos que consegue estabelecer relações de comunicação com base em códigos compartilhados. Dependendo da empatia dos grupos entre si, eles conseguem até mesmo experimentar em conjunto a situação da *communitas*. Isso acontece com frequência no Reinado do Alto Cruz, em geral em momentos mais reservados de trocas entre as guardas, quando acontece delas tocarem juntas⁷². Foi a experiência nesta comunidade de comunicação que despertou e alimentou a energia dos congadeiros que acenderam mais uma vez a luz do Reinado de Nossa Senhora do Rosário e Santa Efigênia do Alto da Cruz. Por meio desta celebração o congado local conseguiu fortalecer sua posição diante desta comunidade mais ampla, e se apropriar da força dos grupos amigos para consolidar sua posição também na sociedade local de Ouro Preto.

Há, em síntese, um conjunto de forças que perpassam o Reinado, se equilibram e se alimentam mutuamente: ao realizar a celebração o congado local fortalece a comunidade mais ampla dos congadeiros, e ao mesmo tempo se fortalece com a presença dos grupos amigos. Não é propriamente uma relação de troca, mas de reciprocidade. A mobilidade aumenta a interlocução entre as guardas, o que torna possível a elaboração de um discurso próprio dos congadeiros sobre si mesmos, enquanto grupo que habita a estrutura social no

⁷² Esses momentos acontecem sem avisos. Não são planejados e nem existem regras. Eles ocorrem conforme as circunstâncias que se apresentam, sempre em liberdade.

território dos dominados. Mas existem ainda outras forças sociais que se encontram por meio do Reinado: grupos e coletivos ligados ao movimento negro, e a discussões de gênero, patrimônio, reparação social e igualdade, poderes públicos, organizações internacionais, etc. O Reinado e os congos se tornam elementos de discurso de uma diversidade de segmentos que voltam seus olhos para o congado e observam nele uma forma legítima de expressão de um grupo social. Então a celebração se torna um foco de experiência válida em meio a um cenário de sociedade bem maior, do qual participam uma diversidade de vozes que se expressam de lugares diferentes. É importante perceber que essa comunidade de comunicação que o Reinado de Nossa Senhora do Rosário e Santa Efigênia ajuda a mobilizar incorpora também vozes ligadas aos interesses dos grupos sociais dominantes. Os poderes do capital e os grupos da sociedade que gozam de maiores liberdades e conforto nas instâncias da estrutura social também participam desta interlocução.

Dentre todas as vozes que atuam neste ambiente complexo da construção de discursos sobre ou a partir do Reinado na estrutura social, existem aquelas que se pretendem absolutas. Trata-se da reprodução do modelo da autoridade intelectual, jogo que é incompatível com a proposta de construção de uma comunidade de comunicação segundo a premissa fundamental da igualdade entre os interlocutores. Ou seja, o comprometimento com a experiência e com a representação da igualdade implica no compromisso de elaboração crítica da práxis social cotidiana, de modo a reconhecer a contribuição do ponto de vista do outro para o debate. Com base nesse valor de condição de igualdade entre os interlocutores é possível estruturar uma comunidade de argumentação, visto que é com base em argumentos que os discursos são legitimados neste plano. Na medida em que este primeiro compromisso ético com a igualdade é representado como premissa e assumido por todos os interlocutores, é possível definir outros valores que orientarão o debate, e que tendem a tornar claro o sentido do processo de transformação da estrutura social.

3.7 - Sobre a linguagem

Em seu ensaio intitulado “*A História como Trauma*”, Márcio Seligmann-Silva observa que na modernidade as representações do real passaram a acentuar o caráter catastrófico das experiências vividas no cotidiano. Catástrofe já não é mais entendida exclusivamente como o grande evento único e impactante, mas o significado do termo se amplia de modo a contemplar pequenos e inesperados choques vivenciados no dia a dia. A experiência moderna produz um deslocamento do centro de gravidade dessas representações. O mundo que se observa é construído por seres humanos em contexto de avanços tecnológicos e científicos. Encontramos aí algo de semelhante com o que Walter Benjamin diz sobre o estado de privação da capacidade de intercambiar experiências:

Uma das causas desse fenômeno é óbvia: as ações da experiência estão em baixa, e tudo indica que continuarão caindo até que seu valor desapareça de todo. Basta olharmos um jornal para percebermos que seu nível está mais baixo que nunca, e que da noite para o dia não somente a imagem do mundo exterior, mas também a do mundo ético sofreram transformações que antes não julgaríamos possíveis. Com a guerra mundial tornou-se manifesto um processo que continua até hoje. No final da guerra, observou-se que os combatentes voltavam mudos do campo de batalha, não mais ricos, e sim mais pobres em experiência comunicável. E o que se difundiu dez anos depois, na enxurrada de livros sobre a guerra, nada tinha em comum com uma experiência transmitida de boca em boca. (Benjamin, 1994:198)

As narrativas que enriqueciam os interlocutores por meio da transmissão de uma sabedoria depurada ao longo do tempo pela experiência histórica de um grupo social ou pela vivência do próprio narrador foram substituídas por relatos de episódios singulares encadeados entre si, muitas vezes em relações de causa e consequência. Tais relatos cumprem a função de informar sobre fatos ocorridos em tempos e espaços precisos. A consciência histórica desenvolvida em contexto de modernidade não admite o “*Era uma vez...*”, a narrativa fora do tempo histórico, a não ser que ele seja limitado nas categorias dos contos de fadas ou folclóricos. Narrativa e testemunho constituem abordagens distintas no processo de representação de mundo, e a maior valorização do testemunho desponta como sintoma da crise moderna. Na medida em que a narrativa oferece conselhos, ensinamentos ou expressa normas morais, ela prepara os interlocutores para agir no mundo. É onde Benjamin identifica a existência da sabedoria. Já o relato de episódio histórico revela uma preocupação em conhecer o evento em seus detalhes, dissecá-lo para melhor compreendê-lo, e não necessariamente vivenciá-lo em maior complexidade.

Shoshana Felman indaga sobre o estatuto ontológico dos testemunhos diante da necessidade crucial de nos relacionarmos com os acontecimentos de nosso tempo. Refletindo sobre o trauma da história contemporânea, dentre eles os acontecimentos ocorridos durante a 2ª Guerra Mundial, diz:

Como uma forma de relação com os eventos, o testemunho parece ser composto de pequenas partes de memória que foram oprimidas pelas ocorrências que não tinham se assentado como compreensão ou lembrança, atos que não podem ser construídos como saber nem assimilados à plena cognição, eventos em excesso em relação aos nossos quadros referenciais. (Felman, 2000:18).

Diante de uma experiência que escapa ao universo de referência da testemunha, esta se vê na necessidade de construir discursivamente uma representação do evento no sentido de acomodá-lo dentro de si. Para Felman a ocorrência que transborda a possibilidade imediata de representação instaura uma crise na testemunha, que é superada pela representação. A incapacidade de superar a crise dá origem ao trauma, e nesse sentido tanto Felman como Seligmann-Silva escolhem a ocorrência do holocausto para

discutir o paradoxo que existe entre a urgência de representar, e a impossibilidade de fazê-lo. Para Seligmann-Silva o holocausto se aproxima da noção de sublime: ele representa antes um máximo, uma hipérbole que não pode ser controlada e que descontrola quem a contempla (Seligman-Silva, 2000:80). Para ele, a existência de uma organização industrial voltada para o assassinato de milhões de pessoas faz com que o holocausto seja observado como o superlativo da história, pois

O característico do sublime é justamente – como no caso da Shoah – o seu “excesso”, a sua força ofuscante que escurece, na nossa mente, todos os nossos conceitos. Esse cegamento por uma luz de intensidade semelhante à do sol obscurece e desarma a nossa capacidade de pensar... (Seligman-Silva, 2000:80).

No esforço para construir esta representação, o que se busca já não é o discurso total do holocausto, nem tampouco a descrição dos atos de violência praticados e sofridos. A elaboração de discurso pressupõe a valoração, ou nas palavras de Felman, “*no testemunho a linguagem está em processo e em julgamento, ela não possui a si mesma como uma conclusão, como constatação ou como saber em si transparente*” (Felman; 2000:18). Nesses termos, não basta relacionar o holocausto a valores negativos. Para realizar o julgamento é preciso antes ter à disposição uma linguagem que seja suficiente para representar esse algo indizível e sublime. Na ausência desta linguagem, o transbordamento perpassa as gerações. Os testemunhos, ainda que insuficientes para nos libertar de nossa história, continuam a ser produzidos com os recursos linguísticos disponíveis.

É condição necessária para a superação da crise que esse estado de afazia seja ultrapassado. Isso ocorre tanto em relação à construção de discurso sobre o holocausto, como também no caso da representação das experiências vividas em contexto de diáspora africana e seus desenvolvimentos locais. Ambas as situações tem em comum o fato de que a linguagem utilizada para suas representações precisa ser capaz de confrontar o ser humano com o potencial de violência que existe dentro de si – e não sempre e exclusivamente no outro –, e que este potencial pode se voltar contra a própria espécie em grandes situações limite como a do holocausto; ou na práxis cotidiana, como mostram os testemunhos da inferiorização dos negros – culturalmente legitimada e consolidada nas sociedades modernas. Somente a partir deste confronto é que os indivíduos se tornam capazes de colocar em perspectiva as próprias práticas, de modo a criticá-las e transformá-las em função do reconhecimento de valores fundamentais para a vida em sociedade.

O processo de emancipação social mediado pela linguagem apresenta então dois aspectos: o primeiro deles é o da compreensão do real por meio de um jogo de linguagem válido, cujas regras sejam aceitas por consenso no grupo e que garanta a livre expressão dos interlocutores no interior de uma comunidade de comunicação. Trata-se aqui de garantir

que a realidade vivida possa ser representada, segundo perspectivas diversas e passíveis de serem compartilhadas, em um esforço de elaboração das catástrofes e choques experienciados. O segundo aspecto se volta para a ação, na medida em que este jogo de linguagem pressupõe um acordo primeiro sobre os valores intrínsecos à linguagem, diante dos quais os discursos possam ser criticados desde o interior do jogo linguístico, tornando-o auto-reflexivo.

Para ser efetivamente válido, o jogo linguístico precisa ser compreendido pelos participantes em tal nível que a crítica das ideologias e práticas sociais mais imediatas passa a ser condição para a existência da comunidade. Não há como partir de uma experiência histórica dada, culturalmente localizada no tempo e no espaço, e generalizá-la para toda a diversidade de perspectivas sustentadas pelos interlocutores. Esse é o movimento que leva à dominação, uma vez que se parte da convicção de que o acordo linguístico promovido por um segmento específico poderia ser expandido e imposto a outros grupos sociais. Ao admitir a possibilidade da crítica ser realizada do interior do jogo, admite-se também a possibilidade de sua transformação paulatina no sentido de aproximar-se do jogo de linguagem ideal, horizonte em que se vislumbra uma situação de compreensão mútua. Para Apel, segundo Reginaldo da Costa,

... esta mediação hermenêutica (. . .) por uma crítica das ideologias traz um acentuado progresso contra duas coisas: em primeiro lugar, contra a continuação da política por outros meios, por exemplo, contra a substituição da comunicação imediata e da interação humanas pela confrontação bélica; e em segundo lugar, contra a manipulação tácita de uma parte da sociedade por outra, graças à supressão tecnocrática e cientificista da comunicação relevante do ponto de vista prático e político. (Costa; 2002:105)

O exercício da crítica das ideologias, na qual está incluída a crítica das práticas cotidianas, se orienta então para o reconhecimento e denúncia daquilo que fere os valores pressupostos no jogo de linguagem em suas estruturas sintáticas e nos consensos semânticos mais basilares. Tais valores precisam ser definidos na medida em que o jogo for realizado, mas a princípio podemos identificar a condição de igualdade entre os interlocutores como valor de caráter estrutural. O direito de expressar-se por si mesmo é fundamental, e pressupõe o direito de ter acesso à linguagem, e ainda o direito de elaborar e ter reconhecida a linguagem por meio da qual se expressa. Se observarmos a dinâmica de formação das culturas hegemônicas em relação ao contexto da diáspora africana, observaremos que o acesso à linguagem tende a ser restrito aos grupos dominantes, e que ela tende a ser utilizada apenas em níveis mais instrumentais pelos grupos subalternizados na estrutura social. O acesso à linguagem, portanto, é necessário para a participação no jogo linguístico. Falar, como diz Fanon, é existir absolutamente para o outro (Fanon; 2008:34). Privar-se ou privar o outro da fala implica em um não reconhecimento de sua

existência, e conseqüentemente um alijamento do jogo universal, tornando-o um jogo restrito.

Em *“Pele Negra Máscaras Brancas”* Frantz Fanon dedica um capítulo à análise da relação conflituosa e hierárquica do uso da língua em contexto colonial e pós-colonial. Em teoria o uso compartilhado da língua tenderia a favorecer as relações de comunicação, o que poderia se refletir em harmonia social na medida em que todos partiriam do mesmo universo de representação para explicitar suas ideias, suas pretensões, sua moral, etc. Se a realidade fosse orientada por uma ética de igualdade entre os interlocutores, a consequência imediata do uso compartilhado da língua seria a formação de uma comunidade de argumentação segundo as regras do jogo linguístico. Porém a energia que faz o processo de colonização funcionar não é balizada pela ética da igualdade, mas pela lógica comprometida com relações de dominação, exploração e lucro. De acordo com esta lógica o uso da força é legitimado por sua eficácia para a produção de riquezas e para a organização das estruturas sociais das colônias. Nesse caso o jogo de comunicação não serve à elucidação das pretensões dos interlocutores, mas passa a ser instrumentalizado pelos dominadores com a finalidade de manter a situação de exploração.

Essa lógica cria um conflito para a organização da estrutura social. Se o uso da força é admitido para a dominação dos outros, ele não pode ser uma ferramenta legítima entre os iguais, pois isso corresponderia a uma situação de instabilidade social permanente. Torna-se então necessário justificar a relação de dominação e definir os grupos que participam desta relação e as posições que eles ocupam. A justificativa recorrente está em assumir como verdade – no sentido de verdade por correspondência com a realidade sensível – a inferioridade e o grau menor de desenvolvimento dos grupos dominados, o que levaria à necessidade de serem tutelados pelos dominadores, supostamente mais amadurecidos em sua condição humana. As posições ocupadas nesse contexto já não são representadas de forma tão transparente e com efeitos tão imediatos, mas são negociadas no cotidiano das experiências realizadas em sociedade.

Fanon nos mostra que o domínio da língua é decisivo nesta negociação, pois *“...um homem que possui a linguagem possui, em contrapartida, o mundo que essa linguagem expressa e que lhe é implícito”* (Fanon; 2008:34). O alijamento da língua implica em uma privação de mundo. O não-reconhecimento da língua de origem e sua substituição pela língua do dominador cria o primeiro impasse. Retira a validade da representação de mundo, do conhecimento e da sabedoria desenvolvidos pelo grupo dominado. Segue-se a isso um esforço para que os dominados não tenham acesso integral à língua metropolitana⁷³, o que colabora para definir a posição desses grupos na estrutura social. Isto é, se a língua a que

73 Fanon diz: *“...um branco, dirigindo-se a um negro, comporta-se exatamente como um adulto com um menino, usa a mímica, fala sussurrando, cheio de gentilezas e amabilidades artificiosas. Não observamos este comportamento em apenas um branco, mas em centenas...”* (Fanon; 208:44)

se tem acesso não é suficiente para representar o mundo, a compreensão da realidade e a atuação dos dominados sobre ela também será prejudicada.

Tais grupos acabam caindo então no interstício entre duas lógicas de representação de mundo, sem conseguir se desenvolver plenamente em nenhuma delas. Parece haver uma verdade que só pode ser alcançada por meio da língua metropolitana, mas esta verdade lhes permanece distante. O real em sua integralidade é sempre inacessível, mas a convicção gerada no encontro colonial é de que ele seria menos inacessível aos colonizadores. Torna-se assim necessário que esses grupos sejam tutelados por outros mais preparados. Estes vão ensinar, da mesma forma como o fazem com as crianças, tudo o que é correto. Fórmulas de comportamento que tornam desnecessário o uso de suas capacidades de reflexão. As crianças, entretanto, aprendem e crescem. Os negros, não. São condenados a usar a língua intermediária – o *petit-nègre* ou o *patois* para as colônias francesas. Expressar-se na linguagem do branco é tornar-se branco. Fanon dá o exemplo do negro antilhano que estuda na França e retorna a sua terra natal:

Em todos os países do mundo existem arrivistas: “aqueles que não se sentem mais”, e, diante deles, “aqueles que conservam a noção de sua origem”. O antilhano que volta da metrópole exprime-se em patoá se quer mostrar que nada mudou. Sentimo-lo já no porto, onde parentes e amigos o esperam. Esperam-no não apenas porque está chegando, mas como quem diz: só quero ver! Um minuto lhes é necessário para fazer o diagnóstico. Se a seus camaradas o recém-chegado diz: “Estou muito feliz em estar com vocês. Meu Deus, como este país é quente, eu não poderia ficar aqui por muito tempo!” - ficamos sabendo, é um europeu que chegou. (Fanon; 2008:49)

Em seguida descreve um encontro de estudantes antilhanos na Europa:

Em uma situação bem específica, quando estudantes antilhanos se encontram em Paris, duas possibilidades se apresentam:
ou sustentar o mundo branco, isto é o mundo verdadeiro; o francês é então a língua usada, lhes sendo possível enfrentar alguns problemas e adquirir em suas conclusões um certo grau de universalismo;
ou rejeitar a Europa, “yo”, e se reunir através do patoá, instalando-se bem confortavelmente no que chamaremos de *umwelt* martinicano (. . .) quando um dos nossos amigos, em Paris ou em qualquer outra cidade universitária, tenta considerar com seriedade um problema, acusam-no de se julgar importante, e o melhor meio de desarmá-lo é fechar-se no mundo antilhano, brandindo o patoá crioulo. (Fanon; 2008:49)

Fanon descreve duas situações de controle que impedem o desenvolvimento do sujeito em direção à própria emancipação. Nesse caso não se trata mais de uma relação de tutela em que o branco infantiliza o negro, levando-o à internalização da inferioridade por um lado, ou à crítica e superação desta contingência por outro. Nos exemplos de Fanon é o negro que controla o negro. A relação passa a ser definida por um contexto afetivo em que o modo como a língua é utilizada determina o engajamento ou não do sujeito em seu grupo social de origem. Mas esse engajamento apresenta um conflito fundamental: ele tanto pode

pressupor uma reflexão crítica sobre a posição social ocupada pelo grupo, como pode supor a aceitação tácita da condição de igualdade entre os inferiores. Diante desta segunda suposição, não admitir a inferioridade levaria necessariamente o viajante a se colocar como superior a seu povo, rompendo o engajamento afetivo em meio a uma lógica perversa na qual todas as escolhas conduzem a um estigma negativo.

No caso do retorno do antilhano, sua comunidade de origem o espera no porto, ansiosa para ver quem é que está chegando. Certamente não é a mesma pessoa que deixou o Caribe. No entanto, expressar-se em patoá indica que nada mudou. Será ele impermeável à experiência da viagem? Por que viajar, então? Nada mudou na relação afetiva de pertencimento ao grupo, talvez. Mas nesse caso o viajante parece recusar o impacto de outras perspectivas sobre sua visão de mundo, como se o contato com outras culturas fosse útil somente no sentido de reafirmar suas verdades de origem. A perversidade está na polarização do jogo, diante da qual não há escapatória. O próprio grupo dominado exerce um tipo de controle que se torna um obstáculo para a emancipação e auto-afirmação de seus membros como sujeitos históricos. Fanon diz que a maioria dos negros não desfruta dos benefícios da descida aos infernos (Fanon; 2008:26). A vontade de libertar-se, de vir a se constituir como homem, é condição para este processo. É o desejo de ser livre que impulsiona a crítica do controle interno exercido pelo próprio grupo dominado e que reproduz a condição de inferioridade cultural epidermizada, em conjunto com o processo de inferiorização econômica.

Quando os estudantes antilhanos se encontram em Paris, o meio mais confortável de lidar com a realidade externa é fechar-se no mundo antilhano. Mais uma vez a linguagem é decisiva no confronto, e novamente o jogo se polariza. Usar o francês é admitir que o mundo do dominador é o mundo verdadeiro, e o patoá se torna o escudo mais imediato para se proteger da pressão que força o negro a assumir seu destino branco. Resta saber em que medida o patoá crioulo restringe o alcance da reflexão sobre a realidade vivida e compromete o universalismo das conclusões, tal como Fanon supõe. Isso é real se o mundo do branco for reconhecido como o mundo verdadeiro, mas será possível pensar que o patoá possa ser reabilitado no sentido de oferecer uma representação de mundo sob a perspectiva do dominado, e a partir daí contribuir para uma compreensão da realidade em um nível de complexidade mais elevado?

Há nas formas de expressão o potencial para expressar ideias e sentimentos, mas também para elaborar a crítica do agir em função dos valores pressupostos nos jogos linguísticos. Recusar esse potencial comunicativo à linguagem utilizada pelo dominado de alguma forma implica em negar sua humanidade. Apel utiliza o termo competência comunicativa para designar o potencial do acordo mútuo intersubjetivo, que possibilita também o acordo do indivíduo consigo mesmo (Apel; 2000:346-7). Por meio desta

competência é possível tematizar e superar as diferenças entre as linguagens (Costa; 2002:87), o que permite pressupor a possibilidade de existência de uma comunidade de comunicação ilimitada capaz de reunir toda a humanidade em um mesmo jogo linguístico. O que parece ocorrer em relação ao patoá, e que de modo geral configura uma estratégia dos movimentos de colonização, é a recusa da validade da competência gramatical desses grupos sociais diaspóricos. No momento em que se estabelece a norma correta da língua, define-se um parâmetro de representação de mundo verdadeiro. O que escapa da linguagem hegemônica, as outras possibilidades gramaticais tais como o patoá, representam um mundo quebrado. A imagem que se tem do mundo é falha, de segunda linha, porque a linguagem que se usa também é de segunda. O resultado é a posição de inferioridade social do negro e a condescendência do branco em relação a ele. A armadilha do jogo polarizado está montada e os mal-entendidos de comunicação são gerados por ruídos insistentes que impedem que os grupos dominados encontrem o foco disso que deveria ser uma interlocução.

É pela força e pela violência que a inferioridade do negro se reproduz no domínio da gramática. Se ele domina a linguagem do branco, renega seu povo; se ele recusa esta linguagem, sua representação de mundo é de segunda categoria e sua capacidade de elaborar a crítica da estrutura social fica comprometida. Quando trazemos esta discussão para o contexto do Alto da Cruz observamos que o domínio limitado das normas cultas da língua portuguesa gera uma imagem de mundo fechada em si mesma. Aqui se reproduz essa ideia da superioridade daqueles que buscam emancipar-se. Se a língua não é suficiente, os sentimentos e as ideias é que são reduzidos para caber na forma material disponível para expressá-los. No fim, o mundo se torna tão restrito quanto o vocabulário utilizado, e tão desconexo quanto a sintaxe disponível, em geral de caráter ambíguo. É necessária muita vontade para romper os limites deste jogo segundo o qual, conforme Fanon, o destino do negro é branco.

Supomos então que o ser humano percebe o mundo em complexidade e sente a necessidade de traduzir este mundo em linguagem, de modo a compartilhá-lo. A questão que se coloca é que se um grupo inferiorizado é levado a diminuir essa percepção complexa para representá-la em um jogo de linguagem restrito, o que seria feito com aquilo que sobra? Com aquilo que escapa à representação? Shoshana Felman cita como exemplo o caso de Mallarmé. Convidado para uma palestra na universidade de Oxford, o poeta francês inicia sua fala dando o testemunho de que fizeram violência ao verso, e que era preciso que ele se livrasse desta notícia tal como quem se livra do testemunho de um acidente (Felman, 2000:30). A fala, a representação formal do choque, é libertadora. Ela permite um retorno à harmonia. Mas como libertar-se quando a linguagem é insuficiente? Tanto faz se a linguagem é insuficiente para dar conta de representar o processo industrial de assassinato

do holocausto ou a condição de inferioridade que se experimenta um pouco por dia na estrutura social. A finalidade da pergunta é encontrar o caminho para a libertação, para emancipar-se do jogo no sentido de construir esse entre-tempo pós-colonial, de onde se vislumbra a auto-realização como ser humano.

A carência da linguagem gera angústia, e acreditamos que o limite da afasia é a anomia. Trata-se da negação do potencial de desenvolvimento do ser humano antes da tentativa para realizá-lo. Uma força que oprime a vontade de crescimento tão logo ela desperta no espírito, deixando em seu lugar algo menos que a dor – a dor ainda pode gerar algum tipo de reação. Esta força que reprime a vontade é o que anestesia o corpo, elide os sentidos e impede que o indivíduo cumpra o seu destino de vibrar como um SIM, em harmonia com as forças cósmicas, tal como diz Fanon. No Alto da Cruz a anomia é uma presença ameaçadora, uma força que atrai pela falta de perspectiva de superação do jogo polarizado da estrutura social. Foi em reação a esta ameaça que o Congado se fortaleceu em Ouro Preto, e por meio desta força os participantes conseguem se colocar em harmonia com o mundo em que estão imersos.

Se a experiência de vida na estrutura social, tal como ela se apresenta aos grupos dominados, leva à anulação do ser, a experiência da *antiestrutura* conduz à libertação. Durante a *communitas* os congadeiros partilham suas energias com seus semelhantes, e se nutrem da força da coletividade ao vivenciar concretamente os valores da igualdade e da liberdade. A vivência dos processos primários possibilita que se realizem como seres humanos, ainda que essa realização plena seja restrita ao contexto de liminaridade. No retorno para a estrutura social somos mais fortes, mais capazes de nos relacionarmos com as forças de controle social, porque tivemos oportunidade de ser em plenitude por meio da experiência de comunhão com o grupo, com os antepassados e com o sagrado.

3.8 - Antiestrutura

Em entrevista⁷⁴, ao ser perguntado sobre o que é o congado, o Capitão Rodrigo dos Passos responde:

Rodrigo: - (...) O congado para mim é fé. É pura fé. É pura fé, religião. É tudo o que eu queria para mim hoje, que eu fui crescendo assim dentro do grupo, é estar dentro do grupo do congado mesmo. Assumir essa responsabilidade de capitão. Né? É porque as pessoas não conhecem, é porque talvez não têm fé. Ou talvez não conhece a fé que tem dentro de si mesmo. Então é importante estar sempre assim pensando o que é o grupo e para quê que me serve, né, interiormente. É para encher o meu espírito de fé e de amor, talvez? Ou é um mero conhecimento para ver o que as pessoas fazem e o que elas representam? Então assim, fica essa dúvida na cabeça de muita gente. O que é isso? Por que as pessoas mechem com isso? Entendeu? Mas eu acho que as pessoas tem que conhecer mesmo, tem que chegar, aproximar, perguntar... é... e a gente sabe que as pessoas

74 Entrevista registrada em vídeo, arquivo M2U00340.MPG. Acervo AMIREI.

olham a gente de várias maneiras mesmo... eu também olho pessoas que mechem com outras coisas de vários modos. A gente não é perfeito, a gente quer estudar, quer saber mais. Mas as pessoas tem que saber perguntar, tem que saber se informar para depois estar questionando mais, para depois estar sabendo mais o que realmente é importante para si mesmo e para uma sociedade que vive através disso. Porque hoje a gente não vive disso, mas a gente ajuda a promover uma sociedade mais justa e com mais igualdade social, racial... então a gente está na luta contra todos os tipos de preconceito. E o congado para mim é isso, a primeira frase, a primeira palavra que eu ponho na frente do que é o congado para mim é a fé. Que hoje eu aprendi ter a Nossa Senhora do Rosário, a Santa Efigênia, a São Benedito, né? A todos santos negros. Então eu tenho muita fé mesmo, acredito. . . tenho minha fé e ninguém me pergunta porque eu tenho minha fé. Porque a fé tá em mim e só eu sei, entendeu? Eu acredito, ninguém tem nada a ver com isso, você entendeu? Eu gosto de ser assim, entendeu? E quem quiser saber mais da minha fé vai me ver no grupo, vai ver o jeito que eu canto, que eu danço, né? Eu tenho minha fé, cara.

Pergunta: – Quando você deu aquela palestra⁷⁵ (...) uma pessoa do congado (...) falou que a forma de tocar é expressão da fé. . .

Rodrigo: - ... é, e o congado é isso, né? No congado a gente expressa nossa fé de várias maneiras. Eu por exemplo expresso minha fé cantando. Eu acho o máximo eu estar cantando e expressando minha fé. Para Nossa Senhora, né, eu faço tudo para ela. Tudo o que eu faço dentro do grupo é para ela, e para mais ninguém. Então tem as pessoas do grupo, os meus companheiros, que expressam sua fé tocando, cantando e dançando, entendeu? Eu danço também, mas eu expresso minha fé mais no meu canto. Porque às vezes eu choro quando eu estou cantando. Eu lembro do meu pai, eu lembro muito dele, eu incorporo muito nele... então eu busco minha fé em Nossa Senhora e lembro do meu pai. Então eu choro muito às vezes em pensar que ele tá ali perto, que ele já foi a mesma pessoa que eu estou sendo hoje. Então com relação a isso eu tenho muito orgulho, né, dele ter deixado essa herança para mim, porque hoje eu caminho muito melhor. Tenho uma vida muito melhor do que eu tinha antes...

Rodrigo olha através da câmera e encontra o entrevistador do outro lado. Eu, que me sentia protegido pela tela; que fazia as perguntas e que me acreditava distante. Ele me encontrou e me colocou em questão, me trouxe para a conversa e interrogou a respeito da posição de pesquisador, recusando elegantemente a reconhecer qualquer eventual pretensão de neutralidade em nosso diálogo. O pesquisador foi humanizado. *“É porque as pessoas não conhecem, é porque talvez não têm fé. Ou talvez não conhece a fé que tem dentro de si mesmo.”* Foi a mim que ele se dirigiu, colocando em pauta a existência da minha própria fé, algo que havia me escapado. Ainda é a mim que ele se dirige quando pergunta se o congado serve para encher o espírito de fé e de amor, ou se a busca é por *“um mero conhecimento para ver o que as pessoas fazem e o que elas representam”*. Toda a tradição de estudos folclóricos cabe dentro deste mero conhecimento. Será que é este o lugar que ocupo? - é o que as entrelinhas de sua fala me fazem indagar a mim mesmo. Ou será que minha busca se orienta para o sentido de encher o espírito de fé e de amor, talvez?

⁷⁵ Palestra ocorrida durante a programação do Reinado de 2012, quando Rodrigo falou sobre a relação do congado com Chico Rei.

Rodrigo se colocou em condição de igualdade com o entrevistador. Quando indaga, ainda que nas entrelinhas, sobre minha posição, ele recusa a possibilidade de que o discurso elaborado posteriormente tenha maior validade que sua fala ali, no aqui e agora da entrevista. Trata-se de mero conhecimento? Ele torna explícito o confronto entre o conhecimento produzido pela análise dos registros e a vivência concreta da fé, e se posiciona: a representação não é maior que a experiência; o conhecimento não é maior que o saber. “... Tenho minha fé e ninguém me pergunta porque eu tenho minha fé”. Ela está no campo do indizível, talvez seja irrepresentável. Para Rodrigo a fé é algo vivido, e um dos momentos importantes para sua expressão ocorre durante o Reinado. Mas de pouco adianta perguntar, para saber de sua fé é preciso ver o jeito que ele canta, o jeito que ele dança.

A primeira palavra que ele usa para definir o congado é fé, esta firme convicção de que algo é verdade. Fé em Nossa Senhora do Rosário e fé nos santos negros; fé nos antepassados, fé em seus contemporâneos, fé em seu grupo e fé em si mesmo, fortalecida por sua posição de capitão. O congo é uma verdade vivida, mas não adianta perguntar. Existe algo concreto nesta experiência que não pode – e talvez não deva – ser reduzido em palavras. Este algo está canalizado para Nossa Senhora do Rosário e também para Santa Efigênia e São Benedito. Por meio dos toques, das danças e dos cantos os congadeiros liberam energia. É uma complexidade diante da qual cada indivíduo contribui para o todo, formando um corpo sólido. Rodrigo diz que o congo enche o espírito de fé e de amor. Mas de onde vem essa energia que é liberada na experiência da *communitas*, e por que ela não se realiza na vida cotidiana?

Para Turner, “*estrutura é o que mantém as pessoas separadas, define suas diferenças e limita suas ações*” (Turner; 2008:41). O caráter normativo da estrutura social limita o potencial de realização individual dos seres humanos ao mesmo tempo em que torna possível a vida em sociedade. Esse limite imposto por meio de regras explícitas em leis ou costumes, além de outras formas para o controle social, tende a se tornar muito pesado nas situações em que há a dominação de um grupo social sobre outros. No caso dos grupos diaspóricos, existe uma força intermitente que promove essa limitação do desenvolvimento humano, algo que extrapola a relação de controle necessária para ordenar a vida em coletivo. Uma força que parte dos dominadores para os dominados, mas que ecoa também dentro das próprias comunidades dominadas. As relações de controle acabam por ser epidermizadas – para usar o termo de Fanon – pelos dominados, que as praticam como uma verdade da qual não se pode escapar.

Ao descrever as fases do drama social⁷⁶ Turner mostra que o recrudescimento das relações de dominação geram o conflito, que instaura uma crise crescente, que por sua vez

76 “... unidades de processo anarmônico ou desarmônico que surgem em situações de conflito.” (Turner; 2008:33)

leva a uma ação corretiva por parte daqueles que detém poder e por fim à reintegração do grupo social perturbador da ordem. Existe conflito nas relações sociais em Ouro Preto, mas não é explicitado de modo suficiente para que o jogo de dominação seja questionado. O conflito é interno ao jogo, não o critica. Não há um esforço por parte dos dominados voltado para sua superação, mesmo porque a polarização dá o tom do poder hegemônico e tende a se reproduzir nas posições mais baixas da estrutura social. Marilena Chauí descreve o modo como as relações interpessoais se realizam em uma sociedade que conheceu a cidadania por meio da figura do senhor de escravo⁷⁷:

É uma sociedade em que as diferenças e as assimetrias sociais e pessoais são imediatamente transformadas em desigualdades, e estas, em relação de hierarquia, mando e obediência. Os indivíduos distribuem-se imediatamente em superiores e inferiores, ainda que alguém superior numa relação possa se tornar inferior em outras, dependendo dos códigos de hierarquização que regem as relações sociais e pessoais. Todas as relações tomam a forma da dependência, da tutela, da concessão e do favor. Isto significa que as pessoas não são vistas, de um lado, como sujeitos autônomos e iguais e, de outro, como cidadãs, portanto, como portadoras de direitos. É exatamente o que faz a violência ser a regra da vida social e cultural. Violência tanto maior porque invisível sob o paternalismo e o clientelismo considerados naturais e, por vezes, exaltados como qualidades positivas do “caráter nacional”. (Chauí, 2009:54-5)

É possível que em algum momento a ordem se inverta. O dominado passa a dominar, e o dominador experimenta um pouco de seu próprio remédio. Esse tipo de relação de poder define estereótipos como o bom, o justo, o obediente, o capaz, o trabalhador, o piedoso, o caridoso, o virtuoso, o cruel, o vingativo, o preguiçoso, etc. É porque não há alternativa aparente à relação hierárquica, que é necessário que o indivíduo se reduza para se enquadrar nessas representações. Supõe-se que a posição superior é preferível à inferior, e que há uma responsabilidade daqueles que ocupam os lugares mais elevados para com os demais. Estes, por sua vez, podem encontrar algum conforto nas posições inferiores, assumindo as próprias existências como fatalidade em um mundo que carece de esforço crítico. O juízo de valor não se volta para o jogo em si, mas se realiza dentro de seus limites, reproduzindo as mesmas categorias que enquadram o indivíduo em representações já estabelecidas. Os estereótipos são instrumentos para a prática de controle sobre o indivíduo, de modo a impedi-lo de se assumir em condição de liberdade diante do mundo. Assim como os sentimentos se reduzem para caber na linguagem, o ser também é reduzido para caber em papéis definidos por perspectivas externas, e com os quais é difícil romper.

