

Luana Regina Mendes Rafael  
Anderson Pereira Portuguez

# RITMOS E CORES DO CATOLICISMO NEGRO EM ITUIUTABA

as territorialidades da Festa de Congada entre 1950 e o tempo presente





**Luana Regina Mendes Rafael  
Anderson Pereira Portuguez**

**RITIMOS E CORES DO CATOLICISMO NEGRO EM  
ITUIUTABA**

**AS TERRITORIALIDADES DA FESTA DE CONGADA  
ENTRE 1950 E O TEMPO PRESENTE**

**ITUIUTABA**

**2019**



© Luana Regina Mendes Rafael / Anderson Pereira Portuguez, 2019.

Editor da obra: Mical de Melo Marcelino.

Arte da capa: Anderson Pereira Portuguez.

Diagramação: Anderson Ferreira de Azevedo Filho.

Editora *Barlavento*

CNPJ: 19614993000110. Prefixo editorial: 68066 / Braço editorial da Sociedade Cultural e Religiosa Ilê Asé Babá Olorigin.

Rua das Orquídeas, 399, Cidade Jardim, CEP 38.307-854, Ituiutaba, MG.

*barlavento.editora@gmail.com*

Conselho Editorial da Editora Barlavento – Grupo Estudos da Religião:

Dra. Mical de Melo Marcelino (Editora-chefe)

Profa. Maria Izabel de Carvalho Pereira (Revisora).

*Pareceristas*

Dr. Ricardo Lanzarini.

Dr. Carlos Póvoa.

Dr. Rosselvelt José Santos.

Doutoranda Leonor Franco de Araújo.

---

Ritmos e cores do catolicismo negro em Ituiutaba as territorialidades da festa de congada entre 1950 e o tempo presente (org). Ituiutaba: Barlavento, 2019, 158 p.

*ISBN: 978-85-68066-79-9*

**1. Território. 2. Cultura Popular. 3. Congada. 4. Catolicismo Negro.**

**I. RAFAEL, Luana Regina Mendes. II. / PORTUGUEZ, Anderson Pereira.**

---

Todos os direitos desta edição reservados aos autores, organizadores e editores. É expressamente proibida a reprodução desta obra para qualquer fim e por qualquer meio sem a devida autorização da Editora Barlavento. Fica permitida a livre distribuição da publicação, bem como sua utilização como fonte de pesquisa, desde que respeitadas as normas da ABNT para citações e referências.

## **AGRADECIMENTOS AOS APOIADORES**



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS DO PONTAL**



**PRÓ-REITORIA DE EXTENSÃO E CULTURA - UFU**



**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM  
GEOGRAFIA DO PONTAL – ICHPO/UFU**



**EDITORA BARLAVENTO**

## ***Sumário***

<i>Apresentação</i> -----	7
<i>Um olhar sobre o caminhar da festa</i> -----	13
<i>O (re) enquadramento do objeto: um olhar sobre a geografia cultural</i> -----	22
<i>A dinâmica territorial da festa de congada</i> -----	29
<i>As festas populares</i> -----	33
<i>Um olhar por dentro da festa de congada: irmandade e terno</i> -----	43
<i>A origem da festa de congada na cidade de Ituiutaba: a religiosidade na tradição afro-brasileira</i> -----	51
<i>Os processos de territorialidade nas relações socioespaciais dos festejos de são benedito</i> -----	67
<i>A (re) produção do espaço urbano e os multiterritorialidades</i> -----	80
<i>A territorialização da festa de congada na praça 13 de maio</i> -----	87
<i>O tempo presente a dinâmica territorial da festa na atualidade</i> -----	96
<i>Novos conflitos e perspectivas de futuro</i> -----	114
<i>Conflitos nos dias presente</i> -----	124
<i>Palavras Finais</i> -----	129
<i>Referências</i> -----	141
<i>Fontes</i> -----	149

## *Apresentação*

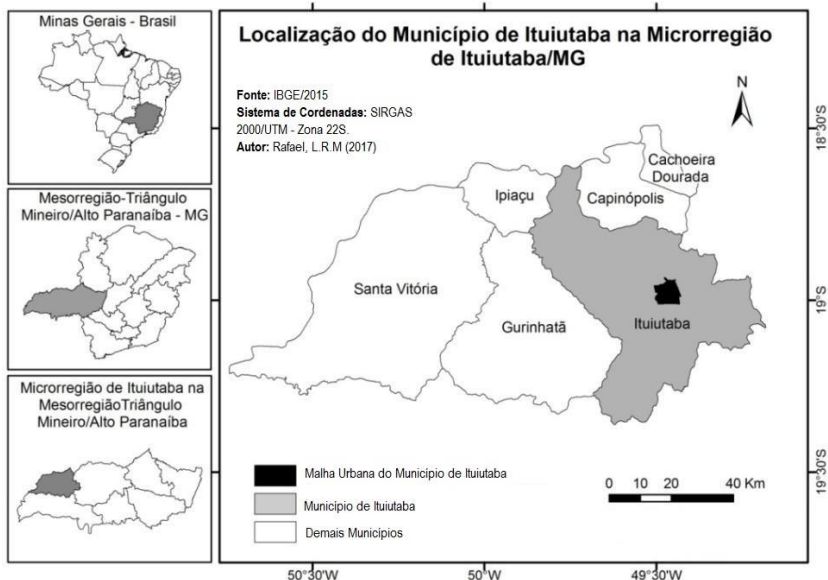
Esse livro resulta da adequação dos textos da dissertação de mestrado intitulada “*Entre o ritmo, a cor e o movimento: as territorialidades na festa de congada da cidade de Ituiutaba/MG*”, produzida por Luana Regina Mendes Rafael e que agora, em parceria com seu orientador, o Prof. Dr. Anderson Pereira Portuguesez, torna-se uma obra mais acessível ao grande público.

O presente livro traz os resultados de uma pesquisa que teve como tema as territorialidades da festa de São Benedito na cidade de Ituiutaba, no período de 1950 a 2017. Ituiutaba fica localizada na região do Triângulo Mineiro, estado de Minas Gerais (Ver mapa 1).

As comemorações em louvor a São Benedito em Ituiutaba acontecem no espaço da Praça 13 de Maio, local em que se encontra a Igreja em homenagem ao Santo, assim como a sede da Irmandade de São Benedito e a Fundação Cultural Zumbi dos Palmares, organizações importantes para proteção da cultura negra em Ituiutaba.

No que tange à problematização da investigação que deu origem à essa obra, questionou-se: como se deu o processo de passagem da realização festiva junto da Igreja Matriz para a pequena capela de São Benedito, construída em uma região periférica? Como as pessoas se sentiram? E qual o papel da Igreja? A partir das mudanças que se deram motivadas pelas imposições sociais, como o território é apropriado pelos festeiros de São Benedito? Como o espaço se reorganizou? E quais são os novos conflitos?

Mapa 1: Localização da cidade de Ituiutaba/MG



Fonte: IBGE, 2015.  
Org.: Rafael, L. R. M, 2016.

Inúmeros são os estudos recentes que trazem como temática os festejos em louvor a São Benedito e Nossa Senhora do Rosário. Entre estes, se destaca o trabalho para a obtenção de título de doutorado da Carmem Lúcia Costa, que tem como objeto a festa de Catalão, tendo como principal objetivo a análise das “barraquinhas” presentes no dia oficial da festa.

Dentre os numerosos trabalhos que foram encontrados tendo a festa de congada como objeto, foi possível perceber um grande número de publicações acerca da festa na cidade goiana de Catalão, como o trabalho de Marise Vicente De Paula, que aborda as questões de gênero e a contribuição das mulheres na festa de Congada.



Outro estudo que tem a festa de Congada como temática é a dissertação de Patrício Pereira Alves, que traz a contribuição do corpo e gênero para que se constituam como qualificadores do espaço geográfico a partir da formulação de lugares festivos. Nas cidades de Minas Gerais, a festa de Congada também é comum e dentro das produções temos inúmeras publicações acerca desta festa na cidade de Uberlândia, região do Pontal do Triângulo Mineiro.

Na abordagem qualitativa, o pesquisador procura se aprofundar na compreensão dos fenômenos que estuda, nas ações dos indivíduos, dos grupos ou organizações e em seu ambiente e contexto social, interpretando-os segundo a perspectiva dos participantes da situação enfocada, sem se preocupar com representatividade numérica, generalizações estatísticas e relações lineares de causa e efeito.

Por isso, há necessidade do contato direto e prolongado com o campo, para captar os significados dos comportamentos observados, pois estes estão em movimento. Assim, exige-se que a ciência também se movimente.

Pessoa (2009, p. 8) corrobora esta afirmação ao explicar que:

[...] na pesquisa qualitativa é importante a imersão do pesquisador no contexto de interpretar e interagir com objeto estudado e a adoção de postura teórico-metodológica para decifrar os fenômenos. A ciência é dinâmica e está sempre em processo de mudança à procura de novos resultados.

Nem sempre se terá uma resposta única, ou nem mesmo uma resposta. Entretanto, é nas indagações que a ciência se realiza, por isso a necessidade do desvelar.

Ciente da responsabilidade, o estudo se fez por meio das técnicas de investigação da pesquisa qualitativa. Para nível de

organização, o estudo se realizou da seguinte maneira: a) pesquisa teórica; b) pesquisa de campo, com registros fotográficos, entrevistas e diário de campo; e c) organização do material, sistematização, análise e apresentação dos resultados – sendo esta uma das principais características das pesquisas qualitativa, de acordo com Triviños (2008), é a sua capacidade de reformulação, ou seja, e dinâmico estão em constante reformulação.

A pesquisa teórica alicerça a interpretação da realidade e orienta a conduta do pesquisador, é o fio condutor capaz de identificar os fenômenos. Por isso, há necessidade de se munir o máximo possível de conhecimento teórico, antes, durante e após a pesquisa de campo. Com esta perspectiva, a pesquisa de campo se desenvolveu.

Quanto às entrevistas, estas seguiram o modelo semiestruturado. Quando semiestruturada, a entrevista permite um discurso livre, mas iniciado com temas específicos, sempre possibilitando a liberdade de expressão.

Triviños (2008, p. 146) coloca que podemos compreender, por entrevista semiestruturada:

[...] aquela que parte de certos questionamentos básicos, apoiados em teorias e hipóteses, que interessam à pesquisa, e que, em seguida, oferecem amplo campo de interrogativas, fruto de novas hipóteses que vão surgindo à medida que se recebe as respostas dos informantes. Desta maneira, o informante, seguindo espontaneamente a linha de seu pensamento e de suas experiências dentro do foco principal colocado pelo investigador, começa a participar na elaboração do conteúdo da pesquisa.

O trabalho de campo que subsidiou esse livro ocorreu em dois momentos de observação participante, realizados de acordo com o calendário da congada de Ituiutaba: 1) preparação e festa propriamente dita (de janeiro a maio); 2) pós-festa e eventos

relacionados à comemoração do dia 20 de novembro (de outubro a dezembro).

Assim sendo, foi observado três blocos de eventos relacionados direta ou indiretamente à Irmandade e seus ternos, no decorrer de 2016 e 2017, participando em diversas oportunidades, como: a) reuniões mensais da Irmandade, momentos ordinários em que representantes de todos os grupos deliberam acerca de eventos relacionados à festa; b) dinâmicas internas dos ternos Camisa Rosa, Camisa Verde e Congo da Libertação; e c) agenda dos projetos culturais Filhos da Luz.

Para dar início à pesquisa científica, se faz necessário traçar uma linha de investigação e reflexão. Como aponta Pessoa (2007), o pesquisador deve buscar perceber sua temática a partir de uma totalidade, ou seja, deve-se levantar todas as informações possíveis. O primeiro passo é o levantamento da documentação indireta. Para essa autora, esses dados são obtidos através de fontes primárias (ou documental) e fontes secundárias (a pesquisa bibliográfica e internet).

Desta forma, a presente obra se inicia com uma busca por referencial teórico que ajude a responder às inquietações da pesquisa. Com isso, pensaremos a pesquisa a partir de conceitos-chaves, sendo estes: Espaço Geográfico, Lugar, Território e Cultura. Trivoños (2008) coloca a importância para a pesquisa, seja ela quantitativa ou qualitativa, de uma cuidadosa fundamentação teórica.

Além da revisão bibliográfica, buscou-se fazer uma análise histórica do local, no intuito de aclarar a ideia da Festa do Congado, buscar entender sobre a distribuição espacial dos Ternos de Congado e também sobre o caminho percorrido por congadeiros ao longo do percurso da celebração e as mudanças espaciais que se deram até os dias atuais.

Para isso, o trabalho de campo se fez essencial para a coleta de dados sobre a Festa do Congada, assim como a aplicação de roteiros de entrevistas, sendo estas gravadas e manuscritas, bem como o uso de fotografias, que serão vistas como um registro dos momentos vividos.

A compreensão da imagem em si pode estar muitas vezes além da impressão que se afixou no papel. Por isso, a análise deve ir além da imagem, reunindo elementos do contexto em que foi produzida. Enfim, todos os recursos metodológicos serão explorados e interligados na construção do conhecimento, no intuito de que se chegasse o mais próximo possível da realidade. Para isso a pesquisa terá seus conceitos embasados nas contribuições da Geografia Cultura.

## *Um olhar sobre o caminhar da festa*

Assim, ao longo da pesquisa o Terno Camisa Rosa sempre esteve disposto a colaborar com a pesquisa. O espaço, no dia da festa, deixa de ser um lugar particular para se tornar um ambiente coletivo, Na foto 1, temos a dona da casa que recebe os festeiros em sua casa com isso, é possível perceber que não existe um limite entre a casa e a rua. Tudo se mistura e se confunde; tudo ganha dimensões coletivas. Tudo se transforma. Os espaços que unem a casa à rua consolidam.

O clima de confraternização entre os congadeiros, que se cumprimentavam e se abraçavam. Vimos também que o momento era de congraçamento e de expectativa, pois o grupo aguardava com muita ansiedade o desenrolar do dia.

Dentro do Terno há uma hierarquia, organizada da seguinte forma: a) capitão de guia: responsável pela organização, estrutura e disciplina do grupo; b) soldados: responsável por auxiliar o primeiro capitão ou substituí-lo em caso de alguma eventualidade (todo congadeiro é considerado um soldado); c) capitão das caixas: responsável pela marcação do ritmo das músicas e das danças, assim como pela manutenção e guarda dos instrumentos; d) coordenador do Moçambique Mirim, responsável pelo Terno de crianças; e) capitães mirins: comandam o Terno de crianças, sendo, geralmente, um adolescente do grupo; f) guardas de guia: responsáveis pela manutenção da organização das filas; g) madrinha do estandarte: adulto responsável pela bandeira durante os cortejos; h) madrinha do estandarte mirim; i) guardiãs do grupo: senhoras mais experientes que cuidam da infraestrutura, saída, organização e manutenção espiritual do grupo; j) zeladoras: correspondem a todas as mães acompanhantes, que olham todos como se fossem seus filhos, sendo aquelas que auxiliam durante

a caminhada, levando água, alimentos; k) organizadores: correspondem a todos os envolvidos na organização da estrutura do grupo (instrumentos, vestimentas, agenda etc).

Foto 1: Filha da fundadora Maria Das Graças Silva Recebendo os Festeiros em sua casa



Fonte: Rafael, L.R.M (2016)

Há, ainda, os soldados, que exercem a função de capitães atrevidos que, simbolicamente, guardam o grupo e são responsáveis por sua proteção. Adultos ou não, esses capitães recebem essa denominação devido ao fato de não serem nomeados e nem recebem o bastão, que é uma das características do cargo. Eles mesmos fazem suas roupas e seus bastões e, posteriormente, comunicam ao Capitão de Guia que vão sair assim. Achou-se muito interessante esse fato, que foi interpretado

como sendo mais uma forma de aceitação e construção de identidade e pertencimento cultural. Ressaltamos que antes da saída do grupo pelas ruas da cidade é servido um café coletivo na sede do quartel general.

O Capitão do Terno é o último a sair de dentro da casa (quartel). Depois que todos estão devidamente fardados e com seus instrumentos a postos para a saída, o capitão faz o sinal de caminhada do grupo, ditando o ritmo do batuque com as cantorias e o som do apito. Nessa hora, todos os integrantes já sabem que, logo após a ordem de comando, começarão a caminhada pelas ruas da cidade. Na ocasião, o grupo deslocou-se até a Praça Treze de Maio, onde está localizada a Igreja de São Benedito, para as devidas reverências ao santo de devoção e para o cumprimento de suas obrigações religiosas. Durante os preparativos para a saída do quartel, todos os soldados (menos o Capitão de Guia, que permanece do lado a proferir orações voltadas para a proteção do grupo) fazem um corredor com seus bastões por onde todos os dançadores passam. O ritual representa a possibilidade de entrelaçamento entre o mundo material e o divino, cujo mastro, simbolicamente, é a ponte entre esses dois mundos. Posteriormente, deu-se a saída de todos integrantes do Terno que, a cada passo, entoavam cânticos em homenagem aos santos de devoção. A caminhada pelas ruas da cidade, (ver foto 2) acompanhando o grupo, rendeu muitos frutos, esse momento da caminhada é o que chama mais atenção, pois eles caminham, dançam, canta durante algumas conversas informais eles falavam que a rua era da “negrada”.

A feira da Junqueira acontece aos domingos, vende produtos rurais, roupas, eletrodoméstico, um ponto de encontro, assim, esse trajeto e o momento de reconhecimento de valorização da cultura e da manutenção da identidade negra.

Foto 2: Caminhada Do Terno Camisa Rosa pelas ruas da cidade de Ituiutaba, na tradicional feira da Junqueira.



Fonte: Rafael, L.R.M (2015)

O Terno chamou a atenção de todos por onde passava. As pessoas saíam de suas casas para reverenciar, cantar, rezar e observar (Ver foto 3). Alguns olhares expressavam estranhamento, outros frieza, simpatia ou respeito. Mesmo frente às indiferenças percebidas.



Foto 3: Procissão do Terno Camisa Rosa pela cidade de Ituiutaba



Fonte: Rafael, L.R.M (2017)

Logo após o hasteamento do mastro (Ver foto 4) foram feitos uma série de agradecimentos, alguns pelos dirigentes do poder público local e da igreja e outros pelos capitães dos Ternos, que homenagearam o Terno. Em seguida, o “Terno de Moçambique Camisa Rosa” dirigiu-se para a casa de Maria Lúcia, filha de Dona Geralda e organizadora.

Foto 4: Levantamento de mastros com ênfase no Terno Camisa Rosa



Fonte: Rafael, L.R.M (2017)

Há todo um ritual durante a chegada à casa em que foi servido o almoço (ver foto 5). Todos os integrantes do “Terno de Moçambique” fazem uma fila na entrada do portão e convidam, cantando e tocando, visitantes e familiares dos membros dos grupos para adentrarem à residência e se servirem do alimento ali oferecido. Nesse dia, dois Ternos vindos da cidade de Centralina, Minas Gerais, participaram do almoço na guarda do Terno “Camisa Rosa”. Logo após a entrada dos grupos visitantes à residência, todos cantaram, dançaram e fizeram suas orações em forma de agradecimento ao momento vivido.

Foto 5: Chegada do Terno Camisa Rosa para o almoço



Fonte: Rafael, L.R.M (2017)

A saída da casa da Maria Lúcia se deu, por volta das 16h45. Há poucos metros dali o Terno simbolicamente busca o Rei, a Rainha e a Princesa na residência do primeiro (Ver foto 6). Esse foi um momento de muita alegria, muita cantoria e emoção.

Em sequência todos os festeiros vão para a Igreja onde se inicia a procissão, agora com todos os Ternos dentro dela. Os integrantes do “Terno de Moçambique Camisa Rosa” tiveram participação ativa em todos os momentos da celebração.