77 Esta figura deixou uma herança que é escamoteada na estrutura social. Porque ela não é assumida, não conseguimos criticá-la suficientemente. É uma herança que se deseja esquecer, mas que se atualiza constantemente na práxis cultural. O senhor de escravo parece ter se tornado um outro distante, cuja prática de submissão pela força tende a ser justificada como condição para sermos o que somos hoje – deixando implícita a premissa de que há um valor positivo para aquilo que somos hoje.

Uma vez que a ordem da estrutura social se fundamenta em relações de hierarquia, mando e obediência, e reconhecendo que tais relações constituem as bases da ideologia hegemônica ao ecoarem como verdades na praxis cotidiana, a vivência da complementaridade na *antiestrutura* permite uma realização de ser humano em maior complexidade. A realização da *communitas* promove uma ruptura com as relações autoritárias e de controle ao instaurar uma forma alternativa e transitória de experiência social. Os participantes aderem voluntariamente ao grupo, ocupam posições e desempenham papéis específicos em benefício do coletivo. Não é que toda e qualquer relação hierárquica seja abolida durante o Reinado. A harmonia das relações sociais é sustentada por líderes mais experientes, os capitães e os reis, que são responsáveis pela condução dos processos ritualísticos. A ruptura com a estrutura social ocorre pela substituição de uma forma específica de ordem centrada na submissão do ser humano, por uma ordem que valoriza a liberdade dos participantes, centrada na busca por relações de igualdade e de amor.

É interessante retomar a perspectiva apeliana do jogo de linguagem como um apriori da comunidade de comunicação. Nesse sentido, se existe relação de comunicação, há necessariamente um jogo de linguagem ideal que traz em si todas as possibilidades de validade de acordo intersubjetivo. Ao se atualizar concretamente em contexto de liminaridade, isto é, na performance dos rituais do congado, o jogo de linguagem não só determina os laços de identidade entre os participantes, como também permite a realização efetiva do próprio acordo intersubjetivo na plenitude de seu horizonte ético, que em última instância é o que confere validade a toda ação comunicativa⁷⁸. No caso do congado esse horizonte ético se traduz pela fé e pelo amor aos quais o Capitão Rodrigo dos Passos faz referência. Ele está ligado à vivência empírica desses valores, que pressupõem ainda ao menos outros dois valores fundamentais: o reconhecimento da condição de igualdade entre os interlocutores no contexto do jogo de linguagem, e a liberdade de expressão.

A ruptura com a estrutura social implica na substituição de um jogo de linguagem real por outro. Isso quer dizer que não há eliminação da ordem social, mas a experiência transitória de uma ordem alternativa fundada em um acordo intersubjetivo que tem como horizonte uma vivência coletiva capaz de encher os espíritos dos participantes de fé e de amor. A adesão ao grupo implica no reconhecimento de tal fundamento, e conseqüentemente no compromisso de colaborar com o coletivo para a busca desta fé e deste amor segundo as regras da comunidade de comunicação real e limitada dos congadeiros. É o fato dos membros assumirem tal compromisso que permite que a harmonia seja alcançada no plano espiritual e material. Todos se expressam

78 É a comparação entre esse horizonte ético que serve como base para o acordo intersubjetivo e a ação propriamente dita – ou a representação desta ação construída pelo sujeito em meio às regras do jogo de linguagem – que permite que a crítica seja elaborada de uma perspectiva interna ao próprio jogo linguístico.

simultaneamente por meio dos toques, cantos e danças. A compreensão de que cada participante contribui com o desempenho de suas funções para a experiência coletiva de fé e de amor, torna real a vivência concreta da igualdade.

A função dos capitães e dos reis nos rituais do Reinado está muito mais ligada à busca de uma harmonia das energias emanadas pelos indivíduos do que no controle propriamente dito de suas ações. Os líderes não reprimem, eles coordenam. Cada participante conhece bem a função que deve desempenhar para que o coletivo alcance o estado espiritual almejado. Com suas espadas e apitos, por meio dos cantos, dos toques e dos movimentos dos corpos, os capitães conduzem um processo no qual os indivíduos se despem dos sentimentos acumulados na estrutura social e os tornam coletivos. É uma dinâmica em que se abstrai das especificidades desses sentimentos e de sua historicidade. Ao colocá-los para o coletivo, os congadeiros descobrem a própria humanidade e a humanidade de seus companheiros – ou antes, descobrem que essa humanidade é maior e mais complexa do que a experiência cotidiana permite reconhecer. Eles já não estão mais ligados a episódios da estrutura social, aos choques do cotidiano e àquilo tudo que a linguagem não é suficiente para elaborar. Na *antiestrutura* importa sentir em conjunto, elaborar coletivamente esses sentimentos e alimentar-se da energia gerada neste processo de libertação. Os capitães catalisam essa energia, fazem ela crescer e a dirigem aos santos de devoção, que a devolvem purificada.

3.9 - O Reinado como testemunho

Os rituais do Reinado se realizam como processos de comunicação. Eles definem uma comunidade cujos membros interagem entre si por meio de um jogo de linguagem específico. Somos levados a interrogar então sobre o que os rituais dizem, e identificamos a existência de duas perspectivas. Uma delas, já explorada, é a que Rodrigo coloca, e diz respeito à experiência da liminaridade. A *communitas* é o momento em que o processo de comunicação se realiza no mais alto grau de intensidade. Todos os sentidos são chamados a participar e contribuem para conduzir o congadeiro a uma superação dos limites do próprio corpo. Imerso em uma dinâmica visceral de comunicação, o participante transcende a própria individualidade e se torna parte indivisível de uma harmonia maior, de um estado espiritual para o qual as possibilidades linguísticas de representação não chegam para descrever. Pelo lado de dentro dos rituais a linguagem não serve exatamente para representar, sua função é estabelecer as bases diante das quais uma realidade singular é construída. Nesta realidade o participante emancipa-se de si mesmo, e de toda carga de memória que carrega, de modo a expandir a relação de conhecimento imediato que tem com o próprio corpo para o coletivo e o espaço do entorno, que é transformado pelo

movimento da Guarda. Os toques, os cantos e as danças do congado proporcionam ao indivíduo o conhecimento sensorial daquilo que o grupo percebe em unidade.

A outra perspectiva possível é a externa, que corresponde à do observador que frequenta o ritual sem contribuir diretamente para sua atualização. Esse que procura descrever e entender o fenômeno cultural com o qual é confrontado, seja por meio da observação *in loco*, da memória ou de algum signo que provoque a retomada do evento. Aqui importa o entendimento e a reflexão crítica, enquanto lá do lado de dentro importa viver a experiência concreta da fé e do amor. Mesmo os participantes dos rituais podem lançar olhares para o Reinado segundo esta perspectiva externa, e o fazem sempre que expressam suas memórias, visitam os registros, quando compartilham impressões, conversam a respeito, etc. Em contexto de estrutura social o Reinado é representado por convenções, o que equivale a dizer que ele passa a participar de uma linguagem em outro plano. Um jogo em que as posições dos interlocutores não fluem para uma harmonia espiritual e para vivência dos valores da *communitas*, mas são negociadas em meio a tensões sociais, hierarquias, relações de poder e dominação.

Entre a liminaridade transitória do Reinado e a experiência duradoura da estrutura social, nos parece que podemos encontrar uma relação de testemunho mútuo. Tanto o Reinado se refere à estrutura social na medida em que a experiência de liberdade, igualdade e fraternidade se opõe à experiência de dominação, isolamento e controle vivida aos choques no dia a dia; como os discursos elaborados em contextos estruturais testemunham aspectos da *communitas*. A urgência para se experimentar a liberdade e a igualdade oferece o testemunho da opressão. É preciso atravessar uma etapa de separação, entrar em uma faixa de experiência de tempo e espaços distintos daqueles que são percebidos e representados na estrutura social. Os congadeiros se apartam do sistema de representação da realidade cotidiana para experimentar possibilidades de existência que se colocam para além de suas fronteiras. A adesão às normas da estrutura social determinam limites à experiência humana, que por sua vez geram carências, uma vez que os seres humanos não se reduzem à forma como são representados ou se representam a si mesmos.

A necessidade de substituição de um jogo linguístico em que predomina a representação ordenada da realidade por outro em que este caráter descritivo/normativo é reduzido ao mínimo suficiente para garantir as relações de troca entre os participantes até que eles atinjam em grupo o estado espiritual almejado é o que nos faz reconhecer esse caráter de testemunho do Reinado. Isto é, só é necessário definir uma relação de tempo e espaço alternativa para viver os processos primários porque o imperativo de organização da vida em sociedade enquadra os indivíduos em representações que lhes são externas, fazendo com que suas experiências de vida se tornem incompletas.

Para suprir as carências que surgem desta incompletude – tanto maiores e mais graves quanto mais intensas as forças que atuam no sentido de determinar as posições que eles ocupam na estrutura social – é preciso distanciar-se da estrutura, de modo a promover a realização transitória de uma experiência coletiva de mundo mais completa, em que é possível viver o que falta na realidade estruturada. No momento em que a vivência do Reinado contribui para que os participantes vislumbrem essas possibilidades de existência alternativas e enriqueçam sua experiência de vida ultrapassando os limites para a realização de seus potenciais humanos na vida cotidiana, se produz o testemunho da estrutura.

Em nosso relato sobre o ritual da alvorada no início do domingo festivo, dia de encerramento do Reinado em 2012, nos preocupamos em descrever uma das situações liminares em que os congadeiros entram em harmonia com o coletivo de modo a viver em conjunto valores ofuscados na realidade cotidiana. Ocorre que, do momento em que as bandeiras são levantadas no primeiro domingo de janeiro até o descimento dos mastros no domingo seguinte, se produz uma zona de acesso facilitado à *antiestrutura* social. O levantamento das bandeiras determina a primeira e mais geral relação liminar, que durante aquela semana acolherá uma diversidade de experiências de trânsito entre estrutura e *antiestrutura*. As bandeiras definem um estado de fluidez que permite que em alguns momentos a *communitas* seja vivida intensamente, como no caso do ritual da alvorada, e que em outros se busque uma reflexão crítica que só é possível realizar em contexto de estrutura social, como é o caso da programação de debates durante a semana, ou o próprio olhar externo, ao qual já nos referimos. Desta forma, nos parece inconsistente tomar as dimensões de *antiestrutura* e estrutura social como categorias estanques, no sentido de que ou se está plenamente vivenciando uma ou plenamente imerso na outra.

Esse tipo de jogo excludente é tanto mais inútil quando se reconhece que ambas as dimensões fazem parte da vida em sociedade, ou conforme Turner, que os “*pólos são ativos em conjunto*” (Turner; 2008:45). Segundo ele:

Na área da criatividade social – onde novas formas sociais e culturais são engendradas – tanto a estrutura quanto a *communitas*, ou tanto o “limitado” quanto o “ilimitado” se fazem necessários. Ver a “societas” como um processo humano – em vez de um sistema atemporal e eterno tendo como modelo um organismo ou uma máquina – significa capacitar-nos para nos concentrar nas relações que existem em cada ponto, ou em cada nível, de maneiras complexas e sutis, entre *communitas* e estrutura. Precisamos descobrir abordagens que protejam ambas as arquimodalidades, pois ao destruímos uma delas, destruímos as duas e somos então forçados a apresentar um relato distorcido do homem para com o homem. (Turner; 2008:46-7)

Trata-se sobretudo de observar a existência da sociedade em uma dinâmica na qual tanto se faz necessária a experiência de longa duração na estrutura social, que ao estabelecer limites torna viável a construção de mecanismos de organização da sociedade;

como também é necessária a vivência do ilimitado, de modo a dar vazão ao potencial e demandas dos seres humanos que não são contemplados nas circunstâncias do dia a dia, suprindo assim carências dos indivíduos e contribuindo para modificar paulatinamente a estrutura social em um movimento permanente de alargamento de suas fronteiras. A vivência do ilimitado, isto é, o movimento de distanciamento da estrutura na liminaridade e a experiência concreta da *communitas*, permite ao indivíduo realizar seu potencial como ser humano em maior complexidade. A projeção desta experiência libertadora nos limites da linguagem é um caminho que pode conduzir ao despertar crítico e à superação da condição de indivíduo para a de sujeito capaz de interferir na estrutura social e transformá-la.

Liminaridade e *communitas* não se confundem. A zona liminar é a faixa de fronteira entre estrutura e *antiestrutura*. Ela cria o espaço no qual os congadeiros transitam para lugares distintos. Além disso nos permite ainda observar o outro lado sob perspectivas diferentes, capazes de revelar ângulos da estrutura social que mostram aspectos invisíveis do ponto de vista interno. Dissemos que em contexto de *antiestrutura* o congo oferece o testemunho da realidade estruturada na medida em que a recusa, em um movimento de libertação. A experiência da igualdade e da solidariedade implica na recusa das distinções hierárquicas, dos estereótipos e da segregação da realidade cotidiana. Tal realidade é evocada em diversas situações durante o Reinado, muitas vezes como parte do movimento em direção à vivência da *communitas*. Isto é, os congadeiros elaboram um discurso sobre a estrutura social antes de superá-la. Um desses momentos é conhecido por embaixada, e em geral é orientado pelos mestres de moçambique.

3.10 - Embaixada

Em “*Reis Negros no Brasil Escravista*” (2006), Marina de Mello e Souza identifica a presença de cortes de reis negros em Portugal e nas regiões do novo mundo que receberam grandes contingentes de africanos desde o século XVI. A autora analisa documentos que mostram que os negros já coroavam seus reis nos anos de 1500, em Portugal, antes que o tráfico de escravos se consolidasse no Brasil. Além disso, ela mostra que desde então os africanos fora da África já se reuniam pela devoção a Nossa Senhora do Rosário. Esta devoção já era um fundamento do catolicismo africano desde 1494, data que remete ao registro mais antigo de existência de uma Irmandade do Rosário em Portugal (Souza; 2006:160). Porém as práticas católicas dos africanos não reproduzem exatamente o modelo Europeu. Sobretudo no grande Reino do Congo, região onde a Igreja Católica penetrou logo nos primeiros anos de contato com os portugueses, a adoção do catolicismo ocorreu a partir de uma livre interpretação do cristianismo em conformidade com a complexidade das visões de mundo locais. Marina de Mello e Souza faz referência à tese defendida pelo antropólogo Wyatt MacGaffey e pelo historiador John Thornton, segundo a

qual houve o desenvolvimento de um catolicismo africano em que os missionários europeus aceditavam ver práticas cristãs europeias enquanto as populações congolosas enxergavam nas mesmas práticas, as formas locais de relação com o sagrado.

Diálogo de surdos ou reinterpretação de mitologias e símbolos a partir dos códigos culturais próprios, a conversão ao cristianismo foi dada como fato pelos missionários e pela Santa Sé, assim como a população e os líderes religiosos locais aceitaram as designações e ritos cristãos como novas maneiras de lidar com velhos conceitos. (Souza, 2006:63)

Há, portanto, uma adesão formal do Reino do Congo à fé católica, embora esse fato tenha apresentado significados distintos para esses dois grandes grupos em contexto colonial. Para os europeus tratava-se de consolidar uma relação de poder na África: a igreja desempenhou papel importante na consecução dos interesses da corte portuguesa no Congo, colaborando para consolidar relações diplomáticas amistosas, sempre preferível a demonstrações de poder bélico. Já para os congolese aderir ao cristianismo significava entre outras coisas aprofundar as relações com os europeus de modo a se beneficiar do apoio de suas armas para o fortalecimento de suas posições nas relações locais de poder. Deste modo fica claro que essa adesão tinha tanto caráter religioso como político, e foi construída por meio de cuidadosos esforços diplomáticos de ambos os lados do encontro interétnico. Não há motivos para acreditar que os congolese adotaram a fé cristã de forma passiva, assumindo a condição inferior de sua cultura. A adoção do catolicismo europeu implicava em uma tradução dos conceitos e práticas católicos ao universo cultural africano, e isso se fez com base em intenso processo de negociação.

Na época da expansão portuguesa o Congo era organizado em vários territórios autônomos liderados por forças locais. Havia também um poder maior, que dava conta da unidade do grande Reino do Congo, exercido pelo ocupante do cargo de *mani Soyo* desde a cidade de Mbanza Congo⁷⁹, capital do Reino. Esse processo de negociação da penetração da fé cristã na África se torna evidente quando observamos a dinâmica da interiorização do cristianismo no Reino. A região de Angola, por exemplo, entre batizados e apostasias, resistiu à adoção da fé católica durante praticamente todo o reinado da Rainha Nzinga, entre os anos de 1622 e 1663, quando veio a falecer aos 81 anos de idade. Isto é, durante longos anos Angola sustentou uma tensão permanente em que ora esta província se aproximava do poder central do Congo, ora dele se distanciava.

Em sua juventude Nzinga foi designada por seu irmão como embaixatriz em missão no território português de Luanda. Roy Glasgow supõe que ela tenha ficado impressionada com a opulência daquela cidade portuguesa na costa africana. Ele narra a seguinte cena protagonizada por Nzinga:

79 Mbanza Congo passou a ser chamada São Salvador, após a conversão ao catolicismo.

Quando ela e sua comitiva entraram na ampla mas escassamente mobiliada sala de conferências do palácio do governo, percebeu que lá havia somente uma cadeira, um tapete e duas almofadas. De pé, junto às paredes, se encontravam o governador e seus oficiais, que trocaram com ela saudações formais. Nzinga retribuiu as saudações, declarando ter vindo a Luanda a fim de estabelecer relações melhores entre seu irmão, o poderoso Ngola Mbandi, e os europeus. Notando que a cadeira se achava diante do governador, e supondo que a almofada se lhe destinava recusou-se a sentar no coxim porque isto a colocaria em nível inferior ao do governador, insultando desta forma sua posição real. Ao invés, sentou-se no corpo ajoelhado de uma de suas damas de serviço. Seu gesto causou certa surpresa e indignação na audiência. Na verdade, essa atitude pareceu ter-lhe dado uma leve vantagem tática e psicológica sobre seus oponentes diplomáticos. Esse episódio revela a habilidade de Nzinga em moldar os eventos e não ser por eles moldada e, conseqüentemente, em saber tomar a iniciativa em todas as oportunidades. (Glasgow, 1982:84)

Glasgow cria a imagem de uma líder consciente das posições ocupadas pelos interlocutores no jogo diplomático cujas regras estavam ganhando forma no lugar colonial. A forma da organização política e social do reino do Congo favoreceu o desenvolvimento de relações diplomáticas já bem antes da chegada dos portugueses. Nzinga havia sido preparada para negociar a condição de igualdade no encontro interétnico, e esse processo de negociação marcou todo o período de sua liderança na região de Matamba. Tal processo gerou uma memória social poderosa sobre a penetração do catolicismo no interior do Reino do Congo; memória africana que ganhou força em contexto diaspórico e que ecoou nas Américas, tendo sido reelaborada conforme as experiências dos grupos locais. As embaixadas sobrevivem nas celebrações dos Reinados. Em alguns casos⁸⁰ elas se misturam às tradições ligadas a Carlos Magno e os Doze Pares de França (Meyer; 2001), em meio às disputas entre cristãos e mouros. Também se misturam às Festas do Divino e às festas do dia de Reis. Em muitos casos, como é o que ocorre em Ouro Preto, o ritual da embaixada se transformou tendo como referência a abolição da escravidão e o processo de construção da liberdade no Brasil.

Marina de Mello e Souza diz que para os negros oriundos da África Centro-Occidental *“o reino do Congo tinha um papel simbólico, que remetia não só ao processo de conversão ao catolicismo, como também à força de um reino unido e respeitado pelos seus vizinhos e pelos reinos europeus. . .”* (Souza; 2001:262). Esse significado ajudou a construir a imagem diaspórica do reino do Congo relacionado a uma identidade cristã, porém segundo um modelo de catolicismo que não correspondia exatamente ao sustentado por Roma. Tratava-se da forma como os congoleses reconheciam o catolicismo diante de seus campos de experiência, seus conjuntos de referências simbólicas e suas práticas culturais. Essa vertente católica em que Nossa Senhora do Rosário é uma entidade central foi o ramo que

80 Marlise Meyer (2001) e Rubens Alves da Silva (2012) estudaram a celebração do Reinado em Montes Claros, um território em que as tradições de matriz europeia se misturaram às tradições de matriz africana de modo extraordinário. Nessa região acontece ao mesmo tempo a Festa do Divino, a celebração de Carlos Magno e o congado.

alimentou a memória diaspórica e colaborou para a construção de uma identidade negra no novo mundo.

Os reinados do Congo, representados em celebrações oficiais, rememoravam o êxito da catequese na África e a força do império lusitano, presente na amplitude das suas relações comerciais e dominação política. Mas as cortes congolezas das festas dos negros também remetiam à conversão precoce da elite congoleza ao catolicismo, com a adoção de símbolos, ritos e terminologia da religião e do poder lusitanos. Dessa forma, enquanto a celebração oficial, ao evocar o reino do Congo, rememorava e expunha o poder do soberano português, a comunidade negra, ao coroar reis congo na América portuguesa, destacava os aspectos africanos de seu catolicismo, uma vez que reis e nobres congolezes lutaram pela sua disseminação na África Centro-Occidental desde o século XVI. (Souza; 2001:264)

Membros de diferentes etnias africanas passaram a se reconhecer na memória representada nos rituais das embaixadas. Os rituais existem em processo e são capazes de absorver contribuições ao longo da dinâmica de construção das memórias locais. A pesquisa de Marina de Mello e Souza reuniu descrições de embaixadas realizadas nos séculos XVIII e XIX que representavam a adesão dos africanos à igreja católica. Segundo a autora os europeus viam nisso a legitimação dos discursos sobre a superioridade da civilização ocidental, identificando nas embaixadas um movimento dos negros no sentido de se aproximar dos europeus. Do outro lado, do ponto de vista dos negros, as embaixadas recuperavam a memória de uma negociação, uma adesão voluntária e em termos. É interessante observar a transformação por que esse ritual passou após o 13 de maio de 1888, no processo de construção de liberdade. Os rituais de embaixada que se realizam no Reinado de Nossa Senhora do Rosário e Santa Efigênia do Alto da Cruz não costumam fazer referência à corte de Nzinga, mas mantém o caráter de missão diplomática em relação à Igreja Católica.

Devido à grande quantidade de participantes do Reinado em Ouro Preto, a equipe de organização propõe a realização da missa de domingo ao ar livre, em um palco montado ao lado da Capela do Padre Faria. Devido às chuvas entre 2011 e 2012, o Reinado teve a participação de poucas guardas. O Padre que celebraria a missa decidiu fazê-lo na Igreja de Santa Efigênia, embora ela ainda estivesse em fase final de restauração. Foi a segunda vez naquele domingo que as portas desta igreja se abriram aos congadeiros⁸¹.

As portas ainda estavam fechadas quando um dos mestres da Guarda de Moçambique 13 de Maio disse para o padre ouvir lá dentro:

“A senzala de negro está em festa,
vamos todos correr para ver
é a carta de alforria
que a Princesa Isabel mandou trazer”

81 A primeira vez foi na alvorada, quando a irmandade acolheu o Congo em episódio relatado na introdução.

E depois deu o tom de seu canto com um longo grito de lamento, meio suspiro, meio evocação de uma memória poderosa. De acordo com Kédison Geraldo, coroado Mestre de Moçambique no Reinado de 2015, a ordem dos versos surge em fluxo na mente dos que cantam. Os versos existem, mas não há uma preparação anterior. A embaixada nesse caso surge na mente daquele que a entoava quase como um desabafo feito em estado de consciência próximo ao transe. Sua voz expressa o sentimento de um povo, e naquele instante, do lado de fora da igreja, ele sustenta um contato íntimo com esse povo, com o sagrado e também com o povo do outro lado. Istoé, uma embaixada só faz sentido em encontro com grupos que apresentam identidades distintas. Este outro, aqui, é representado pelo Padre, líder de sua paróquia. Cantou:

“No dia 13 de maio
uma assembléia trabaiô
nego véio era cativo
a princesa libertô

Nego véio era cativo
a princesa libertô
nego véio era escravo
nego já virou senhô

No tempo da escravidão
moço branco quem mandava
quando senhô ia a missa
era nego quem levava

Quando senhô ia a missa
era nego quem levava
senhô entrava pra dentro
nego cá fora ficava

Quando senhô ia a missa
era nego quem levava
se nego tava cansado
de chicote ele apanhava

Se nego tava cansado
de chicote ele apanhava
chegando na sua senzala
era que nego véio rezava

Chegando na sua senzala
era que nego veio rezava
pedindo a Deus do céu
que tenha pena dessas almas”

E concluiu com os seguintes versos, que foram repetidos até que as portas se abrissem, os congadeiros entrassem e se acomodassem:

“Sinhô padre abre a porta
porque nêgo quer entrar
quer ouvir a Santa Missa
que o sinhô vai celebrar.”

É evidente que o conteúdo dos versos faz referência à condição inferior dos negros na estrutura social. Eles dão forma a um sentimento que é muito maior do que a tradução em palavras poderia indicar: uma memória social que recupera situações de violência, segregação e inferioridade. Embora fossem católicos, o espaço da igreja era interdito aos negros, que ficavam do lado de fora. Eles rezavam na senzala, e se ficassem cansados de carregar os senhores para a missa, apanhavam de chicote. É menos o conteúdo episódico dos versos o que importa, e mais o sentimento geral de segregação e controle que impede o desenvolvimento dos dominados em seu potencial humano. As relações de dominação são projetadas no passado, mas o sentimento evocado é bastante conhecido pelos congadeiros em suas relações cotidianas. A embaixada demanda que as portas sejam abertas aos negros, que se cumpra a condição de igualdade referendada pela Lei Áurea.

Rubens Alves da Silva (2012) comenta que a Missa Conga teve origem na década de 60, a partir da atuação do folclorista mineiro Romeu Sabará. Desde então a prática da embaixada foi absorvida por um contexto mais próximo de construção da liberdade e da igualdade após o fim da escravidão. Aqui ocorre o mesmo diálogo de surdos a que Marina de Mello e Souza faz referência: alguns interlocutores só conseguem perceber na expressão dos dominados o desejo de se aproximarem dos dominadores; enquanto os dominados procuram construir o discurso da igualdade com base no reconhecimento de seu lugar de fala pelo outro, bem como dos direitos e liberdades civis que decorrem de tal reconhecimento. Para uns a condição de igualdade está na elevação do dominado à categoria de civilizado; enquanto para os outros a igualdade está no reconhecimento de que as diferenças culturais não os fazem inferiores.

3.11 - Dramatizando a igualdade

O exemplo pinçado da Missa Conga nos permite identificar um modo possível das relações vividas na *communitas* se impregnarem dos sentimentos presentes na estrutura social, elaborando uma espécie de testemunho. Quando o Mestre de Moçambique entoava sua embaixada ele não se apropria de fatos históricos para construir um argumento crítico sobre a realidade vivida. O que ele faz é evocar um peso, um sentimento de opressão que é compartilhado e bastante reconhecido pelos membros dos grupos sociais dominados. Quando fala de segregação (*o branco entrava na igreja e o negro cá fora ficava*), de violência (*se o negro ficasse cansado apanhava de chicote*) e da variedade de relações de submissão e controle exercidas pelos brancos, o mestre moçambiqueiro elabora uma forma para representar os sentimentos experimentados pelos dominados em suas vidas cotidianas. Na liminaridade os mestres de Moçambique conseguem extrair dos congadeiros presentes os sentimentos de inferioridade e opressão que eles tendem a sublimar no dia a

dia. Na embaixada esses sentimentos são trazidos à superfície, são elaborados, ressignificados e purificados por Nossa Senhora do Rosário.

O drama diaspórico é ritualizado e encenado neste momento, porém de forma absolutamente subversiva. Se a origem remota do ritual da embaixada se vincula à atuação excepcional de Nzinga diante do poder metropolitano e da Igreja Católica, aqui uma estrutura dramática muito semelhante cumpre o mesmo objetivo de elevar o dominado à condição de igualdade com seu opressor, de modo a libertar-se da posição definida por antecedência pelo olhar do branco. Turner entende performance como a completude de um processo que não se esgota em reducionismos cognitivos (Turner; 1982:91). Isto é, a atuação performática envolve a vivência concreta de sentimentos e desejos que escapam das descrições em linguagem e por consequência acabam por ser negligenciados pela abordagem científica como se não existissem. Todo o sentido da embaixada é evocado em seu processo performático, e o drama que é narrado/vivido representa a condição diaspórica em relação ao universo dos brancos.

O conflito diz respeito ao lugar do negro na sociedade após o 13 de maio. O texto da embaixada elabora a memória social da escravidão em uma série de episódios gerais que humaniza o oprimido ao revelar seus sentimentos, enquanto evidencia que para o branco tais sentimentos são invisíveis. A entrada na igreja é o símbolo da igualdade, de modo que após a abolição os grupos dominados reivindicam a ocupação de tal espaço. Não se trata exatamente do desejo de estar na igreja e assistir à missa, mas de poder fazê-lo caso queiram. As relações simbólicas envolvidas não dizem tanto respeito a uma valorização excessiva da igreja institucionalizada, mas à possibilidade de participação nas instituições sociais com liberdade e em situação de igualdade. Ocorre que nesse caso o drama subverte a posição construída dos dominados construída ao longo do tempo pelos dominadores, de modo a enquadrar os negros em um lugar submisso. Em primeiro lugar o drama encenado coloca o negro como polo ativo no conflito. Ele tem voz e faz uso dela reivindicando coerência entre discurso pós-abolicionista e prática. Em segundo, a partir desta capacidade de se colocar na “estrutura do universo encenado”, os congadeiros recusam o drama da submissão elaborado pelos brancos nos contextos de caridade cristã e o opõem ao drama da igualdade.

O conflito é encenado rapidamente. O ritual da embaixada narra o contexto da escravidão e o supera quando as portas são abertas permitindo a entrada dos negros na igreja, o que soluciona o problema e sugere um retorno à ordem, porém a uma ordem modificada pela transformação das relações na estrutura social. O drama aqui encenado subverte uma outra narrativa, elaborada e suportada em contexto de cristianismo católico, vinculada à noção de caridade. Isto é, a caridade só pode existir nos contextos de relações hierárquicas, contribuindo para que sejam naturalizadas. Trata da generosidade dos

superiores em relação aos inferiores. A caridade é confundida com um bem maior que leva à salvação das almas, enquanto não passa de uma estratégia para manter o dominado em sua posição subalternizada. A premissa subentendida na prática da caridade é de que aquele que recebe o favor é incapaz de conseguir se sustentar por si mesmo. Mesmo que neste contexto as hierarquias segregacionistas das estruturas sociais sejam reconhecidas como mecanismos que impedem o desenvolvimento dos grupos dominados, tais relações são tomadas por fatalidades, legitimando a prática do auxílio pretensamente incondicional.

O drama dos negros legitimado nas estruturas sociais, ou seja, a narrativa elaborada pelos brancos, define a posição dos grupos dominados como aqueles que não são capazes de sobreviver por si só na sociedade complexa, e que portanto dependem do auxílio e da tutela dos dominadores. O drama da caridade só existe em contexto de dominação. Nada nele indica uma situação de reconhecimento da condição de igualdade, o que levaria à partilha de recursos e colaboração mútua voltada para a superação das dificuldades cotidianas. Trata-se muito mais de explicitar uma relação de favor, um tipo de clientelismo incômodo para os negros que estão sempre devendo favores aos brancos, e sendo levados a reconhecer sua superioridade ao assumir a dependência. A narrativa no ritual da embaixada, entretanto, subverte o drama oficial. O dominado dá a volta por cima ao expressar seu próprio ponto de vista quanto às posições ocupadas na estrutura social. O negro aqui não é o ser inferior e desajustado, incapaz de atuar na sociedade senão segundo a orientação do branco. Ele assume a própria voz e se coloca em condição de construir seu caminho e fazer suas escolhas.

O ritual da embaixada é o momento em que se demanda a condição de igualdade. O mestre de Moçambique fala por um povo que naquele instante se coloca como igual e experimenta em grupo a situação de liberdade. Os choques cotidianos com as instâncias de controle e opressão são abstraídos de suas singularidades e extraídos da experiência de cada congadeiro, dando origem a um movimento coletivo para superá-los no momento dos rituais. O “povo” que o mestre lidera é um grupo coeso que a princípio define laços de identidade de uma forma negativa, pelo reconhecimento de uma força externa que os insere em determinada realidade na qual é preciso viver na condição de oprimidos e explorados. Depois os laços de identidade são definidos de forma positiva, na medida em que se reconhecem na força empenhada por seu grupo social para construir formas de conceber o mundo independentes da hegemonia. Esses laços estão presentes na devoção a Nossa Senhora do Rosário, nos toques, cantos e danças das guardas, na memória diaspórica e nos valores que a situação de *communitas* permite vivenciar.

Assim, na embaixada, a comunidade de comunicação mais ampla dos congadeiros toma uma posição em relação ao outro, que no caso são os grupos dominantes que se beneficiam da ordem hegemônica para sustentar as relações de exploração na estrutura

social. As relações de opressão são projetadas no passado, e a entrada dos negros na igreja com os toques e as danças dão a forma liminar da superação da condição de inferioridade. Ser enquadrado em uma categoria mais baixa, de ser aliado dos meios para desenvolver seus potenciais como seres humanos e de serem desencorajados a todo momento, implica considerar a dramaticidade enraizada historicamente, vivenciada na performance do Reinado.