O campo foi decisivo para compreender muitos aspectos da festa, assim como elencar questionamentos, principalmente em relação ao pertencimento, porém, a pesquisa também se consolida a partir da história desta forma.

A rede de interlocutores usada é formada basicamente por lideranças da diretoria da Irmandade e dos ternos. Os nomes que aparecem no decorrer do trabalho, tais como Maria Lúcia, Francis, Divina, Ana Lúcia, Wiliam, Delcionia Costa, entre outros, são nomes verdadeiros de praticantes da congada de Ituiutaba. A decisão pela não ficção foi negociada com os interlocutores. Trata-se de uma estratégia de reconhecimento da festa, das pessoas e da instituição.

Nas descrições de situações em que, por algum motivo, o interlocutor pudesse estar exposto, utilizou-se categorias genéricas, como “o congadeiro” ou “os praticantes da congada”.

Além da observação participante, foram realizadas entrevistas no trabalho de campo, e a forma de apresentação também foi negociada. Em função de constrangimentos gerados por transcrições literais de entrevistas divulgadas em outros trabalhos de pesquisa, alguns congadeiros estavam receosos com a utilização de tal técnica de pesquisa.

Foto 6: Encontro com o Rei, Rainha e a Princesa



Fonte: Rafael, L.R.M (2017)

Em razão disso, as transcrições passaram por uma triagem, na qual os vícios da linguagem falada foram retirados. De acordo com uma interlocutora, escrever e falar são coisas diferentes e isso deveria ser considerado na apresentação das falas congadeiras em textos acadêmicos.

Não fazer uma triagem nas entrevistas, do ponto de vista dos interlocutores, significa reafirmar o lugar social historicamente delegado às populações negras. Em alguns casos, submeteu-se as transcrições à apreciação dos interlocutores antes de utilizá-las.

## *O (re) enquadramento do objeto: um olhar sobre a geografia cultural*

As contribuições para a Geografia Cultural na segunda metade do século XIX e na primeira metade do século XX, mesmo sendo abordagens parciais, foram importantes e fazem parte da evolução de um pensamento cultural na Geografia.

Devido à intensificação da industrialização e, conseqüentemente, com o desenvolvimento técnico, em particular das comunicações, a Geografia Cultural entra em "crise" e a cultura passa a estar relacionada às grandes cidades e às áreas industrializadas. Para Claval (1999) e Gomes (1996), a renovação da Geografia Cultural vem, a partir dos anos 1970, permeada pelo horizonte humanista na ciência geográfica. Esta revalorização ocorreu em um momento em que a contestação aos modelos de ciência, baseados na univocidade da razão lógica, estariam sendo fortemente questionados.

Através dos seus conceitos-chave, a Geografia passa a valorizar a cultura segundo sua dimensão simbólica. As experiências vividas, o conhecimento adquirido, as assimilações coletivas dão significado à sociedade e evocam a Geografia Cultural.

Assim, a Geografia vai desenvolvendo-se enquanto ciência social e aperfeiçoando seus conceitos e temas, numa postura em que o homem deve responder não apenas às excitações que emanam da natureza, mas, sobretudo, ao seu papel cultural como agente essencial na transformação do espaço.

Nos últimos anos do século XIX as relações sociedade, cultura e natureza tornaram-se objeto central de atenção de geógrafos europeus como Friedrich Ratzel (1844-1904), Paul Vidal de La Blache (1845-1918), entre outros nomes. Segundo Claval (2001), o conceito de cultura foi utilizado pela primeira

vez como parte dos interesses geográficos na obra do alemão Friedrich Ratzel, publicado em 1882, denominado *Antropogeografia*, com a seguinte abordagem:

[...] sob seus aspectos materiais, como conjunto de artefatos mobilizados pelo homem na sua relação com o espaço. As ideias que a sustentam e a linguagem que exprimem não são quase nada invocadas [...] A ideia de luta pela vida limita, portanto, o interesse que tem Ratzel pelos fatos da cultura e dá à sua obra uma posição essencialmente política (CLAVAL, 2001, p. 13).

Com esse livro edificou-se a base conceitual na qual se tem estruturado, desde então, a Geografia Humana na Alemanha. Já na França, a tradição dos estudos culturais foi inaugurada por Paul Vidal de La Blache. Seu surgimento esteve relacionado ao processo de sistematização das ciências geográficas. Vidal de La Blache elaborou o conceito de gênero de vida, que pode ser entendido como uma articulação entre grupos sociais, meio ambiente e técnica, criando diferentes paisagens regionais.

Claval (2001, p. 149) elucida a presença do aspecto cultural nas obras de La Blache:

As técnicas da produção, de transportes e os hábitos pertencem à esfera da cultura. Vidal de La Blache nunca falou de cultura, mas a ideia de cultura tinha um lugar central na sua concepção da disciplina. Ele sublinhou o papel da “força do hábito” que lhe aparecia como a causa mais importante da rigidez dos gêneros de vida. Os imigrantes transportam com ele os seus gostos e os seus hábitos alimentares.

Trata-se de duas significativas contribuições para a Geografia Cultural, tanto a obra de La Blache como a de Ratzel, que trazem a concepção das técnicas como possibilidade para

alterar o meio, percebendo a cultura como um meio entre o homem e o meio natural. Neste momento, o conceito de cultura estava diretamente relacionado aos utensílios, técnicas e formas de habitar que permitiam aos grupos modelares as paisagens.

Esse posicionamento se deu a partir do momento em que a geografia, assim, como as demais ciências, sofria uma forte influência naturalista ou positivista. Consequentemente, os geógrafos desse período não puderam dar à cultura seu devido papel na explicação dos problemas geográficos.

Porém, nas décadas que se seguiram – 1950, 1960 e 1970, houve um esfriamento no interesse por esse seguimento geográfico. Com isso, apostou-se a ideia de um total desaparecimento da Geografia Cultural. Mas, no final da década de 1970 e durante a seguinte, a Geografia Cultural passa por um processo de renovação, renovação esta que se faz em um contexto denominado de “virada cultural”, onde houve uma grande valorização da cultura, conforme destaca Corrêa (2003, p. 51):

O ressurgimento da geografia cultural se faz num contexto pós-positivista e vem da consciência de que a cultura reflete e condiciona a diversidade da organização espacial e sua dinâmica. A dimensão cultural torna-se necessária para a compreensão do mundo.

Paul Claval (2001, p. 19), classifica a Geografia Cultural em três momentos. A partir, desta ideia, o segundo momento inicia-se nos anos 60 e 70, sobre o qual ele coloca: “Anos sessenta: a evolução da Geografia Cultural deu-se numa tentativa de utilizar os resultados da ‘Nova Geografia’ para uma sistematização metodológica. Esta perspectiva não me interessa atualmente”.

Neste contexto, tem-se um processo de reconstrução do arcabouço teórico e metodológico, iniciando-se a partir de um



processo de recuperação da abordagem cultural na geografia, que, desta forma, passa a ter um olhar criterioso sobre as questões ontológicas dos seres humanos.

Com isso, rompe com a visão naturalista, que se tinha até então, pautada na relação entre as técnicas e os seres humanos, ou seja, passa a admitir que a cultura está intimamente ligada ao sistema de representações, de significados, de valores que criam uma identidade que se manifesta mediante construções compartilhadas socialmente e expressas espacialmente. Assim, é possível admitir que a cultura, em seu sentido antropológico mais amplo, representa todo o modo de vida de uma sociedade, o que não inclui somente a produção de objetos materiais, mas um sistema cultural. Segundo Corrêa (2003, p. 13), o conceito de cultura:

[...] é liberado da visão supra orgânica e do culturalismo, na qual a cultura é vista segundo o senso comum e dotada de poder explicativo. É vacinado também contra a visão estruturalista, na qual a cultura faria parte da “superestrutura”, sendo determinada pela “base”. A cultura é vista como um reflexo, uma mediação e uma condição social. Não tem poder explicativo, ao contrário, necessita ser explicada.

Para conseguir lidar com tantas inquietações que vão se formando, o homem foi colocado como o centro das preocupações dos geógrafos culturais, como produtor e produto de seu próprio mundo. A Geografia Cultural renovada vai considerar cultura como um “reflexo, uma mediação e uma condição social. Não tem poder explicativo, ao contrário, necessita ser explicada” (CORRÊA, 2003, p. 13).

Esta etapa tem por finalidade construir uma contextualização sobre a abordagem teórica, que será o elo de sustentação de todas as reflexões elencadas pela pesquisa. Com

isso, serão discutidos assuntos referentes à Nova Geografia Cultural, considerando os pontos norteadores desta nova abordagem teórica da Geografia. Tal debate se estabeleceu com a intenção de dar suporte teórico para a discussão futura.

A nova Geografia Cultural tem como abordagem central a compreensão da vida dos indivíduos e dos grupos a partir de sua organização no espaço. Com isso, passa a compreender que, apesar destes grupos ou indivíduos ocuparem os mesmos espaços, os mesmos não viviam o lugar da mesma forma (CLAVAL, 2001)

A década de 1970 vai ser responsável por um ressurgimento da Geografia Cultural, considerada uma área importante da geografia. Com isso, os geógrafos passam a ter um interesse pelas dimensões cultural do espaço, como coloca Corrêa (1999).

A Geografia Cultural vai sofrer relativa perda no período entre 1940 e 1970 e as principais causas se devem ao fato de que os estudiosos dessa corrente tratavam das culturas sem tratar das representações, opiniões e crenças. Com isso, os anos seguintes serão responsáveis por uma renovação temática e, de acordo com Corrêa (1999), irão bem além, pois ele considera esta passagem como uma mudança na abordagem. Para isso, ele contextualiza o seu ressurgimento pós-positivismo, momento no qual a cultura reflete e condiciona a diversidade da organização espacial (CORRÊA, 1999, p. 51).

A nova Geografia Cultural vai sofrer inúmeras influências, nas quais se destaca o materialismo histórico e dialético. Com isso, se passa a questionar as relações entre a cultura e a vida social, a transmissão dos conhecimentos e regras de conduta, a relação do indivíduo com a sociedade e também as articulações e relações entre cultura e poder.

Entende-se, desta forma, que a Nova Geografia Cultural veio preencher uma lacuna, dando importância aos lugares e

tendo o homem como parte integrante nesse processo. Tal mudança de foco se deu principalmente, pois, uma das principais críticas que existia sobre a Geografia Cultural era a de que ela se preocupava muito mais em descrever o mundo do que em explicá-lo. Assim, a nova Geografia Cultural foi cada vez mais associada à exploração de temáticas humanas.

Dessa forma, os diversos temas tornam-se uma possibilidade para compreender a sociedade, além de ampliar a compreensão sobre o espaço, sendo este um dos temas que mais chamam a atenção em estudos sobre a temática cultural. Com isso, seu campo é muito maior, por conscientizar os geógrafos de que suas atividades fazem parte da esfera cultural e que é possível construir uma abordagem científica livre de determinação cultural (CLAVAL, 2001).

A partir desta nova abordagem acerca da cultura, passa-se a dar lugar à sua dimensão subjetiva. No entanto, permanece seu aspecto material; porém, passa-se a valorizar os dois aspectos em termos de seus significados e como parte integrante da espacialidade humana. Assim, os conceitos básicos da geografia, sendo neste momento considerados apenas os que se fazem decisivos para a realização desta pesquisa, tal como: lugar, território, espaço e territorialidade, serão pensados a partir das redes simbólicas que envolvem a sua construção cultural.

A Geografia Cultural, a partir de sua renovação no século XX, vai possibilitar uma nova análise sobre o conceito de espaço, pensando este a partir da ideia de um espaço geográfico, que se relaciona com as dinâmicas dos locais em que se destacam os sentimentos, as intuições, os ideais, os anseios, as experiências e os símbolos de vida cotidiana como elementos territorializantes.

Posto isto, a presente dissertação foi organizada em três capítulos, sem contar esta parte introdutória - que apresentou a justificativa, o problema da pesquisa e seus objetivos, busca

apresentar os caminhos da pesquisa, as negociações, assim como a discussão conceitual sobre a Geografia Cultural, aproximar o leitor dos caminhos que a pesquisa percorreu, as considerações finais e as referências.

No primeiro capítulo a discussão teve como questão central pensar a festa de congada na cidade de Ituiutaba, buscando compreender as origens rurais da festa. Neste momento da pesquisa deve-se compreender o espaço público que foi negado aos congadeiros. Conforme explicitado nos objetivos específicos, esta pesquisa tem como objetivo pensar os processos de (des) territorialização e (re) territorialização. Desta forma, buscar-se-á neste capítulo pensar a Praça 13 de Maio como o espaço em que a festa se (re) territorializa no espaço urbano da cidade de Ituiutaba.

No segundo capítulo, debruça-se sobre o conceito de território, responsável por fundamentar as discussões acerca da festa de congada a partir da Geografia Cultural. No segundo, aborda-se os espaços que a festas populares ocupam. Desta forma, este capítulo busca compreender o desenvolvimento da cidade de Ituiutaba, assim, possibilita compreender os processos territoriais que envolve a festa de São Benedito na cidade.

Enfim, no terceiro capítulo, se pensará sobre a festa a partir das novas dinâmicas territoriais da festa na atualidade, assim como os novos conflitos e perspectivas de futuro que a festa assume no presente.

## *A dinâmica territorial da festa de congada*

O Brasil é internacionalmente conhecido pelo Carnaval, imagem difundida pela mídia, sobretudo no Rio de Janeiro, que atrai grande número de turistas estrangeiros e, ano após ano, outras festas vêm ganhando espaço na mídia, como as Festas Juninas, em Campina Grande; a Festa do Boi-Bumbá, em Parintins; a Festa do Peão Boiadeiro, em Barretos; e a Festa do Círio de Nossa Senhora de Nazaré, em Belém, única festa registrada como Patrimônio Imaterial Brasileiro em nível federal.

A formação da festa no Brasil, desde o período colonial, foi marcada pelas trocas culturais, como apontam autores como Cascudo (1969), Moraes Filho (1979), Dias (1984), Del Priore (1994), Freire (1995) e Amaral (1998), o que formatou uma tripla função da festividade: um meio de comunicação entre culturas, uma forma de inserção social e um espetáculo de ideias e projetos sociais. Além disso, a festa de São João, no Nordeste brasileiro, está ligada à tradição dos países ibéricos, na época do Brasil Colônia.

Além dessas centenas de outras festas compõem o rico universo de festas populares brasileiras, pois a grande diversidade cultural e o grande fluxo migratório refletiram na diversidade das festas populares que ocorrem durante todo o ano nas mais diversas e distantes localidades do país.

São festas públicas ou privadas, de grande ou pequeno porte, com difusão nacional ou apenas regional, mas que demarcam culturalmente o nosso país, por serem dotadas de um impressionante significado e um sentido permeado de conotação simbólica, mítica e de função coletiva, enriquecendo o cotidiano do povo brasileiro, pois de alguma maneira, têm significado particular, relacionado com a história da cidade e com o passado,

mais ou menos longínquo, de formação da cultura popular. Assim,

[...] as festas fornecem nova função às formas espaciais [...] ruas, praças, terrenos baldios transformam-se em palcos para o evento. O espaço das festas populares possui uma composição bastante complexa. Nele subsistem relações econômicas, político-ideológicas, simbólicas e afetivas extremamente ricas (MAIA, 1999, p. 204).

As festas possuem características únicas, por estarem associadas à civilidade, por reviverem lutas, batalhas e conquistas, homenagearem heróis, personalidades e mitos.

Podem estar relacionadas à religiosidade, como acontece com as festas litúrgicas ou em louvor aos santos, principalmente em louvor aos santos padroeiros de cada localidade; festas da culinária; festas folclóricas, que recriam algo que ficou na memória coletiva; festas étnicas, por expressarem a tradição cultural das comunidades de imigrantes, sobretudo europeias; ou podem, ainda, ser festas do peão, tão difundidas no interior do país. As festas também podem representar conflitos, e não ser aceitas por todos. Desta forma, ela pode enfrentar represaria, indignação.

Para efeito do presente estudo, a festa será considerada como um momento importante para a sociabilidade. Segundo Perez, se utilizarmos o pensamento de Simmel como pedra fundamental, é possível pensar, através do fenômeno festivo, os fundamentos dos vínculos coletivos que tecem a sociedade. Assim, a festa como forma de socialização, teria seu acento no estar-junto e no relacionar-se:

A forma lúdica de socialização não tem conteúdo, nem propósitos objetivos, nem resultados exteriores, é uma estrutura sociológica que, em sua relação com a socialização concreta, determinada pelo conteúdo, é semelhante à

relação do trabalho de arte com a realidade. (PEREZ, 2002, p.19)

A presença do fiel na festa, além de um compromisso com a religião e um sinal de devoção, é também possibilitar a sociabilidade e a solidariedade. A festa é o dia de encontrar amigos e familiares, se divertir, enfim, festejar.

Na perspectiva de Simmel, a sociabilidade é “o jogo no qual se faz de conta que são todos iguais, ao mesmo tempo que cada um é reverenciado em particular”, e segundo suas próprias palavras, “fazer de conta não é mentira” (SIMMEL, 2006, p.173). Essa conexão estabelecida por Simmel entre jogo e sociabilidade, pauta-se na ideia de que quase todas as formas de interação e de sociação podem ser consideradas formas sociais lúdicas. Por isso, em Simmel, a expressão jogo social é uma das características mais fundamentais das interações e das sociações entre homens: o jogo não é só praticado em sociedade como as pessoas realmente “jogam sociedade” (SIMMEL, 2006, p.174). O jogo, a arte, a religião ou as festas, nessa perspectiva, são mais que um simples faz de conta, são uma forma de estar-junto – nem sempre em harmonia. Assim, compõem uma série de meios diversos de se experienciar a vida em coletividade, ou seja, uma forma lúdica de sociação.

Um elemento constitutivo do modo de vida brasileiro, especificamente popular; com não só a presença, mas também a participação concreta de um determinado coletivo que interage com as comunicações de massa e tradicionais, resultando em um complexo processo. Souza (1994, p. 24) afirma que “as festas geralmente congregam diferentes segmentos sociais, sendo momento privilegiado para o exercício de trocas culturais”.

Segundo Del Priore (2001), as festas tradicionais brasileiras não “nasceram” no Brasil, foram transplantadas pelos colonizadores portugueses e invasores do período colonial que as

consolidaram, dando-lhes certas especificidades. No período colonial, as irmandades e confrarias tiveram um papel de destaque nas comunidades na participação e na organização das festas religiosas.

As festas, ao mesmo tempo em que unificam, acabam diferenciando tanto os participantes como os que estão de fora, sendo muito comum na organização das festas, sobretudo religiosas, encontrarmos grupos disputando hierarquias e lugares sociais. As festas possibilitam estabelecer claramente as posições econômicas e sociais dos indivíduos na sociedade local, além de determinar confrontos de prestígio e rivalidades, de privilégios e poderes.

Amaral (1998, p. 30) aponta que a festa é responsável por destruir as diferenças, significando também

A destruição das diferenças entre os indivíduos e, por esta razão mesma, associam-se a violência e conflito, pois são as diferenças que mantem a ordem. Para entender essa questão é preciso lembrar o pressuposto básico da teoria religiosa giradiana: o desejo mimético. A mimese pode ser pensada como um fator de integração social, mas é também um fator de destruição e de dissolução, pois todo os indivíduos, desejando os mesmos objetos, torna-se rivais.

Sendo assim, as festas populares implicam em uma determinada estrutura social de produção que comporta a organização comunitária e uma regulamentação do grupo festivo do elemento organizativo comunitário. São mantidas em função da cooperação da comunidade, senão de todos, de grande parte de seus membros, que se envolve em todas as suas etapas, passando pela preparação durante a fase cerimonial e aproveitando, ao mesmo tempo, da fruição, atuação e até mesmo da reorganização e retorno à rotina.