Desta forma a estrutura social penetra na *antiestrutura*, ou antes, é trazida para este lugar para que seja reelaborada em performance. Os rituais do Reinado, em meio aos quais a embaixada é um entre outros, promovem a catarse dos sentimentos guardados, escondidos, negados, recusados e sublimados pelos que são oprimidos na vida cotidiana. Eles purificam esses sentimentos de inferioridade e elaboram formalmente a condição de igualdade e a experiência de liberdade. Tudo aquilo que é energia represada se dirige para Nossa Senhora do Rosário. Essa energia se reflete, e volta pura para alimentar a vida congadeiros na estrutura social. Na realidade liminar torna-se possível aos participantes perceberem-se como seres humanos mais completos, e eles se nutrem dessa plenitude em seu retorno ao cotidiano.

A experiência do Reinado, entretanto, não garante o despertar dos congadeiros como sujeitos históricos. A *antiestrutura* não supõe a realização de uma crítica consciente da estrutura. Os rituais permitem a vivência dos valores, um empoderamento dos indivíduos que atravessam a liminaridade, mas não necessariamente a sistematização de um discurso que seja eficaz no sentido de transformar a realidade cotidiana. São territórios de existência distintos os que se apresentam: um é o da vivência plena dos valores de *communitas*, e o outro, de sua representação discursiva. A *communitas* testemunha a realidade estruturada por meio da catarse coletiva dos sentimentos acumulados no cotidiano e sua superação. A estrutura social testemunha a *communitas* por meio dos registros que elabora, objetificando-a e a reduzindo a discursos.

Por meio dos registros os rituais são reificados e inseridos nas tensões de poder produzidas entre os diversos grupos que formam a sociedade. Eles passam a se constituir em elementos de discursos, e podem ser apropriados inclusive para sustentar a conservação das relações de dominação. O desafio ético da valorização da expressão cultural do Reinado do Alto da Cruz como patrimônio imaterial reconhecido pela comunidade local está em formar uma comunidade de comunicação que possa reconhecer a legitimidade da experiência liminar e procurar incorporar os seus valores na experiência vivida em contexto de estrutura social.

Isso quer dizer que os sistemas de representação do Reinado no entre-tempo, de modo a garantir a legitimidade do lugar de fala pós-colonial, precisam ser construídos pela comunidade de comunicação tendo por fundamento os valores vividos na *antiestrutura*. É

evidente que se as relações de dominação são identificadas na estrutura, o reconhecimento do Reinado como patrimônio só encontra sentido em meio a um processo de libertação dos grupos dominados, que deve ser realizado sobretudo pelos próprios congadeiros no interior de uma comunidade em que o alcance de suas vozes não seja limitado por antecedência conforme suas posições nas hierarquias sociais. Nesse caso o Reinado seria definido sempre em processo, em meio a discursos aplicáveis à realidade vigente e voltados para a construção de experiências de organização social mais igualitárias. A possibilidade de realização efetiva desta comunidade de comunicação será vista no próximo capítulo deste trabalho, relacionada ao que entendemos por museu e suas funções na sociedade.

4- SOBRE MUSEUS E PATRIMÔNIOS

4- SOBRE MUSEUS E PATRIMÔNIOS

O edifício da Casa de Câmara e Cadeia é o ponto de fuga da paisagem que se abre aos olhares dos que chegam a Ouro Preto por sua principal entrada, vindos de Cachoeira do Campo. Ele ordena a vista, dá o fundamento do ritmo do Morro de Santa Quitéria. Foi projetado pelo próprio governador da capitania, Luís da Cunha Menezes⁸², em um longo período de construção entre os anos de 1785 e 1855⁸³, quando sua torre foi concluída. Deixou de cumprir a função de cadeia em 1938, e por força de decreto⁸⁴ passou a abrigar o Museu da Inconfidência a partir de então. A imagem da Praça Tiradentes se define a partir deste prédio, relacionado ao local de exercício de poder político, de coerção e controle sociais⁸⁵. Em frente ao Museu da Inconfidência, passando pelo monumento a Tiradentes, no extremo oposto da praça, temos o edifício do Palácio dos Governadores, uma fortificação de fachada simples, pesada e bruta. Foi construído na década de 1740, o que dá uma diferença de quarenta e cinco anos para o início da construção da sofisticada Casa de Câmara. O antigo centro de onde o poder metropolitano se manifestava na colônia também serve hoje como instituição de memória. Lá funciona o Museu de Ciência e Técnica da Escola de Minas. O único prédio do largo que ainda hoje abriga função política se localiza na lateral da praça, à direita do Museu da Inconfidência, onde acontecem as atividades do legislativo municipal⁸⁶.

A praça ocupa um espaço plano no topo do morro⁸⁷. No traçado retangular do largo, com todo aquele raro espaço aberto, plano e livre, as linhas da paisagem urbana convergem para o museu. Ele está situado em um dos extremos da área plana, de modo que a construção parece se projetar no azul do céu ou no cinza e branco das nuvens, conforme a época do ano. O céu ao fundo destaca seu volume. É uma obra acabada que os olhos dos

82 Luís da Cunha Menezes entrou para a história como uma personalidade autoritária e violenta. Existem dúvidas sobre a autoria do projeto da Casa de Câmara e Cadeia, mas o fato é que ela foi reivindicada pelo governador e não foi contestada. Dado seu comprometimento com a viabilização da obra (Sales; 1965), entendemos que se trata de um projeto de memória pessoal de Cunha Menezes, capaz de perpetuar seu nome na história. Isto é, um projeto que se fundamenta no edifício, mas não se esgota nele. Seu significado se completa na medida em que o objeto material é reconhecido em sociedade e adquire valor simbólico.

83 A Conta-se que a força de trabalho utilizada foi compulsória, de negros e vadios presos. Eponina Ruas (1964) diz que o governador cometeu enormes violências para a construção da torre, que só ficou pronta em meados do século XIX. Fritz Teixeira de Sales (1965) diz que muitos pobres foram presos por ordem do governador, ainda que não tivessem nenhuma culpa, visando somente o uso de sua mão-de-obra. Muitos deles morreram de fome e maus tratos.

84 Decreto-lei nº 965, de 20 de dezembro de 1938.

85 Lembramos aqui a narrativa de humilhação pública de negros que subvertiam as relações de obediência cotidiana feita por Henrique Barbosa da Silva Cabral, citado no segundo capítulo deste trabalho.

86 A Câmara Municipal funcionou no segundo andar deste edifício entre os anos de 1836 e 1863, depois funcionou exclusivamente como cadeia. Em 1908 foi iniciado o sistema de trabalho dos detentos. (Sales; 1965)

87 Não é o ponto mais alto da cidade. Na perspectiva de quem entra na cidade, por exemplo, é preciso descer uma colina, passar ao lado da massa branca e robusta das paredes do Palácio dos Governadores antes de chegar na Praça Tiradentes. Há um efeito dramático neste cenário de descida. O espaço se abre aos olhos repentinamente. Não é uma vista distante, da perspectiva das alturas. Aqui a paisagem também não é interrompida bruscamente por alguma montanha, criando uma sensação de claustrofobia. Os limites da praça são dados por construções localizadas bem nas fronteiras do território plano, de modo a definir a maior área livre e aberta em terreno plano possível.

frequentadores observam, completa e fechada em si mesma, embora em franco diálogo com a praça e com todo o entorno. Ainda que com referências ao Capitólio Romano, o edifício dá o testemunho de um momento de maturidade no campo da arquitetura civil colonial em Minas Gerais. Demonstra que havia nas últimas décadas do século XVIII um pleno domínio dos materiais e técnicas construtivas herdados de outras culturas ou desenvolvidos e aprimorados em contextos locais. Isso permitiu a expressão de discursos em plano simbólico, e testemunhou o desenvolvimento intelectual, político e econômico das elites coloniais, cujos integrantes já se articulavam para defender os próprios interesses em relação aos da metrópole.

Diferente do traçado de seu projeto original reproduzido no estudo de Paulo Thedim Barreto publicado na Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Barreto; 1947:51), a escadaria frontal foi substituída por duas escadas laterais protegidas por balaustradas que criam um ritmo para a base. No centro do trapézio formado entre as escadas e o primeiro andar, em plena comunicação com o lado de fora do edifício, foi colocado um chafariz, inaugurado no ano de 1846 (Sales; 1965:196). Isso não deixa de ser uma ostentação construtiva, se pensarmos nos sérios problemas técnicos que foram enfrentados para canalizar a água e distribuí-la em pontos estratégicos da cidade. Curiosamente o edifício planejado para abrigar o poder de coerção e de punição, oferece água à sociedade. Em um movimento de dentro para fora, esse poder supre uma necessidade vital da população. A cadeia então é uma instituição social que tanto pode retirar a vida daqueles que não se ajustam ao sistema, como pode colaborar para facilitar o cotidiano daqueles que a ele se submetem. Em ambos os casos o que observamos é a ação de uma instância de controle.

O chafariz mostra que a ordem viabilizada pelas relações de poder na estrutura social garante condições para a existência humana em sociedade, adquirindo portanto valor positivo. A função de cadeia funciona como o outro extremo deste discurso a serviço da ordem. Trata-se da necessidade de legitimar as instâncias de controle e manutenção da organização social. Este é o modo como escolhemos nos aproximar do prédio, refletindo sobre sua função na sociedade e a expressão simbólica de seus intentos institucionais. A construção tenta persuadir a sociedade da necessidade da ordem. Suas alegorias da justiça, lei, força e temperança, a simetria, sua torre central, seu relógio e seu frontão clássico não fazem questão de seduzir. O discurso que lemos na fachada se impõe com elegância e violência. Para o lado de fora, a casa se apresenta sólida, consistente, e agradável aos olhos, que acompanham de longe o percurso de suas linhas. Não há preocupação de disfarçar o sofrimento que existia do lado de dentro daquelas paredes, e todas as práticas de tortura e submissão dos desobedientes ao poder hegemônico. Antes, pelo contrário, era preciso que todos soubessem o que ocorria por lá, de modo que a ordem seria garantida pelo temor.

O edifício sustenta o modelo de ordem vigente, e mostra que neste sistema o poder atua sobre o indivíduo independentemente de sua vontade. Não há nada de extraordinário nisso, exceto pelo fato de que ele revela uma sociedade setecentista extremamente sofisticada segundo o modelo ocidental. A colônia havia desenvolvido um sistema de relações de poder complexo e capaz de autonomia em relação à metrópole. Tal modelo não previa de modo algum a ruptura com as regras do jogo dessas relações. A Casa de Câmara e Cadeia representa na história o ápice da arquitetura civil de Villa Rica, e revela uma organização social capaz de competir com a organização metropolitana, de enfrentá-la e possivelmente vencê-la no interior do mesmo sistema de valores legado pela metrópole. A sociedade colonial herdou o espírito de conquista e dominação da civilização europeia, e o assimilou a seus conjuntos de referências de modo a naturalizá-lo em práticas cotidianas. A Ouro Preto colonial, por meio do monumento onde hoje funciona o Museu da Inconfidência, se equiparava em status aos contextos metropolitanos. A força de controle metropolitana tornava-se então cada vez mais incômoda, na medida em que as elites locais se consolidavam e se articulavam diante de seus próprios interesses. Ou antes, as elites locais tomavam consciência das forças de dominação ao mesmo tempo em que construía seus próprios aparatos destinados a controlar os grupos que ocupavam posições inferiores na estrutura social de Villa Rica.

4.1 – Exposição de longa duração

Entramos no edifício com disposição de investigar a posição ocupada pelos negros no discurso sustentado na exposição de longa duração do Museu da Inconfidência⁸⁸. Nas palavras de Rui Mourão, seu diretor,

Nele o recém-chegado encontra um resumo do que vai conhecer na caminhada pelas ruas, na contemplação das igrejas com seus altares e os seus santos, do que lhe vai excitar a imaginação para permitir recompor os monumentos e as residências com o mobiliário típico, os objetos tradicionais que eram de uso. (Mourão; 1995:5)

O discurso expositivo parece mesmo se orientar para esse objetivo de oferecer ao público visitante, formado prioritariamente por turistas, elementos concretos para a frequentação da cidade segundo a perspectiva da narrativa histórica oficial. Comprometido

⁸⁸ Trata-se da leitura de parte de um discurso expositivo, focado em um aspecto singular: a representação dos grupos sociais negros. Gostaríamos de deixar claro, entretanto, que as atividades desempenhadas pelos profissionais vinculados ao Museu da Inconfidência, entre eles o Rei Congo Geraldo Bonifácio de Freitas, não se esgotam no discurso oficial reproduzido nesta exposição. Reconhecemos o comprometimento desses profissionais com o aprofundamento de pesquisas e realização de debates sobre a contribuição dos grupos culturais de origem africana para a estrutura social em Ouro Preto e Minas Gerais. As ações voltadas para essa área ocorrem em geral no prédio do anexo do museu, e entre elas destacamos a exposição “A Presença do Negro na Formação de Vila Rica – Cultura e Religiosidade”, de 2011, na qual Bonifácio participou como curador ao lado de Maria Margareth Monteiro e Janine Ojeda. O que observamos é que há um contraste entre a dinâmica de construção de discurso do museu em suas atividades cotidianas voltadas para uma maior inserção na sociedade local, e o discurso oficial que é expresso na exposição da Casa de Câmara voltado para um público de turistas.

com essa abordagem, o diretor assume para o museu funções de “*identificação de personagens, reconstituição da verdade de episódios, comprovação de nível de desenvolvimento social e cultural, identificação de usos e costumes, arrolamento de bens que representam a cultura material. . .*” (Mourão; 1995:5). A narrativa da exposição é construída por sobre o conhecimento produzido pela análise de coleções e pesquisas em registros e fontes primárias. O acervo surge como fonte para a problematização das relações culturais e históricas, embora as possibilidades de expressão desse esforço tendam a ser limitadas por uma narrativa consolidada ao longo do tempo nos esforços de construção da memória nacional sob a perspectiva dos intelectuais modernos. Pierre Catel, profissional contratado em 2005 para realizar o atual projeto expográfico, expressou uma narrativa bastante compatível com os problemas evidenciados pela história oficial.

O discurso começa do início: o totem de aço escovado que explica a primeira sala de visitação traz o título “*das origens*”. A história local começa com a chegada da expedição de Antônio Dias, em 1698, pelo Morro São João⁸⁹, onde o Padre Faria celebrou a primeira missa no dia 24 de junho. Os grupos indígenas são lembrados por uma urna funerária, flechas e lâminas de machados. Tais objetos são contrapostos às velhas garruchas e longas espadas de esgrima, armas que demonstram o poder ocidental. Muitos outros objetos de uso cotidiano por esta civilização representam a forma como a sociedade colonial lidava com suas questões. São instrumentos de registro como tinteiros, escrivatinhas e sinetes de autenticação; de orientação, como bússolas; de demarcação de territórios, como os dois grandes marcos de pedra; e de guarda e acúmulo de riquezas, como o cofre. Os objetos dizem respeito ao sistema complexo de relação com a realidade construída por esta civilização que a partir daquele momento chegava ao território e construía sua própria história.

Há nesta enorme vitrine a reprodução de um desenho aquarelado que representa um encontro interétnico durante a expedição do Tenente-Coronel Afonso Botelho de Sampaio e Souza aos campos do Guarapuava. No encontro os brancos deixam seus cavalos e parecem confraternizar com os índios. Há um clima de curiosidade recíproca, em que ambos os lados do encontro se permitem uma aproximação pacífica e de benefício mútuo. Inserida nesse discurso de origem, e sem maiores informações sobre a representação deste evento histórico, a imagem apaga qualquer possibilidade de conflito. A vitrine como um todo mostra tão claramente a substituição da cultura simples de um povo que cuidava de seus mortos e desenvolvia instrumentos para lidar diretamente com a natureza, por uma cultura complexa, cujos objetos testemunham a criação de camadas de

89 Os equipamentos interativos estavam em manutenção em nossa visita. Já tivemos oportunidade de frequentá-los em outras situações. Eles permitem uma abordagem um pouco mais aprofundada dos contextos indígenas, algo que as peças expostas na vitrine são insuficientes para promover. Ainda assim, segundo nosso ponto de vista, os grupos culturais indígenas são observados à distância, como coadjuvantes de uma história alheia.

linguagens e sistemas de representação convencional da natureza. Esse discurso mostra que os brancos desenvolveram objetos que permitiam uma representação mais consistente e exata da natureza em letras, números ou imagens, e por consequência o desenvolvimento de conhecimento sobre ela e por fim sua apropriação. A bússola orienta a descoberta dos espaços, o tinteiro e a escrivinha registram a memória, o cofre representa o sistema econômico fundado na acumulação de riquezas, os marcos de pedra a medição e apropriação de espaços físicos. Outros objetos como os retratos de personagens da família real portuguesa – D. Mariana Vitória, D. Pedro III, D. Maria I e D. José – e a talha barroca representando a Santíssima Trindade que ocupa toda a parte superior da vitrine revelam a complexidade da organização política e das crenças religiosas que coordenavam tal cultura civilizada e garantia condições para o seu desenvolvimento.

A ilustração escolhida para representar o encontro entre índios e brancos tem a propriedade de esvaziar a importância dos conflitos com os indígenas. É como se reconhecessem a superioridade dos brancos e dessem licença para a ocupação do território pelos paulistas, sem opor maiores obstáculos ao início da história civilizada. Se a violência aparece nesta narrativa, seja por meio de referências à política de apresamento executada pelos bandeirantes, seja pelo reconhecimento geral da existência de guerras, ela é naturalizada como fato. O genocídio dos grupos culturais indígenas é subentendido na expografia, como se fosse dito: os índios estavam aqui, e depois não estavam mais. Isto é, o discurso expositivo apresenta a história sob a perspectiva dos brancos, e as violências cometidas são assumidas como fatalidades no processo de ocupação colonial, de modo que não carecem de ser problematizadas.

Esta mesma fatalidade permeia a participação dos grupos culturais originários do continente africano. Nesse contexto geral de representação museológica das relações coloniais sob o ponto de vista do dominador, a violência sempre é dada como fato⁹⁰, naturalizada no interior do sistema de construção simbólica da realidade. Entre a primeira e a quarta salas do museu observamos na distância das vitrines uma série de objetos cotidianos que demonstram o maior desenvolvimento dos povos que chegaram e se estabeleceram neste território. São fechaduras, compassos e candeias de ferro. Objetos que nos permitem refletir sobre a relativa autonomia da colônia em relação à metrópole. Celas, cangalhas, liteiras e toda a sorte de bens que testemunham a superação das dificuldades de deslocamento; alcatruzes – encanamento de cerâmica – instrumentos por meio dos quais a civilização nascente superou as dificuldades naturais para o abastecimento de água; telhas e adobes; etc. Um quadro comparativo mostra a evolução das técnicas construtivas e da divisão dos espaços na arquitetura civil até o ano de 1750 e entre 1750 e 1800. A proposta

90 A não ser, é claro, a violência econômica exercida pela metrópole sobre as elites locais. Esta é a violência imperdoável – posto que é a violência contra as elites – diante da qual os inconformes se agitaram, embora tenham fracassado.

da exposição é contextualizar o desenvolvimento e o fortalecimento da sociedade colonial. O que vemos, portanto, é a ilustração de uma história conhecida por antecedência. No museu a história ganha concretude material. O visitante almejado parece ser aquele que aprende, e não o que faz a crítica.

Depois das origens, da construção e do transporte, chegamos à sala da mineração. É onde se encontra a representação dos negros. A narrativa histórica conta que os escravos eram tomados por objetos, e é assim que nesta sala eles são vistos. Aqui não há como escapar da problematização da violência inerente à dominação dos africanos e seus descendentes. Ainda assim, entretanto, o recurso das vitrines cria uma camada intermediária em relação aos objetos, e com isso distancia a realidade experimentada. As vitrines interrompem a ressonância dos objetos, por assim dizer. Essa realidade é projetada em outro mundo, outro contexto, aparentemente superado. Instrumentos de tortura como o tronco aparecem ao lado de ferramentas de trabalho utilizadas no processo de fundição de ouro, como tenazes e balanças. Uma maquete no centro da sala representa os processos de extração de ouro, ressaltando o uso da mão-de-obra escrava em uma dinâmica que, tal como o genocídio indígena, é dada como fato. Queremos dizer com isso que a legitimação da violência como fato limita o olhar. É como se as relações de dominação fossem rapidamente admitidas e imediatamente superadas pela confissão. Nos ritos católicos romanos o pecador se arrepende, cumpre sua penitência e é absolvido. Parece que é isso o que acontece aqui. O que sobra de toda essa violência parece ser a curiosidade mórbida sobre as formas criativas segundo as quais ela se manifestava naquele tempo distante. O totem de aço escovado com as explicações sobre a sala diz o seguinte:

A escrita da dominação tomaria o corpo como matéria-prima, constituindo a violência como linguagem estrutural do sistema escravista na colônia. Na mineração, lavoura e serviços domésticos, o castigo escravo – que se pretendia físico e exemplar – era direto, espetáculo a ser assistido pela multidão. **Para os colonizadores**, que detinham o poder e controle dos meios de produção e trabalho, ao ser aplicado com moderação, o castigo exerceria uma função corretiva e pedagógica. (Museu da Inconfidência, destaque meu)

Textos e objetos reificam a realidade vivida pelos negros e a inserem em um contexto que se pretende superado. Aqui a violência é vista como linguagem na zona de comunicação interétnica. A projeção desta realidade em nosso tempo é evitada na mesma medida em que o reconhecimento do desenvolvimento cultural de grupos diferentes dos herdeiros da matriz europeia é recusado. O trecho em questão se torna mais bizarro quando observamos que mesmo aqui, no momento em que os negros poderiam ser claramente protagonistas da narrativa, seu ponto de vista não apresenta relevância alguma. O importante é o ponto de vista dos dominadores, que é explicitamente evocado no segmento em negrito. Ou seja, até o sofrimento é visto pelo olhar do outro, e de certa forma justificado em uma equação que envolve a quantidade de tempo transcorrido e a convicção de que

esse passado foi superado. Não se indaga em nenhum momento sobre o que significava para o negro sofrer esse tipo de castigo, ou o que significava para os grupos dominados serem obrigados a assumir pela força a condição de seres humanos inferiores.

Tanto quanto a estrutura de organização social dos brancos é representada como altamente complexa e diversificada, a dos indígenas e dos negros é limitada. A carência de informações nos leva a crer que seus pontos de vista são inexistentes ou que coincidem com o dos grupos dominantes – o sonho da hegemonia. Talvez por serem identificadas como culturas simples, suas perspectivas diante do mundo, seus sentimentos e suas formas de compreensão sejam tomadas como óbvias. Interessa o ponto de vista de quem bate, posto que o lado daquele que apanha é passivo. O lugar do negro na narrativa histórica é solucionado pelo sofrimento. Mesmo quando os objetos apresentam a possibilidade de reconhecer a complexidade de certas expressões culturais dos dominados, por exemplo através de um instrumento de percussão ou de uma imagem de São Benedito de Palermo que aparecem lado a lado e fora da vitrine, esse discurso de atribuição de valor não se realiza de fato. Não há espaço para que esse tipo de relativização do conteúdo apresentado seja feito.

Se no século XVIII e XIX os negros eram tratados como mercadoria, é ainda como mercadoria que eles aparecem na sala sobre mineração. É como objeto, e não como seres humanos que eles surgem no contexto da diegese expositiva. Na sequência do instrumento de percussão, novamente dentro da vitrine, temos fichas de matrículas de escravos, que testemunham o processo de gerenciamento dos corpos. Ao lado, o livro "*Observações sobre as enfermidades dos negros, suas causas, seus tratamentos, e os meios de as prevenir*" escrito pelo médico francês Mr. Dazille, traduzido para o português pelo cirurgião militar Antônio José Vieira de Carvalho, que atuava em Villa Rica. Ambos os documentos expressam uma preocupação com bens de patrimônio financeiro, investimentos, recursos da empresa colonial. Ao lado desses documentos o instrumento de percussão e a imagem de São Benedito não podem funcionar como signos de resistência política, criatividade, desenvolvimento de linguagem, expressão de sistemas de convicções e conhecimentos complexos sobre a realidade. Ao invés de signos de resistência, articulados aos demais objetos eles se tornam signos que povoam uma realidade cultural permitida, e conseqüentemente limitada à moldura imposta pelos dominadores.

Encontramos aí uma armadilha para o público visitante: se em nosso tempo e em nossa sociedade os negros não são mais vistos como objetos, como explicar o fato de que seja preciso adotar a perspectiva do colonizador para representá-los? Aparentemente, segundo o discurso expresso na exposição de longa duração do Museu da Inconfidência, para tratar do negro no século XVIII é premissa vestir a máscara do colonizador naquele tempo e observá-lo de sua perspectiva, legitimando sua condição de objeto. Mas o público

visitante do museu tem plena consciência de que os negros não são bens patrimoniais, recursos, etc; então como entender essa narrativa?

Para a narrativa histórica oficial fazer sentido é preciso que os negros sejam objetificados. É preciso entender o contingente diaspórico como objeto, porque essa é sua posição no discurso consolidado sobre a nação. Se é repugnante conceber que o ser humano seja tratado como objeto, mais repugnante ainda para a ideologia hegemônica é conceber uma história elaborada por mais de uma perspectiva. Toda a empatia da exposição está do lado da civilização ocidental, seja na dinâmica do genocídio indígena pelos paulistas e portugueses, seja no amor à liberdade expressa no drama dos inconfindentes. É aí que se encontra a verdade dos fatos para o discurso oficial. Esse discurso, entretanto, somente se sustenta com a conivência do público. É preciso fazer ainda uma pergunta: em que medida a empatia do visitante com o dominador está presente em seu cotidiano fora do museu? Se no museu eu me coloco como cúmplice da violência, ainda que não me dê conta disso, o que me garante que nos contextos diários eu não assumo essa perspectiva? Como saber se essa violência que na condição de ser humano eu mesmo tenho o potencial para praticar, não é invisível aos meus olhos?

4.2 – Ressonância

O discurso apresentado pela exposição de longa duração do Museu da Inconfidência a seu público visitante representa o mundo pela perspectiva do branco. Os grupos indígenas ocupam o lugar de uma pré-história remota. A tomada do território pelos sertanistas paulistas funciona como o ponto de partida para a narrativa, esta sim histórica, com os seus registros documentais e objetos que servem a uma relação de correspondência comprobatória entre o que é dito e os fatos ocorridos. Partindo deste princípio, a meta da expografia parece ser gerar empatia com o olhar do dominador, que dadas as relações coloniais também se encontra na condição de dominado. Essa empatia é construída na medida em que acompanhamos todas as etapas de desenvolvimento social que são apresentadas ao público como um sistema completo e coerente. Observamos no percurso da exposição o nascimento do desejo de autonomia em relação à metrópole, o drama da luta pela liberdade e seu fracasso, tendo por referência a inconfidência mineira e toda a necrofilia trabalhada em seu panteão de heróis que não obtiveram sucesso.

James Clifford (1997) propõe a utilização do termo zona de contato para se referir a um tipo de relação que as coleções dos museus apresentam capacidade para estimular. O objeto tomado como fronteira colonial teria potencial para se constituir em vértice perpassado por perspectivas de mundo variadas, o que daria oportunidade para a expressão concreta, em performance, desses olhares. Isso não ocorre no museu da inconfidência, ou se ocorre, é como possibilidade de transgressão ao discurso expositivo.

Admitindo a perspectiva única do dominador, o discurso museográfico procura anular quaisquer outras perspectivas, como se fossemos todos igualmente brancos e homogêneos após o 13 de maio de 1888. A exposição não é idealizada como zona de contato porque recusa a relativização do olhar do branco diante do reconhecimento de outras complexidades de visões de mundo. Não há reciprocidade entre as perspectivas para as quais os discursos dão concretude. Não há lugar para a expressão do diverso, e no contexto da exposição, também não há como escapar de, em algum momento, vibrar em ressonância com o olhar do branco.

Stephen Greenblatt (1991:42) usa o termo *wonder* para se referir à capacidade dos bens culturais para paralisar o observador, introduzir um sentido de unicidade e chamar sua atenção. O utiliza em modo de complementaridade com a noção de ressonância, que significa o poder de tal objeto extrapolar suas fronteiras formais para atingir um contexto mais amplo, evocando naquele que o frequenta as forças culturais dinâmicas e complexas dos quais este emergiu e para as quais ele é configurado na visão de mundo de quem o observa. A noção de *wonder* apela para o aqui e agora da frequência do objeto. O processo mental consiste em isolar o objeto de seu contexto imediato e percebê-lo em detalhes. Quando isso ocorre, abre-se a possibilidade da ressonância, que implica em uma espécie de recontextualização criativa do objeto nos contextos que ele recupera. Houvesse a orientação para constituir o museu em zona de contato, ganharíamos a possibilidade de enriquecer o potencial de ressonância dos signos. Mas aqui os objetos não funcionam como fronteiras coloniais, posto que há uma única perspectiva a guiar todo o percurso do visitante. O reconhecimento da ideologia expressa na exposição depende da consciência quanto à posição ocupada pelo visitante e sua capacidade de elaborar a crítica.

O uso de vitrines poderia ser justificado como uma medida de segurança no âmbito das práticas de conservação preventiva. Pode ser que este também seja o caso, mas o fato é que reconhecemos um sentido para seu uso no projeto de comunicação expográfica. As vitrines distanciam público e objeto. Ao introduzir um meio físico intermediário entre o objeto e o visitante, a ressonância potencial da materialidade exposta atravessa um processo de refração que nubla a relação de identidade com o grupo dominador, tornando-a menos imediata. Como assumir laços de identidade com aquele que produz o genocídio, a tortura e a humilhação pública? Encerrando tudo dentro de vitrines e traçando uma linha de desenvolvimento coerente na qual a violência é justificada em um contexto distante de exploração colonial. Isto é, por esse discurso, a prática da violência foi inevitável no caminho linear do desenvolvimento social que herdamos. Quando concentramos o olhar (*wonder*) sobre o tronco exposto na vitrine, o relacionamos aos contextos coloniais (*ressonância*) longínquos. O tronco funciona como signo de uma violência específica, datada, limitada ao passado, posto que em nosso tempo essa ferramenta de suplício já não tem lugar. O tronco

materializa uma violência que existiu em tempos passados, o que faz com que ela seja assumida como inevitável e, se inevitável, tolerada.

Estimular a zona de contato na exposição implicaria em buscar formas para representar a violência e outros tipos de relações sociais, por meio de pontos de vista diversos, buscando problematizá-las em termos mais estruturais. Deste modo seria aberto um universo inteiro de possibilidades, e os visitantes seriam levados a contribuir para a construção do sentido expográfico, sempre renovado e enriquecido. McLuhan e Parker (2008) subverteram deliberadamente a linearidade dos discursos expositivos em sua montagem sobre a colonização/influência holandesa em Nova Iorque⁹¹. Na ocasião McLuhan cunhou o termo “*sensação de museu*”, que corresponde ao sentimento de claustrofobia e esgotamento do público ao transitar em um percurso previamente definido e diante do qual não há possibilidades de participação (McLuhan, Parker; 2008:37). É essa sensação que experimentamos no Museu da Inconfidência.

Contraposto ao discurso da história oficial, o Reinado de Nossa Senhora do Rosário e Santa Efigênia do Alto da Cruz introduz a perspectiva de representação de mundo elaborada pelos negros. Escapamos aqui dos discursos hegemônicos no momento em que procuramos criar em conjunto mecanismos para expressar formalmente o ponto de vista dos grupos historicamente dominados e alienados das técnicas de produção de registros. Não há um museu do Congo fisicamente instituído onde as pessoas possam se aproximar de objetos concretos – registros, documentos, expressão de convenções em suporte material – e atualizar representações desta manifestação cultural. Não há edifício, não há acervo, não há coleção e sequer existe um sistema para gerenciar as informações e articular os discursos sobre o Congo. As relações intersubjetivas vividas na *antiestrutura*, em toda sua imaterialidade, são o contrapeso da representação oficial das relações sociais expostas no Museu da Inconfidência. O caráter de ressonância da celebração é revelado pela adesão e apoio da comunidade local, pelo envolvimento de pesquisadores e militantes de movimentos sociais, pela ampla participação dos Irmãos do Rosário vindos de outras cidades, pelo reconhecimento da prática como patrimônio cultural de natureza imaterial nos termos da Convenção da UNESCO de 2003. Ao aplicar a noção de ressonância ao contexto do Reinado temos a intenção de evidenciar que a experiência e dramatização de seus rituais em performance tornam possível uma relação de reciprocidade com o discurso **branco** da exposição de longa duração do Museu da Inconfidência, o que por vezes se desenvolve no em uma zona de contato real.

91 Trata-se de uma experiência de montagem de exposição realizada por Marshall McLuhan e Harley Parker no Museu da Cidade de Nova Iorque em 1967. Nela o visitante era levado a contribuir para a construção de sentido dos objetos apresentados em sua articulação com o ambiente produzido. Foram utilizadas projeções de slides e registros sonoros além de objetos tridimensionais, e a organização dos objetos no espaço evitou o encadeamento dos signos em uma narrativa construída antecipadamente à frequência do público.

A condição necessária para a existência desta ressonância entre a manifestação física e a comunidade local é o reconhecimento por parte desta do potencial do bem cultural para simbolizar a realidade complexa na qual o Reinado faz sentido. Existe um fundo indicial na celebração, uma relação material com a experiência vivida na localidade, que é capaz de traduzir no contexto comunitário os sentimentos sufocados que consciente ou inconscientemente são compartilhados por seus membros. Através do Reinado penetramos no universo profundo de valores construídos coletivamente ao longo do tempo. Valores que são herdados, modificados e recontextualizados pelas comunidades locais diante das circunstâncias históricas em que se vive. Trata-se para o grupo dos dominados de elaborar uma representação material e minimamente objetiva que funcione como um catalisador da forma como a comunidade se vê a si mesma, e de suas expectativas quanto às possibilidades de transformação da estrutura social diante dos valores vividos em contexto de *communitas*.

Nesse sentido a realização do Reinado encontra sua ressonância em seu contexto social quando reconhece nas performances ritualísticas uma projeção da complexidade de sentimentos e expectativas coletivas. Entre estas se destaca o valor da solidariedade, que ficou bastante evidente em janeiro de 2012, ano de chuvas intermitentes em Minas Gerais. Na ocasião vivíamos em Ouro Preto uma situação de emergência após o desabamento do morro em frente à rodoviária e outros tantos deslizamentos dentro e nas estradas fora da cidade. Representantes do poder público e algumas pessoas que participavam da produção do Reinado chegaram a defender o cancelamento da festa, coisa a que os congadeiros se opuseram com firmeza: “*Nem que seja somente a nossa guarda, nós vamos levantar a nossa bandeira!*”, repetia a Capitã Kátia Silvério a cada vez que era importunada com a proposta de adiamento. “*E vai ser no primeiro domingo, como tem que ser.*” Naquele momento Kátia defendia uma posição na sociedade que o grupo já havia conquistado. Como sempre a comunidade havia contribuído com a oferta de alimentos e produtos de limpeza, as repúblicas tradicionais da cidade emprestaram colchões para acomodar os congadeiros vindos de longe. Os voluntários, muitos dos quais deixaram de viajar nas férias para contribuir com a festa, estavam preparados para cozinhar, limpar e garantir o bom atendimento das expectativas dos Irmãos do Rosário visitantes.

A celebração do Reinado tem a característica de recuperar os laços de trabalho em solidariedade sobre os quais a vida social do recinto de Santa Efigênia se constituiu. Desde o século XVIII as ordens leigas eram responsáveis pelas atividades sociais, e o faziam mobilizando os irmãos em função de uma relação gratificante de trabalho em conjunto, na qual cada membro da comunidade ocupava uma posição em relação ao todo. Esse tipo de relação social solidária foi praticamente extinto, seja pelo enfraquecimento do poder das irmandades em relação ao poder público, seja pela terceirização da produção dos eventos

com a contratação de empresas especializadas que padronizam tudo, de modo a retirar os elementos importantes de reconhecimento da memória social local em favor de um gosto comum e pasteurizado. Reconhecemos na organização solidária do trabalho um aspecto da ressonância do Reinado na sociedade local. Sua produção a partir do ano de 2009 fez despertar esse sentimento adormecido, mas nunca superado, de colaboração. Outro aspecto de ressonância que poderíamos isolar em meio à complexidade das relações culturais que permitem a reinvenção do Reinado e sua apropriação pela comunidade de moradores, é a atualização da antiga memória legada pelos escravos, e na qual os Irmãos do Rosário encontram seu mito de origem. É a memória de Chico Rei, "*lenda suave*" segundo Arinos, que alheia à documentação histórica não encontra lugar na exposição de longa duração do museu, embora se faça presente em seu anexo.

Supomos que a dramatização dos rituais do Reinado pode ser entendida como parte do desenvolvimento da relação de reciprocidade quanto ao discurso do dominador montado na exposição do Museu da Inconfidência. A zona de contato passa a existir no museu quando, por exemplo, o Rei Congo é convidado a colaborar para a elaboração de representações de mundo a partir da perspectiva do negro. A frequência razoável dessas participações demonstra que a instituição em si não é refratária às perspectivas diversas, mas somente que há uma diferença entre os discursos voltados para a sociedade local, e aqueles que se dirigem para o grande público de turistas que abarrotam a cidade na alta temporada e buscam no museu o resumo do que encontrarão na cidade, tal como Rui Mourão bem observa. Mas as arenas em que os discursos de memória são construídos não estão limitadas aos museus institucionalizados, de modo que a celebração do Reinado pode se constituir em uma espécie de fronteira colonial. Nesse caso identificamos a performance e a dramaticidade dos rituais do Congado como mecanismos de expressão, de modo que por meio da celebração seus integrantes seriam capazes de expressar sua perspectiva sobre o mundo.

Ao mesmo tempo em que reconhecemos esse caráter de expressividade do Reinado na liminaridade, entendemos que é em contexto de estrutura social que os sentimentos sufocados, os valores, as práticas e as memórias sociais dos congadeiros são representados em termos convencionais e contribuem para a transformação das relações de segregação, individualismo e hierarquização na realidade estruturada. Os rituais são observados pelo público externo de um ponto de vista ancorado na realidade estruturada. Visto dali eles se configuram como objetos diante dos quais torna-se possível criar representações discursivas sobre a expressão dos congadeiros. Porém, ao compreendermos o momento dos rituais como sublime, esse algo transbordante que a linguagem é insuficiente para descrever, carecemos de um discurso convencional feito pelos próprios Irmãos do Rosário em contextos diferentes dos vivenciados na experiência

antiestrutural. No momento de construção de mecanismos simbólicos para se criar uma imagem do Reinado pelos próprios congadeiros as ferramentas desenvolvidas pela museologia tornam-se relevantes.

4.3 – Museus

Admitindo a noção de patrimônio como categoria de pensamento observamos que o paradigma sobre o qual o Museu da Inconfidência foi construído é insuficiente para representar a diversidade de perspectivas possíveis sobre os bens culturais reconhecidos nesta categoria. Tal modelo funciona quando se trata de sustentar um discurso histórico oficial dentro de uma ideologia hegemônica. Não é eficaz, entretanto, se o objetivo for desvelar criticamente, ou propor uma reflexão densa sobre a sociedade que os objetos físicos representam. A concretude desses objetos cria uma máscara de materialidade tangível para a perspectiva do dominador, e as práticas de dominação e controle sociais penetram no conjunto das premissas das narrativas hegemônicas. Assumindo tais práticas como premissas, abrimos mão da possibilidade de criticá-la, e necessariamente criamos conflito com os valores de igualdade e liberdade sociais.

Para lidar com a complexidade criada pelas perspectivas diversas, ou antes para reconhecer que os patrimônios são construídos a partir de diferentes pontos de vista, todos eles legítimos e enriquecedores da experiência humana, é preciso extrapolar o paradigma do museu tradicional em direção à semiótica pragmática e entender a existência do objeto em meio ao processo de significação no qual ele ocupa posição estrutural. Objeto para Peirce (1995) é aquilo que o signo representa. Semiose é um fenômeno cognitivo realizado pelo indivíduo e apresenta três elementos fundamentais: *representamen*, que corresponde à forma a que o sujeito tem acesso por meio dos sentidos ou pensamento; *objeto*, que diz respeito àquilo que o *representamen* substitui; e *interpretante*, que apresenta caráter de síntese realizada na mente do sujeito, articulando as informações externas a seu universo de experiências e significados. Ao abarcar esse tipo de relação estrutural o conceito de museu pode se tornar compatível com a noção de categoria de pensamento, que amplia as possibilidades de representações compartilhadas de valores e experiências locais.

Para a construção de um objeto museológico conforme essa abordagem semiótica, é preciso que todos os elementos da relação triádica sejam levados em consideração. A definição de objeto museológico não pode coincidir exatamente com a do segundo termo da relação. Tal definição precisa buscar a integração dos três elementos do modelo cognitivo. Assim a imagem, a materialidade ou o pensamento formalmente concretizado – *representamen* – que se força sobre o sujeito dando início ao processo de semiose deve estar contemplado nesta definição. As práticas museográficas de seleção, conservação e exposição estão profundamente vinculadas a esta etapa do processo, de modo que é por

meio da realização formal que um discurso pode vir a ser compartilhado. No outro extremo da semiose encontramos o *interpretante*, que corresponde à síntese elaborada pelo intérprete/sujeito. O objetivo dos museus parece ser justamente o de interferir nesta síntese, de modo a criar uma relação de semelhança convencional compartilhada por mais de um membro da comunidade. Por meio da exposição a determinado *representamen*, um grupo de indivíduos recuperaria o mesmo⁹² objeto externo, e o articularia a um universo de significados e representações de mundo socialmente compartilhados.

O objeto museológico apresenta caráter convencional, de modo a recuperar um significado compartilhado em contexto de relações intersubjetivas. Neste trabalho o nome **museu** será utilizado para se referir a um conjunto singular de relações que ocorrem nas estruturas sociais, em uma região mental que pertence ao conjunto formado na interseção dos universos de motivações e convicções dos indivíduos participantes da comunidade, de modo a constituir uma coleção de signos aceitos e partilhados em sociedade. Ele depende da existência de um elemento pressuposto na realização efetiva das organizações sociais: a capacidade dos seres humanos de concretizar ações voltadas para a compreensão mútua. Para que tais ações se realizem é condição necessária a existência de um universo de referências passível de ser compartilhado pelos interlocutores. Este universo constitui o léxico do jogo de linguagem praticado nas relações de comunicação, e sua existência supõe que cada membro do grupo é capaz de conceber o mundo tendo como parâmetro uma imagem geral, socialmente compartilhada e suficientemente compreendida por todos os participantes da comunidade⁹³.

Essa ideia de museu apresenta significado ainda um pouco mais restrito. Não basta para que o museu se realize o domínio do léxico de modo a garantir a relação de comunicação no que diz respeito à expressão e entendimento dos signos, mas é necessário um exercício de metalinguagem. Ao localizarmos o museu nesta região mental das convicções compartilhadas entendemos que ele cumpre duas funções essenciais para a manutenção dos jogos de linguagem praticados pelo grupo: expõe as referências comuns – em forma de signos convencionais – e controla as variações de seus significados. Admitir que sua existência está vinculada ao cumprimento de tais funções, entretanto, ainda não define com precisão o que consideramos como museu, posto que desta forma ele existiria em quaisquer contextos de transmissão de informações. Assim, para distinguirmos o lugar do museu nos sistemas de elaboração e representação de mundo, assumiremos que é condição necessária para que ele se realize a consciência do objeto intermediário, ou seja, da convenção. A metalinguagem será entendida aqui como o atributo fundamental dos

92 Se não coincidentemente o mesmo, o *representamen* neste caso recuperaria objetos externos representados de modo muito semelhante por pessoas diferentes.

93 Mesmo que os signos não sejam compreendidos exatamente da mesma forma pelos interlocutores, parte-se do pressuposto que a representação geral compartilhada é suficiente para estabelecer uma relação de compreensão intersubjetiva.

museus, determinando um território mental e crítico que possibilita ao sujeito ou ao grupo colocar seu próprio conjunto de convicções em perspectiva diante de outros igualmente válidos. Os objetos dos museus, enfim, são construídos em contexto linguístico, e frequentá-los implica em trazer a concretude da relação de significado para o primeiro plano do processo cognitivo.

Museu, portanto, será entendido como uma relação que se realiza em processo (Scheiner; 1997) na medida em que os sujeitos que atualizam as convenções o fazem considerando o intermediário do objeto linguístico que representa⁹⁴. Reginaldo da Costa diz em seu livro sobre o pensamento de Apel que “...a consciência se desenvolve como linguagem e só como linguagem tem possível esta relação reflexiva, pois a consciência dos sujeitos humanos é constituída na milenar intercomunicação humana, que provoca a reflexão.” (Costa; 2002:100) Deste modo a consciência da realidade compartilhada se desenvolve como linguagem, e daí surge a possibilidade de reflexão crítica sobre o mundo⁹⁵. Mas no caso do que tratamos por museu, o que está em questão é o reconhecimento da existência concreta da linguagem que objetifica seus próprios elementos e introduz a possibilidade de crítica do sistema de representação simbólica de determinado grupo cultural. Ao tomar todo esse sistema como objeto o sujeito torna-se capaz de investigá-lo de modo a identificar os consensos sobre os quais suas convicções são formadas e revisá-las segundo valores admitidos na estrutura de organização da comunidade.

Nesse sentido buscamos uma compatibilidade entre o significado do termo museu e a formação de comunidades de comunicação – formada por indivíduos que participam do mesmo jogo de linguagem – colaborando para que elas se desenvolvam em comunidades de argumentação. Por meio da consciência da relação de representação os participantes das estruturas sociais podem colocar suas premissas fundamentais em perspectiva, de modo a reconhecê-las entre outras possibilidades de experiências e representações simbólicas igualmente válidas. Ao identificar outras possibilidades de experiências humanas e de representações de mundo os museus apresentam ao grupo um par de forças que atuam em sentidos opostos e estabelecem relação de complementaridade: uma que tende para a conservação de significados, vinculada à construção de consensos; e outra, produzida em historicidade, que busca transformá-los pela revisão crítica de suas premissas. Uma que cria a hegemonia e outra que a transforma.

Outro aspecto que deve ser ressaltado é que da forma como estão sendo entendidos, os museus pressupõem necessariamente algum tipo de engajamento do sujeito no jogo de linguagem praticado pela comunidade. Por meio deles é possível que o sujeito problematize sua adesão às ideologias e práticas culturais legitimadas nas estruturas

94 Diferente de Scheiner, entretanto, nosso recorte problematiza exclusivamente os processos de representação de mundo com base em convenções. O museu, neste trabalho, é observado por seu potencial para construir e compartilhar signos em contexto social.

95 O mundo é objetificado pela linguagem, e por meio dela é conhecido.

sociais. A consciência do intermediário na relação de significação tem a força para colocar todo o sistema de representação simbólica de mundo em questão. Deste modo a adesão a esse sistema já não é mais tácita, mas uma ação deliberada e passível de ajustes, o que tende a contribuir para a transformação da realidade estruturada. Observamos então que segundo nosso recorte, a especificidade da relação museológica pressupõe um compromisso do sujeito com a própria emancipação diante da realidade que experimenta.

4.4 - Sobre os signos convencionais

As matérias-primas dos museus são as relações simbólicas. Entendemos por isso as relações intersubjetivas mediadas por signos de caráter convencional, categoria constituída por objetos cujos significados são arbitrários, definidos anteriormente e reconhecidos no grupo por consenso⁹⁶. Um gesto, como o olhar do Capitão Rodrigo dos Passos para o seu caixeiro, apresenta significado preciso, portanto simbólico, no interior do grupo. “Salve Maria!” é uma expressão que ao ser formulada abre um território imenso de significados potencialmente compartilhados na comunidade ampla formada por todos os Irmãos do Rosário. Outro aspecto desse tipo de relação comunitária é que o mesmo indivíduo pode participar de uma quantidade de comunidades diversas, de modo tanto a dominar mais de um sistema de representação simbólica, como de colaborar para que os diversos sistemas se interpenetrem, de modo a estabelecer um trânsito contínuo entre as possibilidades de representações convencionais da realidade.

Recuperamos aqui o termo “*comunidade de significado*”, utilizado por Jacques Rancière para se referir a um “*certo corte fora do tempo e do espaço que reúne práticas, formas de visibilidade e padrões de inteligibilidade.*” (Rancière; 2009:31)⁹⁷ Vamos entender esse tipo de organização comunitária como formada a partir da definição do léxico e da sintaxe comuns ao jogo de linguagem. A estrutura de comunicação convencional é a referência que dá forma e coerência a esse tipo de comunidade, de modo que sua força e perenidade estão diretamente vinculadas à motivação de sua existência. Esse tipo de grupo pode ser efêmero ou duradouro; pode ter ou não ter força política em contexto social mais amplo; pode ter amarras conceituais frágeis ou consistentes. Aparentemente quanto mais os integrantes estiverem imbuídos dos significados consensuais da comunidade, isto é, quanto mais fortes forem esses significados em relação à ressonância que são capazes de estimular nos participantes, mais intensa será a experiência comunitária e mais chances de longevidade do grupo. Duração, solidez e coerência, entretanto, nem sempre são objetivos.

96 Consenso enquanto reconhecimento da relação simbólica, e não como engajamento. Não é necessário ser cristão para reconhecer o caráter simbólico da cruz. Trata-se da partilha de um léxico, de modo a tornar as relações de comunicação possíveis. Tais consensos, entretanto, não podem ganhar estatuto de absolutos, pois os termos ganham significados diferentes em diferentes contextos de atualização.

97 “...certain cutting off out of space and time that binds together practices, forms of visibility and intelligibility.” (Rancière; 2009:31)

O Reinado de Nossa Senhora do Rosário e Santa Efigênia realizado no Alto da Cruz é, por esse ponto de vista, vértice perpassado por uma diversidade de comunidades de significado. A mais restrita é a comunidade formada pelos congadeiros, aqueles que participam das performances e nela encontram e compartilham significados bastante precisos. Os sentidos projetados em plano um pouco mais ampliado, como o formado pelos grupos de voluntários já não apresenta a mesma força simbólica. A grande referência para este grupo é a Guarda de Congo e o movimento produzido na localidade. Cada participante deste grupo traz suas próprias motivações para trabalhar na celebração: devoção, amizade, curiosidade, memórias familiares, ideologia, política, etc. Uma motivação compartilhada por todos é o desejo de experimentar relações de solidariedade, por exemplo, e uma referência simbólica fundamental é a Guarda de Congo. A comunidade de voluntários se virtualiza tão logo as bandeiras são descidas – o objetivo do grupo foi cumprido. A dos congadeiros permanece, pois a devoção que os reúne é a base de um jogo de referências mais duradouras, construído ao longo do tempo e perpetuado através das gerações. O sistema de representação simbólica de mundo compartilhado pelos congadeiros é extremamente mais complexo do que o da comunidade de voluntários, e isso não implica nenhuma relação de poder entre uma e outra. Para se articularem importa apenas que sejam compatíveis.

Turner identifica os símbolos em performance, o que evidencia seu potencial para atravessar processos de transformações. Entende esses signos como sistemas semânticos dinâmicos (Turner; 1982:22), que ganham e perdem significados ao serem atualizados nas performances rituais ou artísticas. A concepção de que o significado em contextos sociais “*sempre apresenta dimensões emocionais e volitivas*” (Turner; 1982:22) é importante para quebrar a aparente rigidez da proposta de representação simbólica de Peirce. Para este o símbolo apresenta uma dimensão legal: é arbitrário e convencional. Para Turner a atualização do símbolo acontece em contextos específicos, conforme motivações e situações singulares. Desta forma ele insere o problema da construção dos processos convencionais de significação em historicidade, o que nos permite encontrar um limite para as relações simbólicas: uma imagem generalizada do real, que ganha contornos específicos em cada contexto em que é atualizada.

As convenções existem na interseção de conjuntos universos não-idênticos, posto que os campos de experiência individuais não são coincidentes. Nesse terreno compartilhado por no mínimo um par de interlocutores se estabelece um jogo entre a projeção dos universos singulares de cada um dos participantes, e a atualização histórica de uma imagem geral do objeto representado, sempre reformulada diante da variação dos contextos. Desta forma o conjunto de significados socialmente compartilhados determina um espaço de negociação intermitente, que é realizado através da linguagem. Existe a pressuposição de um acordo intersubjetivo – um consenso, que deve existir no plano mais

ideal e generalizado possível. Na medida em que são atualizados em historicamente, os consensos tendem a se modificar. São passíveis de serem apropriados por grupos específicos e de adquirirem certa autonomia em relação à convenção geral. Quando os interlocutores se apropriam de determinados símbolos e os assumem como recursos comunicativos dentro de uma comunidade de significado restrita, cargas singulares de afetos e emoções lhes são atribuídas, ainda que de forma não explícita.

Símbolos são construídos em meio à experiência histórica das comunidades de significado e ganham força na medida em que compõem camadas estruturais do conteúdo semântico e da sintaxe que fundamentam as relações de comunicação. Entre os planos da representação simbólica ideal fora do tempo e sua atualização concreta na história se produz uma interface que envolve o plano das experiências e o dos discursos. É neste lugar que identificamos a existência dos museus, e o problema estrutural que eles organizam é justamente o de garantir a estabilidade entre o universo virtual de possibilidades de relações de significado e o contexto criativo da atualização dos signos em historicidade. Ele delimita os limites possíveis para a variação de significados que a representação convencional tem capacidade para atualizar em circunstâncias concretas sem prejudicar sua compreensão intersubjetiva.

O sistema de representação museológico, portanto, harmoniza uma tensão em que de um lado observamos a experiência social concretamente vivida com todos os seus acidentes; e no sentido oposto encontramos uma força generalizadora que abstrai da experiência os acidentes circunstanciais e promove uma busca pelos significados compartilhados em camadas mais profundas dos jogos de linguagem. Quanto mais nos deslocamos para longe da superfície histórica, mais nos aproximamos de camadas das relações de significado em que os consensos tendem a ser mais sólidos, contando com maior adesão dos membros da comunidade. Os consensos passam a atuar como premissas basilares sobre as quais as comunidades de significados elaboram suas concepções de mundo. São reais, muito embora no fluxo da práxis social tendam a se tornar invisíveis. Muitas vezes só conseguimos percebê-los em contexto de encontro interétnico, situação na qual somos levados a relativizar nossas verdades de origem para o surgimento de uma nova comunidade.

Talvez seja possível descrever a interação entre esses dois planos, o ideal e o concreto, da seguinte forma: o indivíduo elabora mentalmente o que percebe pelos sentidos, traduzindo a percepção para o campo do discurso em um processo de virtualização da experiência imediata em memória latente. Deste modo a representação da experiência passa a integrar um conjunto universo de possibilidades discursivas, e sempre que uma dessas possibilidades for atualizada, seja por uma mente solitária ou expressa formalmente em meio a uma relação intersubjetiva, teremos uma nova experiência que por sua vez

também será representada e incorporada ao universo virtual, modificando a memória construída com base em experiências anteriores. Há um trânsito contínuo entre os planos da realidade vivida pelos sentidos, da representação mental elaborada pelo indivíduo solitário – nível em que a relação de significado se encontra carregada do universo singular de experiência subjetiva, e da socialmente compartilhada. Nessa dinâmica são feitos ajustes para a compatibilidade entre os três planos, de modo que o âmbito mais geral esteja pressuposto ao menos como potência nos outros dois.

Definimos então um território mental e social, que existe concretamente e sempre em processo de transformação, posto que em franca relação de ajustes com aquilo que se experimenta em historicidade. Esses ajustes é que permitem o reconhecimento das atualizações das convenções em contextos diferentes, onde são articuladas com sentidos potencialmente diversos. Nos parece que a força que alimenta esse processo busca encontrar um estado de harmonia/estabilidade dinâmica entre os três planos mencionados – da experiência imediata, da representação solitária e da coletiva –, uma tendência para o consenso que atingiria seu grau máximo nos planos mais gerais e mais estruturais da linguagem. Seria o caso então de se perguntar sobre a possibilidade de descrição formal de acordos que envolvessem uma comunidade de significados ampla o suficiente para abarcar toda a humanidade. Isto é, supondo a existência de elementos capazes de gerar identidade entre todos os membros da espécie humana, como tais elementos poderiam ser representados de forma geral, simbólica ou convencional? E na sequência será preciso perguntar sobre a possibilidade de construção de uma ética universal a partir dessas referências gerais.

4.5 – *Museum Frictions*

Entre a experiência vivida e sua representação simbólica, os museus cumprem função específica de manter em funcionamento uma parte estrutural do sistema de comunicação do grupo. Trata-se da parte em que elementos sintáticos e semânticos são reconhecidos como referências compartilhadas e têm seus significados conservados ou transformados nos contextos em que são atualizados. Têm a responsabilidade de controlar a zona de variação de significados das convenções sob seu escopo. Vinculamos, porém, à ideia de museu, um atributo extra: a compreensão do sujeito de que ele somente tem acesso a um jogo de base consensual válida para determinado grupo cultural particular. Ocorre então que através do museu o sistema de representação simbólica da comunidade de significado se torna visível. Objetificado, ele ganha concretude, uma vez que ao propor a atualização do signo convencional, chama atenção para sua existência formal enquanto linguagem.

O processo de significação opera com um acervo – léxico – limitado. Seus elementos são articulados conforme a estrutura do jogo de linguagem para criar discursos válidos no interior do conjunto de significados e convicções do grupo. Propomos então que é condição para a existência do museu que o indivíduo ou grupo que atualiza a relação convencional reconheça que o faz por meio de um sistema de representação socialmente compartilhado. Desta forma torna-se possível fazer a crítica tanto do sistema como das convicções que o sustenta. Além disso o museu permite ao sujeito alcançar um ponto de observação distinto, ou antes variar entre um par de perspectivas: uma abordagem na qual o indivíduo recebe o discurso e reage a seu nível de conteúdo mais imediato; e outra em que ele observa o discurso como manifestação do próprio jogo de linguagem, de modo a se colocar em condições de reconhecer as ideologias em tensão entre os interlocutores, e criticá-las.

Desta forma as funções dos museus são cumpridas de modo a ressaltar o fato de que se trata um processo de objetificação da experiência vivida por meio de linguagem. Ao definir os parâmetros para a construção deste sistema de representação o grupo social também define seu sistema de valores e acaba por se ver na necessidade de se engajar em compromissos éticos e ideológicos. Quando há um distanciamento suficiente do indivíduo ou grupo para reconhecer a relação semiótica, a ideologia e os valores presentes nas práticas culturais tornam-se mais explícitos. Os possíveis conflitos entre representação simbólica e experiência vivida conduzem os sujeitos a posicionar-se, seja engajando-se em processos para transformação da práxis sociais, seja modificando as convicções do grupo para que se compatibilizem com suas práticas.

Museus são compostos por imagens gerais elaboradas segundo determinadas perspectivas culturais, o que implica no fato de que são comprometidos com as visões de mundo das comunidades de significados às quais se vinculam. Eles envolvem os indivíduos em universos organizados, coesos, harmoniosos, em que a realidade é visualizada conforme o conjunto de convicções do grupo. Ao mesmo tempo toda essa organização é relativizada quando o sistema de representação é feito visível pela exposição da própria linguagem como objeto. O sistema de representação organizado entra em xeque sempre que identifica uma incompatibilidade, o que induz à crítica das convicções do grupo diante de convicções sustentadas por outras comunidades, por exemplo. Os signos convencionais passam a ser articulados em discursos que tanto podem reforçar a ideologia predominante, como colocá-la em questão, assumindo uma perspectiva transformadora da ordem e das práticas cotidianas. Observamos então que a existência histórica dos museus lhes confere caráter eminentemente político, de interferência nos contextos locais e imediatos em que realidade é produzida. Eles existem efetivamente nas estruturas sociais em meio a jogos de força e interesses de indivíduos e grupos, e participam ativamente destes contextos ao se

efetivarem como instâncias críticas. Como vértices nesse conjunto de forças, os museus apresentam caráter criativo e instável, contrabalançados por uma energia que procura a criação de consensos, harmonia e estabilidade.

A medida da estabilidade dos museus, ao menos em sua camada mais próxima da experiência histórica e das arenas de disputas sociais, está ligada à convergência de valores dos grupos sociais a que são vinculados. Os discursos que representam a realidade tendem a ser revistos com maior intensidade nas camadas mais próximas da experiência vivida, enquanto em planos mais estruturais das convicções e dos jogos de linguagem as transformações tendem a acontecer em ritmos mais lentos. Cumpre aos museus a função de objetificar os contextos vividos historicamente de modo a apropriar-se das memórias compartilhadas pelos grupos sociais, representar a realidade vivida em linguagem e conformar memória em convenções aceitas em sociedade. Constituem deste modo instâncias de controle de significados convencionais que permitem ao indivíduo tornar-se coletivo, isto é, perceber-se como parte de um grupo que por meio de referências compartilhadas mantém certo nível de coesão em relação às convicções e práticas culturais da comunidade. Ao mesmo tempo em que define relações de significados próprias, o grupo se individualiza diante de outras comunidades que não partilham de suas motivações e nem de suas convicções. A comunidade de significado visualiza as próprias singularidades quando se coloca em relação a outras.

As forças que tensionam a experiência na estrutura social atuam também dentro dos museus, de modo a colocar em evidência o caráter transitório de seus discursos. Há uma diferença entre aquilo que os segmentos dominantes da sociedade constroem como verdade, e aquilo que a experiência dos museus no tempo mostra ser possível. Isto é, se o teor dos discursos varia conforme se alteram as configurações das forças atuantes na estrutura social, então as imagens de memórias, convicções e ideologias são eminentemente contingenciais, e nunca naturais, óbvias ou cientificamente comprovadas. Na superfície do jogo de dominação os museus tornam explícitas as bases arbitrárias das convenções, apontando para a necessidade de revisão contínua dos significados gerais dos símbolos diante dos valores éticos assumidos universalmente pelo grupo.

Karp e Kratz (2006) utilizaram o termo “Museum Frictions” para se referir às tensões e conflitos que podem ser produzidos nas relações contínuas entre os diferentes grupos envolvidos nessas instâncias de construção de realidade. Tais fricções, entretanto, para se realizar, dependem da apropriação dos espaços museológicos pela diversidade de grupos que constituem a sociedade. Em estruturas sociais segregadoras e hierarquizadas, essa compreensão tende a levar a perspectiva do relativismo muito além do que os detentores de poder gostariam, pois são capazes de revelar suas estratégias de manutenção das relações de dominação. Identificamos então nos museus um potencial para a subversão da ordem,

que reside em sua capacidade para evidenciar as relações de dominação ao representá-las formalmente em linguagem.

Compreendendo os museus como instâncias de sistematização, gestão e disponibilização de referências balizadoras das práxis culturais nas estruturas sociais, nos aproximamos de sua relação com o patrimônio. Esta categoria de pensamento indica as referências coletivas consideradas relevantes para a existência de determinado grupo cultural. Porém, como mostra José Reginaldo Gonçalves (2007), a relação que cada grupo social constrói com o patrimônio é singular, fundamentada em suas próprias experiências históricas. Por princípio o vínculo entre museu e patrimônio pressupõe a necessidade de viabilizar uma estrutura museológica capaz de representar todas as possibilidades de relações simbólicas construídas por todas as comunidades de significado passíveis de existência histórica concreta. Entramos em um terreno absolutamente imponderável, de onde não podemos sair com uma estrutura fixa construída em contexto cultural singular e imposta aos demais. Somos levados então a admitir que em potência, existem tantas possibilidades de organizações de estruturas museológicas quanto comunidades culturais capazes de estabelecer formas singulares e autônomas para sistematizar e expressar suas referências balizadoras.

4.6 – O museu moderno

O paradigma moderno de museu é uma das ideias mais insistentes que rondam a relação entre museus e sociedade. A imagem do museu tradicional ressoa nas sociedades ocidentais e em suas colônias. Ela vibra na mesma frequência com que seus acervos e seus processos institucionais de gestão reiteram a convicção na possibilidade de uma verdade objetiva cognoscível. A ideia de que tal verdade possa ser alcançada, principalmente por meio de esforços científicos, determina duas funções essenciais para o museu institucionalizado nas sociedades modernas: 1) oferecer os meios para buscá-la em cada uma das áreas de especialidades intelectuais, na medida em que reúne matéria-prima e instrumentos para a promoção da pesquisa científica; 2) estabelecer interlocução com o restante da sociedade de modo a informá-la sobre os resultados das pesquisas, orientar os debates para a revisão dos conjuntos de significados aceitos pelo grupo, referendar os consensos obtidos e emití-los aos outros segmentos da estrutura social. Desta forma a cultura burguesa atribuiu à instituição museu autoridade para representar formal e simbolicamente suas convicções.

Museus apresentam função reguladora para as comunidades. Em um primeiro momento fazem um controle dos significados das convenções em relação aos contextos em que elas são atualizadas. É de ordem estrutural na linguagem, condição para a compreensão mútua. O segundo trata das convicções aceitas nas comunidades de

significado. Se refere à articulação dos símbolos em discurso, dando forma concreta e convencional ao conjunto das convicções. O museu institucional se fortalece na modernidade. Surge da certeza da perspectiva privilegiada dos intelectuais, e se engaja na cruzada por uma representação verdadeira da realidade. A ciência disporia ou seria capaz de desenvolver os meios para se aproximar desta verdade ao longo do tempo; e como se trata de uma verdade objetiva, externa, válida para todo e qualquer contexto, pouco importa a figura do enunciador.

Os intelectuais modernos, que se refugiaram do tumulto do mundo nas galerias, bibliotecas, reservas técnicas e laboratórios dos museus institucionais pretendiam uma ciência neutra e referendada por debates epistemológicos. A validade do conhecimento produzido nessas instâncias não implica em assumi-lo como verdade absoluta, se entendermos que existem outros pontos de vista sobre o real que são igualmente válidos. Mas a autoridade científica permeou o campo da representação simbólica da memória e da experiência histórica dos povos, embora seja bastante evidente a fragilidade epistemológica deste tipo de abordagem. Recaiu sobre esse grupo de intelectuais a responsabilidade de criar as narrativas com que a nação se identificaria, e eles o fizeram segundo suas próprias referências. Descreveram realidade diante de suas próprias perspectivas e declararam sua descrição verdadeira, posto que coerente segundo suas referências. É o que está no fundo das políticas de preservação do patrimônio histórico e cultural na década de 30.

As representações sociais, entretanto, são construídas em meio à realização concreta dos jogos de poder na realidade estruturada. As narrativas se modificam no compasso do sistema de forças atuantes em sociedade. Quando o poder muda de mãos, os discursos se transformam. Os museus cumpriram sua função institucional caso se colocassem como arenas capazes de explicitar essas forças e promover a interlocução entre elas. Porém o caso é que, em contexto burguês, o conjunto de forças atuantes sobre o discurso tende a ser disfarçado para que os enunciados apresentem aparência de verdade objetiva. Nesse caso, tal como ocorre na exposição de longa duração do Museu da Inconfidência, o público é conduzido a absorver a imagem apresentada, e não necessariamente a problematizá-la. Nos colocamos sob a perspectiva do dominador, e naturalizamos a violência como fatalidade na linha mestra da evolução da sociedade colonial. A ideologia expressa na exposição encontra-se comprometida com a manutenção do projeto de ordem social hegemônica, não com sua crítica.

O desenvolvimento do modelo de museu burguês ocorreu em meio ao processo paulatino de construção de identidades nacionais nos países europeus e em suas colônias. Ao oferecer concretude material às narrativas oficiais das nações, tornou-se instrumento para garantir a coesão interna dos estados. Para tanto era necessário identificar, explicitar e atualizar sistematicamente os laços de identidade diante dos quais os indivíduos se

coletivizam. Na medida em que os discursos expressos por meio dos museus são aceitos como referências balizadoras da experiência cultural, tais instituições passam a exercer controle sobre as fronteiras entre os lados de dentro e de fora dos grupos sociais. Nesse caso sobra para aquelas comunidades de significados que não se ajustam à imagem generalizada, o trabalho de criar tensões nas relações de poder e estimular o processo de ajustes e revisões das convicções assumidas como verdades pelos dominadores.

Teresa Scheiner, ao investigar as narrativas sobre a origem do museu tal qual o conhecemos na matriz cultural do ocidente, o relaciona à ideia de espaço sagrado de guarda de memória. A proposta ocidental para lidar com a necessidade de controlar a relação entre a realidade experimentada e sua representação convencional desenvolveu a forma daquilo que Sheiner denomina Museu Tradicional (1998). A convicção na possibilidade de existência de verdades objetivas orienta todo o processo de institucionalização da função de objetificar a realidade em discursos convencionais, ao mesmo tempo em que naturaliza as relações de poder e as hierarquias nas estruturas sociais. A estratégia da burguesia se fundamenta em universalizar sua própria representação de mundo:

A ideologia burguesa a tudo preenche: pode, sem encontrar resistência, apresentar o teatro, a arte, o homem burguês, como o teatro, a arte, o homem eternos. Tudo, na nossa vida cotidiana é tributário da representação que a burguesia criou, para ela e para nós, sobre as relações entre o homem e o mundo. Praticadas ao nível nacional (ou mundial), as normas burguesas são vividas como leis evidentes de uma ordem natural: quanto mais a classe burguesa propaga as suas representações, tanto mais elas se naturalizam. (Sheiner, 1997:13)

A dinâmica da vida moderna criou a ilusão de que a matriz de pensamento ocidental ocupa posição privilegiada para observar a natureza, os seres humanos e suas culturas. As convicções que compõem as estruturas sociais burguesas são naturalizadas na medida em que conquistam a adesão dos dominados, isto é, quando os discursos mais hegemônicos são absorvidos e reproduzidos com características normativas. As relações de poder tendem a ser internalizadas⁹⁸, e nesse caso os grupos dominados aderem ao sistema de representação quando suas práticas sociais refletem sua posição inferior nas relações de poder. Isso ocorre quando definem os limites para o próprio desenvolvimento de seus potenciais humanos, e quando passam a exercer controle sobre o desenvolvimento do potencial de seus semelhantes. Quando reconhecem no outro o poder de transformar a realidade, mas não reconhecem esse poder em si mesmos. A força que empurra para a hegemonia atua no sentido de concretizar um sistema único de representação simbólica de mundo, enquanto existem muitos. É uma força de coesão e de agregação. Mesmo reconhecendo que a hegemonia não é construída somente pela perspectiva dos

98 Segundo Fanon, epidermizadas.

dominadores (Hall; 2013), eles é que detém o poder para usá-la, e o fazem de modo a legitimar as hierarquias sociais e as relações de segregação e controle de uns grupos sobre outros, e mesmo dos indivíduos entre si.