## *As festas populares*

De modo geral, as festas populares devem ser preparadas, custeadas, planejadas, organizadas e montadas segundo regras peculiares a cada comunidade e que correspondem a um conjunto de atividades mais ou menos tradicionais, ritualísticas e formalizadas, com uma ideologia que comporta um conjunto de símbolos, valores e crenças que são repetidos pela festa. Em uma festa há sempre um motivo de agregação dos participantes, a festa representa um momento de grande importância social da vida coletiva.

Na sociedade brasileira, entretanto, não se percebe essa "decadência" da festa, observada especialmente pelos autores estrangeiros em relação às culturas de países do Terceiro Mundo. Muito pelo contrário. Cada vez surgem mais e mais motivos para se festejar todo tipo de coisas e modos de fazê-lo. Sendo um país em pleno desenvolvimento capitalista deveria, segundo os pressupostos de Duvignaud, estar vivendo a decadência da festa. No entanto o que acontece é exatamente o contrário (AMARAL, 1992, p. 35).

A festa é responsável por proporcionar ao indivíduo uma aproximação a suas identidades. De acordo com Ferreira (2009), "a festa era responsável por vincular valores e as crenças do grupo, assim, era o principal lugar onde afluíam os conflitos" (FERREIRA, 2009, p. 136). Assim, ela é responsável por reafirmar os costumes mais intrincados à comunidade.

As festas estão em constante transformação, abertas às influências, às novas mídias e à fragmentação de novos contextos, que impulsionam o recriar e o reinventar delas. É assim que passamos a apreendê-la na forma de eventos.

O ato de festejar acompanha intimamente a história do Brasil. As procissões e festas religiosas são as atividades urbanas mais antigas do país, sendo que até o século XIX configuravam-se como os acontecimentos mais importantes da vida social dos que por aqui viviam (PEREZ, 2002).

A festa proporciona à cidade o mais alto nível de cooperação, a partir da criação, da solidariedade e da sociabilidade. Por muitas vezes, a festa é considerada como um momento que rompe com a rotina da cidade e acaba por isolar tal processo como responsável, por criar e recriar a dinâmica urbana.

Para pensar a festa se faz necessário entendê-la como responsável pela constituição de espaços, sejam esses vividos no tempo e no espaço. As festas acabam por intensificar o sentido de lugar, além do fato de constituírem território e de estarem em todas as regiões do mundo, as festas se configuram como um rico objeto de estudo e análise geográfica.

A professora Almeida (2008) ajuda a pensar como a festa vai apropriar, assim como ocupar territórios, atribuindo significado. Demonstra que existem, ao mesmo tempo, realidades, valores e gestos vividos marcados pela presença de materialidades e aspectos simbólicos.

A autora pontua que existe uma diversidade cultural na paisagem rural brasileira. E que é forte o confronto entre o moderno e o tradicional, resultante, é claro, do modo como os seres humanos interiorizam o espaço e a natureza e os integram ao seu próprio sistema cultural (ALMEIDA, 2008).

Almeida (2008, p. 470) ressalta que “as expressões culturais se materializam no espaço” e demonstram que a dimensão cultural “[...] talha os indivíduos, define os meios de se relacionarem, de organizarem o espaço e de se organizarem nele”.

Costa (2010) coloca a festa como responsável pela criação do Espaço-temporal do lúdico, da alegria e da fé. No caso da festa

religiosa, a autora percebe a festa como parte essencial da cidade, já que a mesma acaba por ter mais destaque como parte da cidade, tendo em vista que no contexto urbano a mesma é responsável pela aglomeração de pessoas, produzindo o que ela chama de novos e velhos espetáculos.

Amaral (1998), em a “Festa à Brasileira”, traz que, conforme o momento, é possível celebrar, ironizar, sacralizar a experiência social e também pessoal, permitindo sanar, pelo menos no plano simbólico, a contradição da vida social, além de proporcionar as pessoas um sentimento de grupo, de comunidade.

Nesta perspectiva, é possível extrapolar as formas manifestas das festas, considerando-as, então, como formas de socialização, como no conceito simmeliano, ou seja: como formas pelas quais os indivíduos se agrupam em formas específicas de ser com e para com o outro (PEREZ, 2002, p. 18).

Nesse contexto, vínculos sociais seriam gerados na celebração e estetização da vida, como aquelas promovidas pela festa. Segundo Perez (2002), se utilizarmos o pensamento de Simmel como pedra fundamental, é possível pensar, através das festas, sobre os fundamentos dos vínculos coletivos que tecem a sociedade. Assim, a festa como forma de sociação, teria seu acento no estar-junto e no relacionar:

A forma lúdica de sociação não tem conteúdo, nem propósitos objetivos, nem resultados exteriores, é uma estrutura sociológica que, em sua relação com a sociação concreta, determinada pelo conteúdo, é semelhante à relação do trabalho de arte com a realidade (PEREZ, 2002, p. 19).

As festas e celebrações populares caracterizam-se como bens simbólicos, estando associados à vivência coletiva e às criações e recriações comunitárias, sendo consideradas expressões da fé, louvor, da criatividade e inventividade que

particularizam determinado grupo e região. Assim, as festas populares definem-se como patrimônio cultural em seu sentido mais amplo, uma vez que “a experiência vivida também se condensa em linguagens, conhecimentos, tradições imateriais, modos de usar os bens e os espaços físicos” (CANCLINI, 1999, p. 99).

A festa faz parte da vida urbana desde a constituição das primeiras aldeias e, de acordo com Costa (2010), a festa é um lugar de troca. A autora acaba por comparar a festa com as feiras, e a considera como responsável pela urbanização do homem. Desta forma, ela aponta que:

As ligações entre festas são, então, tecidas: os excedentes eram trocados ente os membros da mesma aldeia ou de lugares próximos e este eram também, um tempo de festa. A feira persistiu como o lugar onde acontece a troca de produtos e onde encontramos as pessoas, onde trocamos informações (COSTA, 2010, p. 53).

Nos dias atuais, a festa vai tomar novos sentidos, já que a mesma passa a ser marcada pela articulação do econômico e do político, no sentido de que a cidade passa a ser consumida de acordo com as leis de reprodução do capital, como destaca Costa (2010, p. 56).

Nesses novos momentos vividos pela cidade, a festa passa a ser parte da indústria cultural e, com isso, passa a ter uma necessidade constate do que é novo, mesmo que este seja o velho (re) laborado, isso acaba por se tornar visível no sentimento dos jovens, que demonstram em suas falas e nos seus visuais o desejo do novo e, com isso, temos a elaboração de novos sentidos.

Esta questão é destacada por Costa (2010) como um processo no qual os sujeitos que produzem a festa tornam-se operários de uma grande indústria e são alienados da cultura que produzem. E isso, segundo a autora, acaba por se tornar um

espetáculo, no sentido de que a festa passa a ser produzida com o objetivo de ser vista pelo outro.

O que podemos concluir é que as festas populares estão presentes no mundo moderno e a partir da análise de Costa (2010) e do que foi possível perceber ao longo da observação realizada tanto no dia da festa como nos momentos extraoficiais.

Carmem Lucia coloca que a festa funciona como uma forma de ocupar um território e, com isso, acaba por ocupar e estabelecer novas formas de poder, tornando-se, assim, um mecanismo de resistência no contexto urbano (COSTA, 2010).

Desta forma, a festa representa uma possibilidade para se pensar os conflitos produzidos pelo contexto socioeconômico e político. Como Costa (2010) destaca, tal temática vem sendo explorada, seja pela geografia ou por outras áreas das ciências humanas. Com as transformações que já apontamos, a festa torna-se uma válvula de escape para os festeiros, já que ela quebra com a rotina séria do dia a dia. No entanto, cada vez torna-se mais escasso o tempo para a festa, devido à correria da vida no mundo capitalista. Com isso, manter as tradições e a própria realização da festa deve ser visto como uma forma de resistência.

Desde o século XVI (início do período colonial) até a atualidade, as festas brasileiras em devoção aos santos continuam atraindo pessoas que se deslocam de diversas partes do Brasil. Motivados em render graças através dos rituais de pagamento de promessa, pedido de graça e participar da procissão, os indivíduos em trânsito fazem com que estas comemorações, sejam, ao longo do ano, promotoras do fluxo de pessoas das cinco regiões do país.

Ano após ano, o que era em sua origem expressão local para propagar a força régia e religiosa portuguesa, tornou-se parte da cultura brasileira. Além de celebrar momentos especiais, os festejos religiosos mantêm viva a tradição das comemorações dentro dos espaços das cidades coloniais, possibilitando, assim,

que os acontecimentos festivos se tornem um verdadeiro patrimônio cultural.

Neste jogo de aproximação, portanto, os arredores de um templo ou os momentos preliminares da festa de um santo padroeiro, podem ser reduzidos à condição de lócus profano.

De acordo com Amaral (1999), as celebrações religiosas de caráter popular, de devoção e culto público, fazem parte da vida dos brasileiros, sendo plausível falar em uma “cultura da festa” no país. As mesmas são momentos ápices que servem para lembrar acontecimentos bíblicos ou da hagiografia dos santos, renovando os sentimentos de fé em favor do catolicismo.

No tocante aos festejos no Brasil, se percebe uma multifuncionalidade e polissemia inerentes de um fenômeno que se presta à assimilação de várias culturas, costumes e etnias calcadas no mito das três raças que povoam o país. Sobre o estudo da festa, alguns pesquisadores defendem que, quer sejam de caráter sagrado ou profano, as mesmas correspondem a um tempo-espaço especial.

Na concepção de Ferreira (2009, p. 17), a comemoração religiosa “é um momento de celebração da vida, que rompe o ritmo monótono do cotidiano, e permite a vivência de afetos e emoções”. Ainda segundo a autora, as festas de caráter religioso “também perpetuam as tradições e constituem um verdadeiro patrimônio cultural” (FERREIRA, 2009, p. 17).

Nesse sentido, os elementos que formatam as comemorações religiosas estão inseridos nas categorias patrimoniais da região. Fazem parte dos acontecimentos festivos da Igreja o patrimônio cultural, humano, sonoro e religioso, que têm significação própria; porém, se inter-relacionam para a concretização da festa. Haja vista que, na dimensão ampliada do que significa patrimônio [...], “tudo que representa a impressão seja no nível material, ou simbólico, representa uma interferência

humana que, portanto, é cultura, que por sua vez, é Patrimônio Cultural” (MARTINS, 1997, p. 71). A herança cultural dos festejos perpassa pelo conjunto dos bens de produção material e imaterial, ligada às pessoas que dão sentido à festa. O ato de festejar remete ao patrimônio vivo, dinâmico, atualizado e passível de mudança.

As celebrações de cunho sagrado dão instrumentação de identificar nesses eventos uma vivência do religioso incorporado ao cultural, possibilitando, muitas vezes, a recuperação da própria identidade (MARTINS, 1997). Como país predominantemente católico, ao longo do ano as festas cristãs fazem parte do dia a dia das pessoas.

Através dos ciclos festivos, começando em janeiro com as comemorações dos Santos Reis, Carnaval, Semana Santa, passando por datas festivas como Corpus Christi, festas juninas, do Divino Espírito Santo, finalizando com o Natal, em dezembro, existe um fluxo de pessoas de diversos segmentos sociais que homenageiam os santos e padroeiros através do calendário litúrgico anual.

A festa religiosa é algo intrínseco à cultura e à identidade do homem que, desde a formação das primeiras comunidades, realizava festejos em agradecimento às divindades pelas boas colheitas e pela prosperidade da vida.

A devoção no transcendental toma forma nas diversas religiões e isso é marcante em qualquer tempo e espaço na ligação do homem terreno com o divino. No advento do Catolicismo, há devoção ao (às) santos (as) que se tornam padroeiros (as) de determinado lugar. Seja por preces atendidas ou por oferecerem proteção ao lugar, estes (as) santos (as), tornam-se referência e fazem parte da gênese da identidade local.

Ao tratar das festas Católicas no Brasil, podemos enfocar estudos conceituais na discussão da Geografia Cultural. Falar de

festas no contexto da Geografia requer ancorar numa abordagem cultural no âmbito desta ciência, observando que esta conjuntura, no cenário geográfico, se efetivou com mais ênfase em meados do século XX.

A Geografia Cultural está inserida no espaço geográfico, considerando a identidade cultural da sociedade dentro deste espaço, uma vez que cabe à sociedade moldá-lo, visando atender suas necessidades. Sabemos que a religião movimenta e constrói em contextos espaciais e territoriais, sobretudo, quando da realização das festas religiosas, nos fornecendo compreensões geográficas e culturais.

A caracterização das festas religiosas pode variar de um lugar para outro. Desse modo, “[...] A festa é expressão de uma expansividade coletiva, uma válvula de escape ao constrangimento da vida quotidiana” (MELO, 2002, p. 01).

Na festa ocorre uma quebra na rotina humana, é uma forma de expressar sentimentos, pensamentos, cultura e arte, que, no contexto social, pode ser aplicada às outras características, de acordo com a vivência e adoção de hábitos de cada sociedade.

As festas brasileiras são de caráter essencialmente religioso, como descreve Amaral (1998, p. 1): “O constante festejar brasileiro, de caráter essencialmente religioso, de fato não é recente e a literatura dos viajantes nos prova isto”.

Tomando por base o interior do Brasil, as características das festas de ontem e hoje apresentam semelhanças. As festas não tinham e não têm somente cunho social de diversão. Utilizaram-se e se utilizam delas para disseminar sua cultura; são instrumentos de mediação entre as linguagens e os costumes. Nesse pensar, Amaral (1998, p. 02) acrescenta que “[...] a festa se apresenta como mediação entre o passado e o futuro”.



Neste contexto, as festas religiosas no Brasil revestiram-se de importância pouco a pouco, ao longo do tempo. No âmbito festivo e social, a festa ganhou ênfase social.

A realização de festas religiosas, sobretudo as festas de padroeiros (as), mantém vivo o catolicismo e a cultura do povo brasileiro, preservando aspectos e/ou características coloniais. Vimos, desse modo, que a potência festiva religiosa popular é visível e se deve a muitos fatores, dentre os quais citamos os milagres atribuídos aos santos.

Para agradecer aos (as) santos (as) usam de sua fé, dedicando às realizações das festas dos padroeiros (as), em retribuição aos milagres recebidos. Daí a valorização às festas religiosas. As manifestações religiosas populares conseguem manter a realização das festas dos (as) padroeiro (as), mobilizando a população municipal, tornando o santo um dos principais símbolos dos lugares.

As festas de padroeiros, neste sentido, têm intrínseca relação com fator social, a partir do momento em que são capazes de atrair e fomentar o vínculo familiar, cultural, econômico e político, possibilitando a reunião de pessoas de diversos lugares no período festivo. Esta prática está viva e é disseminada, sobretudo, nos interiores, nas pequenas cidades brasileiras, sem distinção.

Pensar em religiosidade está diretamente, ligado a sentimentos, no qual o indivíduo ou o coletivo como aponta (Portuguez, 2015.p.20) “estabelecem laços afetivos, culturais e comunitário por meio da prática sistematizada ou não da fé.

Assim, devemos entender que a religiosidade não depende de uma religião que Portuguez (2015) afirma ser a formalização das crenças, para isso acaba por estabelecer princípios normativos, são manifestações organizadas da religiosidade.

Para entender as religiões de matriz africana deve se ter consciência que toda a organização, sistematização se deu por meio de transmissão oral “ a oralidade permite a reprodução de saberes e fazeres sistematizado no passado” (Portuguez, 2015.p.20)

## *Um olhar por dentro da festa de congada: irmandade e terno*

A presença de festas e irmandades que homenageavam os Santos, principalmente São Benedito e Nossa Senhora do Rosário (REIS, 1992; MARTINS, 1997; SOUZA, 2007) foi constante em todo o território brasileiro. Durante o Império, as irmandades tinham por responsabilidade garantir, no que fosse possível, uma dignidade para os negros. Desta forma, cabia a essas instituições a realização de enterros, casamentos e a festa em comemoração ao santo e à santa de devoção.

O interesse pelas irmandades de homens pretos vem sendo constante no meio acadêmico, principalmente no trato das ciências humanas. Seus questionamentos vão desde um olhar para sua contribuição em relação à preservação da cultura popular até a manutenção da herança africana.

Neste sentido, entendemos que sem os Ternos e a Irmandade na cidade de Ituiutaba não seria possível a realização da festa de Congada. Desta forma, temos estes como responsáveis pela determinação dos territórios. O Terno<sup>1</sup> é responsável por categorizar e identificar os grupos que fazem parte da congada.

---

<sup>1</sup> A congada é celebrada por meio dos ternos de congo, que tem sua principal atuação nos festejos que comemoram Nossa Senhora do Rosário. Por sua exuberância, esses eventos se tornam uma festa na qual a santa é louvada pelas ruas, por meio do canto e da dança, criando-se um espaço de síntese de cultura e costumes tanto tradicionais quanto modernos. São práticas culturais inicialmente exclusivas da população negra, ligadas a saberes, valores, mitos e ritos de origem. Hoje dão forma ao louvor a Nossa Senhora do Rosário. Assim, a Congada abrange todas as manifestações em que participam os diversos ternos, ligados à irmandade e ao reinado.

Dentre esses, os mais conhecidos são: Moçambique<sup>2</sup>, Congos<sup>3</sup>, Catopés<sup>4</sup>, Caboclinho<sup>5</sup>, Marujo<sup>6</sup>, entre outros. Na cidade de Ituiutaba temos os Ternos de Moçambique, Marinheiros e Congos. Esses grupos são identificados pela cor das suas vestimentas. No entanto, tal relação vai além dos dias de preparação e da festa. Estes estabelecem entre si uma relação de companheirismo e amizades.

As roupas utilizadas pelos ternos são chamadas de “uniformes” e apresentam as cores de cada terno, que são sempre cores fortes, dando destaque ao grupo, além de diferenciá-los. Dão nome ao terno, como é o caso, em Ituiutaba, dos Ternos Camisa verde, Rosa e Branca. Os ternos possuem uma hierarquia próxima à militar, havendo uma divisão em: primeiro capitão, segundo capitão, soldados e a transmissão dos cargos de comando

---

<sup>2</sup> Bailado guerreiro de origem negra, trazido para o Brasil pelos escravos que foram trabalhar na mineração de ouro. É representado durante as festas do Divino, em São Paulo, e durante a festa de Nossa Senhora do Rosário, em Minas Gerais e Goiás. Os dançarinos usam túnicas azuis ou vermelhas cintadas, e capacete enfeitado com fitas e espelhos. Dançam em filas ou formando arabescos, entrechocando bastões em lutas simuladas.

<sup>3</sup> Congo é um dos muitos conjuntos de danças, músicas e manifestação folclóricas trazida pelos escravos ao Brasil no Período Colonial. É particularmente caracterizada pelo uso de tambores em variados tamanhos, trajes e coreografias típicas e cânticos que invocam os Deuses. Um ensaio ou peça do Congo é chamado de Puxada.

<sup>4</sup> Catopé ou catupé é um termo regional que define a congada, no estado de Minas Gerais.

<sup>5</sup> Caboclinho é uma dança do folclore popular brasileiro de origem indígena. Seu primeiro registro data de 1584, quando citado pelo Padre Fernão Cardim no seu livro Tratado e Terra da Gente do Brasil.

<sup>6</sup> A marujada, também conhecida como fandango, é um folguedo típico das regiões Nordeste e Norte do Brasil. É considerada uma importante representação cultural, de caráter popular, do folclore brasileiro. Participam deste folguedo homens (geralmente com os instrumentos musicais), mulheres (geralmente nas danças e encenações) e também crianças (nas encenações).

e prestígio capitão e madrinha da bandeira, por exemplo, que é geralmente pautada na hereditariedade.

Além das cores, os instrumentos utilizados e a cadência do toque são responsáveis por diferenciar os Ternos: Congos têm por base rítmica as caixas, tamborins e chocalhos; já os Moçambiques e Marinheiros possuem gungas, espécie de guizo amarrado (ver foto 7 e 8) nas pernas, e as patangomas ou patangomes, que são chocalhos arredondados que lembram o formato de uma peneira, para dar cadência.