As práticas culturais de dominação, portanto, são naturalizadas como verdades. Scheiner reflete sobre a situação do museu nesse contexto de modernidade ocidental:

Como experiência oracular, ao Museu caberia a função de agente da Verdade: assim como as pitonisas, ele poderia recontar o passado, narrar o presente e prever, pela palavra, os acontecimentos. Como espaço físico, o templo das musas estaria irremediavelmente vinculado à ideia de preservação: um templo é um relicário, um local de guarda das coisas sagradas, acessível apenas a poucos; é solene, é o espaço do ritual – um espaço de reprodução, devotado muito mais à permanência do que criação. Não é possível imaginar a dessacralização do templo: sua própria existência se justifica pela mística do ritual. O templo é um local de reverência, de ocultação do novo, de repetição do já experimentado. (Scheiner, 1998:10-1)

Há uma ambiguidade entre a teoria e a prática nesta condição do museu ocidental moderno: a mesma sociedade que se lançou à cruzada iluminista, alimentando a convicção na possibilidade de desenvolvimento de metodologia para o alcance da verdade objetiva quanto à natureza, aos fatos e até mesmo à memória, não conseguiu sustentar esse discurso diante dos problemas que a existência concreta dos museus institucionais apresenta. Frente à função de estabelecer referências para a representação socialmente compartilhada da realidade, é somente ao se articular à ideia de oráculo que se torna possível acessar a verdade. No presente caso essa posição de oráculo é ocupada pelos intelectuais burgueses (Bauman, 2010), que reivindicam para a ciência a fé que os grupos sociais poderiam estar dispostos a projetar no realismo maravilhoso dos processos oraculares. Na impossibilidade de se representar o real como um todo, assumimos arbitrariamente que a palavra da autoridade reconhecida corresponde de fato à verdade, ou é a que mais se aproxima dela. Uma metonímia perigosa, já que a credibilidade do interlocutor encontra-se na posição que ele ocupa, e não em seus argumentos.

A rachadura na lógica do sistema de representação simbólico construído na modernidade torna-se explícita. O sistema só funciona se tomarmos os discursos das autoridades como axiomas. Mas as declarações das autoridades, entretanto, são elaboradas em contextos históricos e culturais singulares, e podem não representar verdade alguma diante de outras perspectivas culturais. Deste modo, para o museu exercer a função de agente da verdade, tal como diz Scheiner, é necessário um gesto inicial de arbitrariedade nada científica: é preciso assumir que dada forma de representação da realidade particular e historicamente contextualizada é universalmente válida e eterna. Além disso é preciso convencer os participantes da estrutura social de que a autoridade do enunciador desconhecido é legítima. Para se atingir o grau de consenso necessário sobre essas questões, são utilizadas práticas de opressão: ações educativas voltadas para a persuasão

e a fixação de conteúdo esfacelam quaisquer possibilidades de expressão dos membros dos grupos sociais dominados. As regras dos jogos de poder desta forma são apresentadas e reiteradas como universais e eternas.

Ao enunciar as convenções, porém, as autoridades intelectuais o fazem sob forma singular em historicidade. Ao atualizá-las concretamente nos museus tradicionais, colocam em evidência a forma da representação. A matéria chama a atenção para a estrutura de comunicação sobre a qual os discursos se realizam, e os transforma em objetos. Os museus criam o contexto para que as convicções enunciadas sejam elas mesmas objetificadas, de modo a possibilitar sua revisão crítica. Todo o sistema convencional é exposto de uma só vez, e aí reside a possibilidade de emancipação do sujeito em relação às verdades apresentadas. Ainda que as vitrines transportem os objetos para outra dimensão, existe sempre o potencial para que o visitante se perca no objeto (*wonder*) e que o recontextualize (*ressonância*) de modo a evocar forças culturais distintas da narrativa histórica oficial. Nesse caso se vislumbra a possibilidade de crítica.

Identificamos assim uma tensão no processo de objetificação da realidade que acontece nos museus. Por um lado sempre há o discurso que reifica algo, e por outro, é o próprio discurso que se torna objeto. Quando os museus cumprem a função de definir os contornos dos sistemas de representação da realidade ou de estabelecer convenções para orientar a vida em coletivo, se produz um movimento de agregação, uma energia de coesão social voltada para dentro da comunidade de significado. Trata-se de uma força de unidade que precisa existir como fundamento para a reunião de uma comunidade de comunicação real e limitada. Mas há também essa outra força, desencadeada pela objetificação do enunciado, que se dirige para fora ao reificar discursos, signos convencionais e práxis culturais. Ao fazê-lo, somos levados a reconhecer sua existência em uma categoria mais geral, em condição de equivalência com outros sistemas de representação de mundo. Passamos então a outro nível de observação, ganhamos a possibilidade de perceber a realidade em panorama. A partir daí o valor de verdade dos conteúdos apresentados passa a ser necessariamente relativizado, e seu compromisso ideológico explicitado.

4.7 – O problema da verdade

Verdade e permanência (função oracular e função de preservação, segundo Scheiner) são construções simbólicas vinculadas à existência dos museus que se tornaram bastante fortes na perspectiva de mundo moderna. Penetraram nas camadas mais estruturais dos sistemas de representação simbólica da realidade e tornaram-se premissas de discursos comprometidos com a ideologia hegemônica. Se é condição necessária para a formação de grupos sociais que os indivíduos compartilhem algum conjunto de referências, e se a construção deste conjunto é tendência natural na dinâmica de formação de

organizações sociais, nada a partir daí indica que o processo singular e histórico como cada cultura define suas convenções seja natural ou determinado a priori como em uma linha evolutiva. Uma vez que tais processos ocorrem em historicidade, cada experiência é necessariamente única e igualmente válida no interior do conjunto universo que abarca todas as possibilidades de experiências sociais. O erro está em se estender essa naturalização da estrutura básica do processo de agregação entre seres humanos ao conteúdo dos discursos construídos e expressos em meio às tensões concretas das estruturas sociais, conferindo-lhes um estatuto de verdade que eles não podem suportar. Naturaliza-se, por exemplo, a figuração da violência no Museu da Inconfidência, em um discurso que a identifica como uma fatalidade no percurso do desenvolvimento, e não como um problema a ser encarado pelas sociedade contemporânea.

Ao estudar a fala mítica sobre a qual a ideia burguesa de museu se origina, Scheiner identifica o instante do processo em que tal naturalização é produzida: “*encontra-se na passagem do homem burguês – histórico – a homem eterno, processo que por analogia permite também apresentar o museu burguês como o museu eterno, como o único museu possível na história do homem*” (Scheiner, 1998:14). Essa pretensão de eternidade é compatível com as ideias evolucionistas, diante das quais o modelo de sociedade burguesa se alçava a si mesmo a um estado mais elevado de desenvolvimento em relação às outras sociedades do mundo. Trata-se de um discurso de persuasão que segue o sentido da força de coesão social, isto é, se orienta para atingir um maior grau de adesão dos indivíduos à ideologia hegemônica na realidade estruturada. Essa perspectiva, porém, que não é necessária e exclusivamente burguesa, embora se explicita com grande clareza neste contexto, colabora para produzir um fluxo intermitente de reprodução das ideologias hegemônicas nas práxis cotidianas, ao mesmo tempo que afasta quaisquer movimentos de reflexão crítica sobre esse assunto.

Não parece, entretanto, ser correto que o indivíduo tenha que se colocar necessariamente em posição de passividade diante dos discursos que lhe são transmitidos. Eles podem se reconhecer ou não no conjunto de significados compartilhado, dependendo de sua disposição para relativizar e discutir as informações recebidas. Mesmo os museus burgueses não se restringem ao papel de enunciadores. Eles não são indiferentes às transformações da sociedade em seus vários segmentos, de modo que buscam representá-las ampliando paulatinamente o nível de correspondência entre a linguagem e as estruturas sociais em processo. Eles cumprem a função de executar os ajustes necessários para alcançar alguma harmonia entre os níveis da experiência social efetiva, dos discursos e das representações convencionais mais estáveis. É nessa tensão entre forças opostas de conservação e transformação que encontramos tal função oracular de agente da verdade implícita ao modelo de museu burguês. A princípio supõe-se que o museu estabelece uma

relação de verdade por correspondência com a realidade. Newton da Costa descreve esse paradigma correspondencial da seguinte forma:

A concepção clássica, tradicional, da correspondência mantém que uma sentença (podendo exprimir uma crença) é verdadeira caso reflita o real, retrate aquilo que é; se isto não se der, ela é falsa. As crenças ou as sentenças apontam para estados de coisas: se eles existem, elas são verdadeiras; em hipótese contrária são falsas. Uma teoria de correspondência, para ser filosoficamente satisfatória, carece deixar clara a índole da correspondência que deve existir entre sentenças ou crenças, de um lado, e a realidade, de outro, que assegure a verdade. (Costa; 1999:114)

Esse nível mais primitivo de verdade, praticamente intuitivo, está presente nos museus na medida em que se preocupam em buscar mecanismos para representar satisfatoriamente a realidade vivida. O problema do paradigma da correspondência é a tendência de tomar a narrativa da realidade pela realidade em si, negligenciando a existência de uma estrutura que atua na intermediação entre realidade experimentada e sua interpretação. Newton da Costa esclarece sobre a validade deste paradigma ao afirmar que *“só há verdade correspondencial concreta se as categorias conceituais empregadas reproduzem, entre limites, a textura da região ‘objetual’ que se está tratando.”* (Costa; 1999:125). No caso dos museus, acreditamos que tais limites são estabelecidos diante do reconhecimento do conteúdo ideológico implícito ao sistema de representação simbólica do mundo. Isto é, se há a necessidade de se adotar um único ponto de vista, é preciso poder descrevê-lo. No Museu da Inconfidência somos projetados no lugar dos dominadores, por exemplo.

Outro paradigma de verdade é o coerencial, descrito como *“...uma relação de coerência entre um enunciado e dado sistema de enunciados ou crenças...”* (Costa; 1999:141). Esse tipo de verdade é bastante compatível com a função dos museus de delimitar o sistema convencional de representação da realidade segundo a perspectiva de grupos específicos. Aqui a noção primitiva de verdade por correspondência é relativizada em função do campo de convicções dos interpretantes.

O único critério para se aceitar um enunciado (protocolar, expressando lei ou teórico) como verdadeiro é o seguinte: ele deve se acomodar, coerentemente, isto é, de maneira consistente e ajustada, ao corpo da ciência. Quando isto não ocorre, modifica-se a ciência ou abandona-se o enunciado (as mudanças, em ciência, são normalmente locais). E, como já dissemos acima, o objetivo é o de se chegar a sistemas de crenças (científicas) maximalmente (consistentes e) coerentes. (Costa; 1999:142).

O autor desenvolve sua discussão no campo da ciência, enquanto nós buscamos aplicá-la ao universo dos museus. Nesse caso o paradigma de verdade coerencial se aplica à possibilidade de descrever o processo de objetificação da realidade em linguagem no interior de uma estrutura lógica que lhe confere sentido. Demonstrar que determinada

convicção singular e local é falsa, por exemplo, não conduz à ruína de todo o sistema simbólico, mas aponta para a necessidade de ajustes. Cria uma pequena instabilidade no sistema, que tende a ser absorvida no processo de revisão de toda a região afetada pela mudança de estatuto da convicção.

Algo interessante a se pensar a respeito da aplicação do paradigma coerencial à museologia é que se o conjunto de convicções se alarga e se modifica no processo de transformação das verdades, os fundamentos mais estruturais do sistema de representação simbólico tendem a adquirir maior grau de estabilidade. Alterar um texto demanda muito menos esforço do que modificar a língua na qual ele está sendo escrito. Se reconhecemos que a dinâmica de formação, duração e extinção de comunidades de significados se realiza em ritmo acelerado em nosso tempo, então observamos que as instâncias que estabelecem as referências compartilhadas pelos participantes dessas comunidades determinam certezas que podem apresentar maior ou menor grau de compatibilidade com as formas como outras comunidades de significados expressam suas perspectivas sobre a realidade. As comunidades de significados não surgem a partir do zero absoluto, elas herdaram modelos de estruturas já existentes e os adequam aos contextos que elas mesmas constroem. A adoção desses modelos garante a possibilidade de interlocução entre grupos distintos, o trânsito entre seus membros e a participação dos indivíduos em mais de um grupo deste tipo.

As comunidades de significados delimitam os contextos nos quais suas verdades são consistentes em relação ao sistema mais amplo que ela integra – potencialmente até o limite da humanidade como um todo, e esse sistema se transforma ao passo em que convicções diferentes se ajustam a ele. Reconhecendo a existência de uma diversidade de sistemas fabulações singulares, nos aproximamos do conceito de quase-verdade, descrito do seguinte modo por Newton da Costa:

Há, por outro lado, um conceito de verdade, de índole pragmatista, de conformidade com o qual a sentença S é pragmaticamente verdadeira, ou quase-verdadeira, em um domínio do saber D, se, dentro de certos limites, S salva as aparências em D ou, em D, tudo se passa como se ela fosse verdadeira segundo a teoria da correspondência. Em determinadas circunstâncias, S é quase-verdadeira simplesmente porque S é verdadeira correspondencialmente falando; isto se passa, v.g., quando S é sentença observacional (Estou com calor, Vejo uma cruz amarela, O termômetro indica 37 graus Celsius). (Costa, 1999:128-9)

Denominar quase-verdade à sentença que funciona como verdade em determinado contexto específico é um modo de lembrar a todo instante que tal contexto não é o único existente, ou seja, que a sentença S assumida como verdade em D não é a única possibilidade. Supõe-se a existência de outros domínios em que S pode não funcionar, e mesmo aqueles em que o fato de S ser verdadeira ou falsa é irrelevante para o modo como a realidade é construída. S, portanto, não terá em si mesma valor verdadeiro ou falso

absolutos. Para Peirce, assim como para Apel, o problema da verdade está vinculado ao alcance de um consenso ao longo do tempo, uma espécie de pacificação do significado que provavelmente corresponde ao grau mais elevado de convenção. Porém, nos parece que tal verdade consensual jamais terá caráter absoluto em uma perspectiva de revisão sistemática dos conteúdos simbólicos diante de valores reconhecidos nas comunidades de significados. A aplicação do conceito de quase-verdade ou verdade pragmática ao campo dos museus nos permite manter em suspensão a perspectiva do universalmente válido e nos conduz a descrever o sistema de significação do grupo social que por meio dele se expressa, de modo a verificar os limites dos contextos em que os discursos podem funcionar de modo a salvar as aparências.

4.8 – Os problemas da estrutura e da comunicação

A função oracular dos museus torna-se viável quando seus limites são descritos. A convicção deixa de ser uma obviedade implícita no interior do sistema de significação e passa a ser assumida explicitamente: o museu é agente da verdade somente em condições determinadas. É preciso limitar seu campo de abrangência. Se há o reconhecimento da existência de outros sistemas desse tipo, então é insustentável que os museus tradicionais sustentem a pretensão de validade universal e absoluta para seus discursos. Tais museus já não conseguem oferecer aos membros da comunidade de significado uma imagem daquilo que eles são ou de como devem ser e atuar para se integrar ao grupo. A sociedade limitada pela noção de estado nacional se divide em uma diversidade de comunidades de significado, cujas fronteiras são definidas por algo compartilhado em que os participantes projetam algum tipo de valor. Essas comunidades surgem e se extinguem a todo instante, o que equivale a dizer que algumas perspectivas sobre a realidade são esboçadas e abandonadas. A perspectiva única apresentada pelos museus tradicionais já não dão conta de atender a uma sociedade que convive com a diversidade. Percebemos então uma demanda para que os espaços de interação museológicos possam estimular a criação e acolher espaços simbólicos que identificamos como zonas de contato.

O espaço do museu só existe como zona de contato quando ele reconhece e explicita a reciprocidade de perspectivas. A fronteira colonial passa a existir quando a regra da narrativa oficial é subvertida. Ela se realiza quando a Guarda de Congo é convidada a se apresentar no anexo do Museu da Inconfidência, por exemplo, como expressão de uma forma diversa de construir e ordenar a realidade. Se a diversidade de comunidades de significados se apresenta de forma tão concreta em nosso tempo, então o que resta aos museus é propor. Eles projetam imagens do grupo cultural nas arenas de construção de memória social, e negociam níveis de consenso sobre seus potenciais simbólicos. O sujeito negocia a cada vez que objetifica seu contexto em linguagem e incorpora à sua reflexão a consciência do intermediário simbólico no processo de construção de discursos. A partir daí

ele tem condições de optar pela adesão ou não àquela comunidade de significado e a seu conjunto de convicções. Tomando a posição de aderir, ele pode colocar em questão algumas convenções, revê-las criticamente, discuti-las, transformar suas imagens para que representem melhor o grupo social em que aceitou engajar-se. O Reinado funciona como o contrapeso do Museu da Inconfidência tanto como a *communitas* é o contrapeso das relações hierarquizadas e segregacionistas na estrutura social.

Desde 2009 os congadeiros ocupam espaços públicos de Ouro Preto. Expressam seu próprio ponto de vista sobre a condição dos negros, sobre suas memórias sociais, suas referências balizadoras e sobre o modo como percebem o mundo. Menos que um confronto entre pontos de vista diferentes, fica claro que é uma perspectiva de que a sociedade carece, tanto como carece de relações de igualdade e liberdade. Em contexto geral de estrutura social, os discursos produzidos pela (ou a partir da) performance dos congadeiros durante os rituais oferecem reciprocidade ao discurso do Museu da Inconfidência em sua exposição de longa duração. Embora o museu ainda não tenha se apropriado desta perspectiva em seu discurso oficial, a performance da Guarda de Congo esclarece que a posição do dominador já não é a única alternativa possível para se observar o mundo. Cabe aos participantes da estrutura social, entre eles a comunidade de congadeiros, incorporar os elementos simbólicos atualizados durante os rituais do Reinado e promover os ajustes no conjunto de certezas que nos servem de referência na vida cotidiana.

A existência de uma convicção não implica na necessária não-existência das convicções discordantes, tal como poderia supor qualquer ideologia que busca ser hegemônica. Grupos sociais que apresentam visões de mundo opostas ou não-coincidentes não precisam digladiar-se ferozmente até que só reste um. Premissas distintas quanto a abordagens de mundo diferentes podem existir concomitantemente desde que sejam pertinentes no interior de seus sistemas, e sejam ajustadas sempre que ocorrer o tipo de situação que leve à revisão das verdades estabelecidas por consenso. A pergunta que os museus possibilitam fazer na situação de confronto entre princípios distintos se dá no sentido de descrever o que há de compatível entre as visões de mundo dos diferentes grupos sociais envolvidos. Isto é, em que nível as certezas são consensuais o suficiente para gerar uma relação de comunicação efetiva entre os grupos. A partir daí as divergências podem ser relativizadas e revistas. A inconsistência do sistema leva à crise, e de fato os museus parecem estar sempre em crise, posto que em processo, estimulados pela atualização concreta das convenções nos campos de experiência dos sentidos, alargando paulatinamente suas fronteiras em contato com o novo. Como instâncias de controle das convenções, eles absorvem tais inconsistências, promovem os ajustes em todo o conjunto e devolvem a sua comunidade de significado uma nova imagem da realidade experimentada.

O grau de consenso em relação às convicções e aos significados das convenções é o elemento variável entre os planos locais e aqueles que tendem para o universal. Quanto mais próximas as representações simbólicas estão da ocorrência de eventos em historicidade, maior a necessidade de relativizá-las diante dos sistemas simbólicos dos outros. A princípio, quanto mais elevado o grau de consenso sobre as convicções, mais próximos estamos de construir verdades válidas, ainda que parcialmente. Aqui nos colocamos diante do que Roberto Cardoso de Oliveira chama de ética planetária (1996:65). Admitindo a humanidade como horizonte para a construção e representação simbólica de valores sociais, nos colocamos em condição de buscar os meios para elaborar uma imagem de ser humano complexa, e problematizar as relações intersubjetivas diante de tais valores compartilhados, a princípio, por toda a espécie.

O problema que parece envolver a construção desta ética universal está ligado à possibilidade de elaboração de uma imagem geral de ser humano. É pouco provável que seja possível construir um jogo de linguagem universal que congregue toda a humanidade em um grande fórum para discutir questões éticas. Talvez não seja esse o caminho adequado para se buscar a realização da comunidade de comunicação universal. Esta proposta teórica nos apresenta um horizonte para problematizar as representações simbólicas dos seres humanos a partir do cotidiano, identificando valores gerais e buscando aplicá-los no processo de reflexão crítica sobre a práxis cotidiana.

Cardoso trata da distinção de três espaços sociais em que os valores morais são atualizados: micro, meso e macro-esferas. Nas microesferas encontraríamos as instâncias normativas morais mais íntimas, como por exemplo as que regulam a vida sexual. A macro-esfera teria caráter universalista, e nela seriam identificados os interesses vitais humanos. É mais fácil defender a manutenção de práticas culturais singulares quando as normas encontram-se localizadas na micro-esfera. Quando as práticas rompem os acordos morais de caráter universalista, como por exemplo os explicitados nas convenções sobre os direitos humanos promulgadas em contexto de Organização das Nações Unidas, defendê-las torna-se um problema. Além da identificação de fronteiras entre os planos micro, meso e macro, Cardoso de Oliveira supõe a existência de interesses vitais comuns a toda a espécie humana. Supõe ainda que a descrição desses interesses pode, ou precisa, ser realizada sob forma convencional consistente. Segundo seu ponto de vista isso ocorre nos contextos das organizações de caráter mundial, como a ONU.

Acreditamos ser possível definir um modelo em que a comunicação entre as dimensões micro, meso e macro seja pressuposta como estruturante para a realização da crítica das ideologias e das práticas sociais. Assim, imaginamos um sistema em que a projeção de significados pode corresponder a uma energia emanada por um foco central que no limite corresponde ao indivíduo, e vai abstraindo de suas singularidades na medida

em que derivam para os planos mais gerais das comunidades de significados, das estruturas sociais e que no extremo oposto se torna compatível com algo comum e compartilhado por toda a humanidade. Em uma organização social, as imagens convencionais projetadas por cada foco se interpenetram, influenciariam umas às outras, determinariam áreas compartilhadas para relações de trocas, interlocuções, contrastes, oposições, etc. Estas áreas compartilhadas acolhem o surgimento de organizações sociais em todos os níveis, de comunidades que em sua experiência histórica definem seus conjuntos de significados e as formas adequadas para suas construções simbólicas.

A segunda questão que entendemos ser necessário discutir é a volição em termos da existência de interesses vitais humanos, que ocuparia posição no nível macro. Cardoso de Oliveira pressupõe aqui a existência de um universo que seja compartilhado por todos os participantes da categoria ser humano, o que guarda uma relação muito estreita com a expectativa teórica da comunidade de comunicação ilimitada proposta por Apel. Isto é, se o universo é de fato compartilhado por toda a humanidade, então neste plano existe potência para a atualização de uma estrutura de comunicação planetária na qual cada indivíduo que assim o desejar possa contribuir como interlocutor. Podemos tratar esses interesses vitais como a demanda pela satisfação de necessidades humanas básicas, incluindo aí a experiência de relações de igualdade, liberdade e amor vividas em *communitas*. Nos níveis mais locais tais necessidades são expressas em meio a contextos históricos, o que muitas vezes impede que sejam vistas com clareza. Imersas em um mundo pré-ordenado, repleto de ruídos e ideias pré-concebidas, a percepção desses interesses vitais fica prejudicada. Nos planos mais gerais, entretanto, as necessidades humanas tendem a ser descritas despidas de seus acidentes históricos, o que lhes confere um maior grau de objetividade. Neste nível as experiências vividas são abstraídas das conjunturas imediatas que lhes dão sentido local e tornam visíveis aspectos da condição humana que passam a compor a imagem geral de ser humano, a partir da qual o sujeito se coloca em posição de refletir sobre tal possibilidade de ética universal.

O lugar onde é preciso procurar essas necessidades humanas corresponde ao próprio campo da experiência vivida em historicidade. A descrição formal das práticas sociais, suas narrativas, constitui a primeira etapa do processo de objetificação da realidade, o que já implica em um grau de generalização. A redução do real em linguagem permite que as experiências sejam articuladas em discursos, compartilhadas e analisadas, definindo um conjunto de referências no qual os valores humanos buscados encontram-se supostos. A descrição convencional desses valores, entretanto, só apresentaria validade universal de fato se os consensos fossem construídos em meio a experiências concretas.

O engajamento do sujeito no horizonte da comunidade de comunicação ilimitada permitiria a crítica das culturas locais e das práticas sociais. A participação nesta

comunidade, nos parece, estaria muito mais vinculada à adoção de uma perspectiva aberta para o mundo e para outros grupos sociais, do que propriamente a construção de um grupo real que se pudesse chamar de comunidade de comunicação ilimitada. É uma situação mais mental do que física, embora a crítica das relações sociais cotidianas por meio de jogos de linguagem estabelecidos em comunidades concretas e limitadas de comunicação lhe ofereça alguma materialidade. Trata-se de um posicionamento do sujeito no sentido de se abrir para a interlocução, de modo a efetivar um esforço para a compreensão do outro e também para uma formulação de si mesmo diante do reconhecimento do que lhe é diverso. Tal perspectiva colaboraria para tornar os valores humanos mais visíveis nas estruturas sociais, o que já é suficiente para um engajamento na proposta de transformação da sociedade em função dos valores descritos nesse processo.

As práticas ritualísticas realizadas durante o Reinado de Nossa Senhora do Rosário e Santa Efigênia suprem a necessidade dos integrantes da Guarda de Congo de experimentar relações de igualdade, liberdade, solidariedade e amor. Porém, tais necessidades são vividas em liminaridade, e não descritas formal e simbolicamente em contexto de *antiestrutura*. Isto é, sua descrição é feita na realidade estruturada por uma comunidade de comunicação convencida de que a experiência vivida na *communitas* é uma contribuição relevante para a elaboração de uma imagem mais complexa de ser humano. Na medida em que no interior da comunidade de comunicação concreta na qual os próprios congadeiros tomam parte os valores ritualísticos são descritos formalmente, torna-se possível projetá-los na experiência de vida cotidiana e chegar mais perto de uma experiência humana mais satisfatória.

A comunidade de comunicação busca os valores na experiência vivida do Reinado. Reconhecidos e descritos formalmente, com clareza, tais valores podem retornar à comunidade local como referência. Suas representações simbólicas apresentam a capacidade de orientar as práticas sociais locais, tornando visíveis as relações cotidianas de poder, dominação, segregação e individualismo que a prática do Reinado subverte durante a experiência na liminaridade. Deste modo a representação formal dos valores segundo uma perspectiva ampla, comprometida com o horizonte da ética planetária, retorna à comunidade local, explicitando aquilo de que ela carece para um melhor desenvolvimento dos potenciais humanos de seus integrantes. O âmbito dos valores vividos em contexto de *antiestrutura* pelos grupos dominados, portanto, apresenta potencial para estimular a reflexão crítica e transformar a realidade estruturada por meio da apropriação desses valores no cotidiano.

Esse problema se torna mais evidente diante da narrativa oficial da exposição de longa duração do Museu da Inconfidência. Se tomarmos a aceitação da violência como fatalidade no processo de desenvolvimento da sociedade colonial, por exemplo, a

justificamos e a referendamos nas práticas sociais contemporâneas. Mas se compreendermos a dramatização dos rituais do Reinado como fundamento para o discurso que estabelece uma relação de reciprocidade – e ao fazê-lo delimita a fronteira colonial (Pratt; 1992) – com o ponto de vista dos grupos dominadores, então nos colocamos em posição de realizar a crítica, e por meio dela agir de modo a transformar a realidade. A violência colonial seria neste caso o objeto perpassado por ao menos duas perspectivas diferentes: a do dominador e a do dominado. A primeira mostra que ela faz parte da condição humana, de modo que precisa ser levada em consideração na elaboração da imagem geral de ser humano. Precisamos lidar com a violência dentro de nós e nas relações intersubjetivas, é o que parece ficar explícito a partir daí.

A segunda perspectiva contribui para a análise deste objeto ao incorporar o ponto de vista do dominado. Pela vivência de relações de igualdade, liberdade, solidariedade e amor nas performances ritualísticas, os congadeiros tornam a violência experimentada na vida cotidiana explícita. Ao proporcionar a experiência da comunhão, e ao tomá-la como necessidade básica do ser humano, a Guarda de Congo evidencia a segregação. Ao libertar-se da violência sofrida, como na performance da embaixada, os congadeiros se recusam a admiti-la como fatalidade. As relações de violência são superadas no dramas ritualizado, de modo que a descrição dessa superação pela comunidade de comunicação pode contribuir para a realização de ajustes na sociedade estruturada, trazendo esta superação para a pauta dos debates sociais. Trata-se de buscar referências para orientar as escolhas humanas rumo a práticas sociais de reconhecimento de liberdade e igualdade civis, ao invés de sucumbir a uma condição humana limitada, referendada por um sentimento de fatalismo em meio a relações de dominação.

Apel evidencia a importância da linguagem na estrutura das comunidades de comunicação, de modo a oferecer elementos para a revisão crítica das normas sociais e ao mesmo tempo atuar como instância normativa:

A linguagem, porém, como forma de vida que se estabeleceu historicamente em uma comunidade, não é apenas a “instituição das instituições”, normativamente obrigatória por si mesma; como instrumento auto-reflexivo do acordo mútuo ilimitado (sobretudo da tradução de uma linguagem para outra), ela também é a “metainstituição” de todas as instituições estabelecidas de maneira firme e dogmática. Como metainstituição ela é a instância da crítica de todas as normas sociais irrefletidas; e também, como metainstituição de todas as instituições, ela é ao mesmo tempo, e desde o início, uma instância normativamente obrigatória que não abandona os indivíduos ao arbítrio de seus próprios pensamentos, mas os obriga, enquanto queiram manter viva a comunicação, a um acordo mútuo intersubjetivo sobre as normas sociais. Essa obrigatoriedade virtual da comunicação crítica como instituição da formação comunitária ilimitada só subsiste enquanto o sentido dos signos linguísticos aí utilizados permanecer referido à práxis possível e à experiência possível – e em tal medida confirma-se a abordagem de uma semiótica pragmática expandida; mas a práxis e sua referência experiencial aqui pretendidas não são a dos

experimentos repetíveis por qualquer um e a todo momento, mas sim a da interação única e arriscada, ou seja, a da mudança (ou confirmação) da situação social. (Apel, 2000:238-9)

Desta forma Apel descreve uma relação íntima entre o sistema de representação consensual da realidade, chamado acordo mútuo ilimitado, e a experiência social vivida em historicidade. Ele reconhece que a estrutura da linguagem oferece os instrumentos necessários para que a experiência histórica seja objetificada – traduzida – em expressão linguística por meio de convenções, de modo a possibilitar a realização de um esforço crítico que se volta tanto para a revisão das regras normativas dos jogos de linguagem, como para a revisão dos comportamentos e das práxis sociais em sentido amplo. A estrutura normativa dos jogos de linguagem nos permite observar, descrever e fazer a crítica das estruturas de outras instituições das sociedades. Quando Apel associa estrutura de linguagem e experiência possível, ele ajusta o problema lógico/linguístico de definir os meios para a expressão e compreensão do pensamento ao problema ético/comunitário de promover uma experiência de organização social que atenda as expectativas de seus participantes e estimule seu engajamento na manutenção dos laços comunitários. Desta forma a comunidade de comunicação ganha consistência, porque os valores humanos que existem no nível mais geral, devem existir também, como pressupostos, no nível micro. Ocorre que nesta escala, eles se encontram difusos no mundo concreto de circunstâncias históricas, de relações de força e conflitos diversos. É nesse sentido que Apel aponta para o compromisso dos integrantes da comunidade de comunicação com o engajamento no processo de crítica da práxis social.

Quando tomamos a Declaração Universal dos Direitos humanos como uma formalização de parâmetros para a ética universal, negligenciamos essa perspectiva engajada da comunidade de comunicação universal. Ter um documento escrito, formalizado, completo e coerente reflete apenas uma parte do problema. Na ausência do engajamento comunitário o documento perde parte de sua legitimidade, posto que não é fruto de um acordo mútuo intersubjetivo. Para a maior parte da população tal Declaração é imposta por uma força externa, de modo que serve mais como artifício de retórica do que propriamente como fundamento ético orientador de relações sociais. O caminho para a comunidade de comunicação universal se dá a partir das discussões elaboradas em âmbitos locais, e supõe a construção coletiva de um jogo de linguagem que pretende alcançar um nível elevado de universalidade. Porém, tal jogo linguístico é fruto de acordo, e deve ser construído ao longo do tempo para encontrar alguma efetividade. A construção deste acordo revela o engajamento, e o desenvolvimento dos conteúdos normativos, bem como a realização de suas críticas, implica em promover ações para a transformação das estruturas sociais.

Por fim, é preciso ressaltar uma última característica que se deduz de todo o contexto pragmático de onde se propõe a formalização desta ética planetária: quaisquer possibilidades de descrição formal desses valores humanos mais elevados serão sempre potencialmente provisórias. Uma vez que se pressupõe a existência da comunidade de comunicação em processo. Ao longo do tempo algumas valorações tendem para maior estabilidade, sobretudo quando penetram nos níveis estruturais dos jogos de linguagem. Se o consenso é maior, então a dificuldade de se modificar a convenção também precisa ser maior. Nenhuma representação simbólica, entretanto, poderia a qualquer tempo ser tomada como absoluta, pois isso implicaria na recusa da crítica sobre ela. As intenções mais consistentes e de maior adesão são sustentadas por um movimento perene de revisão e engajamento voluntário dos participantes.

4.9 – Retorno à antiestrutura social

O reconhecimento de que a noção de comunidade de comunicação universal e ilimitada é uma proposta teórica não esgota as possibilidades de investigação e busca de meios para representar simbolicamente valores humanos em níveis mais gerais. As experiências de encontros entre comunidades de significado diversas produzem resultados que nos permitem avançar no sentido de depurar algumas dessas necessidades vitais, despi-las de seus significados históricos mais imediatos e definir signos para descrevê-las. Encontros culturais tendem a trazer instabilidade para os conjuntos de convicções de cada participante, de modo a estimular a realização de ajustes em seus modos de construir realidades consistentes para si mesmos. Partimos da ideia de que em primeiro lugar a imagem geral de ser humano encontra-se pressuposta nos seres humanos singulares e históricos, de modo a existir um potencial de identidade entre as experiências concretas de organizações sociais. Em segundo, admitimos que alguns aspectos de si mesmo tornam-se visíveis diante do diverso. Quando o viajante descreve suas impressões sobre a cultura do outro, como efeito colateral ele trata de si mesmo, de sua própria perspectiva.

Pratt (1992) diz que nas zonas de contato as relações sociais muitas vezes são construídas diante da perspectiva de dominação. Trata-se de uma recusa de um grupo a relativizar suas convicções em função das construções culturais de outros grupos. O problema da verdade nas fronteiras coloniais nos parece se vincular a uma limitação dos dominadores em aceitar que seus pontos de vista não são privilegiados. Porém, tal relativização é inevitável na dinâmica de interação, e mesmo os discursos da hegemonia frequentemente se impregnam dos pontos de vista dos grupos dominados. A relação de reciprocidade, porém, tende a ficar visível no entretempo (Bhabha; 2013), que existe quando a situação não-hegemônica se concretiza. A tendência do pensamento hegemônico é de criar uma imagem única e confortável que possa resolver o problema da representação do

ser humano. Os discursos da hegemonia são frágeis, posto que convictos da possibilidade de uma perspectiva única sobre a realidade. Basta, portanto, para desestruturar esse pensamento, que um evento qualquer, um conhecimento ou uma prática alheia ao pensamento hegemônico para colocá-lo em xeque.

A hegemonia se sustenta pela força, e não por fundamentos lógicos. É nesse contexto que a prática da violência surge como fatalidade. Se por algum motivo é necessário adotar uma perspectiva única diante do real, então essa perspectiva precisa ser fatalmente imposta à diversidade de grupos culturais que constroem suas percepções de mundo a partir de referências balizadoras distintas. Pratt observa registros que revelam o diálogo possível entre as visões de mundo de grupos dominados e dominadores. A interlocução só existe porque os pontos de vista não são coincidentes. Segundo Clifford (1997), a reciprocidade constitui a fronteira colonial, e ela pode ser observada em performance, pela experiência da perspectiva do não-hegemônico. Ao mesmo tempo em que o encontro tende a ser enriquecedor, ele apresenta também ameaças: o encontro implode os limites das zonas de conforto, da coerência interna dos sistemas de representação simbólica de mundo elaboradas em contextos históricos singulares, e faz com que o sujeito coloque a si mesmo em questão.

Se a imagem geral de ser humano está pressuposta em potência no indivíduo singular e histórico, então o encontro com o outro define uma situação favorável para a identificação dos valores sobre os quais se fundamenta a possibilidade de ética planetária. Trata-se de propor um confronto entre aquilo que se “é” e aquilo que se “gostaria de ser”, o que teria como resultado a descrição de valores que permitiriam a problematização das práticas cotidianas. Inicia-se um processo de transformação da sociedade segundo valores estruturais, assumidos por consenso e que possibilitam a relação de comunicação entre grupos culturais distintos. Nos parece que esse tipo de confronto entre os valores e as práticas sociais cotidianas só poderia ser levado a cabo em contexto de comunidade de comunicação na qual fosse possível assumir a condição de igualdade entre os interlocutores diante de um jogo de linguagem suficiente. Nesse contexto as relações de dominação seriam anuladas, tão logo se tornassem visíveis.

A função de controle do léxico compartilhado de convenções é pressuposta como condição de existência das organizações sociais. O museu nesse caso corresponde à entidade comprometida com a gestão do conjunto de significados e convicções de determinada comunidade, o que implica em se tornar instância para revisão de toda a estrutura simbólica reconhecida pelo grupo. Esta parece ser a função da comunidade de comunicação: manter em funcionamento o processo de negociação de significados convencionais visando a produção de acordos intersubjetivos, e ao mesmo tempo definir processos para revisar criticamente, diante de um campo de experiência histórico em

transformação contínua, as motivações assumidas pelo coletivo. Nesse caso o museu existe na dinâmica de elaboração contínua de representações convencionais de valores de caráter universal.

Assumir como horizonte desejável a construção desta comunidade de comunicação universal e ilimitada⁹⁹ implica em um engajamento de ordem crítica nos processos de construção de comunidades de comunicação concretas em âmbitos locais. A consequência da reflexão sobre a comunidade universal é a modificação da perspectiva a partir da qual observamos a estrutura de organização das comunidades reais. Nesse caso o engajamento ocorre quando objetificamos as experiências em linguagem e balizamos nossa crítica pela busca de uma imagem geral do que significa ser humano no contexto dado. Uma proposta de ética planetária só parece ser possível diante do estabelecimento de uma representação simbólica de ser humano no mesmo âmbito. Nesse caso não se trata apenas de criar uma imagem compatível com a experiência, mas de ter a consciência de que se trata de uma descrição convencional, e que ela existe necessariamente em processo contínuo.

Retornamos à ideia da *antiestrutura* social de Turner, e à possibilidade de experimentação das relações de *communitas* em contexto de liminaridade. Orientamos nossa reflexão assumindo a convicção de que o espaço mais pertinente para a construção de discursos é a estrutura social, e que a vivência da *communitas* permite que os participantes supram demandas geradas pela realidade de segregação e individualismo cotidianas para a experimentação de valores de igualdade, liberdade, solidariedade e amor, no caso do Reinado. Entendemos ainda que a experiência comunitária real vivida na *antiestrutura* apresenta potencial para interferir na estrutura de organização da sociedade na medida em que tais valores são representados simbolicamente e articulados em discursos.

Não temos intenção de propor que a vivência da *communitas* exclua qualquer tipo de convenção simbólica em função de uma experiência pura da realidade imediata. Tais relações convencionais existem, e são visíveis na própria forma de organização do grupo em relação ao espaço e às posições dos participantes, nos signos de devoção como as bandeiras, os rosários e as imagens, e no controle dos capitães sobre o contexto geral da prática e nas relações de comunicação. A proposta é assumir o caráter transitório da liminaridade que, talvez por ser efêmero, possibilita um estado de imersão no sublime. Isto é, o caráter normativo dos rituais e as funções desempenhadas por cada participante tendem a ser de tal forma absorvidas pelos congadeiros que as relações de comunicação se tornam sensoriais e diretas. Já não é uma bandeira que representa Nossa Senhora do

⁹⁹ Ainda que seja uma proposta teórica, ao assumir a comunidade de comunicação universal como horizonte nos colocamos em processo. Não é necessário alcançar na realidade concreta uma forma para materialização desta comunidade – concluir o processo parece ser negar sua principal perspectiva que é a de permitir que sua própria estrutura seja constantemente revisada em confronto com a realidade empírica. Admiti-la como horizonte desejável já basta para termos uma referência para refletir sobre as práticas sociais concretas e trazer para o cotidiano o problema da ética universal.

Rosário, mas a própria energia de Nossa Senhora misturada à energia do grupo que acompanha os congadeiros em seus caminhos. A projeção do eu no coletivo, esse deslocamento provocado pela realização da experiência de *communitas*, tem ação libertadora até mesmo quanto aos jogos de linguagem praticados na estrutura social.

O jogo em questão parece ser o contrário do que entendemos como sendo a função reguladora dos museus, que em nossa proposta se funda na consciência do intermediário do signo no processo de percepção e elaboração simbólica da realidade¹⁰⁰. Nos rituais do Reinado o grupo define um contexto em que o indizível é compartilhado e em que o processo de objetificação da realidade se torna secundário – embora não inexistente – em relação à experiência sensorial e afetiva. É onde identificamos a existência do sublime: o Reinado pode ser objetificado desde uma perspectiva externa que o reduz a discurso em pleno contextos alheios e diversos; mas pela perspectiva interna, no momento de duração dos rituais, ele é eminentemente experienciado. Mais que isso, ele é vivido intensamente como meio de elaboração de sentimentos historicamente sufocados, carregados nas camadas mais inferiores da estrutura social. Experiência sublime é uma experiência transbordante, um excesso que escapa à possibilidade de representação simbólica satisfatória, uma vivência que atinge o sujeito pelos sentidos e perfura o intermediário convencional, indo se fixar diretamente em sua memória e em seu espírito. Entendemos que os momentos de elaboração de discursos sobre a *communitas* na estrutura social são tentativas de lidar com a necessidade de representar e compartilhar a experiência sublime. Neste contexto os interlocutores dispõem de um conjunto de recursos convencionais para objetificar a celebração e refletir sobre ela.

A projeção dos valores do Reinado na estrutura social passa a integrar um contexto de discussão mais amplo, que de modo bastante geral se dedica a representar o ser humano a partir daquilo que os grupos sociais experimentam como patrimônio. Assumir como premissa que o patrimônio constitui uma categoria de pensamento implica em admitir a consciência das relações de representação simbólica da realidade elaboradas pelo grupo, e também a valoração diferenciada de elementos específicos que constituem seu conjunto de convicções e práticas sociais, de modo a destacá-los como referências balizadoras da experiência histórica da comunidade. Valorar implica em ter algum nível de consciência quanto ao processo de transformação do real em objeto linguístico, bem como na utilização de tais objetos nos processos de transformação da realidade social compartilhada.

100 É neste ponto que nosso trabalho se distancia da concepção de museu mais ampla que é oferecida por Scheiner (1997). Para a autora os museus recriam-se continuamente pela emoção, de modo a contemplar os contextos singularíssimos e pessoais dos indivíduos. Em nosso recorte procuramos o museu somente no campo em que a emoção é elaborada o suficiente para ser compartilhada. Além da representação, procuramos limitar ainda mais o campo dos museus para a reflexão que buscamos fazer. Acreditamos que não somente os museus se colocam no campo dos símbolos convencionais, mas que eles só se realizam como tais quando esses signos são evidenciados como elementos articulados em discursos criados por alguém, e não como verdades em si mesmas. Isto é, quando o potencial crítico é realizado.

A comunidade de significado reunida em torno do Reinado se realiza como comunidade de comunicação ao aderir ao processo de construção da celebração em contexto de estrutura social. Ao trazer a experiência vivida na *antiestrutura* para a estrutura, de modo a reconstituí-la segundo perspectivas diversas, os interlocutores se dispõem a chegar a consensos sobre a representação de valores fundamentais. Tornam-se então capazes de interferir na estrutura social e propor sua transformação, orientada para a experiência de relações de maior igualdade e liberdade civis, bem como mais solidárias. É justamente a carência desse tipo de experiência que a celebração do Reinado torna visível. Ao fazê-lo, frustra a possibilidade de discursos hegemônico consagrado na exposição de longa duração do Museu da Inconfidência. Diante da explicitação das diversas perspectivas de mundo que perpassam as performances ritualísticas da Guarda de Congo, a história hegemônica perde seu poder de persuasão. As experiências narradas a seguir mostram um esforço para repercutir os valores do Congado em contexto de estrutura social, segundo o ponto de vista dos congadeiros.

4.10 – Experiências

O desafio mais concreto para a formação desta comunidade de comunicação local parece ser a estruturação de um jogo de linguagem que possa ser compartilhado por todo o grupo de interessados. Um jogo de linguagem que busque a estabilidade, mas que não tenha dificuldades para se modificar com a adesão de novos elementos e com as experiências vividas pela comunidade e seus membros. Tal jogo pressupõe o compromisso dos participantes com a realização de esforço para a compreensão do ponto de vista do outro, de modo a tornar-se necessário assumir como premissa a boa-fé do interlocutor, e analisar a validade de seus discursos segundo as motivações da comunidade de comunicação. Porém a formação desta comunidade supõe a crítica da realidade estruturada diante de uma imagem das práticas culturais dos congados e suas celebrações. Além disso demanda que os participantes tenham domínio das regras do jogo de linguagem para se expressarem de forma suficiente, e ainda é preciso ter clareza daquilo que se deseja expressar.

Esse desafio se coloca de forma concreta, por exemplo, nas arenas de discussão sobre o patrimônio. O jogo de linguagem utilizado nos locais de construção de políticas públicas se confundia com as linguagens utilizadas pelos intelectuais, de modo a restringir o acesso a grupos letrados. Isso pode ser observado no predomínio de linguagens de campo específicas nas origens das políticas de reconhecimento e preservação do patrimônio no Brasil, conforme procuramos mostrar em outro capítulo. Nesse caso a comunidade de interlocutores tende a se fechar, na medida em que se serve de referências que são alheias a outros grupos sociais, oriundos de realidades diversas e com experiências históricas

distintas. O uso de linguagens do campo da arquitetura, por exemplo, ou das artes, ou das ciências impede a ampla participação da sociedade em tais arenas que via de regra se pretendiam públicas. O maior acesso, porém, da população a técnicas e equipamentos para a produção de registros vem modificando esta realidade. Quando os grupos dominados elaboram registros sobre as próprias práticas e dão forma a suas perspectivas sobre o mundo, estabelecemos a relação de reciprocidade capaz de desenhar a fronteira colonial e tornar visível a tensão usualmente disfarçada pela ideologia hegemônica.

Nas últimas décadas do século passado a comunidade museológica se viu às voltas com o problema de demarcar o território da museologia. Uma das ideias relevantes que surgiram naquele momento é a de que museologia se definiria como o estudo de uma relação específica entre homem e realidade. Stransky, um dos interlocutores mais ativos e brilhantes deste debate, expressou a ideia de que “*o termo museologia ou teoria de museus cobre uma área de um campo de estudos específico, focado no fenômeno do museu...*” (Stransky; 1980). Com isso ele desloca o foco de preocupação para o objeto museu, e alimenta o debate mostrando que é preciso discutir as possibilidades de realização de museu enquanto fenômeno.

Stransky identificou uma categoria tão ampla que tornou possível justificar como museus as experiências mais subversivas em relação ao paradigma burguês. Há uma relação evidente deste fenômeno com o mundo objetivo, tanto com o universo das coisas materiais percebidas pelos sentidos como das relações mentais de significados compartilhados. Considerar o museu como fenômeno nos conduz a refletir sobre sua realização efetiva pelo sujeito em contexto singular. A especificidade da relação entre homem e realidade intermediada pelos museus, entretanto não nos parece ser clara neste debate. Ela tanto pode se configurar em termos de ideologia hegemônica e se confundir com uma perspectiva científica/verdadeira de representação simbólica do mundo, como pode se dirigir aos jogos de linguagem praticados nas sociedades e indagar a respeito dos museus segundo funções de caráter estrutural para a coesão das organizações sociais.

A primeira possibilidade é a praticada pelas forças hegemônicas, aquelas com as quais desejamos romper em meio a um processo de emancipação social. Buscamos então esta especificidade na dinâmica de representação de mundo pelas comunidades que compartilham conjuntos simbólicos. Os museus se realizariam como fenômenos no momento em que os sujeitos que interagem com o conjunto de símbolos culturalmente dados se tornam conscientes do intermediário do signo nas relações que estabelecem com a realidade. Deste modo compreendemos o museu em processo, e até mesmo como performance, e não como espaço físico e muito menos institucionalizado. As experiências de registros de olhares sobre a realidade local, realizadas em conjunto com a comunidade do Congado e de moradores do Alto da Cruz, apresentam caráter museológico compatível

com nossas premissas. Na medida em que elaboramos representações da realidade em vários níveis, tomamos consciência dos objetos intermediários envolvidos na produção de registros e em suas articulações em discursos. É uma oportunidade de realização crítica, porque nos tornamos conscientes das escolhas que são feitas no ato de comunicar. As experiências se realizaram como uma forma de apropriação dos meios para se construir uma imagem compartilhada da realidade local.

4.10.1 – Exposição “A Fé que Canta e Dança”

No ano de 2011, no momento em que me aproximei da comunidade dos congadeiros do Alto da Cruz, eu chegava a Ouro Preto vindo de uma experiência bastante rica com o patrimônio imaterial na Bahia. Já aluno do Programa de Museologia e Patrimônio (UNIRIO/MAST), propus à Capitã Kátia Silvério a realização de um projeto que não fosse o Reinado, mas que o repercutisse em outros momentos do ano. Naquela época eu ainda não participava efetivamente da produção do Reinado em janeiro, e estava interessado em conhecer a história da celebração, sua memória mais distante vinculada a Chico Rei e ao território do Alto da Cruz, os fundamentos religiosos, etc.

Estava interessado sobretudo em saber como os congadeiros representavam todas essas questões para si mesmos e para as comunidades externas, e me perguntava ainda sobre a forma como eles percebem a estrutura social e a posição que acreditam ocupar nela. A proposta de realizar um projeto em conjunto foi minha, a proposta de que este projeto fosse uma exposição foi de Kátia. Um grupo se reuniu para discutir o projeto: eu, Kátia e Bonifácio, que além de Rei Congo Perpétuo, é funcionário experiente do Museu da Inconfidência, onde entre outras coisas atua com produção de espaços e montagens de exposições. O conceito da exposição foi elaborado em conjunto, e segundo as orientações do edital *Fondos Concursables de Proyectos para la Salvaguardia del PCI*, lançado pelo Centro Regional para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial da América Latina (CRESPIAL/UNESCO). Tratava-se de elaborar uma exposição com base na coleção de registros fotográficos digitais sobre a Guarda de Congo e sobre o Reinado. Esta exposição seria itinerante, percorrendo comunidades congadeiras da região. Sua montagem funcionaria como pretexto para o encontro e conversa entre a Guarda de Congo do Alto da Cruz e as guardas que nos receberiam.

Ficou decidido que faríamos a exposição em banners impressos em lona, posto que são facilmente adaptáveis aos espaços de escolas, capelas e associações de bairro onde seriam montadas. A ideia era que tal suporte, embora frágil quanto à qualidade de definição das imagens, permitisse maior facilidade no transporte dos objetos. Além disso eu fiquei responsável por fazer um vídeo sobre o Reinado que seria exibido em uma TV adquirida

para este fim¹⁰¹. Tínhamos ainda dois álbuns de fotografias impressas que poderiam ser manuseados pelos visitantes. Por fim, alguns instrumentos musicais foram expostos, de modo que o visitante tinha a oportunidade de experimentá-los¹⁰². Com este projeto conquistamos o primeiro prêmio, e com o recurso de pouco mais de R\$10.000,00 fizemos toda a montagem. Os transportes foram oferecidos pela prefeitura de Ouro Preto, como apoio.

Neste mesmo ano de 2011 ocorreu a fundação da Associação Amigos do Reinado de Nossa Senhora do Rosário e Santa Efigênia (AMIREI). A entidade foi formalizada juridicamente com objetivo de produzir a celebração do Reinado. Embora a mesa diretora seja constituída principalmente por participantes do Congado, outras pessoas foram convidadas. A AMIREI e a Guarda de Congo não se confundem. A associação tem o objetivo de produzir toda a parte material do Reinado, sob orientação dos capitães e do Rei Congo. Ela se preocupa essencialmente em acolher as guardas de fora e garantir que a celebração aconteça com segurança, respeito e conforto. Não é condição necessária para a celebração do Reinado, mas configura um esforço para que os fundamentos religiosos e ritualísticos ocorram. A AMIREI opera totalmente em contexto de estrutura social, encontrando os meios para que as relações de *communitas* aconteçam sem grandes preocupações em janeiro, liberando os congadeiros para uma experiência mais plena da liminaridade. Além disso, muito influenciado por esse projeto de exposição, a associação assumiu a posição de fazer ressoar a celebração em outros períodos do ano, estimulando o surgimento de um campo de debates no qual a memória do Reinado possa ser recuperada em instâncias próprias da estrutura social. É importante ressaltar essas questões porque aquele era um dos momentos que D. Maria Luísa chamaria “altos”, bastante favorável ao crescimento. Nem as chuvas do final do ano e o estado de emergência diante do qual a celebração de janeiro de 2012 se realizou foram capazes de diminuir o entusiasmo com o fortalecimento do espírito congadeiro no Alto da Cruz.

Retornando à exposição, definimos em grupo os elementos do discurso expositivo e nos pusemos a elaborar os pôsteres. Basicamente montagens com fotos digitais que registram o Reinado desde o ano de 2009, em sua retomada. Analisamos esse material em conjunto, Kátia, Bonifácio e eu, na tela do computador em minha casa. Na medida em que

101O aparelho de TV ficaria na localidade durante o período da exposição, coisa que nunca aconteceu de fato por uma preocupação com a segurança deste objeto. O vídeo de 94' está disponível no endereço <https://vimeo.com/42555266>, bem como alguns outros registros produzidos durante as visitas a outras comunidades.

102Entre esses instrumentos tínhamos um par de gungas e um patangome, que são próprios do moçambique. Os congadeiros do Alto da Cruz sempre manifestaram a curiosidade com esses instrumentos, e a aquisição dos “objetos de exposição” funcionou para que eles também pudessem experimentá-los e explorá-los em todos os seus contextos simbólicos e musicais. Por semelhança as gungas acabam representando em algum nível as correntes nos pés dos escravos, e os patangomes representam as bateias com que ouro de aluvião era extraído. O patangome chegou a ser incorporado às performances do congo, em geral ocupando a posição de guias nas fileiras – os guias são os primeiros das filas laterais, eles conduzem as fileiras na marcação rítmica e nos passos de danças.

frequentávamos aquelas imagens, os valores iam surgindo nas falas da capitã e do rei. Minha função era sobretudo técnica: eu propunha meios para representar os valores em termos visuais, e eles modificavam as propostas e colaboravam para a manipulação do material. A modificação digital das fotografias, a montagem dos pôsteres, a inclusão de dizeres, etc., todo o processo de produção apontava para um distanciamento da ideia de que a fotografia representava o real. Ao contrário, o exercício de manipulação de imagens nos aproximava da perspectiva de construção do real, ou de articulação de indícios em função da elaboração de uma imagem do Reinado.

Desta forma tentamos criar imagens que representassem, naquele momento, aquilo que pudesse dar forma sensível à memória, aos valores, e à devoção dos congadeiros¹⁰³. Uma imagem foi a coroação da Rainha, Karina Silvério, irmã de Kátia e mãe de William Augusto. A fotografia de Ronald Peret foi tirada em contra-mergulho, no momento em que o Padre colocava o Rosário de Maria nas mãos da Rainha. O moçambique está logo atrás, de amarelo, e outros reis observam a cena. A luz entra no contexto da imagem pela porção superior esquerda, e dá o tom da participação do sagrado naquele instante. Outra imagem mostra o desenho que William Augusto fez a partir da Igreja de Santa Efigênia. Uma imagem desta santa foi recortada de outro lugar e colada ali, na frente. Abaixo, os congadeiros em friso, mostrando uma relação entre o território fisicamente instituído da igreja e a prática de ocupação singular realizada pelo congo.

103Todas as imagens desta exposição podem ser visualizadas no endereço <https://www.flickr.com/photos/34771317@N08/sets/72157629932835014>

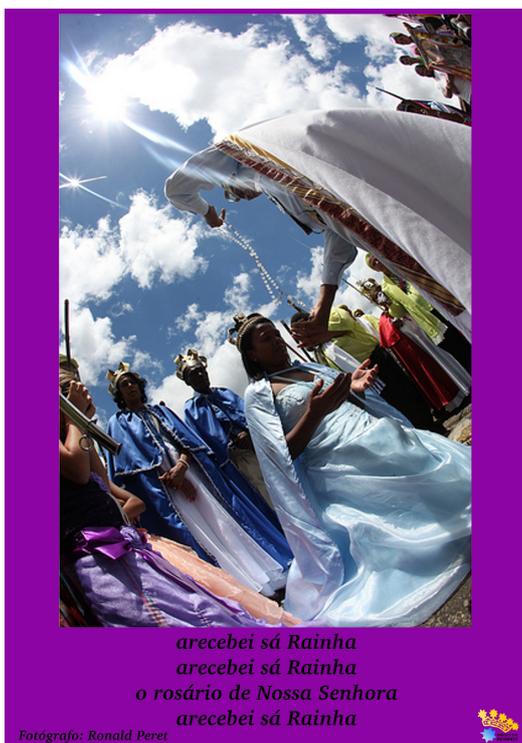


Ilustração 7: Imagem do momento da coroação em que o padre coloca o Rosário de Maria nas mãos da Rainha. Foto de Ronald Peret, janeiro de 2011. O banner foi exposto no projeto "A Fé que Canta e Dança".

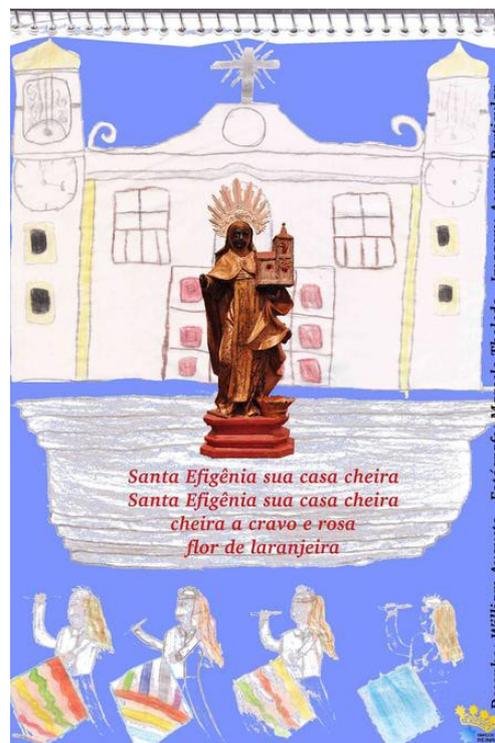


Ilustração 8: Banner da exposição "A Fé que canta e Dança", criado a partir de desenhos de William Silvério.

Outra imagem faz o apelo ao movimento, à dança, às cores, às fitas e à alegria do congo diante de Nossa Senhora do Rosário. Viemos de fita louvar, foi o canto que Kátia se lembrou de colocar ali. As demais fotografias revelam o respeito aos mais experientes, entre eles Capitão Xisto, que desempenhou papel relevante no processo de fortalecimento da guarda do Alto da Cruz. Há uma referência à memória de Chico Rei feita a partir de uma pintura antiga de um artista local chamado Estevão, que Bonifácio conseguiu encontrar em um acervo particular; e também uma referência à memória da escravidão dentro de um discurso de resistência: "quando o feitor vinha me bater, eu batia com a força da fé minha gunga no chão, aí a poeira subia, aí o feitor não me via, porque eu virava pó". Kédison Geraldo foi quem contribuiu com esse tema.

Os resultados foram positivos para a comunidade local porque, em primeiro lugar, o grupo mobilizado conseguiu lançar um olhar sobre si mesmo. Já não estavam se vendo sob a perspectiva do outro, de um fotógrafo ou de um cinegrafista externo à manifestação. A produção gráfica dos 12 pôsteres aconteceu em grupo, toda segunda-feira durante mais de dois meses, e cada mínima decisão era negociada entre todos os envolvidos. Assim pudemos indagar e decidir sobre os valores que seriam representados, e a forma como seriam expressos visualmente, de modo a serem compreendidos por nosso público, que

consistia basicamente de congadeiros locais ou de outras cidades. Ou seja, a partir da montagem dessa exposição experimentaram a possibilidade de criar discursos sobre si mesmos, de modo a fortalecer a própria posição nas tensões sociais de Ouro Preto.

O reconhecimento do Reinado como patrimônio foi apropriado pelos congadeiros de modo a garantir uma mudança no estatuto social do congado em Ouro Preto. Em segundo lugar, e o que consideramos um dos aspectos mais importantes, é que, a partir da dificuldade de selecionar imagens do Reinado que de fato refletissem os valores sustentados pelo congado, tornou-se clara a necessidade de registrar a manifestação através de uma perspectiva interna. O resultado desta percepção foi que o Reinado seguinte, de 2013, já foi observado pelas câmeras atentas de Ronaldo Queiróz, caixeiro, e Nathália Guedes, caixeira e esposa do Capitão Rodrigo dos Passos. Desde então as atuações da Guarda de Congo e do Moçambique vem sendo registradas em vídeos e fotografias pelos próprios congadeiros, sobretudo em suas viagens.



Ilustração 9: Banner que fez homenagem a Marisa Silvério, mãe da Capitã Kátia Silvério. Aqui a homenagem se presta às referências dos participantes mais velhos do grupo. Esta imagem foi utilizada no convite da exposição "A Fé que Canta e Dança", em 2012.



Ilustração 10: Homenagem a Capitão Xisto, também faz referência à posição dos mais velhos na dinâmica dos congados.



Ilustração 11: Banner que faz referência à abertura do Reinado. As bandeiras estão hasteadas, os fogos de artifício colorem os céus, e o Capitão Rodrigo expressa sua devoção no mastro da bandeira de Nossa Senhora do Rosário.

A elaboração de um discurso expositivo sobre o Reinado em conjunto com os congadeiros nos permitiu refletir criticamente sobre a celebração. Da mesma forma, registrar o Reinado em vídeo ou fotografias através do olhar dos congadeiros pode revelar valores importantes para o grupo, e fortalecê-lo no cenário político local. A museologia pode contribuir para a preservação do Reinado tanto por oferecer instrumentos para uma apropriação crítica pela comunidade local, como também por contribuir para um consenso sobre a singularidade da preservação desse patrimônio. Bem se vê, não se trata de tomar o grupo de congadeiros como proprietários absolutos da manifestação cultural que produzem, mas de colocar o problema da preservação para todos aqueles que o reconhecem como patrimônio, e daí buscar um consenso sobre o que é preservar o Reinado, e a parte de cada um nessa dinâmica.

4.10.2 – O que é ser congadeiro?

A Capitã Kátia Silvério lançou a pergunta sobre o que é ser congadeiro aos participantes da guarda. Isso aconteceu após a experiência da exposição, no segundo semestre de 2012, quando preparávamos a programação do Reinado de janeiro do ano seguinte. O contexto dos preparativos para a celebração demandava maior mobilização da comunidade vinculada ao congo, e Kátia teve a ideia de propor a seguinte experiência: a Capitã solicitou que cada participante da guarda que desejasse participar do processo escrevesse em um pedaço de tecido o significado de “ser congadeiro”. Solicitou à jovem congadeira Nathalia Guedes que coordenasse o trabalho de reunião de retalhos e costura, de modo a criar um objeto de forte significado para a comunidade. O objeto ganhou o nome de Mosaico Cultural, e chegou a ser exposto algumas vezes.

O pretexto do objeto foi a mobilização dos participantes para um trabalho em conjunto. Esperava-se atingir desta forma uma harmonia que fosse incorporada ao processo de produção do Reinado, e que além disso estimulasse os participantes a refletir sobre suas próprias condições como congadeiros. Kátia estava bastante consciente da complexidade de sua proposta. Naquele momento o grupo dava forma a um registro histórico singular, representativo da experiência vivida naquele tempo e espaço por sujeitos específicos. As marcas concretas que cada um deles deixou de legado para a posteridade testemunham a experiência cultural e histórica de suas vidas. Por outro lado, tornando as perspectivas subjetivas compartilháveis, faz-se possível materializar uma representação formal do que é ser congadeiro. Evidente que não se trata de uma imagem capaz de esgotar os significados, mas de trazer alguns deles para a pauta do dia e para o âmbito da reflexão cotidiana.

Uma representação geral de ser humano certamente ecoa neste objeto. Ser congadeiro é a realização efetiva de experiência humana, e as respostas testemunham, concretizam, afirmam a necessidade do indivíduo se projetar em comunidade,

compartilhando significados e reconhecendo no outro a existência de uma humanidade identificada em si mesmos. O mosaico cultural apareceu, então, feito a partir de têxteis diversos e tintas também variadas. Cada pedaço de um jeito diferente. Alguns escreveram com cola colorida, jogaram purpurina por cima e desenharam corações; outros usaram caneta hidrocor, de modo a borrar o tecido. Outros ainda desenharam as letras segundo formas compradas em papelaria, manifestando um desejo de fazer bem acabado, carinho e seriedade com a proposta. Cada retalho é a expressão de uma individualidade, e o conjunto de todos constitui a expressão de uma coleção de convicções compartilhadas em meio a um contexto histórico bem localizado.

Acontece que na realização deste exercício Kátia Silvério o estendeu a toda a Guarda de Congo algo que havia sido trabalhado durante a produção da exposição “A Fé que Canta e Dança”. O processo de concretização do Mosaico Cultural se constituiu em mecanismo para colocar o problema da representação simbólica de si para os participantes da guarda, e de consolidar as relações de significado compartilhadas por meio de seu registro em suporte material, sua objetificação. A pergunta então, não é se o que foi dito nos retalhos é verdadeiro ou falso, se corresponde ou não à realidade experimentada. O problema está no enfrentamento do desafio de representar a si mesmo, tomando como sujeitos os participantes de um grupo social que historicamente tende a se ver representado pelo olhar do outro, e a reproduzir discursos elaborados a partir de perspectivas alheias. O Mosaico Cultural surge então como documento de grande valor histórico, porque comprometido com uma perspectiva de construção da própria realidade.



Ilustração 12: Mosaico Cultural. Objeto idealizado por Kátia Silvério e construído coletivamente pelos congadeiros, sob a coordenação de Nathália Guedes. Foto de Nathália Guedes, janeiro de 2013.



Ilustração 13: Mosaico Cultural exposto ao fundo, em uma das atividades da semana do Reinado em 2013. Foto de Nathália Guedes, janeiro de 2013.

4.10.3 – Local da Memória

A terceira experiência que gostaríamos de deixar registrada neste trabalho foi o projeto que resultou no DVD Local da Memória¹⁰⁴. No ano de 2013 planejamos uma série de oficinas de fotografia e audiovisual voltadas para o público adolescente da comunidade do Alto da Cruz. O foco aqui já não era o Reinado e nem a Guarda de Congo, mas a relação das pessoas que compartilham o território com aquilo que reconhecem como patrimônio. A proposta era apresentar algum conhecimento técnico inicial que fosse suficiente para que os alunos se colocassem como realizadores de uma construção de realidade possível, enfrentando os problemas peculiares desta posição. O ato de produzir um registro apresenta forte potencial para problematizar não só a realidade experimentada através do uso de uma linguagem, mas a própria linguagem e as escolhas tomadas para a expressão de um ponto de vista específico. É como se a linguagem do vídeo fosse perscrutada pelo lado de dentro: quando o indivíduo é exposto a um efeito de escurecimento de tela em um programa de televisão, ele assimila aquele efeito como parte de um discurso. Ele entende o significado do efeito no contexto do programa que ele está assistindo, mas não necessariamente reflete sobre ele como recurso para a construção discursiva. Já do ponto de vista do produtor do vídeo, o fade é um recurso entre outros, é uma escolha que pode ou não ser feita. Em algum nível, portanto, a linguagem se coloca como problema.