Foto 7: Congo Camisa Verde da cidade de Ituiutaba/MG



Fonte: Rafael, L. R. M, 2016.



*Foto 8: Gungas<sup>7</sup>*  
*Fonte: Rafael, L. R. M, 2016.*

Na cidade de Ituiutaba todos os ternos estão vinculados à Irmandade de São Benedito, sendo esses: Congo (Camisa Verde, Real e Libertação) e Três de Moçambique (Camisa Rosa, Lua Branca e Águia Branca), além do Congo Filhos da Luz, que é produto de um projeto que acontece em uma escola municipal e o Terno Marinheiro de Santa Luzia, criado no ano de 2015.

Cada terno se reúne em um determinado local, além da irmandade chamado de quartel, que geralmente é a residência do criador do terno. O quartel é o local de saída e chegada do terno no dia da festa, assim como é responsável pela realização de leilões para arrecadar verba para a realização da festa (ver foto 9) na foto e possível perceber a relação da festa com a igreja católica, vale ressaltar que o terço e realizado pelos membros mais velhos.

---

7 Instrumento de som grave utilizado para comandar os toques e o ritmo na roda de capoeira.

Foto 9: Terço realizado para arrecadação de verba para os custeios do Terno Camisa Rosa



Fonte: Rafael, L. R. M, 2016.

Em Ituiutaba, a presença da irmandade é decisiva para a realização da festa. Isso acontece em outras cidades, como nos trazem os estudos de Brandão (1985), Silva (2000), Martins (1997), Souza (2007), entre outros. Os ternos têm sua autonomia, no entanto, no que se refere às atividades públicas, esses devem se reportar à mesma, que é a instituição representativa e organizadora dos ternos.

Na cidade de Ituiutaba a festa é uma homenagem aos santos São Benedito e Nossa Senhora do Rosário (ver foto 10). Como ocorre em outras regiões, a festa é finalizada com a coroação do rei e da rainha do congo.

Foto 10: Coroação do Rei e da Rainha do Congo



Fonte: Rafael, L. R. M, 2016.

A irmandade é responsável por outras atividades junto à comunidade, dentre elas estão projetos de leituras, atividades na praça, palestras e reuniões. Tal instituição se faz presente no Brasil desde o período colonial que, nesse contexto, era responsável por controlar os negros. Para garantir esse aspecto controlador, havia um estatuto, que quase sempre tinha o aval da Igreja Católica.



Com isso, a Irmandade vai ser o espaço pelo qual os conflitos se concretizam, seja entre os festeiros ou a própria Igreja Católica. Tal situação se dá pela hierarquização dos ternos. Como colocamos, esses representam um poder militar; desta forma, dentro de um terno, o comando é do primeiro capitão, seguido pelos demais comandos. Geralmente o capitão é parente do fundador. Nesse sentido, os capitães (tal estrutura e concedida a partir de hierarquia hereditária) agregam tanto funções rituais quanto papéis administrativos, tal como pode ser notado no discurso do capitão do terno Camisa Rosa, de Ituiutaba:

Como capitão eu dirijo o terno em peso, comando meus companheiros, meus colegas que participam e que fazem parte desse terno Camisa Rosa. Primeiro, eu tenho que dirigir a minha pessoa, obediência é o que eu mais peço na organização e horário nos nossos movimentos. Como primeiro capitão, por exemplo, sempre sou eu que dirijo o que nós vamos cantar o hino e a apresentação. Quem me passou este cargo foi a minha mãe, Dona Geralda. Antes o dono do terno era meu pai, o terno foi nascido por ele, o Moçambique Camisa Rosa foi nascido pelo meu pai e minha mãe (Mário, primeiro capitão do terno Camisa Rosa, 2016).

As mudanças de locais e/ou a demolição das igrejas de Nossa Senhora do Rosário/São Benedito, tais como os exemplos citados, são indícios dos tensos processos de negociações entre congadeiros, Igreja Católica (não só o clero local, mas também as orientações do Vaticano) e poderes públicos (em suas expressões locais, nacionais e internacionais). A realização das práticas congadeiras esteve, desde o início, conectada às configurações de poder e marcada por movimentos de desterritorialização e reterritorialização.

Compreendemos que as relações que se estabelecem na festa de congada estão diretamente relacionadas a um espaço. Podemos considerar que esses serão responsáveis por mediar as relações que se estabelecem e que acabam por proporcionar diversas experiências para os festeiros.

## *A origem da festa de congada na cidade de Ituiutaba: a religiosidade na tradição afro-brasileira*

A festa de congado na cidade de Ituiutaba está diretamente ligada a religiões de matriz africana, no entanto a festa está vinculada a igreja de São Benedito e a Irmandade de São Benedito, sendo que todos os membros devem frequentar as missas e ser parte da comunidade religiosa de São Benedito. De acordo com os pesquisadores do curso de História da UFU/Campus Pontal (Pedro Affonso Oliveira Filho, Paula Marcele Ferreira Oliveira e Aurelino José Ferreira Filho, 2010), a festa é anterior à década de 50.

Durante o levantamento das entrevistas nenhum congadeiro foi capaz de relembrar tal passagem. Para eles, a festa se concretiza somente com a criação da irmandade. O que se tinha antes disso era apenas uma brincadeira. Tal afirmação se dá pela não vinculação da festa à Igreja Católica, pois com o legado dos pesquisadores citados acima é possível perceber que a realização da festa de homens negros e nesse momento escravizados não era aceita pela igreja.

A Irmandade dos Irmãos Pretos de Nossa Senhora do Rosário conviveu relativamente bem com o clero até 1882, quando o Cônego Ângelo Tardio Bruno visitou a freguesia, a pedido dos fazendeiros locais.

(...) algumas categorias eram excluídas da participação social, um exemplo claro que podemos citar são os escravos que até a chegada do Cônego realizavam festejos próprios de sua irmandade e possuíam uma capela por eles construída no largo da matriz. Por ocasião da visita pastoral do senhor bispo diocesano Dom Cláudio José Gonçalves Ponce de Leão em 1884, Cônego Ângelo o convenceu de que fossem tomadas decisões a respeito das crenças africanas, ele descreveu a Capela de Nossa

Senhora do Rosário como estando em péssimo estado de conservação e pediu ao Bispo autorização para demoli-la uma vez que já havia um altar dedicado a Nossa Senhora do Rosário na Igreja Matriz. Consta que o Bispo consentiu, ordenou que toda a quantia que a Irmandade possuísse fosse entregue ao padre e a capela foi demolida, a imagem confiscada e os membros da irmandade, a maioria escravos e alguns libertos, manifestaram a sua revolta não comparecendo à procissão e ao terço rezados por Cônego Ângelo por ocasião da festa naquele ano. Era naquela capela que realizavam as festas do Rosário no mês de outubro, as comemorações da Páscoa e a festa de São Benedito em oito de setembro. Sendo assim não compareceram as festividades de Nossa senhora do Rosário naquele ano de 1884 (OLIVEIRA e FILHO, 2010, p. 17).

Não foi possível encontrar mais relatos sobre a igreja. Tal memória foi completamente apagada, estratégia muito comum. A exemplo, podemos citar a primeira capela dedicada à Nossa Senhora do Rosário, em Uberlândia, que foi fundada em 1890 e, por ordem de um político incomodado com a movimentação dos negros, foi construída uma nova igreja que posteriormente deu lugar à atual igreja do Rosário, na Praça Rui Barbosa, em terreno doado por ele (SILVA, 2000).

A possibilidade de proibição dos festejos assombra os congadeiros mais experientes, o que se expressa, entre outras coisas, no empenho histórico das lideranças da Irmandade em manter boas relações com a igreja e com seu pároco, tal como afirma Divina Teles:

Tinha uns moçambiqueiros, em Ituiutaba, antes que não estavam tocando Moçambique, porque o Padre João Avi, na época, tinha proibido porque eles não estavam obedecendo, eles não tinham horário, eles não tinham

perseverança. O meu pai, mais o tio Cizico, que era o Demétrio e a Dona Rosa pediram ao padre para fazer a festa da congada. E assim nós fomos caminhando. Começamos a fazer os leilões, era tudo acompanhado pelo padre. E tinha que levar o dinheiro dos leilões para a igreja. Com dinheiro desse leilão nós compramos o primeiro terreno, olha o quanto que o dinheiro valia. Nós compramos o primeiro terreno, depois compramos o segundo, compramos onde é a casa do padre hoje. E era sete, oito dias de barraquinha. Nós já fizemos benfeitorias aqui. E a Irmandade em si não tinha participação nos lucros, nunca tivemos participação nos lucros, e era a Irmandade, nós que movíamos tudo (Divina Teles, presidente do terno Camisa Verde, 2016).

Conversando com algumas lideranças da festa e lendo documentos relacionados ao inventário de patrimonialização municipal, notei que desde sua suposta fundação, a congada em Ituiutaba esteve vinculada e subordinada à fé católica. O Pe. João Avi, por exemplo, para apoiar a realização da festa exigiu que todos passassem pelos sacramentos católicos: batismo, primeira eucaristia, crisma e casamento, quando fosse o caso.

Como aponta (Portuguez, 2015.p25) as religiões de matriz africanas sofrem com a segregação, desta forma ele afirma que “as religiões refletem processos de institucionalização da religiosidade coletiva.”

As esparsas informações que obtive a respeito dos festejos de Ituiutaba no passado referem-se à não adequação das práticas congadeiras aos princípios da Igreja Católica, o que teria provocado a proibição da festa. De acordo com muitos congadeiros, a festa foi proibida por muitos anos, mas não há uma especificação da quantidade de anos e se nesse período de proibição ocorreram encontros em locais privados. Suponho que após a demolição da igreja, os festejos continuaram por algum

tempo e foram vetados pelo pároco da matriz, tal como pode ser observado no trecho do inventário de proteção do acervo cultural da cidade.

No início da década de 50, com o objetivo de reestruturar o movimento de congada - as que já existira em Ituiutaba, o senhor Marciano Silvestre da Costa, com seus filhos Demétrio Silva da Costa, Geraldo Clarimundo da Costa, juntamente com Ana Carolina Ribeiro (Dona Rosa), sobrinha do senhor Marciano (devota fervorosa de N<sup>a</sup> S<sup>a</sup> do Rosário e São Benedito), dirigiram-se ao vigário da época de nossa cidade Padre João Avi, da Igreja Matriz de São José para pedir permissão e orientação para que os ternos de congadas pudessem voltar a funcionar, junto à igreja e arrecadar donativos para realizar a Festa de São Benedito e Nossa Senhora do Rosário no mês de novembro e também construir uma capela para São Benedito e Nossa Senhora do Rosário. Essa permissão só foi concedida depois de um longo período de preparação com: conversões, casamentos de casais que só eram casados no civil, batizados de crianças, jovens e adultos, crismas e primeira comunhão de todas as pessoas, que se interessasse em ingressar na Irmandade de São Benedito. No dia 13 de maio de 1957 foi fundada a Irmandade de São Benedito, conforme a Ata de Fundação, contida no Livro 01 à página 01 do Livro de Atas desta Irmandade e registrado em cartório, conforme publicação no Diário Oficial do Estado de Minas Gerais de 16/04/1964 e estatuto reformulado em 22 de março de 1990. (...) por sugestão do Padre João Avi, desde 1957 as festas da Irmandade passaram a ser realizada no dia 13 de maio ou no domingo mais próximo, aproveitando a data da —abolição da escravatura negral no Brasil e em homenagem ao glorioso São Benedito, pois o mês de novembro a paróquia já realizava muitas festividades

religiosas (Inventário de Proteção do Acervo Cultura de Ituiutaba MG – Patrimônio Imaterial).

Relatos como o descrito acima são concebidos como uma narrativa de origem da Irmandade e de seus festejos em Ituiutaba. As práticas congadeiras anteriores à criação da Irmandade na década de 50 são reconhecidas, mas não comentadas com afinco.

A título de síntese, pode-se afirmar que as práticas congadeiras em Ituiutaba são retomadas na década de 50 pelos irmãos Cizico e Geraldo, com a criação respectiva dos ternos Camisa Rosa e Camisa Verde. Entre 1953 a 1956 os festejos ocorreram sem a criação da irmandade, já que esta data de 1957.

Após a criação da Irmandade, os praticantes da congada intensificaram os esforços para construção da Capela de São Benedito (Ver Foto 11) a foto foi encontrada no arquivo da Irmandade de São Benedito e mostra a pequena capela. Com os lucros obtidos nas quermesses realizadas, a Irmandade comprou um terreno (1968), onde foi construída, através de trabalho coletivo voluntário (mutirão), uma capela para São Benedito (1971). O primeiro presidente da Irmandade foi Seu Geraldo Clarimundo da Costa, que exerceu essa função de 1957 a 1988 (ano de seu falecimento).

Foto 11: Construção da capela de São Benedito- 1971



Fonte: Irmandade de São Benedito Ano- 1971

Além disso, conforme relata sua filha (Divina Teles), ele era muito envolvido e preocupado com a situação da comunidade negra local e, por isso, estimulou muitos amigos a se engajarem na política. Seu Geraldo participou de vários congressos e encontros culturais e, no decorrer do ano, visitava os Festejos de S. Benedito e N. S. do Rosário das cidades vizinhas. Essa peregrinação em busca de conhecimento foi muito importante na consolidação da Irmandade na cidade. Esse congadeiro é patrono da cadeira 31 da Academia de Letras, Artes e Música de Ituiutaba.

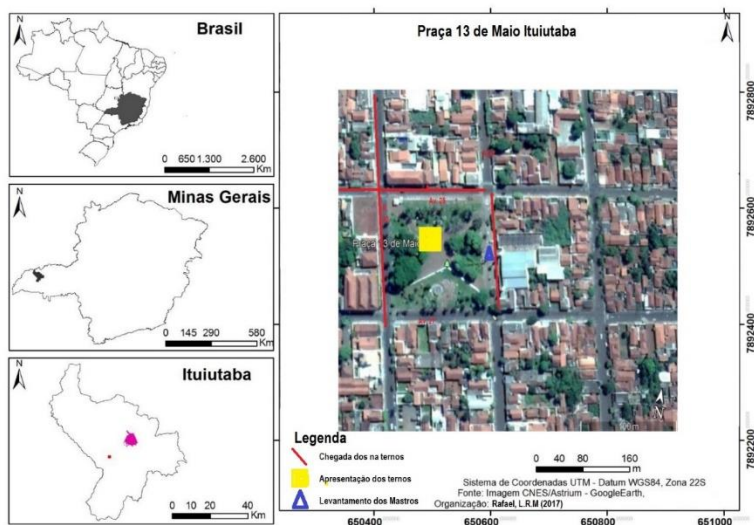
Os processos que possibilitaram a criação da Irmandade em Ituiutaba recebem distintas interpretações internas. Ora a suposta identidade católica é focada; ora, os aspectos da cultura afro-brasileira.

A (figura 1) mostra a organização da apresentação na Praça, sendo essa uma das funções da Irmandade de São Benedito.



Mas, em todo caso, após sua constituição, a Irmandade passou a atuar como administradora da festa: estabelecendo as regras para a criação dos novos ternos; liderando as tomadas de decisões; atuando em questões ligadas à liturgia da festa (croqui da praça: definição do início das apresentações, tempo destinado a cada terno, posição do palco, da plateia etc.), à gestão do sagrado e ao envolvimento dos ternos com a fé católica. Pontos como esses são alvos de discussões calorosas nas reuniões da irmandade, pois nem sempre há consenso nas decisões, atualmente esse e a dinâmica das apresentações como mostra a representação da Praça 13 de Maio.

Figura 1: A representação do trajeto dos ternos na Praça 13 de Maio no dia da Festa de São Benedito



Fonte: CNES/Astrium- Google-Earth Organização: Rafael, L.R.M 2017

Dentro da proposta do trabalho a Irmandade de São Benedito, vai exercer um papel decisivo para se pensar os processos territoriais envolvendo os festejos de São Benedito, assim, faz essencial pensar esse conceito.

O conceito de território é um conceito que possibilita diferentes possibilidades para entendê-lo desta forma, Portuguesez (2015) considera duas formas de entender esse conceito a primeira é a partir da apropriação simbólica que se dá a partir do Território, desta forma a cultura exerce um importante papel, o autor chama atenção que tanto a cultura, como a identidade são muito dinâmicos, assim, o território participa desse dinamismo ora impulsionando ora impondo-lhe limite (Portuguez,2015p.44).

A segunda forma de entender o território de acordo com o autor é a partir da dominação pela força, que resulta na formação e consolidação do território o que vai ser a territorialidade desta forma Portuguesez (2015) aponta que:

A territorialidade (no singular) seria, então, o processo histórico-cultural no qual os grupos sociais contracenam no espaço geográfico, no sentido de reivindicar para só o direito de se imporem em determinados recortes espaciais, criando ali processos de dominação e/ou apropriação simbólica que passam a definir a identidade territorial a partir dos sujeitos que os engendram e, ao mesmo tempo, inserem a dimensão espacial na identidade daqueles mesmos sujeitos. (Portuguez,2015)

Com isso é possível perceber que os ternos da cidade, na sua grande parte, são formados por membros da mesma família e com isso acaba por transmitir saberes dos festejos, assim os mais jovens acabam por defender o processo de transmissão e a tradição da festa. Assim esse grupo acaba por fixar o grupo em determinado território.

A territorialidade é um comportamento espacial que serve para enraizar e dar mobilidade ao grupo (BONNEMAISON, 2005). Isso ocorre a partir da própria característica inerente a ela, pois, como defende Sack (1986, p. 2), ela é “melhor entendida como uma estratégia espacial para afetar, influenciar ou controlar fontes e pessoas, controlando área”. Portanto, ao controlar uma área, busca-se o domínio sobre fontes e pessoas tanto dentro quanto fora dela, no sentido de fixar o grupo ao território e dar mobilidade fora dele.

Portanto, tal proposta de estudo tem em vista que a partir de valores e ideologias um território se desenvolve e adquire forma, como afirma Haesbaert (1999, p. 171), em relação à importância da dimensão simbólica na constituição de um território:

Os grupos sociais podem muito bem forjar territórios em que a dimensão simbólica (como aquela promovida pelas identidades) se sobrepõe à dimensão mais concreta (como a do domínio político que faz uso de fronteiras territoriais para se fortalecer.

As questões territoriais sempre estiveram presentes na Ciência Geográfica, mas o mesmo não pode ser dito para o estudo das relações etnicorraciais, que começa a ganhar corpo quando abarca, em suas análises, os questionamentos sobre território, territorialidade e desterritorialização da comunidade negra da cidade de Ituiutaba, responsável pela realização da festa de congada nestes cenários.

As considerações de Haesbaert (1999) apontam uma estreita relação entre o território e os processos de construção identitária. Se toda identidade territorial é uma identidade social, o inverso pode não ocorrer. A identidade territorial toma como referencial obrigatório o território, uma fração mais restrita do espaço, podendo-se seguramente “(...) afirmar que não há território sem algum tipo de identificação e valoração simbólica

(positiva ou negativa) do espaço pelos habitantes” (HAESBAERT, 1999, p. 172).

Por outro lado, “a identidade social é também uma identidade territorial quando o referente simbólico central para a construção desta identidade parte do ou transpassa o território” (HAESBAERT, 1999, p. 178).

Assim mesmo, segundo Haesbaert (1999, p. 179) as identidades estando “localizadas no tempo e no espaço simbólicos”, isso não significa que “todas as identidades sejam identidades territoriais”. Essa perspectiva do autor demonstra claramente sua filiação teórica, para além das ideias conservadoras sobre identidade, quando afirma que as identidades se situam frente ou num espaço simbólico, social/historicamente produzido.