¹⁰⁴ O projeto ganhou este nome tendo como referência o trabalho de Homi Bhabha intitulado *O Local da Cultura*. O projeto foi financiado pela Prefeitura Municipal de Ouro Preto, e agradecemos principalmente aos esforços do servidor João Martins, que percorreu todos os caminhos institucionais para que a proposta fosse realizada. O projeto custou 10 mil reais, sendo que metade deste dinheiro foi utilizada na aquisição de um par de computadores, uma câmera fotográfica semiprofissional e alguns outros equipamentos. A outra parte passou a constituir um fundo de reserva da Associação.

O tema para o qual nos voltamos nesse processo de produção foi o patrimônio local. Neste projeto foram realizadas oficinas de fotografia, captura de áudio e captura e edição de vídeos¹⁰⁵. Nesta, nos preparamos para realizar entrevistas com personalidades da comunidade, buscando produzir registros de experiências de vida e visões de mundo de pessoas da localidade. Pedi que cada aluno escolhesse a pessoa que gostaria de entrevistar e agendasse a entrevista segundo um calendário que definimos previamente. Alguns deles não sabiam quem entrevistar, e então a escolha foi feita em conjunto, ouvindo inclusive sugestões de moradores do bairro. Um dos alunos escolheu entrevistar o zelador da Capela do Padre Faria, Sr. Wilson Ferreira; uma aluna quis entrevistar uma freira que faz trabalho social na comunidade, Irmã Augusta Pereira da Silva; outro entrevistou sua avó, Dona Castora Barbosa, que guarda um bom conhecimento sobre ervas. Foram oito vídeos no total, e dentre eles dois congadeiros ofereceram depoimentos: Dona Maria da Conceição Inácio Coutinho, que ocupa a posição de Bandeireira da Guarda de Congo¹⁰⁶, e o Capitão Rodrigo dos Passos. Ambos falaram sobre suas experiências com o Congado, mas também falaram sobre a vida no território do Alto da Cruz. Rodrigo dos Passos, morador do Morro da Piedade, falou ainda dos buracos das minas que foram tampados e de sua experiência de exploração desses vestígios de memória apagados. Um artesão local que trabalha com pedra sabão, o Sr. Paulo Eleotério ofereceu não só o testemunho de uma família de imigrantes oriunda de Piranga em busca de condições de trabalho formal, como também refletiu sobre as perspectivas de desenvolvimento de potencial artístico nos contextos em que viveu.

Ronaldo Queiróz, o participante do congo que registra sistematicamente as viagens e atividades da Guarda de Congo e atualmente também da Guarda de Moçambique, foi um dos alunos desta oficina. Seu interesse por fotografia já era antigo, e ele soube explorar bem os diversos aspectos apresentados no contexto deste trabalho. Escolheu entrevistar Dona Vanda Lessa, conhecida por Precô, uma personalidade bastante atuante na vida da comunidade. Mesmo sendo morador antigo do bairro, com suas próprias memórias e versões dos fatos e experiências narradas na entrevista, Ronaldo conseguiu conduzir o trabalho de modo a construir um documento significativo sobre a memória social em torno da Escola de Samba do Padre Faria, bem como sobre algumas personalidades locais. Trata-se de um registro possível sobre a memória da geração que viveu o processo de aumento população do bairro e que teve que fazer os ajustes para acomodar o contingente de imigrantes das zonas rurais nos contextos locais. A Escola de Samba surge como um movimento de integração desta comunidade, e como tal se tornou arena de conflitos

105 Agradeço ao fotógrafo Vinícius Terror por ter organizado a oficina de fotografia, que contou com a participação de bons fotógrafos de Ouro Preto. Agradeço também ao músico Henrique Nolasco por ter oferecido a oficina de captura de áudio.

106 Maria foi coroada Rainha do Moçambique no dia 21 de setembro de 2015.

importantes para a organização da vida na comunidade. Ronaldo conseguiu elaborar as perguntas para construir esta memória, e depois montou o discurso na etapa de edição.

Em outras situações os alunos tendiam a se concentrar mais na parte técnica, de modo que coube a mim fazer parte das perguntas. Foi o caso da entrevista feita com Geraldo Fausto, pelo aluno Suesley Vieria. Sargento, como é conhecido, é um senhor de oitenta e oito anos que veio para Ouro Preto ainda criança, e ofereceu um testemunho muito interessante sobre o trabalho na fábrica de alumínio em um momento em que ela era a expectativa de emprego de muitas pessoas que deixavam as áreas rurais e de lavras para a vida na cidade. Suésley parecia estar mais interessado na técnica audiovisual, mas na segunda visita descobriu pontos de identidade entre sua história e a história de Sargento, uma vez que seus pais haviam trabalhado na mesma indústria, porém em outra geração, e tinham o nome de Sargento como uma referência.

Cada vídeo teve sua história e gerou algum impacto na comunidade, mas não é nosso desejo aprofundar a narrativa sobre os projetos, e nem colocar em questão as dificuldades enfrentadas. Entendemos que é necessário uma prática continuada para o amadurecimento em relação às linguagens para que os envolvidos possam pensar criticamente sobre elas e sobre o próprio lugar de fala em contextos de interlocução mais amplos. O objetivo de todas as experiências realizadas foi trazer o problema da linguagem para o primeiro plano, e tornar explícito o processo de representação do real e de construção de discursos. Ou seja, mostrar que é possível se colocar na posição de quem fala, e deste modo exercer alguma influência nos processos de transformação da estrutura social. Os documentos concretos, experiências vividas representadas em objetos comunicáveis, fortalecem a posição dos grupos sociais dominados pela limitação do alcance de suas vozes nas arenas da estrutura social.

4.11 - Exomemória

García Gutiérrez utiliza o termo exomemória para se referir a uma categoria constituída por materialidades às quais atribuímos valor como documentos. Ela existe de modo a complementar aquilo que se entende por biomemória, ou a memória biológica, no contexto do corpo humano. A exomemória da humanidade forma, segundo seu ponto de vista, um grande arquivo mundial que se encontra colonizado por uma abordagem moderna/ocidental. García Gutierrez identifica com bastante precisão as forças que atuam neste cenário, bem como as relações que esses vetores estabelecem entre si. Nesse contexto ele faz a crítica dos arquivos e museus modernos, que conservam as verdades alcançadas segundo as convicções científicas, bem como sustentam a motivação em uma discussão epistemológica capaz de garantir que o conhecimento alcançado por tais meios seja validado:

O olhar da ciência sobre si mesma se produz, justamente, com a modernidade europeia, e dessa reflexividade, desse olhar autocomplacente para si mesma, surge a necessidade da Epistemologia, algo como a essência estratégica que se obtém ao destilar um conhecimento cada vez mais alheio aos humanos, um conhecimento distante e excludente, competitivo e frustrante que logrou desbancar, ou ao menos assim o sugere seu aparato propagandístico, ao conhecimento ordinário e vulgar e sequestrar o imaginário secular das culturas, às vezes para mal, por arrogar outras formas de conhecer e erigir-se como o novo projeto que substitui a submissão ao Passado e à Tradição por sua submissão ao Futuro, a fé em Deus e no Príncipe pela fé na Nação, na Sociedade e no Método (García Gutiérrez; 2011:22)¹⁰⁷

Duas questões despontam neste debate, ambas vinculadas ao controle da exomemória: a primeira diz respeito às relações de dominação que surgem quando os meios de produção e de acesso ao conhecimento passam a ser restritos a determinados grupos sociais; e a segunda, decorrente da primeira, indaga se vale a pena sustentar essa suposta centralidade da perspectiva científica diante de outras possibilidades de pontos de vista sobre mundos experimentados e socialmente compartilhados. Bem se vê que a reflexão que García Gutiérrez propõe conduz a uma ação efetiva para a transformação das realidades sociais. Ao se definir o campo da ciência como instância privilegiada para a produção de conhecimento, toda a experiência dos grupos sociais que não participam ou não tem acesso aos meios para frequência e produção deste tipo de conteúdo são relegadas a segundo plano. O projeto moderno supõe o debate epistemológico como arena comum aos campos científicos, e legitima a concentração do poder de transformação social entre os intelectuais, sobretudo os vinculados às posições mais elevadas nas hierarquias sociais. Isto é, tais grupos tem acesso à linguagem e aos meios para a produção da exomemória válida, por assim dizer, enquanto a experiência dos grupos sociais excluídos da linguagem e dos meios de produção de registros ocupam para sempre e necessariamente posições coadjuvantes nos processos de transformação da realidade.

É o caso de perguntar, por exemplo, em que bases se estruturam os projetos de nação cujas memórias são fundamentadas em registros escritos, tendo em vista sociedades em que parcela significativa de membros não domina ou domina mal esse tipo de representação, como é o caso do projeto brasileiro durante os séculos XIX e XX. A concentração de poder político e a adoção de jogos de linguagem inacessíveis a parcela relevante da população fez com que a comunidade de comunicação produtora da exomemória da humanidade, reconstruindo a realidade em discurso que se pretende universalmente válido, coincidissem com o grupo dos intelectuais e dos legisladores. Deste modo os grupos sociais que escapam desta concepção de mundo serão sempre

107 La mirada de la ciencia hacia sí misma se produce, justamente, con la modernidad europea y de esa reflexividad, de esse autocomplaciente mirarse mirando, surge la necesidad de la Epistemología, algo así como la esencia estratégica que se obtiene al destilar un conocimiento cada vez más ajeno a los humanos, un conocimiento distante y excluyente, competitivo y frustrante que logró desbancar, o al menos así lo sugiere su aparato propagandístico, al conocimiento ordinario y vulgar y secuestrar el imaginario secular de las culturas, a veces para mal, por ahogar otras formas de conocer y erigirse como el nuevo proyecto que sustituye la sumisión al Pasado y a la Tradición por la sumisión al Futuro, la fe en Dios y en el Príncipe por la fe en la Nación, em la Sociedade y em el Método. (García Gutiérrez; 2011:22)

coadjuvantes nos processos de decisão nas estruturas sociais, posto que o sistema liberal, contraditoriamente, é incapaz de garantir a equidade de oportunidades para o desenvolvimento das linguagens. Tal sistema atua mais propriamente no sentido de convencer os dominados de que alguém mais hábil se incumba de se expressar por eles, e também de representá-los de forma simbólica para a sociedade. Esta possibilidade é, porém, incompatível com o horizonte da comunidade de comunicação universal e da construção coletiva de qualquer proposta de ética planetária. A exclusão de grupos sociais implica em um primeiro momento na naturalização do lugar dos dominadores na estrutura social; e em segundo, na necessidade de criar instrumentos para tutelar os dominados em sua existência anônima e difusa, diante da concretude histórica que legitima as relações de poder.

Em busca da superação desta centralidade excludente do conhecimento científico, entendemos que o lugar de fala pós-epistemológico que García Gutiérrez propõe passa a existir no instante em que o enunciador assume o objetivo de colaborar na busca de consensos universalmente válidos sobre determinados aspectos da realidade. Tais consensos são elementos que passam a constituir esta proposta de ética planetária, ou ética transcultural conforme o termo utilizado pelo autor. Tal lugar de fala pós-epistemológico é descrito como sendo:

Aliada das situações, e não das globalizações, das periferias e não dos centros, do conflito e não da harmonia, da desordem e da diversidade e não da ordem e da unificação, a pós-epistemologia haveria de repensar e revisar constantemente seu pensamento sobre o lugar de enunciação escolhido. Um lugar não-permanente, precário, efêmero, questionado e autoquestionado, mestiço e sempre a ponto de ser abandonado. Um lugar falho como condição de lugar seguro (García Gutiérrez; 2011:94)¹⁰⁸

Assim localizado, este lugar de fala pós-epistemológico se apropria de estratégias de guerrilha para desmontar os discursos hegemônicos (embora não consensuais), relativizando-os por meio da reflexão crítica. Tal lugar se dissolve ou é dissolvido antes de se consolidar em lugar de enunciação de verdades. A crítica e a autocrítica, bem como a necessidade de descrever para si e para os outros o lugar de fala e o conjunto de motivações em que os discursos emitidos desta posição se fundamentam, fazem com que tais lugares surjam diante de situações singulares de conflito, e que desapareçam tão logo sejam superadas. São reflexões pontuais, contribuições capazes de abrir as fronteiras das comunidades produtoras de memória e conhecimento para o horizonte de realização de uma comunidade de comunicação universal. Principalmente, são lugares que emergem quando é necessário problematizar contextos específicos em busca da definição de valores éticos em escala mais ampla. Esse lugar pós-epistemológico não faz sentido quando o

¹⁰⁸ Aliada de las situaciones, y no de las globalizaciones, de las periferias y no de los centros, del conflicto y no de la armonía, del desorden y la diversidad y no del orden y la unificación, la posepistemología habría de repensar y revisar constantemente su pensamiento sobre el lugar de enunciación elegido. Un lugar no permanente, precario, efimero, cuestionado y autocuestionado, mestizo y siempre a punto de ser abandonado. Un lugar falible como condición de lugar fiable. (García Gutiérrez, 2011:94)

objetivo do discurso é fortalecer uma relação de dominação, posto que este pressupõe ao menos a imposição da autoridade de um grupo sobre os demais. Ele existe mais propriamente em contexto de comunidade de argumentação, na qual a consciência da relação de significado conduz à relativização do próprio lugar em situação de igualdade diante dos outros participantes.

Se o engajamento no processo da ética planetária depende da expressão das representações de mundo elaboradas sob os mais diversos pontos de vista, é preciso que os grupos sociais historicamente dominados se expressem efetivamente. Ocupar posição de interlocutor na comunidade de comunicação implica a recusa de introjetar a posição de dominado, de modo a assumir condição de igualdade com outros interlocutores. Porém, herdeiros de uma ideologia de colonização que se revela na práxis social reproduzindo e legitimando relações de exploração, rejeitar a posição de dominado implica em romper com um sistema inteiro de opressão e assumir uma posição contrária a ele. Só o fato de expressar-se em contexto hostil, quando todas as instâncias da estrutura social se impõem ao dominado convencendo-o de sua incapacidade de falar por si mesmo, e oferecendo-lhe em troca a cômoda condição de tutelado, já implica em movimento subversivo.

Expressar-se em contexto de estrutura social parece ser a primeira etapa do processo de produção de exomemória. A princípio não importa o quanto dure a expressão. Entendemos o termo como a memória compartilhada seja por que meios for, ainda que de duração efêmera, como uma fala que atualiza determinado conteúdo latente na biomemória em contexto histórico. Acreditamos que a realização efetiva da fala já pode ser considerada um tipo de registro bastante direto da linguagem, das convenções e do conjunto de convicções compartilhado, de modo que já há ali a atualização de uma estrutura de comunicação que lhe é anterior. O registro em suporte material feito a partir desta fala, em áudio, vídeo ou texto, por exemplo, constituiria uma imagem de outra ordem. Um registro que existe para representar outro registro, e que para fazê-lo seleciona algumas das características da primeira manifestação em detrimento de outras, que são apagadas. Na medida em que nos afastamos do primeiro registro, discursos são construídos no rastro dos movimentos de atualização e virtualização de seus significados. A vida do registro inicial ressoa cada vez mais abstrata em suas imagens distantes, e se projeta sobre as circunstâncias diversas em que são atualizadas na história.

Em sua busca por um lugar de fala pós-epistemológico e pós-colonial, García Gutiérrez procura colocar em pauta o processo de estabelecimento e reconhecimento de discursos, bem como de suas validações diante dos interlocutores mais diversos. Trata-se de colocar em questão os processos de gestão da exomemória nas estruturas sociais. Segundo ele é preciso assumir como objetivo prioritário a descolonização permanente, mas *“una descolonización que, a mi modo de ver, siempre será un proceso inacabado”*. (García Gutiérrez; 2011:99). Tal lugar de fala, portanto, se vincularia à consciência da própria

desterritorialidade, ou talvez a consciência de que todo lugar que se ocupa é provisório, embora a orientação para a ética planetária ou transcultural não o seja. No fundo o que parece estar em jogo neste objetivo da descolonização permanente é o engajamento em um processo de revisão contínua das representações convencionais, das convicções estabelecidas, dos discursos e das posições ocupadas nas estruturas sociais. Se o lugar de onde se fala é efêmero, o compromisso com a construção da ética planetária não o pode ser. O reconhecimento do outro por meio de uma perspectiva que problematiza a igualdade parece ser a condição necessária para o engajamento neste debate.

4.12 - Experiências epistemográficas

Uma das alternativas propostas por García Gutiérrez para definir melhor esse lugar de fala pós-epistemológico é o que ele denomina epistemografia, definida como uma configuração transdisciplinar que tem como objeto a organização horizontal e interativa dos conhecimentos e, por extensão, da exomemória (García Gutiérrez; 2006:104). Trata-se da construção de um sistema de organização de informação registrada que permite múltiplas perspectivas de aproximação com tudo aquilo que se entende por conhecimento. Para García Gutiérrez a vocação epistemográfica se volta para a oposição a idealismos e absolutismos, mas sobretudo ela parece encontrar seu fundamento mais preciso no combate às pretensões totalitárias da epistemologia enquanto instância de validação do conhecimento. Isto é, pela organização e sistematização de tudo o que é conhecimento, por meio da exomemória, espera-se demonstrar que o debate epistemológico não é tão rigoroso quanto aparenta, que utiliza pesos e medidas diferentes na diversidade dos campos, algumas vezes medidas incompatíveis entre si, e que esse debate se produz em campo eminentemente político.

Na elaboração de cartografias do saber e mapas conceituais, na classificação dos conhecimentos e na organização das memórias, evidenciam-se muitos inconfessáveis epistemológicos. No seguimento diacrônico de teorias e certezas brotam pontos escuros, seguramente imputáveis a processos heurísticos complexos e inexplicáveis que irrompem nos intestinos da criação, a retóricas e contradições ocultas e condenadas pela Epistemologia, a dissimuladas estratégias psicagógicas e erísticas, que causariam vergonha a um pesquisador de elite.

No apogeu da certeza reside o germe de sua decadência, como sabe todo cientista e como todo epistemógrafo desvela em seu trabalho cotidiano. A história da ciência seria também a história do desprezo do subalterno. Mas, também, uma história repleta de valiosas irrelevâncias, de felizes inconsistência, de oportunos esquecimentos e, especialmente, de imprevisíveis contradições que criam, com uma força motriz sempre negada, a poderosa máquina do conhecimento e todas as suas tecnopróteses. (García Gutiérrez, 2008:104)

A epistemografia assume posição combativa diante da produção científica. Ao reconhecer, localizar, ordenar registros do conhecimento desenvolvido pela humanidade, revela o potencial para explicitar as convicções sobre as quais o conhecimento válido é

produzido. Esse caráter combativo, entretanto, não deve implicar em uma abordagem niilista quanto às possibilidades de conhecimento. Não se trata de uma recusa do conhecimento científico, mas de um reposicionamento de suas conquistas diante de um conjunto maior, capaz de reconhecer a existência e validade de outras possibilidades de aquisição de saberes quanto à natureza e às culturas. Nesse sentido o compromisso assumido não é com o alcance da verdade absoluta, mas a construção de uma ética válida universalmente, uma ética que tem por condição o reconhecimento mútuo entre os interlocutores e o engajamento na construção de consensos simbólicos em diversos níveis.

Esse caráter combativo não esgota o potencial das preocupações epistemográficas, de modo que tal estratégia não se reduz ao compromisso de desestruturar a crença sobre o lugar de fala privilegiado dos intelectuais. Abordar o conhecimento da humanidade por meio de registros, reconhecendo que sua função de representar será mais forte quanto maior o grau de consenso sobre seus significados, implica em se abrir para um cenário de interlocução que avança no sentido de construir uma comunidade de compreensão mútua e de conquistar consensos em escalas cada vez mais amplas. Nesse contexto o campo de debates sobre o patrimônio cultural tem se desenvolvido de modo a estimular a produção e o reconhecimento dos conjuntos de exomemórias de expressões culturais diversas, tendo em vista um par de questionamentos colocados de antemão: o primeiro diz respeito à diversidade dos grupos sociais participantes do campo, o que implica no empenho de esforços para descrever os lugares de fala dos interlocutores, para reconhecer suas legitimidades e assumir o compromisso com a construção de um jogo de linguagem que possa ser compartilhado em condição de igualdade no território de interlocução.

O segundo questionamento diz respeito ao reconhecimento de que parcelas consideráveis dos interlocutores cuja participação nesse debate é desejável são herdeiras de um sistema de dominação colonial em que o mais fraco é reiteradamente lembrado do que ele representa aos olhos do outro mais forte. A imagem elaborada pelo colonizado sobre si mesmo ecoa a imagem que o colonizador constrói sobre ele. Reconhecendo este contexto, portanto, é possível colaborar para o fortalecimento dos grupos dominados para que superem esta condição ao contruir discursos sobre si mesmos e ao assumir posições no debate público. Nesse caso é preciso empenhar um esforço para atuar efetivamente nos contextos locais com objetivo de transformá-los. Ou seja, é preciso assumir que a interação tende a transformar a realidade e que ao invés de escamotear a troca de influências é preferível orientar o processo para uma relação em que as posições sejam horizontais e em que a liberdade de expressão e discussão das perspectivas singulares tenham como referências valores comuns a todos.

Observamos então que nas experiências de criação de representações realizadas em conjunto com a comunidade vinculada à Guarda de Congo há um potencial para a subversão da ordem estruturada. O próprio exercício para construir a imagem de algo já

constitui prática de quase desobediência, em um contexto geral em que a iniciativa de se expressar é desencorajada. Não se trata evidentemente de um movimento subversivo organizado e voltado para alguma finalidade política pontual, embora ele possa se desenvolver para esse âmbito. A subversão aqui se vincula à possibilidade de se colocar no lugar de enunciador de algo, e enfrentar todos os problemas inerentes a esta posição, em relação à linguagem, à abordagem, à forma, ao conteúdo, etc. Implica também em receber o retorno disso que se está expressando, e ser capaz de dialogar, de manter ou modificar um ponto de vista, de fazer ajustes, de argumentar. A subversão aqui se vincula à possibilidade de se colocar no lugar de enunciador de algo, e enfrentar todos os problemas inerentes a esta posição, em relação à linguagem, à abordagem, à forma, ao conteúdo, etc. Implica também em receber o retorno disso que se está expressando, e ser capaz de dialogar, de manter ou modificar um ponto de vista, de fazer ajustes, de argumentar.

No processo de produção dos pôsteres da exposição “A Fé que Canta e Dança” nós contamos com uma pequena coleção de fotografias digitais e de material em vídeo. Foi preciso procurar nas fotografias os signos que incorporavam os valores da experiência do Reinado. De alguma forma o trabalho de Kátia e Bonifácio, e também o meu, consistiu em reconhecer esses signos e articulá-los em discurso. De buscar nas fotografias fragmentos que pudessem ser montados de modo a compartilhar não uma convenção neutra, mas um ponto de vista específico: o nosso ponto de vista naquele momento. O fato é que a discussão dos valores veio antes das imagens no processo, mesmo que em alguns momentos as fotografias ajudassem a torná-los visíveis.

Um dos pôsteres desta exposição faz uma homenagem a Capitão Xisto, Capitão da Marujada de Nossa Senhora do Rosário e Santa Efigênia do Distrito de Miguel Burnier. Capitão Xisto é uma personalidade muito respeitada na comunidade maior dos congadeiros, e foi uma das referências mais sólidas no processo de fortalecimento da Guarda de Congo de Nossa Senhora do Rosário e Santa Efigênia. A discussão que levou à escolha desta imagem surgiu a propósito da necessidade de representar a sabedoria alcançada pela experiência de vida como um valor que ressoa no Reinado e é reconhecido pelos congadeiros. Investigamos as imagens de que dispúnhamos em nossa coleção e entre algumas outras identificamos a de Capitão Xisto visto a partir de um olhar de cima, voltado para a imagem do andor de Sta. Efigênia que colocamos à esquerda do pôster. Ele segura sua espada pela lâmina, com firmeza, em sinal de respeito e devoção. O Rosário de Maria em seu peito, o capacete de capitão com espelhos e fitas, a caixa logo atrás, todos esses signos que representam o congado surgem como elementos do universo no qual Xisto é mestre. Por sobre o ombro esquerdo do Capitão, William Silvério, ainda criança, olha para fora da foto acertando sua mirada bem dentro de nossos olhos, interrogando sobre todo o

contexto geral no qual ele se encontra inserido como herdeiro. Não somente herdeiro da realidade do congado, mas também da estrutura social que compartilhamos.

Este pôster apresenta uma riqueza enorme de possibilidades de leituras, e é emblemático para a experiência que vivíamos naquele momento. Se de modo geral para um olhar externo ele facilmente poderia representar de forma alegórica, bem ao gosto barroco, uma relação entre espiritualidade, sabedoria e juventude vinculados à prática do Congado, para os olhares dos congadeiros existem muitos outros significados latentes na imagem. Não é um homem idoso qualquer que aparece ali, mas um homem idoso singular e bem conhecido, que ocupa posição na comunidade dos Irmãos do Rosário. Não é qualquer criança, mas William Silvério quem está na posição de herdeiro de todo aquele contexto, cabendo a ele decidir sobre seu próprio lugar na sociedade. Enfim, os vários níveis em que a comunicação é possível aparecem conscientemente no processo de elaboração de discurso, e nós, que nos ocupávamos de enunciá-lo, estávamos cientes disso. Ao invés de articular a imagem ao trecho de um canto ou de um poema, Kátia Silvério preferiu a frase Homenagem a Capitão Xisto, de modo a oferecer uma pista que conduz à perspectiva da comunidade, inserindo a alegoria dos valores na realidade histórica dos congadeiros, e também tomando uma posição no interior desta comunidade ao fortalecer a imagem e a memória do capitão.

A alegoria então ganha concretude e torna-se ato político. Do ponto de vista dos congadeiros Capitão Xisto não é um anônimo. Tínhamos consciência então do alcance da influência do discurso que construíamos na dinâmica de transformação da realidade em ao menos duas esferas: uma restrita, que diz respeito à comunidade dos congadeiros, e uma geral que corresponde à estrutura social mais ampla. Em relação à primeira, o ato de atualizar os significados compartilhados pelo grupo por meio de objetos concretos, fortalece os laços de identidade entre os participantes da comunidade vinculada à Guarda de Congo. A comunicação realizada por meio de uma estrutura expositiva tem a capacidade de colocar o objeto que representa em evidência. Assim, não é o Rosário de Maria no contexto do cotidiano, mas a imagem do Rosário como um dos signos de consenso da comunidade, a representação que coloca o elemento representado em projeção de modo a estimular uma reflexão sobre ele. Toda atualização de significado, nesse sentido, corresponde a um gesto para o fortalecimento de determinado aspecto convencional do objeto. Reconhecemos então a interferência na comunidade concreta dos congadeiros no sentido de reforçar o jogo de linguagem pela afirmação das convenções, e também no de colaborar para construir memórias singulares, reconhecendo o indivíduo – no caso Capitão Xisto e William Silvério – como referências em determinados contextos.

Por outro lado há também uma interferência na realidade da ordem estruturada. A subversão provocada pelo deslocamento dos congadeiros para a posição de enunciadores

de discurso gera na própria sociedade estruturada uma necessidade de realizar ajustes na imagem geral construída por olhares externos, sobretudo os intelectuais. Os congadeiros são alçados à condição de interlocutores. A comunidade desloca sua situação e cria uma circunstância de experiência nova ao expressar concretamente discursos segundo seu próprio ponto de vista. Somente se expressando é que se tem condição de provar a capacidade para fazê-lo, e para assumir esta capacidade é preciso superar toda uma ideologia manifesta na práxis social cotidiana e que se fundamenta na baixa estima que gera a reiteração da ideia de que há um outro, o intelectual, que se expressa melhor e que portanto deve falar e legislar por nós. Se o dominado consegue os meios para representar e expressar a realidade por sua própria conta, tendo a legitimidade de sua perspectiva reconhecida na estrutura social, então a figura do intelectual torna-se dispensável no que diz respeito à função de legislador.

4.13 – Museologia e patrimônio em contexto de epistemografia

Assumindo a validade das propostas de García Gutiérrez sobre epistemografia e sobre a condição autocrítica e instável dos lugares de fala nesse contexto pós-epistemológico, procuramos desenvolvê-las em conformidade com o que entendemos como museu no presente trabalho. Nesse caso os museus existem em processo e se realizam efetivamente como um modo de se aproximar do real considerando a intermediação de objetos a partir dos quais o representamos. Acreditamos que os museus existem de modo a cumprir duas funções nas comunidades de significados compartilhados: apresentação de convenções por meio das quais os conjuntos de convicções dos grupos sociais são representados; e controle do espectro de variação dos significados dessas convenções para o coletivo. O ganho que essa proposta de museu nos oferece é a possibilidade de colocar todo o conjunto de signos compartilhados em perspectiva, levando o sujeito a se posicionar criticamente sobre ele.

O movimento em direção à descolonização do arquivo mundial supõe a capacidade dos grupos humanos produzirem e administrarem registros por meio dos quais suas referências de memória possam ser compartilhadas. Nos arquivos e museus planejados segundo a premissa colonial da perspectiva privilegiada, um sistema de representação simbólica de mundo é imposto pelo grupo dominante a todos os outros grupos sociais, reunindo-os em torno de um projeto de nação em que os dominados são engajados compulsoriamente, à força de uma ideologia de opressão revelada na prática cotidiana. Transformar a práxis cotidiana fazendo com que a crítica a essa ideologia ecoe nas relações entre as posições hierárquicas das estruturas sociais, é o que entendemos ser o compromisso pós-epistemológico. A epistemografia constitui então uma estratégia para atingir o objetivo de transformação das realidades sociais.

Observamos neste ponto que o reconhecimento de que a participação do outro – dos grupos dominados – enriquece os debates sobre a sociedade e colabora para a transformação da estrutura social no sentido de oferecer a todos os seus participantes possibilidades de experiências comunitárias mais libertárias e menos sofridas, contribuindo para que desenvolvam seus potenciais humanos. É relevante, portanto, para a formação das comunidades de comunicação, que as comunidades de significados compartilhados se expressem na medida de suas necessidades. Para isso é necessário enfrentar o processo de elaboração de representações formais e concretas do conjunto de exomemórias do grupo. Assim, em primeiro lugar, o compromisso da epistemografia parece se vincular ao reconhecimento das elaborações de cada grupo quanto à suas próprias memórias, bem como a uma boa vontade para a compreensão daquilo que o interlocutor diz.

Porém, por outro lado, os lugares de fala pós-epistemológicos tendem a ser efêmeros, e talvez por isso mesmo seja preciso descrevê-los por vezes de forma exaustiva. Na exposição de longa duração do Museu da Inconfidência o enunciador do discurso expositivo é disfarçado. O projeto expográfico é de Pierre Catel, mas o discurso certamente não pertence a ele, o museógrafo apenas executou a tarefa para a qual foi pago. Somos projetados no lugar do dominador, criamos empatia com ele e naturalizamos a violência como fatalidade. O discurso, porém, não é exatamente produzido por este dominador. Ele é o personagem central, mas não se trata de uma narrativa em primeira pessoa. O discurso sustentado pelo museu é enunciado por um olhar onisciente, capaz de revelar uma verdade à qual não temos acesso direto, mas que a autoridade institucional do museu garante. Uma verdade segura, mas que não resiste à pergunta que desvela o enunciador.

Em contexto pós-epistemológico, desconfiamos dessa autoridade. Como já não somos obrigados a nos vincular a uma perspectiva única, indagamos sobre quem é esse que fala, e depois procuramos saber sobre os seus compromissos assumidos em contexto social. A resposta sobre quem é representado no Museu da Inconfidência é evidente: a sociedade que se desenvolveu em contexto colonial na região do ouro, para a qual a Inconfidência Mineira se configura como símbolo fundador. Porém, para que esse discurso seja possível, é preciso criar uma relação de coesão, o que se torna viável na maior parte das vezes em meio a um processo de apagamento das tensões sociais, de simplificação das estruturas sociais para que elas façam sentido. De modo que se o negro era visto como mercadoria, e se isso fazia sentido na organização da sociedade colonial, o museu supõe ser possível recuperar esse olhar. Mas os grupos diaspóricos não são mercadoria, e segundo nosso ponto de vista, jamais o foram em tempo algum. Isto é, uma perspectiva externa não pode ser suficiente para definir toda a condição existencial do indivíduo para todos os olhares.

O Museu diz: era assim naquele tempo; e o Reinado diz: é assim hoje, agora. Como discurso que oferece reciprocidade ao da história oficial, os eventos envolvidos na celebração dos rituais do Congado se torna zona de contato colonial na medida em que faz surgir a perspectiva do grupo dominado. Ele não somente ousa falar, mas também se mostra. O discurso é expresso por meio dos corpos, com suas danças, seus toques e seus cantos. Se há algo de eterno ou absoluto no Reinado, não são os congadeiros e nem sua perspectiva sobre o mundo que o revelam, mas os valores de *communitas* que são vivenciados como forma de suprir as carências da experiência de vida na estrutura social. Enquanto no museu as relações hierárquicas e segregacionistas são justificadas, no Reinado elas são abolidas. No processo de elaboração de exposições e registros que realizamos em conjunto com a comunidade dos congadeiros, o que nós nos propusemos foi construir uma forma para representar tais valores na estrutura social, gerando uma tensão entre as perspectivas de mundo, e produzindo alternativas à ideologia hegemônica.

É possível realizar esse tipo de estratégia quando participantes de grupos diversos se reúnem para alcançar um objetivo em comum. Foi o caso das experiências realizadas junto à comunidade do Alto da Cruz, em particular a exposição *A Fé que Canta e Dança* e o projeto de produção audiovisual *Local da Memória*. A experiência de construção coletiva do objeto *Mosaico Cultural*, com as respostas dos participantes da Guarda de Congo à pergunta “o que é ser congadeiro?”, foi um exercício de grande importância, mas restrito à comunidade dos congadeiros. As experiências realizadas no contexto de projetos com finalidades específicas permitem definir as posições de cada participante e disponibilizar as habilidades, capacidades e conhecimentos de cada um em proveito do objetivo almejado. Diante desta clareza torna-se possível buscar, deliberadamente, uma situação de igualdade entre os interlocutores, uma vez que todos os participantes encontram-se aptos e mobilizados para contribuir com suas perspectivas para a construção do resultado final.

Evidentemente as relações de poder existem pressupostas nas zonas de contato, mas a proposta de interlocução pós-epistemológica se previne quanto a isso ao se comprometer com um processo de autocrítica que tende a desintegrar os lugares de fala na medida em que seus enunciados caminham para existir como verdades absolutas, e não como quase-verdades de fundo consensual e passíveis de revisão. Isto é, no momento mesmo em que o dominado vira dominador, seu lugar se apaga. A contribuição da perspectiva dos congadeiros para a sociedade cessaria no exato momento em que ela se colocasse como absoluta. O tipo de experiência de curta duração tem o mérito de manter o grupo mobilizado em prol de um objetivo de legitimidade reconhecida por todos. Quando a experiência termina, o grupo se desmobiliza, mas os participantes já se encontram enriquecidos por uma experiência social que lhes permite ao menos colocar em perspectiva

as convicções herdadas da sociedade e seus modos de representação simbólica da realidade.