Embora muitos autores desconsiderem a existência “concreta” da identidade, concebendo-a somente no campo das representações, no caso específico das identidades territoriais, deve-se ressaltar a base material, que serve de referência para a construção de muitas identidades. Haesbaert (1999, p. 174) afirma que:

Na discussão da identidade territorial isto irá aparecer de forma muito nítida, pois por mais que se reconstrua simbolicamente um espaço, sua dimensão mais concreta constitui de alguma forma, um compromete estruturador de uma identidade.

Na mesma perspectiva da identidade territorial, Cruz (2007) afirma que a construção de uma identidade territorial pressupõe dois elementos considerados fundamentais, que são o espaço de referência identitária e a consciência socioespacial de pertencimento.

Território, assim, em qualquer acepção, tem a ver com poder, mas não apenas ao tradicional “poder político”. Ele diz

respeito tanto ao poder no sentido mais concreto, de dominação quanto ao poder no sentido mais simbólico, de apropriação (HAESBAERT, 2005). O território é resultado e determinante da concomitante territorialização, sendo produzido espaciotemporalmente pelo exercício do poder por determinado grupo ou classe social e por suas respectivas territorialidades cotidianas (SAQUET, 2010).

A territorialidade significa apropriação social de um fragmento do espaço a partir das relações sociais, das regras e normas, das condições naturais, do trabalho, das técnicas e tecnologias, das redes (de circulação e comunicação) e das conflitualidades que envolvem as diferenças e desigualdades, bem como identidades e regionalismos, historicamente determinados (SAQUET, 2010).

A territorialidade, além de incorporar uma dimensão estritamente política, diz respeito também às relações econômicas e culturais, pois está “intimamente ligada ao modo como as pessoas utilizam a terra, como elas próprias se organizam no espaço e como elas dão significado ao lugar (HAESBAERT, 2005, p. 96).

A identidade, conforme Santos (1996, p. 14), é “o sentimento de pertencer aquilo que nos pertence, o território é fundamento do trabalho, o lugar da residência, de trocas materiais e espirituais, e do exercício da vida”. Acrescenta-se que o mesmo pode ser também o lugar da resistência, da defesa, da luta pela sobrevivência. Não é um lugar qualquer, mas sim um lugar cheio de significados para aqueles que o constroem, que nele vivem.

Cada sociedade produz seus territórios e suas territorialidades a seu modo, de acordo com suas regras, ritos e mitos desempenhados na cotidianidade. Supera-se, assim, uma visão simples, na qual o território estaria sem os sujeitos, ou ainda, esses sem o território (SAQUET, 2007).

Assim, é preciso compreender a complexidade e a unidade do mundo da vida, de maneira imaterial, isto é, as interações no e com o lugar, objetiva e subjetivamente, sinalizando para a potencialização de processos de desenvolvimento (SAQUET, 2007, p. 24).

O território e a territorialidade são marcados não só do ponto de vista material, mas, sobretudo, do ponto de vista simbólico, que pode ser mapeado pela história, por meio do tempo, e pela geografia, por meio das espacialidades e, as duas, numa ação do homem com a sua vivência

Portanto, todo território é, ao mesmo tempo e obrigatoriamente, em diferentes combinações, funcional e simbólico, pois exercemos domínio sobre o espaço, tanto para realizar “funções” quanto para produzir “significados”.

Ao mesmo tempo, por outro lado, podemos dizer que, para aqueles que têm o privilégio de plenamente usufruí-lo, o território pode inspirar a identificação (positiva) e a efetiva “apropriação” (HAESBAERT, 2005, p. 20).

Nesse sentido, o mesmo autor complementa que o território não está desvinculado de sua origem epistemológica – a posse de terra, mas passa a ser concebido e dotado de uma “carga cultural”, isto é, diz respeito tanto ao poder, num sentido mais concreto, de dominação, quanto num sentido mais simbólico, de apropriação (HAESBAERT, 2004). A apropriação do espaço por um grupo social passa a não ser mais compreendida sem o seu território, base de sua história, cultura e sustentação.

Assim, na tentativa de ver o território em sua multiplicidade de manifestações, Haesbaert (2005) sugere dois grandes “tipos ideais” ou referências “extremas” frente às quais pode-se investigar o território: um mais funcional, priorizado na maior parte das abordagens; e outro mais simbólico, que vem se impondo em importância nos últimos tempos.

No primeiro caso, o território é visto como um domínio política e economicamente estruturado (dimensão mais concreta); enquanto que no segundo caso, o território compreenderia uma apropriação mais simbólico-identitária, determinada por ações de certos grupos sociais sobre o espaço onde se reproduzem socialmente.

Na visão de Haesbaert (2005), território, em qualquer acepção, tem a ver com poder, mas não apenas ao tradicional poder político. “Ele diz respeito tanto ao poder no sentido mais explícito, de dominação, quanto ao poder no sentido mais implícito ou simbólico, de apropriação” (HAESBAERT, 2005, p. 20-21).

Ainda nesse aspecto, Saquet (2010) acrescenta que a territorialidade traduz o conjunto daquilo que se vive cotidianamente: relações com o trabalho, com o não trabalho, com a família etc. Ou seja, ela é multidimensional, conforme frisado anteriormente por Raffestin (1993). Ainda se faz necessário reiterar que esse conjunto não exprime simplesmente um caráter “funcional”, pois,

A territorialidade, além de incorporar uma dimensão mais estritamente política, diz respeito também às relações econômicas e culturais, pois está intimamente ligada ao modo como as pessoas utilizam a terra, como elas próprias se organizam no espaço e como elas dão significado ao lugar (HAESBAERT, 2005, p, 22).

Compreende-se que o território é também provedor de recursos e que possibilita a manutenção de determinadas práticas que permitem reconhecer uma comunidade tradicional, como a agricultura coletiva, amplamente praticada por grupos afro-indígenas.

Além de prover recursos, considera-se, sobretudo, a dimensão simbólica do território, que articula símbolos que se

imbricam com a identificação local e que muitos autores denominam como identidade local. Essas categorias devem ser lidas de forma transversal, de modo que ambas são tidas como importantes para a identificação de um determinado grupo com o seu território.

A relação entre o homem e o meio e as relações entre os indivíduos não são necessariamente sempre venturosas, mas é possível observar similaridades do grupo, não excluindo a particularidade intrínseca de cada indivíduo que compõe este grupo. Portanto, o território é, também, político-cultural: a geopolítica do território incide diretamente nos seus sujeitos e nas suas representações sociais, bem como nos fenômenos particulares deste grupo e seu lugar.

Como víamos o conceito de território é complexo e a partir de sua compreensão ele nos possibilita pensar em conceitos derivados vamos iniciar pensando a desterritorialização.

Para Corrêa (1994), a desterritorialização é entendida como perda do território apropriado e vivido em razão de diferentes processos derivados de contradições capazes de desfazerem o território. Ele acredita que a desterritorialização significa a perda do território por um determinado grupo social, a qual pode ser desencadeada por fatores distintos.

Por sua vez, Haesbaert (1995) afirma que a desterritorialização pode ser tanto simbólica, com a destruição de símbolos, marcos históricos, identidades, quanto concreto, material – quanto político e/ou econômico, pela destruição de antigos laços/fronteiras econômico políticas de integração.

No nosso caso, levamos em consideração o fato desses grupos transferirem para a Igreja de São Benedito e para a Praça 13 de Maio os sentidos dessa tradução cultural coletiva para se fazerem vistos e demarcarem o território, oficializando perante a



cidade a apropriação dos seus lugares de efusão da religiosidade e de sua cultura ancestral.

De acordo com os relatos de lideranças negras da cidade, a festa, no contexto urbano, é oficialmente realizada desde o ano de 1951. Entretanto, anteriormente a essa data, ela já vinha sendo realizada nas fazendas do município. Logo que as famílias negras passaram a fixar residência na cidade em busca de melhores condições de vida e trabalho a prática se firmou na cidade.

Apresentaremos a construção das narrativas envolvendo o Congado a partir das versões das famílias congadeiras responsáveis por cada terno que compõe a Irmandade de São Benedito de Ituiutaba. Todavia, para se compreender a relação entre eles é necessário compreender como a própria Irmandade de São Benedito se constituiu para referendar a comemoração ao santo de devoção na cidade.

Nesse sentido, é necessário levar em conta, dentre outros fatores, os lugares em que a territorialidade se desenvolve e os ritmos que ela implica, sem deixar de considerar aspectos da dinâmica interna e externa ligada a ela, conforme sublinha Raffestin (1993). Nas palavras de Souza (2007, p. 99), “a territorialidade tem a ver com um certo tipo de interação entre homem e espaço, a qual é, aliás, sempre entre seres humanos mediatizada pelo espaço”.

Tais ações levaram a Geografia a pensar em territórios que se constroem e se desconstroem a partir da dinâmica social do trabalho e das relações de produções e circulação do capital. Sabendo que o desterritorialização é um processo de “transformação”, logo essa “transformação” se materializa em algo “novo” que é reterritorializado. O processo de reterritorialização como afirma Haesbaert (2004) é imediato.

Haesbaert (2004) traz a desterritorialização e a reterritorialização para o discurso geográfico, inserindo esses

processos na dimensão espacial e na territorialidade, associando-os à condição humana.

A presente explanação é mais uma tentativa de analisar os fundamentos da organização da sociedade, no espaço contemporâneo, com base no entendimento de Haesbaert (2004) e de outros autores, que fundamentam, teoricamente, a construção do conceito de desterritorialização e de reterritorialização.

No mundo globalizado, cada vez mais interligado em rede, observamos que os fenômenos de territorialização, desterritorialização e reterritorialização não acontecem isoladamente. A partir do momento em que um espaço é territorializado, ele pode rapidamente, face às dinâmicas do capital, perder sua função e ser desterritorializado por um grupo e reterritorializado por outro, que atribui àquele mesmo espaço nova função, nesta ordem. Assim, notamos que estes fenômenos adquiriram dinamicidade com a globalização, e são conhecidos como “movimentos de TDR” (das iniciais de Territorialização – Desterritorialização – Reterritorialização). Exemplos de TDR

Podem ser dados com o movimento das empresas capitalistas que se instalam e mudam de cidades e países de acordo com as conjunturas políticas e econômicas; ou os movimentos do agronegócio e da agricultura camponesa modificando paisagens, mudando a estrutura fundiária e as relações sociais; ou ainda quando a polícia prende traficantes que controlam determinados bairros e semanas depois o tráfico é reorganizado (FERNANDES, 2005, p. 29).

Resumidamente, a tríade TDR se refere à territorialização (origem do território), à desterritorialização (as modificações neste território) e à reterritorialização (em concomitância com a D, dizemos que surge/cria outro território a partir da destruição de outrem), ou seja, as modificações territoriais são constantes, elas não cessam.

## *Os processos de territorialidade nas relações socioespaciais dos festejos de são benedito*

O fato é que o debate sobre território foi retomado com a importância que merece e suas qualificações também são decorrentes dessa importância. Uma delas, a territorialidade que, dentre outros, “designa a qualidade que o território ganha de acordo com sua utilização ou apreensão pelo ser humano” (SPOSITO, 2009, p. 11), tem sido amplamente discutida em diferentes áreas das ciências humanas, com destaque para as abordagens geográficas.

Como já assinalado por Souza (2007) e Saquet (2010), o território tem sua raiz na chamada Geografia Clássica, e durante muito tempo esteve atrelado quase exclusivamente à concepção de território nacional (ligada ao poder legal que o Estado tem de interferir na delimitação de fronteiras físicas), ou vinculada ao aspecto físico natural.

Assim, a despeito das observações de Silva (2000), originalmente a discussão sobre território surgiu na Geografia Política do século XIX (na época da consolidação dos Estados-Nações), onde prevalecia a noção de território “como um espaço de poder demarcado, controlado e governado e, assim, fixo” (SILVA, 2000, p. 100). Ratzel, um Clássico da Geografia Política do século XIX, refere-se ao território como substrato (palco) para a efetivação da vida humana, sinônimo de solo/terra e outras condições naturais, fundamentais a todos os povos, selvagens e civilizados (sob o domínio do Estado).

As contribuições de Ratzel servirão como base teórica na discussão que envolveria o pensamento sobre a questão do território e a base formadora do pensamento geopolítico em que o território, como “organismo”, seria a base necessária para o povo e o Estado, e caberia a este reforçar os laços de “coesão e de

unidade”, reforçando o sentido de ideal nacional, ou a política nacional se constituiria em um espaço próprio de sua organização política.

O estudo do território era aproveitado para desenvolver teorias e técnicas que “operacionalizavam e legitimavam o imperialismo [...] como forma de defender, de manter e de conquistar os territórios” (MORAES, 2003, p. 62).

A perspectiva idealista prioriza a dimensão simbólica no campo das representações e tem uma dimensão mais subjetiva sobre a forma como o território é visto, sobretudo, como o produto da apropriação/valorização simbólica de um grupo em relação ao seu espaço vivido. A ocupação territorial é algo gerador de raízes e de identidade: um grupo não pode mais ser compreendido sem o seu território, no sentido de que a identidade sociocultural das pessoas estaria intrinsecamente ligada aos atributos do espaço concreto.

A perspectiva idealista fundamenta-se na dimensão ideal-simbólica, pois produz no território o pertencimento, o que implica a representação da identidade cultural na “qual o território reforça sua dimensão como representação, valor simbólico” (HAESBAERT, 2005, p. 71). O território não traz em si somente o “ter”, mas o “ser”, assim, ele é primeiro um valor, em que a sociedade estabelece relação espiritual com seu espaço de vida.

A lógica idealista dá ao território um sentido de pertencimento e implica a representação da identidade cultural, marcada por geossímbolos, que ultrapassam uma cartografia cartesiana, a qual elabora territórios delimitados em fronteiras.

A complexidade do mundo contemporâneo ultrapassa a abordagem utilitária do território, passando por território de valor, de espaço de vida, na qual a cultura, a identidade, os valores étnicos, espirituais, simbólicos, as organizações sociais e ideológicas vão-se estabelecer e materializar vínculos. Sobre isso,

Haesbaert (2005, p. 50) ratifica “[...] que a ligação dos povos tradicionais ao espaço de vida era mais intensa porque, além de ser um território fonte de recursos, o espaço era ocupado de forma ainda mais intensa através da apropriação simbólico-religiosa”.

Para a sociedade tradicional, o espaço não existe como uma simples relação de territorialidade, mas também como uma ideologia do território, pois tudo o que se encontra no entorno do homem era carregado de significado.

A organização espacial e as distintas dinâmicas de circulação, de produção e de reprodução espacial, econômica, política, social e cultural do fim do século XX e início do século XXI deram origem a novos estudos e a novas teorizações sobre o território.

A complexidade dessa nova forma e a pluralidade dessas novas dinâmicas levariam a Geografia a rediscutir o conceito de território, no trato com o ser humano e com o meio, levando-se em conta os seres humanos e as relações sociais de produção e, naturalmente, da reprodução espacial.

A partir da década de 1960-1970, o movimento de redescoberta do conceito de território, que aos poucos passa a romper com os preceitos teórico-metodológicos do pensamento positivista do final século XIX, reflete o próprio processo de renovação do pensamento geográfico, estando agora sob influência, principalmente, da corrente de pensamento pautada no materialismo histórico dialético e da corrente fenomenológica (pautada na fenomenologia), que juntas traduzem perspectivas múltiplas de análise do território.

O estudo do território assume visão que não se restringe à perspectiva naturalista e à materialista. Assim, o pensamento geográfico rompe com as barreiras positivistas e deterministas, integrando em suas análises o ser humano, a sociedade e a natureza. De modo geral, Raffestin, Sack e Dematteis, nos anos

1980, marcaram uma nova fase nos estudos que envolviam o conceito de território e de territorialidade.

O território, então, deve ser entendido como sendo onipresente nas relações sociais e na espacialidade humana. Dessa forma, as novas análises territoriais partem do princípio do território integrado ao espaço político e econômico, em um espaço contínuo e em constante transformação. Assim, o estudo do território ganha novo sentido complexo e integrado e passa a ser analisado a partir das dinâmicas sociais.

Desenvolve-se uma concepção relacional do território, pautada na influência da dinâmica social no espaço. Dentro dessa perspectiva, os estudos e as sistematizações geográficas, que envolvem o território e a territorialidade, atribuem noções de conexão espacial, de difusão, de uso, de consumo, de forças produtivas, de apropriação, de dominação e de interação, como aponta Harvey (2006).

Essa nova leitura foi fundamental na análise do território, durante os anos de 1970-1980, e apontaria o território partindo da relação de poder. Raffestin (1993), pioneiro da abordagem territorial renovada no Brasil, elaborou sua abordagem com base na realidade material, fundamentando suas concepções no poder centrado na atuação do Estado, bem como em suas relações com a vida cotidiana.

Apesar de tecer uma análise de base mais econômica e política do território, Raffestin (1993) reconhece a complementaridade entre as dimensões da economia, política e cultura. De acordo com este autor, o espaço é a base para a formulação do território, ou seja, o espaço existe antes do território, ele é a “matéria-prima” para a construção deste último.

Assim, o território é moldado conforme a dinâmica social de cada grupo. Dessa forma, o território ganha flexibilidade e mobilidade, no espaço, podendo mudar de lugar e até mesmo de

limite, conforme for o planejamento e o uso que lhe forem dados. Dessa forma, o território depende do exercício de controle sobre ele, ora um grupo social pode organizar e exercer controle sobre o território, ora não.

Assim, o autor discute a inexistência do território ou um “não-território”, quando não há demarcação da área de controle por um grupo, ou quando essa área não é considerada território. Buscando perceber esta relação entre o homem e suas manifestações culturais, vai além, já que ao movimentar-se, o homem, inscrevendo-se em um novo lugar, des-re-territorializa-se social e espacialmente (SAQUET, 2007). O espaço geográfico corresponde, assim, aos espaços produzidos pelo homem em diferentes temporalidades ao relacionar-se entre si, consigo mesmo e com a natureza no lugar em que vive.

Haesbaert (2005) sinaliza três vertentes de conceitos para território: 1) jurídico-política – definida por delimitações e controle de poder, especialmente o de caráter estatal; 2) a cultural – vista como produto da apropriação resultante do imaginário e/ou “identidade social sobre o espaço”; 3) a economia – destacada pela desterritorialização como produto do confronto entre classes sociais e da “relação capital-trabalho”. O mesmo autor afirma que os mais comuns são posições múltiplas, compreendendo sempre mais de uma das vertentes (HAESBAERT, 2005, p. 39-40).

Assim, o primeiro se desterritorializa para, em seguida, se reterritorializar. A reterritorialização é uma nova projeção do território, que foi influenciado por dinâmicas/agentes de caráter variado.

Os elementos principais da territorialização também estão presentes na desterritorialização: há perda, mas há reconstrução da identidade; mudanças nas relações de poder, de vizinhança, de amigos, de novas formas de relações sociais, de elementos

culturais, que são reterritorializados; há redes de circulação e comunicação, que substantivam a desterritorialização, o movimento, a mobilidade. “(...) Os processos de territorialização, desterritorialização, reterritorialização estão ligados, completam-se incessantemente e, por isso, também estão em unidade” (SAQUET, 2007, p. 163).

É importante ressaltar, todavia, que a territorialidade não se define pela simples relação com o espaço, mas se manifesta em todas as escalas espaciais e sociais. “Ela é consubstancial a todas as relações e seria possível dizer que, de certa forma, é a “face vivida” da “face agida” do poder” (RAFFESTIN, 1993, p. 161-162). Sendo assim, “conceber a territorialidade como uma simples ligação com o espaço seria fazer nascer um determinismo sem interesse. É sempre uma relação, mesmo que diferenciada [...]” (RAFFESTIN, 1993, p. 161).

Com isso, pretende-se dizer que a territorialidade manifesta-se em todas as escalas, desde as relações pessoais e cotidianas até as complexas relações sociais (SAQUET, 2010). Reconhecendo a importância da escala na análise da territorialidade, Saquet (2010, p. 88) descreve-a nas seguintes palavras:

A territorialidade é um fenômeno social que envolve indivíduos que fazem parte do mesmo grupo e de grupos distintos. Há continuidade e descontinuidade no tempo e no espaço; as territorialidades estão intimamente ligadas a cada lugar: elas dão-lhe identidade e são influenciadas pelas condições históricas e geográficas de cada lugar.

Reiterando, este mesmo autor (SAQUET, 2010) aponta para a dimensão subjetiva da territorialidade, entendendo-a como o desenrolar todas as relações diárias que efetivamos. Ou melhor, ela corresponde às nossas relações sociais cotidianas em tramas, no trabalho, na família, na Igreja, nas lojas, nos bancos, na escola



etc. Estas relações, as territorialidades, é que constituem o território de vida de cada pessoa ou grupo social num determinado lugar.

(...) a territorialidade é o acontecer de todas as atividades cotidianas [...] resultado e determinante do processo de cada território, de cada lugar; é múltipla, e por isso, os territórios também o são, revelando a complexidade social, e ao mesmo tempo, as relações de domínios de indivíduos ou grupos sociais com uma parcela do espaço geográfico, outros indivíduos, objetos, relações (SAQUET, 2010, p. 129)

Neste contexto, a territorialidade está ligada ao cotidiano e ao lugar de vivência dos indivíduos e dos grupos sociais. Dessa forma, ela se materializa no lugar e parece refletir as dimensões culturais, políticas, econômicas e sociais, organizando-se na desordem e na complexidade das relações diversas. Assim, quando se fala em territorialidade, estamos falando de “todos os processos espaço-temporais e territoriais inerentes a nossa vida na sociedade e na natureza” (SAQUET, 2010, p. 85). Nada se faz ou se pensa sem articular, identificar e concretizar na e com a territorialidade cotidiana” (SAQUET, 2010, p. 177).

A cultura torna-se um conceito fundamental para compreensão da ação do homem e sua relação com o espaço e na constituição dos territórios, considerando o espaço social como a materialização dessa ação do homem, onde a configuração do território é formada pela natureza, pela sociedade e pela socialização, como cultura, política e ainda como economia.

O território, na contemporaneidade, deve ser entendido sempre como “múltiplo”, diverso e complexo, ao contrário do território unifuncional, proposto pela lógica capitalista hegemônica. Haesbaert (2005) ressalta que o território funcional está associado aos processos de dominação, da desigualdade, de

território sem territorialidade, do uso unifuncional do território como recurso, do valor de troca, do espaço físico, da produção e do lucro.

Em oposição ao território funcional, o território simbólico admite função contrária, sendo associado ao espaço de apropriação, do território da diferença, assumindo o princípio da multiplicidade dos valores simbólicos. A territorialidade deve ser entendida não somente como um componente do poder, não apenas como um meio para criar e para manter a ordem, mas como uma estratégia para criar e manter grande parte do contexto geográfico, através do qual experimentamos o mundo e o dotamos de significado. Haesbaert (2005, p. 87) afirma que a territorialidade está “intimamente ligada ao modo como as pessoas utilizam a terra, como se organizam no espaço e como dão significado ao lugar”.

As análises do território e da territorialidade humana partem de reflexões e de proposições teóricas e metodológicas que reconhecem características do processo de apropriação, de dominação e de produção do território, como as relações de poder, as relações simbólicas, as contradições, as desigualdades dos ritmos rápidos e lentos, a descontinuidade e a continuidade, os distintos sistemas de redes e a comunicação do homem com a natureza. Todos esses processos operam sobre o território, tornando-o dinâmico e mutável.

A transição do século XIX para o século XX foi um marco espaço-temporal importante, na análise dos autores que procuravam desenvolver o debate sobre o conceito de desterritorialização e reterritorialização. Nesse período, buscou-se uma “conceituação genérica de território, ligada à ideia de “controle” social do movimento no e pelo espaço” (HAESBAERT, 2005, p. 143).

Para Saquet (2007, p. 111) os processos de TDR “são simultâneos e podem ocorrer no mesmo lugar ou entre diferentes lugares, no mesmo momento ou em distintos momentos e período históricos, de acordo com cada situação, cada relação espaço-temporal”. As “constantes transformações” pelas quais sofrem os territórios permite-nos analisar modificações espaços-temporais, possibilitando-nos observar os processos desreterritorializantes pelos quais passaram e/ou passam os territórios.

A discussão acerca desta tríade nos permite questionar as múltiplas facetas do território a ser estudado e possibilita-nos perceber o surgimento de áreas como as excluídas e as incluídas, como as periféricas e as centrais, distribuídas territorialmente no espaço urbano, pois a diversidade dinâmica socioespacial inerente ao processo de desterritorialização proporciona constante modificação do território com o passar do tempo.

É relevante a discussão de como ocorre a desterritorialização e reterritorialização. Inicialmente, o território, em sua base material ou natural, é apropriado por grupo social, que passa a manter uma relação de apropriação e dominação com esse território, essa relação resulta na construção do território, esse domínio pode assumir características econômicas, políticas e culturais. Assim, o território admite características múltiplas e integradoras, mediadas por relações de poder.

Outro detalhe para entender a desterritorialização está no movimento que determina múltiplas materialidades e imaterialidades do território, sendo o movimento inerente ao território, podendo ser entendido como resultado das territorialidades humanas, das relações de poder (econômica, política, cultural) que determinam a vida social, essas territorialidades geram movimentos de transformação entre o velho e novo, como aponta Saquet (2007, p. 161):

O velho é criado no novo, num movimento concomitante de descontinuidade e descontinuidade, de superações. A continuidade se dá na mudança e na própria descontinuidade, que contém, em si, elementos do momento e da totalidade anteriores. Com isso, o velho não é suprimido, eliminado, mas superado, permanecendo, parcialmente no novo. É um processo inerente ao movimento universal e à dinâmica territorial, histórica e geográfica.

A dinâmica do grupo social estabelece no território um movimento de abandono (saída/fuga) e um movimento de criação (reconstrução), então, se pode concluir que a desterritorialização (o velho) é a primeira condição, assumindo um caráter destruidor, e a reterritorialização (o novo), segunda condição, adquirindo um caráter construtor, a reconstrução do novo, de modo que esses processos ocorrem simultaneamente, pois logo que os grupos sociais que ocupam o território se desterritorializa ele começa a se reterritorializar.

A partir daí, o território “novo” ou reterritorializado assume uma nova dinâmica, pois uma nova dinâmica e dada a ele a partir dos agentes sociais, sendo que esses inserindo ou não preexistiam no processo de (re)produção do território, quando a territorialidade desses agentes ou o conjunto de prática desses grupos que garantem a apropriação e permanência nesse território não funcionam, como afirma Corrêa (2002), eles ficam “sem uma nova territorialidade”, estando excluído do processo social, tornando-se um enorme contingente de migrantes.

A desterritorialidade desses agentes que sofrem com um processo desterritorializador é excludente, podendo ser atenuada pela reterritorialização antecipada, quando é feito um planejamento e antecipação espacial, um novo sentido é atribuído a antiga territorialidade desses agentes. Um exemplo claro disso está no uso racional do território, aqui entendido como a

substituição de atividades primárias (de caráter rudimentar), por sua forma mais complexa. Assim,

Desterritorialidade é entendida como perda do território apropriado e vivido em razão de diferentes processos derivados de contradições capazes de desfazerem o território. Novas territorialidades ou re-territorialidades por sua vez, dizem respeito à criação de novos territórios, seja através de reconstrução espacial, in situ, de velhos territórios, seja por meio de recriação parcial, em outros lugares, de um território novo que contém, entretanto, parcela das características do velho território: neste caso os deslocamentos espaciais como as migrações, constituem a trajetória que possibilita o abandono no velho território para o novo (CORRÊA, 2002, p. 252).

No entanto, no processo de desterritorialização a dimensão política deve ser associada à dimensão econômica, visto que o domínio e a apropriação do espaço promovido pelo dinamismo capitalista vêm promovendo rupturas danosas em prol da “moderna” economia globalizada, que, para obter o máximo de excedente, reestrutura o cotidiano, acelera os processos de uniformização da paisagem com a produção de monoculturas, desterritorializa uma população, destruindo suas relações sociais, promovendo o rompimento da identidade e vêm destruindo formas de organização social, além da perda da diversidade biológica.

O espaço capitalista contemporâneo aparece como reflexo do desenvolvimento desigual e combinado, tendo como substrato material a evolução técnico-científica informacional, promovendo a rápida (re) criação e (des) aparecimento dos territórios, tornando-os aglomerações de exclusão, “assim a lógica global tende a desenraizar as coisas, as gentes e as ideias” (HAESBAERT, 2005, p. 5).

A busca do entendimento da territorialização e desterritorialização perpassa sobre o rebatimento do processo de globalização na sociedade atual, em que as relações sociais são deslocadas do contexto territoriais, favorecendo uma organização racional da vida humana.

Haesbaert (1999, p. 93) afirma que “a vida é um constante movimento de desterritorialização e reterritorialização, ou seja, estamos sempre passando de um território para outro, abandonando territórios, fundando novos”. Destaca que, apesar deste contínuo movimento (D-R), a escala espacial e a temporalidade são distintas. Alega que devemos, primeiro, realizar o levantamento histórico para depois analisar o território desejado. Destaca que “é necessário considerar a territorialização previamente existente, ou seja, é preciso desdobrar a perspectiva histórica e geográfica” (HAESBAERT, 1999, p. 93).

A importância do estudo de caráter cultural advém do fato que o espaço social está carregado de uma noção subjetiva e cultural e, estes o influenciam de forma preponderante. Portanto, analisar determinados aspectos geográficos apenas no âmbito econômico e político esvazia a averiguação a ser feita, conforme exposto por Rosendahl e Corrêa (1999, p. 8-9):

[...] as explicações em voga, fortemente calcadas em uma perspectiva econômica não são capazes de dar conta dos processos, formas e interações espaciais, portadoras de uma objetividade, mas também geradoras de uma avaliação que culmina com diferentes intersubjetividades. A produção do território, ou seja, a reterritorialização, ocorreria com o movimento mútuo de agenciamento, por meio de pensamentos e de desejos (força máquina, ou produtiva), que agiriam como uma força criadora que “comporta dentro de si vetores de desterritorialização e de reterritorialização” (HAESBAERT, 2004, p. 7).

O território é produzido a partir das ações sócias eles que produzem o território, partindo da realidade inicial dada, que é o espaço. Desta forma, o território deve ser pensado como palco de ligações efetivas e de identidade entre um grupo social com seu espaço, ou seja, o espaço apropriado.

Procurou-se elucidar aqui que o conceito de território reúne noções de vida, de espaço social e de espaço vivido, podendo ainda ser interpretado como resultado de uma apropriação político-econômica e/ou simbólico-cultural do espaço por grupos sociais que imprimem uma representação particular a este espaço a partir de uma construção social e histórica.

## *A (re) produção do espaço urbano e as multiterritorialidades*

A concepção de território passou por transformações. Desta forma, nesta pesquisa buscaremos analisar, a partir de uma perspectiva renovada, dialogando com o novo momento que a geografia tem passando e, com isso, proporcionando que se estabeleça um novo olhar sobre as propostas epistemológica da ciência geográfica, que agora passa a assumir novos problemas, novos conceitos.

O que vamos ter são mudanças dentro da própria ciência geográfica, que passa a considerar os multiterritórios locais e culturais, como apontam Milton Santos (1996) e Rogério Haesbaert (2004), ou mesmo de discussões sobre diversas perspectivas e abordagens deste conceito (por exemplo, a subjetividade e o território, cultura e simbolismo no território, etnografia, dentre outras).

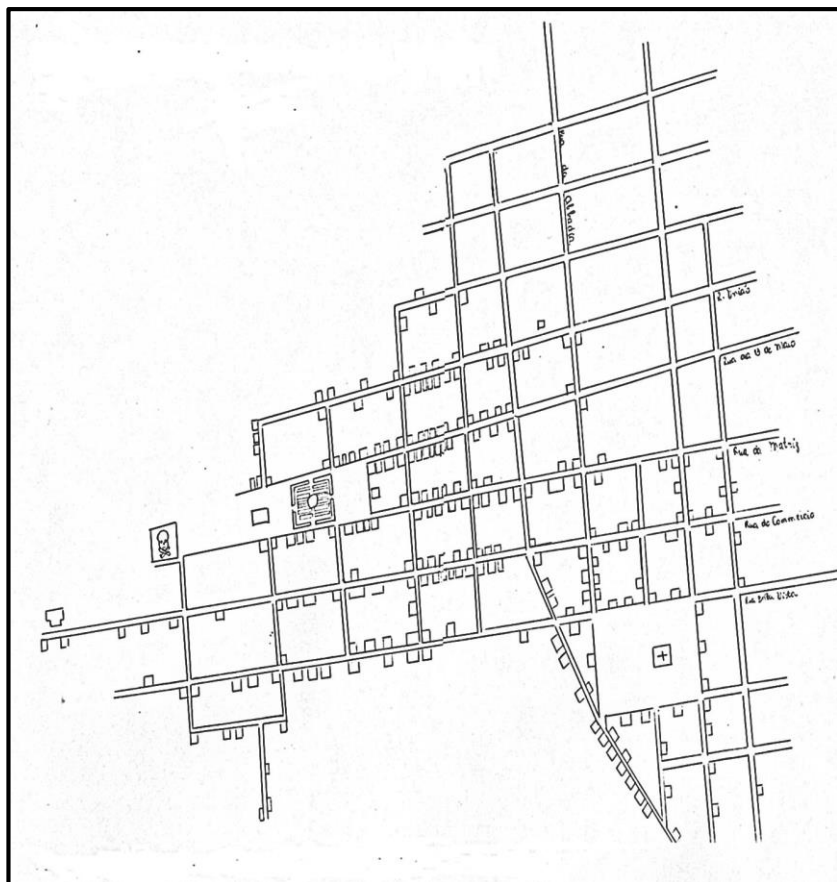
Vamos entender a festa de congada e buscar perceber os múltiplos territórios que a mesma forma, de acordo com Ratzel, que traz o conceito de território para a Geografia e para as ciências humanas. Segundo o autor, “organismos que fazem parte da tribo, da comuna, da família, só podem ser concebidos junto a seu território” (RATZEL, 1990, p. 74), e ainda, “do mesmo modo, com o crescimento em amplitude do Estado, não aumentou apenas a cifra dos metros quadrados, mas, além disso, a sua força, a sua riqueza, a sua potência” (RATZEL, 1990, p. 80).

Para o autor, território se faz indispensável para se pensar a sociedade, e com isso podemos pensar na evolução desse território, no caso da cidade de Ituiutaba. As práticas congadeiras anteriores à criação da Irmandade na década de 1950 são reconhecidas, mas não comentadas com afinco. Os mais experientes explicam que antigamente os festejos e a criação dos ternos aconteciam nas fazendas próximas ao que hoje chamamos de Ituiutaba (NAVES e KATTRIB, 2008), mas não dão detalhes



sobre este período, (ver a figura 2 e 3) do traçado da cidade em 1910 e a foto da área urbana em 1930, pois a partir destas duas imagens é possível perceber que o que os depoentes tratam como fazendas e a atual cidade de Ituiutaba.

Figura 1: Traçado das primeiras ruas da cidade em 1910



Fonte: 00OLIVEIRA, B. S. 2002.

Possivelmente esse traçado feito nas primeiras décadas do século XX é um dos desenhos do Padre Ângelo Tardio Bruno, que ajudou a desenhar a planta da cidade. Nos arquivos da secretaria de obras da Prefeitura de Ituiutaba havia um mapa, com desenho semelhante, datado de 1910. No entanto, segundo informações dos funcionários da Secretaria de Obras e Planejamento, o mapa desapareceu dos arquivos nos anos 2010/2012.

Figura 2: Ituiutaba na década de 1930



Fonte: Fundação Cultural de Ituiutaba *apud* OLIVEIRA, B. S.2002. Imagem aérea da cidade no final da década de 1930. Abaixo, os fundos da Igreja S. José, o cemitério municipal, e as principais ruas da área central da cidade, ao meio.

A cidade é fruto do desenvolvimento que se deu a partir do século XIX, principalmente na área da agropecuária. De acordo com informações da Prefeitura Municipal de Ituiutaba (2001), a cidade tem seu início com um pequeno povoado, que recebeu o nome de São José do Tijuco (que deu origem, posteriormente, à cidade de Ituiutaba), por meio da formação de um patrimônio religioso marcado pela edificação da primeira capela, em 1832.

A partir da segunda metade do século XIX, o povoado passou a receber uma série de benfeitorias, tais como o primeiro sistema de serviço de água, em 1875, e os traçados das primeiras ruas, em 1883. Em 1890, já possuía 5.037 habitantes, e, em 1901, Ituiutaba foi reconhecida oficialmente como sede do município (cidade) com o nome de Vila Platina. No ano de 1915, a cidade passou a se chamar Ituiutaba, nome concedido por Delfim Moreira, que na época era o governador de Minas Gerais.

Na década de 1940, Ituiutaba-MG se sobressaiu pela produção de culturas agrícolas e pela produção pecuária. Segundo a Prefeitura Municipal de Ituiutaba (2001), no ano de 1943, o plantio de algodão em caroço atingiu um patamar significativo (107.400 arrobas), principalmente a partir do incentivo do industrial Baduy, o qual forneceu sementes e recursos financeiros aos lavradores, além de garantir a compra do produto, propiciando ritmo acelerado à lavoura algodoeira deste período.

Outras culturas agrícolas também devem ter um destaque neste período, tais como a produção do arroz em casca (615.960 sacos), do café beneficiado (4.080 sacos), da cana-de-açúcar (15 mil toneladas), do feijão (29.010 sacos), da mandioca (39 mil toneladas), do milho (794 mil sacos), assim como a produção pecuária, com 310 mil cabeças de bovinos e 200 mil de suínos<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Informações retiradas de: PREFEITURA MUNICIPAL DE ITUIUTABA (Org.). O centenário de Ituiutaba. Gráfica Ituiutaba, 2001, 126 p. (Edição

Nas décadas de 1950/60 ocorreu o aumento da população urbana da cidade de Ituiutaba, assim como em outras cidades do Brasil. Nesse período, quando Ituiutaba tornou-se a “capital do arroz” um processo de urbanização da cidade foi empreendido em função das necessidades dessa nova situação. Novas demandas por mão-de-obra e serviços forjaram um novo desenho / configuração do espaço urbano da pequena cidade de outrora. Interessa-nos acompanhar especialmente o deslocamento e a fixação das famílias negras em espaços determinados dessa cidade.

Parte dessa população que vai reconfigurando Ituiutaba nesse contexto, vinha das zonas rurais em circunstâncias diversas trazendo seus costumes, tradições e a experiência de sua existência nas roças.

As famílias negras vieram para a cidade para servir como mão de obra às exigências da vida na cidade ou em função da formação dos latifúndios e da mecanização do campo. A vinda desta população do campo para a cidade em Ituiutaba configurou-se como reflexo de mudanças no campo atribuídas à nova estrutura agrária: concentração de terras, grandes lavouras monocultoras e a mecanização do campo que reduzia a necessidade desta mão de obra e estimulava formações de grandes latifúndios. As populações rurais, além de perderem suas pequenas posses no campo foram atingidas pelo discurso da modernização e as possibilidades de uma vida melhor.