Ao defendermos o caráter museológico das experiências realizadas em contexto de estrutura social – e não de *antiestrutura* ou de liminaridade –, nos perguntamos sobre a posição do museólogo nesse cenário epistemográfico que aqui referendamos. Quando propomos uma definição de museu fundamentada na consciência do intermediário na relação específica com a realidade, e identificamos que ele cumpre um par de funções nas estruturas sociais (representar simbolicamente e controlar as variações de significados das convenções), nos voltamos para um fenômeno que se realiza como parte essencial de uma estrutura de comunicação que viabiliza a existência do ser humano em sociedade. Por esse ponto de vista a posição dos museólogos corresponderia à dos membros da estrutura social que se ocupam em problematizar essas relações simbólicas na interface entre mundo experimentado e mundo representado. Neste lugar em que materialidade e processos mentais se encontram, o ato criativo incorpora a possibilidade de transformação da estrutura social, e as ações de conservação determinam os graus de estabilidade do sistema de representação simbólica das convicções e práticas refletidas pelos museus.

5- CONCLUSÃO

5- CONCLUSÃO

O registro do bem cultural como patrimônio de natureza imaterial indica o reconhecimento de sua importância para a sociedade e o insere no espectro das políticas públicas voltadas para a área de preservação patrimonial. A inscrição do nome pelo qual a manifestação cultural é conhecida no livro dos saberes, dos lugares, das celebrações ou das formas de expressão garante a participação dos detentores de saberes e práticas locais na disputa por recursos para o financiamento de suas ações. Trata-se de um reflexo da estrutura política/administrativa voltada para a preservação do patrimônio edificado e museológico, construída institucionalmente no Brasil desde a década de 1930. Os limites desta chancela são claros, de modo que entendemos que ela cumpre dois objetivos principais: em primeiro lugar define uma interface entre as manifestações culturais e as três esferas do poder público, de modo a permitir uma apropriação pelos detentores dos saberes locais em relação aos espaços e processos administrativos públicos; e em segundo, proporciona aos grupos envolvidos com tais expressões e práticas culturais a ocupação de um lugar de fala de onde podem interferir na construção da realidade social segundo suas próprias perspectivas de mundo, representadas por seu patrimônio.

Por outro lado, como efeito colateral deste reflexo das políticas de preservação voltadas para objetos físicos, há sempre o risco de se reproduzir no campo do patrimônio imaterial as relações de autoridade que historicamente permeiam o reconhecimento do patrimônio histórico e artístico segundo o modelo que deu origem ao SPHAN. Isto é, a origem dessas políticas no Brasil se vincula ao movimento de construção de discurso hegemônico sobre a identidade nacional, tendo em vista o objetivo de integrar os diversos grupos culturais em um mesmo conjunto de referências balizadoras, além de manter as relações de poder herdadas dos contextos coloniais. Nesse caso a autoridade para definir e descrever os diversos tipos de patrimônio foi conferida a especialistas fundamentados na perspectiva única da ideologia hegemônica. Nesse processo de integração identificamos um sufocamento histórico das relações de identidade produzidas em âmbitos locais pela propaganda intensa do Estado sobre os símbolos nacionais. A finalidade das campanhas de fortalecimento da memória oficial era a de conquistar a adesão de todos os segmentos da sociedade para o projeto de nação. Isso incluía tanto o reconhecimento das narrativas históricas elaboradas pelas elites letradas, como também a naturalização das relações hierárquicas na estrutura social, o que implica um compromisso com a própria posição, seja ela qual for, ocupada nesta realidade.

Ouro Preto se tornou um desses grandes símbolos nacionais erigidos sob o ponto de vista fixo expresso pelas narrativas oficiais. A chegada dos bandeirantes nos últimos anos do século XVII provocou uma interferência drástica na realidade local. O ouro encontrado

em grandes quantidades às margens dos rios atraiu a atenção da metrópole e fez com que as relações sociais locais fossem construídas segundo fortes preceitos de controle e coerção sociais. Isto é, o controle da metrópole sobre a elite colonial, e desta sobre as práticas locais. Não importa tanto quem desempenhava ou quem se submetia a essas relações de poder, uma vez que seu exercício parece ser generalizado. Conviver cotidianamente com um pesado sistema de controle faz com que todos simultaneamente o exerçam e se submetam a ele. A vigília, em seus polos ativo de vigiar e passivo de ser vigiado, define um cenário de manutenção de ordem social por meio de forças externas. O episódio da Inconfidência Mineira oferece o justo testemunho do fracasso diante da possibilidade de desafiar o poder. Quanto mais seus participantes são dignificados como heróis, mais forte se torna o poder que os venceu. A narrativa da Inconfidência nos ensina que devemos domar nossos impulsos de heroicidade romântica. Se a energia empenhada na revolta é nobre, se ela se justifica pelo desejo de liberdade, há sempre um lugar negligenciado pelos revolucionários: o do delator.

A transferência da sede do poder público de Minas Gerais para Belo Horizonte a partir de 1897 provocou um impacto considerável na realidade ouropretana. Esvaziada enquanto arena de decisão política, rapidamente a cidade despertou interesse das elites ilustradas como um luxuoso relicário da memória das oligarquias, tal como Cid Rebelo Horta as descreve (1986). Ainda aqui observamos a ação da força que pressiona e interfere nos contextos locais pelo lado externo, definindo limites ou orientando as relações simbólicas da população com esse patrimônio definido pelo olhar do outro. Rui Mourão é exato quando diz que o Museu da Inconfidência apresenta ao turista um resumo do que ele encontra nas ruas de Ouro Preto. O mesmo discurso de desenvolvimento da sociedade colonial que frequentamos na exposição de longa duração do Museu orienta o olhar dos turistas para os recintos e para a paisagem urbana de modo geral. Há uma narrativa antecipada, muito poderosa, da qual é difícil se desvencilhar para a frequência da cidade. Cada edifício parece ter sido preparado para ocupar sua posição histórica, para ilustrar o conhecimento adquirido nos livros e nas salas de aula.

Tal como ocorre no Museu da Inconfidência, aqui somos levados a criar empatia com os dominadores. As culturas dos índios e dos negros pertencem a um outro distante, a um coadjuvante que ocupa posição precisa, e que fora dela se torna invisível. O discurso hegemônico foi criado segundo uma perspectiva predominantemente branca, de modo que mesmo quando negros desempenham papel relevante, é segundo o ponto de vista da realidade estruturada pelos brancos que ele o faz, seja por estar imerso nesta realidade, seja porque é desta realidade que parte o olhar de reconhecimento. Não é que os dominados não ocupem posição no projeto nacional. Tais grupos não são apagados do

projeto, eles estão lá, e ocupam lugar preciso. Ser outra coisa é que não é permitido, assim como não o é propor alternativas para uma compreensão mais densa do mundo.

Existe de modo geral em Ouro Preto, pairando no ar, a convicção de que há um modo correto de ver o mundo e de se comportar nele que exclui outras possibilidades. Não há, porém, uma formalização objetiva desse modo correto de viver, de modo que só o apreendemos na experiência cotidiana. O legado de opressão colonial que recebemos de nossos antepassados justifica a violência que se volta contra nós quando ultrapassamos tais limites. A pedagogia praticada por esse modelo se assemelha à prática behaviorista de ensinar ratinhos por meio de reforços negativos. Levamos choques quando ultrapassamos os limites, e então já não indagamos a respeito do modo correto, mas simplesmente do modo não incorreto de nos comportar. Tudo obedece a uma ordem branca que nos antecede e diante da qual a liberdade é pequena. O passeio pelas ruas de Ouro Preto revela uma memória pesada que reafirma insistentemente esta ordem, posto que a paisagem é sempre uma outra coisa além daquilo que se vê. Há sempre um sentido, uma explicação, um discurso que ilumina, que esclarece e que tenta guiar nossos olhares para o escorrito, na tentativa de nos impedir de construir nossa representação simbólica da realidade por nós mesmos e a partir de nossas próprias referências.

Os discursos expressos insistentemente pela ideologia hegemônica têm o objetivo de forçar nosso engajamento em uma realidade em fluxo, que demanda de nós um envolvimento total e de preferência acrítico. Acompanhamos as sequências de ações e acontecimentos, prevemos o que irá acontecer e nos posicionamos diante da realidade previamente dada. Quando, porém, uma outra perspectiva emerge, a realidade se transforma. Saímos do fluxo quando objetificamos a realidade, o que equivale dizer, quando a representamos de forma convencional e indagamos sobre em que medida tais representações impõem condições desnecessárias à experiência de vida. Relacionamos aqui a ideia de zona de contato (Pratt; 1992, Clifford; 1997) à de entre-tempo (Bhabha; 2013). Ambas as noções se vinculam à quebra de ritmo do fluxo da realidade hegemônica.

James Clifford identifica zona de contato e performance, de modo a reconhecer que ela existe em potência nos objetos, embora esse potencial não necessariamente seja realizado. O objeto pode ser perpassado por uma quantidade de perspectivas diferentes, mas a zona de contato só se realiza de fato na medida em que tais perspectivas são expressas. Isso gera uma relação de reciprocidade diante da narrativa hegemônica, e demonstra a inviabilidade de se adotar um ponto de vista fixo para a construção das representações simbólicas das realidades compartilhadas. O signo, portanto, é o que estimula a definição da zona de contato realizada pelo sujeito. Diante das fichas administrativas de controle dos negros nas minas, o visitante do Museu da Inconfidência poderia, por exemplo, recontextualizar o escravo em uma perspectiva alheia à do

dominador, e com isso criar um foco de tensão. Poderia indagar-se sobre as formas como os escravos construíam simbolicamente suas realidades, e como as compartilhavam entre si. A simples sugestão de outra abordagem possível já serve para criar tensão/reciprocidade com o discurso hegemônico, de modo a relativizá-lo. É, porém, necessário que esta alternativa se realize em performance, ou seja, que ela seja expressa e que defina um cenário de interlocução diante do qual não há uma verdade única possível, mas olhares que tendem a se complementar reciprocamente.

Esse lugar instável formado pela zona de contato apresenta capacidade para gerar uma quebra no ritmo do fluxo dos discursos hegemônicos. É como se todo o sistema convencional de representação simbólica da realidade fosse colocado em suspensão para a realização de ajustes. Porém, tais ajustes não devem conduzir à absorção do ponto de vista do outro para a formação de um novo discurso hegemônico, mas precisa levar principalmente à revisão da estrutura do sistema e da convicção na possibilidade de verdade única e de natureza objetiva. A partir da percepção de que os objetos apresentam diferentes possibilidades de ressonância para diferentes grupos sociais, chegamos ao entre-tempo concebido por Bhabha (2013). A zona de contato já não é mais efêmera, mas a interrupção que ela provoca no fluxo da ideologia hegemônica consolida lugares de fala alternativos, que oferecem abrigo para os processos de elaboração de discursos capazes de subverter a organização de mundo moderna e superá-la no sentido de criação de um cenário de maior liberdade e igualdade de interlocução na estrutura social.

Tanto a noção de zona de contato como a de entre-tempo conduzem à ação, e portanto apresentam compromisso ético com a transformação das práticas culturais concretas realizadas nas estruturas sociais. O lugar de fala consolidado a partir da ruptura no fluxo das narrativas hegemônicas coincide com o lugar pós-epistemológico enunciado por García Gutiérrez (2008; 2011). São posições que permitem uma reflexão crítica comprometida com a quebra da hegemonia, e que deixam de existir quando tal reflexão passa a adquirir ela mesma caráter hegemônico. García Gutiérrez trata de epistemografia interativa, termo que daria conta do reconhecimento dos sistemas de representação simbólica da realidade elaborados em contextos culturais diversos, incluindo as comunidades reunidas em torno de significados compartilhados. A preocupação aqui está em colaborar para que os dominados construam mecanismos para expressar seus pontos de vista em sociedade, contribuindo com a formação de uma comunidade de comunicação não excludente, capaz de investigar e criticar as premissas mais fundamentais sobre as quais tal comunidade é construída.

O registro do patrimônio imaterial pode ou não corresponder a um reconhecimento dessa perspectiva pós-epistemológica. Ele pode tanto se realizar a partir do olhar hegemônico, tendo seus limites representados convencionalmente e criando amarras para

que as práticas e expressões culturais não ultrapassem o quadro construído por autoridades especialistas; como também pode ser produzido em contexto de zona de contato, buscando a expressão e o registro – epistemográfico – de perspectivas diversas, ainda que em determinados graus mais próximos dos acontecimentos históricos, sejam incompatíveis entre si. O nível em que a compatibilidade entre as representações de mundo são efetivamente necessários é muito geral, e diz respeito à possibilidade de uma imagem complexa de ser humano de onde conseguiríamos retirar subsídios para a construção da ética planetária, universalmente válida para a orientação das relações intersubjetivas.

Concebemos a atualização performática do Reinado de Nossa Senhora do Rosário e Santa Efigênia nesse contexto pós-epistemológico, e vislumbramos a possibilidade para que o reconhecimento desta celebração como patrimônio em nível local e/ou nacional, ofereça elementos para a construção desta ética planetária, bem como para transformar a realidade local no sentido de produzir relações de igualdade, solidariedade, liberdade e amor na estrutura social. A vivência dos valores de *communitas* aponta para aquilo que a realidade estruturada carece. A dramatização de seus rituais, sobretudo o da embaixada, expressa a perspectiva do outro em relação às narrativas hegemônicas. Temos aí a busca pelo reconhecimento do lugar de fala dos dominados, e o modo pelo qual nos rituais tal grupo se coloca como agente emancipado de sua própria história.

A realização do Reinado em liminaridade pode estimular o estabelecimento da zona de contato, porém não necessariamente garante que a perspectiva dos congadeiros será levada em consideração em contextos de estrutura social. A celebração tende a ser perpassada por uma variedade de olhares, dentre eles o hegemônico. O Reinado pode ser absorvido como ilustração de narrativas que em muitos sentidos podem ser alheias aos interesses dos congadeiros e àquilo que eles expressam nos rituais. Ao introduzir a ideia de *communitas* normativa Turner (1982:47) fala do paradoxo da transformação da experiência de *communitas* se constituir em memória de *communitas*. Aborda o tema para tratar do momento em que a espontaneidade das relações vivenciadas encontra seus limites na definição formal das performances ritualísticas. Propomos extrapolar essa ideia da elaboração da memória de *communitas* no sentido de reconhecer a necessidade de que ela seja representada simbolicamente em contexto de estrutura social segundo a perspectiva de seus realizadores, os congadeiros.

A elaboração desta memória na estrutura social não deve prescindir de uma representação formal realizada pelos próprios congadeiros de suas perspectivas sobre as relações vivenciadas em liminaridade. Não se trata de um enrijecimento da espontaneidade, mas de elaborar em linguagem aquilo que é vivenciado, de modo a fazer penetrar na estrutura social os valores atualizados em contexto de *antiestrutura* social. Aí é onde nos parece estar situada a epistemografia, com todo o seu potencial para abalar o pensamento

hegemônico e garantir uma maior participação dos dominados nas arenas de decisões sociais. Os museus apresentam um papel relevante a desempenhar nesse processo, uma vez que se configuram como instâncias privilegiadas para a representação da própria memória e dos consensos definidos pelos congadeiros a respeito de si mesmos.

Em nosso encontro com a Guarda de Congo do Alto da cruz, assumimos que o estudo proposto sobre o registro do patrimônio pudesse contribuir para que membros da comunidade desenvolvessem ferramentas para compartilhar suas perspectivas sobre as próprias realidades. Essa proposta foi explicitada aos capitães e ao rei, e contou com suas adesões. Ela se desenvolveu em uma série de ações voltadas para o mesmo objetivo: colaborar para que os congadeiros construíssem uma imagem do Reinado e a projetassem para a sociedade local fora da situação de liminaridade. É forçoso reconhecer que o contexto do congado se transformou muito nos quatro anos entre o início e a conclusão deste trabalho. Tanto a rede de congadeiros se fortaleceu por meio das tecnologias de comunicação digital, quanto a posição da Guarda de Congo de Nossa Senhora do Rosário e Santa Efigênia de Ouro Preto se consolidou nesta comunidade ampliada formada pelos Irmãos do Rosário. Essa interlocução contínua contribui para definir aspectos consensuais quanto às representações de que tratamos.

As redes sociais estabeleceram vínculos entre grupos distantes no espaço. As Guardas de Congo se encontram cada vez mais em ocasiões do extenso calendário anual de celebrações que cobre um vasto território mineiro, interligando localidades e mostrando que as realidades diaspóricas se assemelham em muitos aspectos. Laços de amizade se estreitam nesse contexto, e os jovens congadeiros definem as bases para novas formas de organização da comunidade dos Irmãos do Rosário, levando em consideração as possibilidades de comunicação entre os grupos, de produção de registros e de deslocamento. Tal interação lhes permite ao mesmo tempo desenvolver sua espiritualidade e consolidar discursos sobre suas memórias sociais. Eles buscam, em conjunto, formas para representar simbolicamente a realidade que compartilham, e nesse processo descobrem que podem ocupar posições nas arenas políticas e sociais. Em alguns casos percebemos certa tendência para o comunitarismo de que Bauman (2012) trata, no sentido de produzir comunidades fechadas, com regras rígidas e fronteiras claras em relação aos grupos sociais externos. Trata-se de um movimento para dentro que os congadeiros antigos utilizavam como estratégia de resistência ao outro dominador, ao encerrar os saberes em sua própria comunidade.

Essa tendência, entretanto, é contrabalanceada pela busca de uma grande quantidade de jovens pelos saberes tradicionais vinculados ao Congo. Assumem que tem o direito a esses saberes tanto quanto tem o direito à memória, e por vezes suas posturas de abertura para o mundo gera desconfiança entre os mais velhos. A quantidade de guardas de

congo aumenta, algumas vezes lideradas por capitães jovens e pouco experientes. Daí que os encontros e a comunicação intensa por meios digitais propicia um desenvolvimento em conjunto desta geração, que começa a perceber a própria força política. Ser congadeiro em Minas Gerais já indica uma posição de prestígio social. Essa nova condição dos congadeiros, alçados a um lugar superior na estrutura social por ações vinculadas a uma política pública voltada para o patrimônio imaterial, passa a competir com a busca pelos saberes e pela memória, o que justifica o receio dos mais velhos. Nem sempre os valores profundos vividos na experiência liminar orientam a atuação dos congadeiros na realidade estruturada. Passamos, enfim, por um momento de maior reconhecimento social das práticas dos Congados, e nesse processo de desenvolvimento despontam tensões e relações de conflitos em amplo aspecto.

Entendemos que a realização de “museu” já está implícita no potencial de relação crítica que o processo de elaboração das imagens dos Irmãos do Rosário incorpora. Porém, observamos que é preciso ter a consciência do intermediário do signo para a construção desse tipo de discurso. Para tanto as ferramentas desenvolvidas no âmbito da museologia podem ser utilizadas pelos dominados para superarem sua condição, ou seja, para se expressarem em contexto de estrutura social e desta forma definirem alguma relação de reciprocidade com as narrativas oficiais.

Desde a retomada do Reinado em 2009 os congadeiros buscam lugares para se colocar e representar suas memórias na estrutura social. Muito devido à participação de Geraldo Bonifácio de Freitas, o anexo do Museu da Inconfidência tem sido aberto para apresentações, debates e outras formas de expressão de memória que não se encontram representadas nas galerias da exposição de longa duração. Entendemos que o processo de fricção existe, e que há uma pressão para que o discurso hegemônico sustentado pelo Museu seja relativizado. O museu fisicamente instituído, nesse caso, se apresenta como veículo para o discurso oficial. Não é a instituição em si que é problemática, mas o uso que dela é feito. Desta forma vemos com clareza a necessidade de ocupar esse tipo de espaço para dar agilidade ao processo de transformação da estrutura social de modo a suprir as carências testemunhadas em liminaridade.

REFERÊNCIAS

REFERÊNCIAS

- ADORNO, T. W. **Textos escolhidos**. [S.l.]: Editora Nova Cultural LTDA, 1999. (Os Pensadores).
- ALBERTI, Verena. **“Idéias” e “Fatos” na entrevista de Afonso Arinos de Mello Franco**. ENTRE-VISTAS: abordagens e usos da história oral. Rio de Janeiro, p.33 – 65, 1994.
- ALMEIDA, Renato. **A dimensão do folclore**. In: Vivência e projeção do folclore. Rio de Janeiro: livraria Agir Editora, 1971. p.33 – 39.
- ANDRADE, Mário de. **A Lição do Amigo: cartas de mário de andrade a carlos drummond de andrade**. Segunda.ed. Rio de Janeiro: Editora Record, 1988.
- APEL, Karl-Otto. **Transformação da Filosofia II: o a priori da comunidade de comunicação**. Primeira.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2000. v.II.
- ARINOS, Affonso. **Histórias e Paizagens**. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1921.
- BARRETO, Paulo Thedim. **Casas de Câmara e Cadeia**. In: Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Rio de Janeiro: IPHAN:1947. p.9-194.
- BARTH, Fredrick. **A análise da cultura nas sociedades complexas**. In: O guru, o iniciador e outras variações antropológicas. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000. p.107 – 139.
- BATALLA, G. B. **De culturas populares y política cultural**. In: CULTURAS POPULARES Y POLÍTICA CULTURAL, México. Anais. . . [S.l.: s.n.], 1982. p.9 – 22.
- BAUMAN, Z. **Legisladores e intérpretes: sobre modernidade, pós-modernidade e intelectuais**. Primeira.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.
- BAUMAN, Z. **Ensaio sobre o conceito de cultura**. Primeira.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.
- BENJAMIN, Walter. **O narrador: considerações sobre a obra de nikolai leskov**. In: Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994. p.197 – 221.
- BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Segunda.ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013. (Humanitas).
- BOITO, Camilo. **Os restauradores**. Terceira.ed. São Paulo: Atelie Editorial, 2008. (Artes Ofícios).
- BOMENY, Helena. **Guardiães da razão: modernistas mineiros**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ / Tempo Brasileiro, 1994.
- CARNEIRO, Edison. **Congadas**. In: Dinâmica do Folclore. São Paulo: wmf Martins Fontes, 2008. p.40 – 51.
- CABRAL, Henrique B. da Silva. **Ouro Preto**. Belo Horizonte: [s.n.], 1969.
- CHAUÍ, Marilena. **Cultura e democracia**. Segunda.ed. Salvador: Fundação Pedro Calmon / SECULT, BA, 2009. (Coleção Cultura é o quê?, v.1).

- CHOMSKY, Noam. **O clero secular e os perigos da democracia**. In: Sobre Natureza e Linguagem. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 201-230.
- CHUVA, Márcia. **Por uma história da noção de patrimônio cultural no Brasil**. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Rio de Janeiro, p.147 – 165, 2012.
- CLIFFORD, James. **Routes: travel and translation in the late twentieth century**. Primeira.ed. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1997.
- COPI, I. M. **Introdução à lógica**. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1974.
- CORREA, S. R.; FARIA, R. S. de. **O Plano de Cidades Históricas (PCH) no planejamento governamental brasileiro e o desenvolvimento urbano e regional (1973-1979)**. Risco: revista de pesquisa em arquitetura e urbanismo, São Paulo, n.14, p.20 – 27, 2011.
- COSTA, Newton da. **O conhecimento científico**. Segunda.ed. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.
- COSTA, Reginaldo da. **Ética do discurso e verdade em Apel**. Belo horizonte: El Rey, 2002.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. **Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível**. In: Cultura com aspas. São Paulo: Cosac Naif, 2009. p.235 – 244.
- DELAMARE, Alcibiades. **Villa-Rica**. Segunda.ed. Rio de Janeiro: Livraria Clássica Brasileira, 1955.
- DELOCHE, B. **El Patrimonio Inmaterial: ¿herencia espiritual o cultura virtual?** In: MUSEOLOGÍA Y EL PATRIMONIO INTANGIBLE EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE: UNA VISIÓN. XIII ENCUENTRO ANUAL DEL ICOFOM LAM., Guatemala. Anais. . . [S.l.: s.n.], 2004. (XIII Encuentro Anual del ICOFOM LAM).
- DESVALLÉES, A. **La muséologie et les categories de patrimoine immatériel: questions de terminologie, à propôs de intangible heritage / patrimoine immatériel et patrimoine intangible**. In: MUSEOLOGY AND INTANGIBLE HERITAGE II, Seoul, Korea. Anais. . . [S.l.: s.n.], 2004. p.7 – 10. (ICOFOM Study Series, v.ISS 33).
- FANON, F. **Os Condenados da Terra**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S.A., 1968.
- FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Primeira.ed. [S.l.]: EDUFBA, 2008.
- FAULHABER, Priscila. **O etnógrafo e seus outros: informantes ou detentores de conhecimento especializado?** Estudos Históricos, Rio de Janeiro, n.36, p.111 – 130, 2005.
- FELMAN, Shoshana. **Educação e crise, ou as vicissitudes do ensino**. In: Catástrofe e representação. São Paulo: Escuta, 2000. p.13 – 71.
- FONSECA, M. C. Londres. **Referências culturais: base para novas políticas de patrimônio**. In: Inventário nacional de referências culturais: manual de aplicação. Brasília: Departamento de Identificação e Documentação / IPHAN /MinC, 2000. p.11 – 21.
- FONSECA, M. C. Londres. **O patrimônio em processo: trajetória da política federal de preservação no Brasil**. Terceira.ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.

- FRANCO, Afonso Arinos de Melo. **Roteiro lírico de Ouro Preto**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1980.
- GALEANO, Eduardo. **As veias abertas da América Latina**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, s/d. Edição digital de obra sem direitos autorais. Digitalizada pelo Coletivo Sabotagem.
- GARCÍA GUTIÉRREZ, Antonio. **Epistemología de la documentación**. Barcelona: Stronberg Editorial, 2011.
- GARCÍA GUTIÉRREZ, Antonio. Outra memória é possível – estratégias descolonizadoras do arquivo mundial. Petrópolis: Ed. Vozes, 2008.
- GINSBERG, Allen. **Uivo, Kaddish e outros poemas**. Porto Alegre: LPM, 1999.
- GLASGOW, R. **Nzinga: resistência africana à investida do colonialismo português em angola, 1582-1663**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1982. (Debates).
- GOMES, Angela de Castro. **O ministro e sua correspondência: projeto político e sociabilidade intelectual**. In: Capanema: o ministro e seu ministério. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2000. p.13 – 47.
- GONÇALVES, José Reginaldo S. **O Espírito e a Matéria: o patrimônio como categoria de pensamento**. In: Antropologia dos objetos : coleções, museus e patrimônios. Rio de Janeiro: [s.n.], 2007. p.107 – 116.
- GREENBLATT, Stephen. **Resonance and Wonder**. In: Exhibiting Cultures. Washington: Smithsonian Institutional Press, 1991. p.42 – 56.
- HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Segunda.ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013. (Humanitas).
- HARRIS, J. E. **A diáspora aficana no Antigo e no Novo Mundo**. In: História geral da África, V: África do século xvi ao xviii. Brasília: Bethwell Allan Ogot., 2010. p.135 – 163.
- HORTA, Cildo R. **Famílias governamentais de Minas Gerais**. Análise Conjuntura, Belo Horizonte, n.1, p.111 –142, Maio/Agosto 1986.
- IPHAN. **Cartas Patrimoniais**. CURY, I. (org) Segunda.ed. Rio de Janeiro: IPHAN, 2000. 271 – 280p.
- KRATZ, Corinne A.; KARP, Ivan. **Introduction: Museum Frictions: Public Cultures/Global Transformations**. In: Museum Frictions. Durham and London: Duke University Press, 2006.
- LESSA, M. Aracy. **Ouro Preto do Meu Tempo**. Segunda.ed. São Paulo: IBRASA / INL, 1980.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Raça e História**. In Antropologia Estrutural II. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.
- LÉVY, Pierre. **O que é o Virtual?** Segunda.ed. São Paulo: Editora 34, 1996.
- LIMA JÚNIOR, Augusto de. **Nossa Senhora do Rosário**. In: História de Nossa Senhora em Minas Gerais. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1956. p.47 – 61.

- LIMA JÚNIOR, Augusto de. **Vila Rica do Ouro Preto: síntese histórica e descritiva**. Segunda.ed. Rio de Janeiro: EGL Editora, 1996. Edição revista e ampliada por Aristoteles Drummond.
- MARTINS, T. J. **O Exemplo Antiquilombista de Chico Rei**. In: Quilombo do Campo Grande – História de Minas que se Devolve ao Povo. Betim: Santa Clara, 2008. p.295 – 299.
- MAROEVIC, Ivo. **Introduction to Museology – The European approach**. München: Verlag Dr. Christian Müller-Straten, 1998.
- MATTOS, Hebe. Memórias do cativo: narrativa e identidade negra no antigo Sudeste cafeeiro. In: RIOS, Aa Lugão; MATTOS, Hebe (orgs.) Memórias do Cativo: família, trabalho e cidadania no pós-abolição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. p.35-135.
- MCLUHAN, M.; PARKER, H.; BARZUN, J. **Le musée non linéaire**. Lyon: Aléas, 2008.
- MEYER, Marlise. **Tem mouro na costa ou Carlos Magno "reis"do Congo**. In: Caminhos do Imaginário no Brasil. São Paulo: EDUSP, 2001. p.147 – 159.
- MILTON, John. **O Paraíso Perdido**. Rio de Janeiro: EDIOURO, s/d.
- MOURÃO, Rui. **Prefácio**. In O Museu da Inconfidência. São Paulo: Banco Safra, 1995. p.5 - 7.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Antropologia e Moralidade: etnicidade e as possibilidades de uma ética planetária**. In: Ensaios Antropológicos sobre Moral e Ética. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1996.
- PEIRCE, Charles Sanders. **Semiótica**. Segunda.ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 1995.
- PEREIRA, André. **Arquitetura, urbanismo e topografia em Ouro Preto no século XVIII**. 2000. Dissertação (Mestrado em Ciência da Computação)— UNICAMP - Universidade Estadual de Campinas.
- PRATT, Mary Louise. **Introduction: criticism in the contact zone**. In: Travel Writing and Transculturation. London New York: Routledge, 1992. p.1 – 11.
- RANCIÈRE, Jacques. Contemporary Art and the Politics of Aesthetics. In: Communities of Sense: rethinking aesthetics and politics. London: Duke University Press, 2009. p.31 – 50.
- República Federativa do Brasil. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, 1988.
- República Federativa do Brasil. **Decreto-lei nº 25**. 1937.
- República Federativa do Brasil. **Decreto no 3551**. Brasília, 2000.
- RUAS, Eponina. **Ouro Preto: sua história, seus templos e monumentos**. Terceira.ed. Belo Horizonte: Estabelecimentos Gráficos Santa Maria, S.A., 1964.
- RUSALIC, Dragana. **Making the Intangible Tangible: the new interface of cultural heritage**. Belgrado: Institute of Ethnography Sasa, 2009. (Especial Editions, v.63).

- RUSSELL-WOOD, A. J. R. **Escravos e libertos no Brasil Colonial**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2005.
- SALES, Fritz Teixeira de. **Vila Rica do Pilar**. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1965.
- SCARANO, Julita. **Negro nas terras do ouro: cotidiano e solidariedade século XVIII**. São Paulo: Editora Brasiliense, 2002.
- SCHEINER, Tereza. **Apolo e Dioniso no templo das musas**. Museu: gênese, idéia e representações na cultura ocidental. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Comunicação, ECO/UFRJ. Rio de Janeiro: ECO/UFRJ, 1997.
- SCHWARTZM, Simon. **Bases do Autoritarismo Brasileiro**. Terceira.ed. [S.I.]: Editora Campus, 1988.
- SEGALA, Lygia. **Fotografia, folclore e cultura popular**. Cadernos de Antropologia e Imagem, Rio de Janeiro, p.81 –98, 1995.
- SELIGMAN-SILVA, M. **A história como trauma**. In: Catástrofe e representação. São Paulo: Escuta, 2000. p.73– 98.
- SILVA, Rubens Alves da. **Negros católicos ou Catolicismo Negro? Um estudo sobre a construção da identidade negra no Congado mineiro**. Primeira..ed. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.
- SILVA, Rubens Alves da. **A atualização de tradições: performances e narrativas afro-brasileiras**. São Paulo: LCTE Editora, 2012.
- SODRÉ, Muniz. **Jogos Extremos do Espírito**. Primeira.ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.
- SOUZA, Marina de Mello e. **Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de rei congo**. Primeira.ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006. (Humanitas).
- STRÁNSKÝ, Zbynek Z. **Sobre o tema Museologia: ciência ou apenas trabalho prático?** (1980). Tradução Tereza Scheiner. *Museologia e Patrimônio*, n. 1, p. 101- 105, jul./dez. 2008. Disponível em: <http://revistamuseologiaepatrimonio.mast.br/index.php/ppgpmus/article/view/10/5>. Acesso em: 20 jan. 2014.
- TÖNNIES, F. **Determinação geral dos conceitos principais**. In: Para ler Ferdinand Tönnies. São Paulo: EDUSP - Editora da Universidade de São Paulo., 1995. p.231 – 272.
- TURNER, Victor. **From Ritual do Theatre: the human seriousness of play**. New York: PAJ Oublications, 1982.
- TURNER, Victor. **Dramas, campos e metáforas: ação simbólica na sociedade humana**. Primeira..ed. Niterói: EdUFF - Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008.
- UNESCO. **Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial**. *Paris, 17 de outubro de 2003*. Disponível em: www.unesco.org/culture/ich/doc/src/00009-PT-Portugal-PDF.pdf Acesso em 02/01/2012.
- UNESCO. **Mexico City Declaration on Cultural Policies. World Conference on Cultural Policies**. Mexico City, 26 July - 6 August 1982. Disponível em:

http://portal.unesco.org/culture/en/files/12762/11295421661mexico_en.pdf/mexico_en.pdf. Acesso em 15 out. 2011.

UNESCO. **The Race Question in Modern Science – The Race Concept: results of an inquiry**. Paris: Imprimerie des Arts e Manufactures, 1952.

WILLIAMS, Daryle. “**The Identity Documents of the Brazilian Nation**”. The national historical and artistic patrimony. In *Culture Wars in Brazil*. Durham & London: Duke University Press, 2001.

YAI, Olabiyi Babalola J. *Odo Layé - Eloge de la vie-fleuve. Perspectives africaines sur le patrimoine culturel*. In: 14th ICOMOS General Assembly and International Symposium: ‘Place, memory, meaning: preserving intangible values in monuments and sites’, 27 – 31 oct 2003, Victoria Falls, Zimbabwe.