Já na década de 60 e 70, a cidade acaba por receber o título de “capital do Arroz”, devido à sua grande produção, título pelo qual a cidade é conhecida até os dias de hoje. Devemos considerar que a partir desse momento a cidade passa a construir o discurso

---

Especial). Não menciona os kg específicos dos sacos das produções supracitadas.

de modernidade. Nesse contexto, Oliveira (2003, p. 16-17; 64) considera:

[...] a cidade começou a melhor equipar-se com serviços de água, energia elétrica, comércio e serviços diversificados, expansão de loteamentos urbanos e novas atividades, que iriam beneficiar a população, que crescia vertiginosamente nesse período. [...] As mudanças no espaço urbano ocorreram paralelamente às do espaço rural: “levas” de trabalhadores nordestinos chegaram ao município de Ituiutaba e tornaram-se agentes transformadores do campo, responsabilizados pelas roças de arroz, milho e feijão. [...] O Capital investido no campo teve retorno na cidade de modo gradual: cresceu o número de habitantes, residências e casas de comércios, serviços e indústrias ligadas à atividade agrícola.

Com isso, consideramos que a partir da rizicultura a cidade vai sofrer inúmeras transformações, tanto nos espaços urbanos como no rural, devido aos grandes níveis que o cultivo proporcionou. De acordo com Souto (2013) esses números atingiram, respectivamente, 17.373 ha. E 19.526 ha. No entanto, no final da década de 70 tal produção acaba por entrar em declínio e, desta forma, os produtores de arroz passam a se dedicar à criação de gado leiteiro e de corte, e outros se adaptam aos novos segmentos agrícolas, produzindo algodão, milho, cana-de-açúcar e soja (OLIVEIRA, 2003).

Nas décadas de 80 e 90 a cidade passa por transformações, uma vez que recebeu empresas do setor comercial, agroindustrial e de serviços, conforme afirma Nascimento (2011). Já na primeira década dos anos 2000, temos um apogeu das produções canavieiras, além de uma intensificação de investimento privado e público. A exemplo público, podemos citar o subsídio do Governo Federal, que acabou por uma nova delimitação do espaço urbano.

Entendemos que compreender o espaço urbano faz-se essencial, já que a festa de congada hoje vive em um cenário urbano. Assim, de acordo com Corrêa (2005), compreende o espaço urbano como produto social, resultante das ações de diferentes agentes ao longo do tempo. De tal modo, ao apropriar-se do espaço urbano, tais agentes acabam gerando um processo de produção constante deste espaço, ou seja, um interrupto processo de reprodução, delineando contornos socioespaciais complexos.

Com isso, Corrêa (2005, p. 11) caracteriza o espaço urbano como simultaneamente “fragmentado, articulado, condicionante social, cheio de símbolos e campo de lutas” e, portanto, trata-se de “um produto social, resultado de ações acumuladas através do tempo, e engrenadas por agentes que produzem e consomem espaço”.

A cidade também pode se encontrar o espaço da contradição da resistência e da contradição, como coloca Costa (2010) ao apontar a vida cotidiana como responsável por subverter a ordem vigente: “desta forma, na cidade as lutas e as contradições entre os interesses dos que planejam e dos que usam a cidade aparecem na paisagem, nas funções que são dadas às formas planejadas, com a ocupação de praças, viaduto e outros lugares” (COSTA, 2010, p. 45-46).

***(des)territorialização: O realojamento para a área urbana da cidade de Ituiutaba***

Com a proibição dos festejos, que em outrora eram realizados na zona rural, motivado pelo desejo em louvor a São Benedito, por motivações religiosas, já que, os membros não eram praticantes da fé Católica são proibidos de realizar a festa.

Assim, a partir da criação da Irmandade de São Benedito, os congadeiros passaram a ter também seu próprio grupo religioso dentro da Igreja, que passa a ter não só função religiosa, mas também cultural, organizando e coordenando os ternos de Congado de Ituiutaba.

Conforme consta no Pequeno Histórico da Irmandade de São Benedito, ela foi fundada no dia 13 de maio de 1957, com uma “missa especial” e com a “primeira comunhão de vários beneditinos jovens, crianças e adultos”. Foi através da criação da Irmandade de São Benedito que os congadeiros ganharam permissão para festejar na Igreja. Foi por meio dela também que eles levantaram capital para, mais tarde, comprar o terreno e erguer a Paróquia de São Benedito. Foi através dos membros participantes da Irmandade que se criaram também a Fundação Zumbi dos Palmares, o Grupo de Estudos Consciência Negra e o Movimento Negro de Ituiutaba.

No livro de Tombo da Igreja Matriz de São José há referências a comunhões de senhores no mês de maio na década de 1950, como no ano de 1955, no mês de maio, “no dia 8 comunhão pascal de senhores casados” (p. 126 do referido livro). No ano de 1956, no mês de maio, “13 de maio comunhão de senhores” (p. 127). Estas comunhões podem ter sido recebidas por participantes dos grupos de Congado neste período. Todavia, aparece, no ano de 1966 a seguinte citação “A Irmandade de São Benedito participou de uma noitada nas Quermesses. Houve

tentativa na preparação de primeira comunhão de adultos sem resultado” (p. 153).

Nos anos de 1950 vamos ter então, a partir da imposição da Igreja Católica a realização da festa de São Benedito junto a Igreja, porem como constam nos relatos dos festeiros, ou no inventario da Irmandade de São Benedito da festa inicia junto a fazendas, áreas que de acordo com a atual vice- presidente da Fundação Zumbi dos Palmares Iza Costa as primeiras fazendas nas qual foram realizadas as festas são interesses da fundação pois não somente a Congada iniciou nesse espaço como, podemos considerar como o início do território negro da cidade.

Ela fala também da importância da família Teodoro<sup>9</sup> já que, com a vinda dessa família inicia as festas na fazenda machadinha, ela também fala da na Fazenda Santa Eliza, Fazenda dos Ingleses, e outras fazendas no município de Capinópolis, ela afirma que o objetivo da Fundação Zumbi dos Palmares e seguiu o exemplo de Capinópolis e tombar esta área como renascentes de quilombolas.

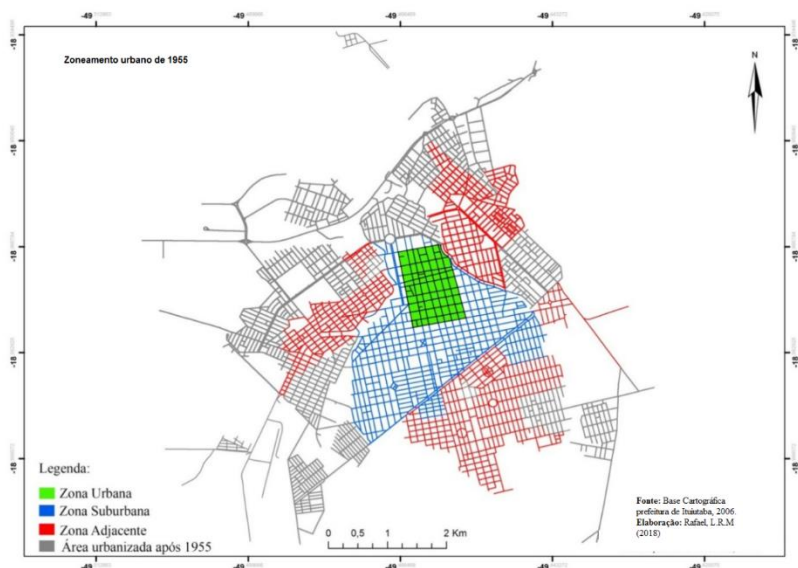
Para entender O que era área urbana e rural de Ituiutaba em 1950 torna- se necessário observar (ver figura 4) abaixo, pois a partir de sua análise nos possibilitou entender que quando os depoentes falam que a festa teve sua origem em fazendas, hoje trata da área urbana da cidade de Ituiutaba.

---

<sup>9</sup> A Família Teodoro reivindica seus direitos como comunidade remanescente de quilombo A Família Teodoro, como é conhecido o grupo descendente do patriarca Teodoro Simplício da Silva, possui hoje aproximadamente cem famílias que foram expulsas de seu território tradicional. Estas famílias estão dispersas em cidades como Ituiutaba, Capinópolis, Uberlândia, Belo Horizonte e São Paulo. O território da Família Teodoro se encontra no triângulo mineiro, a nove quilômetros da cidade de Capinópolis, na fazenda Sertãozinho. Atualmente só reside uma família numa terra de meio hectare. Segundo moradores, a área tradicional da comunidade é de aproximadamente trezentos hectares. (Discrição do documento para tombamento. S/P ano 2013)



Figura 3: Zoneamento urbano de 1955



Fonte: Prefeitura Municipal de Ituiutaba (2006) Elaboração: Rafael, L.R.M.

Como a figura e possível perceber que somente o centro da cidade era urbanizado, e as outras áreas eram áreas rurais, assim, nos revela que quando os festeiros falam em uma festa que era realizada em fazenda, na verdade trata-se da atual área urbana da cidade.

Os negros foram concentrados no Bairro Junqueira, lugar reservado a população negra em Ituiutaba, que na verdade, são o Brasil, o Eldorado, o Rosário e o Camargo - gaiada – na década de 1950 era um misto de área urbana / rural.

A partir da década de 1950, um grande número de negros que deixavam os espaços de agregados às casas grandes nas fazendas e que construía suas pequenas moradias próximas às residências dos patrões, criam espaços de lazer e iniciam ofícios

diversos em várias partes da cidade. Estes homens começam a se aglomerar na região da Vila Junqueira, região de grandes áreas de terrenos foreiros, desenhando e configurando seu território.

A formação do bairro Junqueira ocorreu em dois contextos diferenciados. No início do século XIX, sua formação compunha-se de pequenos sítios na fronteira com as fazendas e o fim do espaço urbano, ou seja, nas franjas da cidade onde homens pobres, um número considerável de negros, se instalaram e dali retiravam seu sustento e de sua família. Não havia uma legislação que delimitasse esses espaços, e em meados do século XX, 1950 há uma intervenção planejada das autoridades municipais e da iniciativa privada.

A venda de terrenos na Vila Junqueira anunciada na imprensa local na década de 1950, que segundo os depoimentos só recebeu água e energia em finais de 1960, nos oferece indícios sobre as práticas dos homens públicos de Ituiutaba com relação às populações pobres, em especial o povo negro. O que se apresenta então é um correspondente a violência do êxodo rural na década de 1950 na cidade, ou seja, o afastamento desta população para áreas distantes, como diz a reportagem Gazeta de Ituiutaba no jornal de junho de 1952, “terrenos com preços acessíveis, em um lugar com toda estrutura” que seria ela capaz de pagar.

Encontramos nesse período, final da década de 1940 e durante a década de 1950 um discurso que ressalta a necessidade de acompanhar o progresso da cidade de tornar a cidade moderna. A edição do Jornal Folha de Ituiutaba, do cinquentenário da cidade, publicado em 19 de setembro de 1951, oferecia em suas manchetes essa visão oficial de uma cidade em desenvolvimento “Desfile de comemoração do cinquentenário de Ituiutaba tem a participação de máquinas, automóveis particulares e de aluguel”,

“A mecanização da lavoura, futuro de Ituiutaba a capital do arroz”.

No ano de 1968, com a arrecadação de donativos e lucros obtidos durante as quermesses da festa, a Irmandade adquiriu um terreno na Rua 32, nº. 2007, em frente ao local onde hoje é a Praça “13 de maio”, para construir a Igreja de São Benedito, que até então não existia. A partir desta data deu-se início à construção de uma pequena capela. Em janeiro de 1990, a capela foi elevada à categoria de Paróquia, recebendo a denominação de Igreja Matriz de São Benedito e, em 1997, iniciou-se a construção do novo prédio da Paróquia no mesmo terreno à frente do antigo prédio da capela, que hoje é denominado Auditório Nossa Senhora do Rosário I.

Sob a organização da Irmandade de São Benedito, o Congado de Ituiutaba, ao longo de sua existência, possibilita vislumbrar as estratégias e esforços pensados para defesa da identidade representada pela tradição e cultura, em que a forma e o conteúdo fundem-se numa autenticidade única.

No início, a Irmandade de São Benedito era formada por pouco mais de 100 pessoas. Hoje, ela expandiu-se e, atualmente, é composta por mais de 600 indivíduos, envolvidos diretamente nos grupos de Congado. Ela tornou-se a garantia dos congadeiros de “direito à Igreja”; sua criação e fundação abriram as portas para a consolidação dos ternos e fez-se alicerce para os que surgiam. Sua fundação encontra-se no Livro de Atas 001 da entidade, à página 001 e verso, registrado em cartório e publicado posteriormente no Diário Oficial Minas Gerais do dia 16/04/1964.

A praça constitui-se enquanto espaço de sociabilidade, abrigando atividades díspares e comuns à comunidade negra de Ituiutaba. Pretendemos refletir sobre as práticas, usos e vivências que permitem compreender aspectos importantes para a história da comunidade negra, bem como a continuidade de suas práticas

tradicionais como o congado, a devoção a Nossa Senhora do Rosário e São Benedito.

Outro elemento importante aparece nas narrativas é a temporalidade, o tempo de vida nas roças, o tempo da cidade, o tempo da festa, e o nosso tempo, que se vincula ao “nosso lugar”. Se as dificuldades da roça estão vivas nas memórias, também são apontadas como vitórias e conquistas dos processos de adaptação ao mundo urbano, a solidariedade do grupo, que aparece aos olhos de Dona Aparecida que veio para a cidade ao ficar sozinha com os filhos.

[...] eu sou irmã de dona Dulcinéia, trabalhei a vida toda na cozinha dela, isso, porque eu casei e fui morar em Santa Vitória com meu marido que dali a alguns meses desapareceu e me largou com os meninos, e eu... bom nós a gente catou lenha no mato, capinou pasto, acordou cedo pra tirar leite e fazer queijo e depois que eu vim pra cidade fui morar perto da casa da minha irmã, meu cunhado o Geraldo... é... todo mundo conhecia como Geraldo leiteiro, ele é que assumiu o terno como capitão, o terno verde, e eu fiquei a vida inteira cozinhando pra ele, mas chegou a nossa hora, começou com a doença do meu filho e quando eu vi a gente tinha fundado um centro de umbanda,... minha filha depois te conta tudo... ela que sabe... foi muito difícil o que aconteceu antes nossa vida, as máquinas aparecendo na fazenda, à gente ficando sem lugar, tenho que agradecer meu cunhado porque ele me recebeu com o meus filhos e pós fundamento em nossa vida, que o congado... tudo o que aconteceu, tinha um propósito, o marido ir embora, a gente começar tudo na roça trabalhar, aprender, a folia do senhor João ia lá, e tudo era festa, a gente passava a vida esperando e então... a gente veio pra cidade porque não dava mais pra ficar com os meninos, lá trabalhando na roça, sem aprender a escrever e... ensinava, mas você sabe, não adianta, as coisas vão ficando diferente

mais moderna e a gente tem que acompanhar, foi bom ter vindo embora pra cidade, porque foi por isso que a gente chegou aqui hoje, nesse terreiro de umbanda que faz cura e mostra que se pode ter as duas coisas ao mesmo tempo, e o Terno,... é o Congo Libertação, comandado pela Vó Conga (Maria Aparecida, Presidente do Congo Libertação, entrevistada em agosto de 2011).

Na década de 1930 um grupo da Legião Negra, de Campinas / São Paulo veio à cidade em seu discurso propôs à comunidade ações que contribuíram de alguma forma à concretização de espaços negros de lazer, educação e fé.

As manifestações e transmissão de costumes, hábitos e práticas culturais, nesse contexto de urbanização das décadas de 1950 e 1960, têm um caráter ambíguo na forma de resistir à presença massificante do discurso do novo, do moderno, nesse contexto a comunidade negra se organizou em seus lugares de sociabilidade, se perceberam a cidade dividida é um questionamento que Dona Delciconia<sup>10</sup> responde:

“Durante a festa a gente mostrava quem a gente era quem devia ficar escondido, quem tinha que ter vergonha, quem devia aprender”, eis o fundamento da resistência e a historicidade deste povo, que sabia sua condição de vida, e resistia na permanência de suas tradições. (Dona Delciconia, Empregada doméstica, entrevistada em dezembro de 2014)

Quanto ao destino desta população rural que assoma para a área urbana em Ituiutaba, sobre a qual não encontramos registros, sobre os lugares em que buscou para fixar suas moradias, Santos (2008) em um trabalho de pesquisa sobre as transformações atuais no campo na região de Ituiutaba.

---

<sup>10</sup> Delciconia Costa, 78 anos, foi entrevistada em junho de 2014.

Daí surge em Ituiutaba à figura dos agricultores urbanos que utilizam as margens dos cursos d'água ou lotes vagos para cultivarem grãos ou hortaliças, os criadores de animais de pequeno porte como galinhas, e os trabalhadores que se dedicam à limpeza e capina de quintais e terrenos baldios, todos desempenhando na cidade práticas tipicamente rurais como fonte de renda, visto que, para pessoas sem qualificação, fica mais difícil se conseguir um trabalho formal na cidade (SANTOS 2008. p. 18).

Para pensar sobre essa cultura rural, como fundadora da identidade negra da Cidade de Ituiutaba vale ater a ideia de Carl Sauer que define que a cultura é um fenômeno que se origina, difunde-se e evolui no tempo e no espaço, sendo compreendido no tempo e traçável no espaço, a cultura então seria “como as coisas se tornam”. Corrêa (2001; p.12).

Desta forma, podemos perceber como a identidade negra da cidade de Ituiutaba está diretamente relacionada a uma ruralidade de acordo com Portuguez (2015) essa ruralidade vai permitir a reprodução de saberes e fazeres tradicionais, assim ele define ruralidade com:

Entendemos a “ruralidade tradicional” (ou de baixa tecnificação) como característica do espaço ocupado pelo homem, no qual a vida se reproduz a partir de saberes e fazeres ligados ao trabalho direto com a terra e demais recursos da paisagem, em organização social baseada na divisão de tarefas e em sistema de produção coletiva. Seriam atividades tipicamente rurais: o plantio, o pastoreio, a caça, a pesca, o extrativismo, o garimpo manual, o artesanato, e outras. (POTUGUEZ, 2015.p.81)

Tais características que são entendidas como ruralidade se faz presente na realização da festa do congado, principalmente no que se trata de trabalho coletivo, de acordo com o autor essa

relação rural das comunidades afro-brasileira está relacionada também na religiosidade de matriz africana.

No entanto, o discurso de modernidade se fez presente e como Portuguez (2015) aponta a atualidade proporcionou as práticas novos contornos, novas significações e novas perspectiva. (PORTUGUEZ, 2015. p.84) o que leva a uma relação mais distante com o rural nos tornamos urbanos, e a partir desse processo a festa de congada passa a ocupar novos espaços e sentidos.

### *A reterritorialização da festa de congada na praça 13 de maio*

A praça constitui-se enquanto espaço de sociabilidade, abrigando atividades díspares e comuns à comunidade negra de Ituiutaba. Pretendemos refletir sobre as práticas, usos e vivências que permitem compreender aspectos importantes para a história da comunidade negra, bem como a continuidade de suas práticas tradicionais como o congado, a devoção a Nossa Senhora do Rosário e São Benedito. A praça, como um espaço apropriado pela população negra para o lazer e a fé, e ainda.

[...] A praça mostra o que nós temos de mais sagrado e ao mesmo tempo era também onde se realizava namoros e casamentos e outras coisas mais. Se um dia a gente for pensar de onde vem o negro em Ituiutaba, a gente tem que dizer, vem da praça de São Benedito e do Palmeira Clube, porque todo negrinho aqui nasceu dali, quer dizer seu pai e sua mãe começou a vida junto neste lugar... e digo para mais, aqui a gente morre também, porque era aqui, na esquina da 27 com a 32 que os bar do Godê, a mesa de truco provocou muita tristeza, de polícia a menino a gente ver na saída da igreja o pai ou a mãe bêbado caído, ali... eu posso dizer que eu mesmo fui uma pessoa que sofreu isso, que tinha vergonha, mas agora eu entendo, que era uma maneira de esquecer o sofrimento que nem a igreja curava, era a fome o desatino de não saber o que fazer, sem dinheiro e com muita barriga pra dar o de comer, era festa, alegria e tristeza... como dizia minha vó era ali que o caboclo prestava conta e não conseguia pagar o que devia para o seu Godê e pra São Benedito. (Luzia Cândida Silva, 76 anos, entrevistada em janeiro de 2015)

Esse tempo ao qual nos remetemos é a dos loteamentos da região dos terrenos foros às margens do Ribeirão São José, divisa



com a fazenda do senhor Alcides Junqueira, configurando-se espacial e socialmente até os dias atuais, a década de 1960, lugar de fácil acesso às populações pobres. O Decreto de número 449, de 29 de dezembro de 1961, que Declara de utilidade a área compreendida entre as ruas 30 e 32 e as avenidas 27 e 27, coincide com a venda da antiga sede do Palmeira Clube, à Avenida 19 entre as ruas 20 e 24, para o senhor Wilter Furtado, registrado no 2º. Cartório de Imóveis de Ituiutaba. A transferência da sede do Palmeira Clube para uma quadra às margens do Ribeirão São José (Córrego Sujo), doada pela prefeitura Municipal de Ituiutaba, ocorre de forma natural e aclamada pela comunidade negra.

Como uma sequência, o loteamento da Vila Junqueira na década de 1950, a construção da praça pela prefeitura municipal e o salão de baile ao qual foi destinado outro local, às margens do Ribeirão São Jose, em 1960, vão destinando um lugar à população pobre de Ituiutaba, majoritariamente negra, e vai se construindo no imaginário popular a ideia do “lugar de negro” em Ituiutaba.

Dona Delcionia, que se diz Congadeira desde quando nasceu, reconhece a praça como um “lugar nosso”, entende que esse é um movimento que ajudou muito, que deu negritude aos negros. Ela também participou em movimentos para ajudar as pessoas na educação, funcionária de uma escola, faxineira, ajudou “quando o movimento negro elegeu a Conceição para diretoria do Lyons, uma escola antiga que tinha aqui na praça 13 de maio. ”, escola em que alega ter sofrido preconceito. Nossa depoente diz que o problema do movimento negro é trabalhar só com a cor, precisa, segundo ela, falar de outra coisa além da cor da pele, sobre profissão, o que o negro tem de bonito, a fé, a alegria como a festa de São Benedito, precisa divulgar para que venham mais negros.

[...] eu fico arrepiada, quando vejo o terno subindo a 25, e entrando na praça, lembra os o fim dos baile do Palmeira e a gente subindo do clube pra ir trabalhar, porque na

minha época, a gente, eu fui empregada doméstica muito tempo, minha patroa sempre dizia “pode divertir, mas chega na hora de fazer o almoço”, não tinha isso de ir pra casa, e a gente passava aqui na praça, uns deitava, outros ia lá mesmo na igreja,... ficava aberta sim eu lembro, a gente deitava nos bancos, o povo chegava à gente, ficava lá deitando muito tempo, ficava aberta sim eu lembro, era assim, a gente deitava até o povo da missa ir chegando, uns ficavam pra ajudar n missa, a Lucia a Badia às meninas da irmandade... como eu falo era nosso lugar, saia do clube, descansava na igreja, era longe pra ir em casa então a gente ficava na igreja, nos banco da praça, nos bar... ali era o fim do baile, as fofoca eu lembro que a igreja ficava aberta, não sei , mas ficava aberta. (Delcionia Costa, 78 anos, foi entrevistada em junho de 2014)

Neste momento vamos destacar o que consideramos como palavra-chave para definir a congada na cidade de Ituiutaba, pois aparece com constância nos relatos dos festeiros e é possível perceber como eles se orgulham da ideia de costume e tradição da festa.

O costume marca a herança cultural de determinadas classes sociais. A ideia de costume que nos foi apresentada é no sentido da legitimação dos festejos que se iniciam desde a década de 1950. No entanto, essa legitimação vai além, pois a mesma garante novos direitos e rompe com as imposições das classes dominantes.

Recorrendo, neste estudo, ao historiador Thompsom (1998), sobre os Costumes em Comum da Inglaterra do século XVIII, entendemos que eles funcionam como referenciais éticos e morais de uma classe e que de certa forma estabelecem princípios e valores para efetivar reivindicações de várias ordens. A cultura plebeia tem nos costumes o seu referencial de aprendizado. As sabedorias, o saber prático e o conhecimento

eram heranças transmitidas entre gerações se diferenciavam da educação formal consentida aos patrícios.

Tais costumes e tradições são o que mantém a festa viva na memória, além de garantir a sobrevivência dos envolvidos na manutenção e na resistência da festa, seja a partir das cores que marcam cada terno ou a cadência dos instrumentos, cantando e dançando seguem pelas ruas da cidade, imprimindo o ritual da festa.

As manifestações dos ternos tornaram-se resistentes porque a história oral dessas pessoas é muito presente nos seus falares e remontam experiências vivenciadas pelos seus pais e avós. Os entrevistados insistiram em contar as suas estratégias, onde tudo que fazem e enfrentam para manter a Congada parece ser pensado e se materializa como sendo parte importante do modo de vida das pessoas.

Agir para preservar, resistir e lutar é também uma forma de manutenção das características religiosas, dos rituais e das festas que implicam em identidades e uso da cidade.

A família, enquanto coletividade que se afirma nos encontros que reafirmam a identidade com a cultura negra nos bairros da cidade, é soma de heranças culturais, esforços individuais e comunitários que vão se confirmando na conquista de espaços para a realização da festa na cidade.

É claro que esses sentidos se polvilham pelos grupos sociais de muitas formas e a relação com o sagrado e profano também, assim como o sentido de público e privado, já que a casa dos festeiros torna-se o espaço para a realização das indumentárias (ver foto 12).

Foto 12: Confeccção das indumentárias dos congadeiros na casa da filha dos fundadores dona Ana Lucia



Fonte: Rafael, L.R.M (2016)

Elas se dão, em grande parte, fora dos espaços oficiais da igreja ou da praça, uma vez que temos na cidade diversos grupos de congada que se encontram inseridos geograficamente nos bairros da cidade e, em cada residência onde temos os chamados quartéis gerais, locais de ensaio dos grupos, é realizada uma série de atividades e rituais de manutenção da memória herdada sobre a distribuição espacial e cronológica dos ternos.

O Terno de Congo Camisa Verde (ver foto 13) foi fundado no ano de 1954 por Geraldo Clarimundo da Costa, juntamente com sua esposa, Dulcinéia Luiz Cassiano; seu irmão, Demétrio da Silva Costa (Cizico); e seu pai, Marciano Silvestre.

Nesta ocasião, seus criadores almejavam o crescimento e fortalecimento do Congado como parte fundante da cultura local, preservando as raízes ancestrais e a devoção aos santos protetores.

O grupo saiu às ruas da cidade pela primeira vez, com cerca de 30 pessoas, todas trajando roupas nas cores verde e branca. A maioria de seus integrantes são familiares do Sr. Geraldo, que foi o primeiro capitão do terno e ensinou aos dançadores o ritmo e as coreografias a serem executada.

Foto 13: Membros do Terno Camisa Verde



Fonte: Rafael, L. R. M, 2016

O Sr. Geraldo é lembrado por todos como um grande inovador. Segundo relatos orais dos integrantes do grupo, ele sempre buscava inovar e, para isso, acompanhava de perto o trabalho dos ternos, dos capitães e anciões das demais cidades da região, visando adquirir novos conhecimentos para, posteriormente, os repassar para seus descendentes e amigos. Era ele também o responsável pelas coreografias apresentadas pelo

grupo durante as apresentações. Sr. Geraldo foi o primeiro presidente da Irmandade de São Benedito; exerceu o cargo de capitão do terno até o ano de 1988, quando veio a falecer, deixando um legado de danças, coreografias e ritmos, que foram e estão sendo repassados, respeitando as tradições, de geração em geração.

O Terno de Congo Camisa Verde possui uma profunda ligação com o Terno de Moçambique Camisa Rosa, pois ambos saíram da mesma família, fundaram juntos a Irmandade de São Benedito, reavivaram e abrilhantaram os festejos em louvor a São Benedito na cidade são vistos por seus integrantes como um porto de lembranças e representações, de acordo com Divina Costa Teles, professora aposentada, 62 anos.

O Terno de Moçambique Estrela D'Alva foi fundado no ano de 1982 por Agnaldo Severino da Silva (falecido), juntamente com sua esposa, Maria das Dores Silva (Dona Xuxu). Natural da cidade de Prata, o senhor Agnaldo conduziu com sabedoria o seu Terno de Moçambique e trouxe, além dos ensinamentos herdados do pai, a experiência e as vivências obtidas como folião de Santos Reis. Homem madrugador, admirava a imensidão do céu, o que fez com que, ao nomear o terno, não tivesse dúvidas quanto à escolha do nome: Estrela D'Alva.

De acordo com a oralidade de congadeiros locais que o conheceram o fundador, seu Agnaldo dizia que esse nome está relacionado à beleza do céu e ao alvorecer de mais um dia. Agnaldo Severino demonstrava sempre ser muito devoto de São Benedito, por isso, conduziu com muita dedicação o Terno de Moçambique por vários anos. As cores do terno estão relacionadas às cores do manto de Nossa Senhora, também presentes no estandarte do grupo. O fardamento do terno é constituído de calça e camisa brancas, com faixas azuis e chapéu de palha coberto em tecido azul.

Quando Sr. Agnaldo veio a falecer, em 1988, o terno ficou desativado por três anos, por não haver mais um capitão que o conduzisse. Todavia, em 1991, Dona Xuxu conseguiu levantar o terno, contando com a colaboração de seus familiares, elegendo como primeiro capitão: Maurílio Prudêncio de Souza – atual capitão do Terno de Moçambique Águia Branca, que ficou no terno por dois anos, deixando-o em 1994. Este foi substituído, na ocasião, por Éder da Silva Sabino, neto de Dona Xuxu. Além de suas filhas, o Sr. Agnaldo contava também com a participação dos genros e de vários netos ainda muito pequenos. Sua filha, Maria Aparecida da Silva, era uma das coordenadoras do terno e exercia a função de protagonista, enquanto a filha caçula, Laurinda Maria Silva Paixão, era madrinha da bandeira.

O Terno de Moçambique Estrela D’Alva tem seu embasamento na fé católica e sua caminhada fundamentada no amor a Deus, em Jesus Cristo, na veneração a Nossa Senhora do Rosário, nos exemplos de humildade e caridade e no padroeiro São Benedito. Munidos dessa fé, respeitam os ensinamentos dos seus antepassados. É por isso que lembram, veneram e mantêm viva a presença de todos aqueles que trabalharam muito pelo engrandecimento do grupo, inclusive aqueles que não se encontram mais presentes no plano material.

O Terno de Congo Real (ver foto 14) foi fundado no ano de 1987, pelo Sr. João Luiz da Silva (João da Badia) e sua esposa, Marina Eurípedes de Oliveira, já falecida. Desde jovem, João da Badia participava das festividades do Congado como dançador de um Terno de Moçambique e, ainda moço, tinha o sonho de ter o seu próprio terno. Foi então que, através dos ensinamentos de Lazinho Goiano e das conversas informais que teve com o festeiro da época, o Senhor Mato Grosso, João percebeu que a possibilidade de materializar seu sonho não estava tão distante.

Contando com apoio do amigo Geraldo Clarimundo, o terno foi criado elegendo a cor amarelo ouro como predominante, espelhado nas vestimentas usadas pelo terno da cidade mencionada acima. A cor foi também um dos motivos para a escolha do nome. Segundo João da Badia nos relatou no dia 11 de maio de 2016, o nome do grupo é Real porque o amarelo lembra o ouro, o ouro lembra riqueza; riqueza e ouro presentes em locais importantes, nas casas nobres dos reis, da realeza, daqueles que possuem sangue Real.

Foto 13: Terno de Congo Real



Autor: Rafael, L. R. M, 2017.



O Terno de Moçambique Lua Branca (ver foto 15), criado em maio de 1990, teve como seus fundadores Maria Senhora Domingues Martins (D. Senhorinha); seu filho, Cláudio Domingues Martins, Nilo Geraldo da Silva e sua esposa, Maria Orminda da Silva. O início das atividades do Terno se deu em 1989, conforme consta no livro de Atas número 02 da Irmandade de São Benedito, páginas 24 a 25, na reunião do dia 28 de dezembro de 1989, quando o Senhor Nilo Geraldo comunica seu afastamento do Terno de Moçambique Camisa Rosa, no qual atuou por mais de 30 anos, e anuncia a criação do Terno de Moçambique Lua Branca, apresentando Cláudio Domingues Martins como seu primeiro capitão.

Segundo Dona Senhorinha, em 1989 seu filho Cláudio se afastara do terno do qual participava. Este, sendo criado no universo das festividades do Congado, pediu à sua mãe para que, visando continuar dançando Moçambique, fundasse um terno para que ele pudesse dar seguimento à sua devoção. Senhorinha, mais que depressa, acatou o pedido de seu filho. Desde então, Cláudio e seus familiares passaram a reviver uma tradição familiar herdada de seu avô paterno, o Sr. Apolinário José Martins, oriundo da cidade de São Tomé das Letras/MG.

Os dançadores integrantes do terno se vestem com calças e camisas brancas, faixa verde, chapéu ou turbante na cor verde e prata. As bandeirinhas seguem a mesma ordem de cores utilizadas pelos homens, ou seja, blusa e calças brancas com faixa verde em cetim amarrada à cintura e, nos cabelos, adornos na cor verde.

Foto 14: Membros do Terno Lua Branca



Fonte: Arquivo da Irmandade de São Benedito. (S/d)

O Terno de Moçambique *Águia Branca* (ver foto 16), fundado no ano de 1994, foi criado através da iniciativa dos irmãos Maurício Prudêncio de Souza (falecido), Maurílio do Nascimento de Souza (Nilo) e Eurípedes Francisco Pereira (Pipa), que, apoiados pela mãe, Rosária Esperança de Souza, realizaram o antigo desejo da família de criar seu próprio terno.

O grupo tem como Conselheiro Fundador o Sr. Agenor Prudêncio do Nascimento, que aos 87 anos é o único dos doze apóstolos vivo, que atua junto à Irmandade, que também é avó dos três irmãos citados acima.

Na estrutura organizacional desse terno temos as presidentes fundadoras Rosária Esperança de Souza, Romilda Muniz, Celeste Alves Ferreira, Almerinda Chaves, Divina Esperança Domingues e Dinorah Narciso Guimarães. São essas mulheres e mães de vários moçambiqueiros, as amigas que se

uniram para manter a tradição e exercer as várias atividades internas que garantem a integridade do grupo.

Foto 15: Membros do Terno Águia Branca



Autor: Rafael, L. R. M, 2017.

Os coordenadores são Pedro Prudêncio do Nascimento e Ariovaldo dos Santos (Teobaldo); o rei Marcos Gonçalves; a rainha Maura Aparecida Gonçalves; o guarda Eurípedes Barsanufu Gonçalves; as madrinhas Julianne Silva Souza e Maria José Gonçalves. As cores do terno são azul, branco e rosa, inspiradas nas cores dos ternos que já existiam na cidade. O estandarte é azul e branco.

Assim como os demais Ternos, o Moçambique Águia Branca é composto, em sua maioria, por pessoas de uma mesma família. Os dançadores usam calças brancas, camisas de cetim em tom azul escuro, faixas cor-de-rosa entrelaçadas ao corpo e chapéus coberto em tecido, ornado em paetês, lantejoulas e marabu.

Diferentemente dos demais ternos, o Terno de Congo Libertação (ver foto 17) foi criado com um propósito: “libertar”. Segundo relatos orais da matriarca do grupo e de sua filha, Leamar, a criação do terno se deu com o intuito de amenizar a vida dos integrantes da família e libertar a alma de seus antepassados para seguirem seus destinos. Segundo elas, a família viria sofrendo, há gerações, com doenças, perturbações, pobreza e desavenças ocorridas entre parentes, inclusive entre as irmãs Lázara e Aparecida, que não se falavam há anos, segundo os informantes, sem motivo algum. Tudo isso seria resultado da ocorrência de trabalhos malignos realizados para prejudicar seus antepassados.

Temos também o Terno Filhos da Luz da Escola CAIC. Pretendo demonstrar que, por meio deles, a história da festa na cidade é recontada e inserida no vocabulário dos mais jovens, já que nos dois casos o público-alvo são crianças e adolescentes. É importante ressaltar que uma das figuras centrais e idealizadoras do Congo Filhos da Luz (ver foto 18) é o segundo capitão do Terno Libertação. No caso de Ituiutaba, o local escolhido para construção do CAIC foi o Bairro Novo Tempo II, localizado na região periférica da cidade e sem assistência social adequada. A escolha do local era bem apropriada para um programa que visava garantir direitos fundamentais e o desenvolvimento integral de crianças e adolescentes.

Foto 16: Congo da Libertação



Autor: Rafael, L. R. M, 2017.

As obras se iniciaram em 1994 e a inauguração aconteceu em fevereiro de 1996. Deve-se acrescentar ainda a esse cenário, os processos migratórios relacionados, principalmente, aos investimentos em agronegócios e a implantação de agroindústrias canaveiras, com impactos não só sobre Ituiutaba, mas sobre todo o Triângulo Mineiro. Gradativamente, os canaviais ocuparam as áreas de cultivo e de pastagens, o que direta ou indiretamente provocou uma migração para as cidades.

Foto 17: Terno Filhos da Luz da Escola CAIC



Autor: Rafael, L. R. M, 2017.

Concomitantemente à migração do campo para cidade, ocorre também o incremento da população urbana, decorrente dos migrantes, em sua maioria nordestinos, que se deslocam para a cidade de Ituiutaba em busca de trabalho nas agroindústrias canavieiras da região (FONSECA e SANTOS, 2011, p. 3). Migrantes nordestinos e trabalhadores rurais sem grandes possibilidades na cidade procuram moradia nas periferias, pois o baixo custo de vida era bem atrativo para essa população.

Como os nordestinos, chamados genérica e pejorativamente na cidade de *alagoanos*, moram geralmente em bairros periféricos como Natal, Novo Tempo I e Novo Tempo II, eles são

duplamente marginalizados: tanto pelo lugar de origem/nascimento quanto pelo local de moradia.

É nesse cenário que a unidade do CAIC de Ituiutaba é construída. De acordo com alguns alunos e professores, o bairro ainda tem vários problemas, mas é preciso reconhecer as recentes melhorias, principalmente no que diz respeito à infraestrutura.

A escola é um lugar privilegiado de sociabilidade do bairro. Os eventos organizados pela escola enchem as arquibancadas da quadra esportiva.

Enfim, o Terno mais recente é o Marinheiros de Santa Luzia (ver foto 19), criado em homenagem ao santo de devoção dos familiares da Senhora Laci, que desde muito jovem é devota de Santa Luzia, e com os seus filhos criados e seus netos decidiu juntamente com sua filha, Aparecida Andreilda, fundar o Terno Marinheiro de Santa Luzia, criado no ano de 2015 em homenagem a Dona Luzia. Tem como fundadora Geral Laci Lima e Aparecida Andreilda. Veio trazer a Luz e as Bênçãos de Santa Luzia. Todos os participantes do novo terno vieram do camisa verde, o que causou um estranhamento por parte dos mais antigos.

Foto 18: Membros do Terno Marinheiros de Santa Luzia



Autor: Rafael, L. R. M., 2015

Ler a Praça 13 de maio em suas diferentes manifestações culturais é uma tentativa que fazemos de compreender o cotidiano desta comunidade e suas estratégias de resistência, lugar onde sagrado e profano solidificam os laços de identificação e constroem espaços de sociabilidade. Como diz Santos, gente junta cria cultura e, paralelamente cria uma economia territorializada, um discurso territorializado, uma política territorializada (SANTOS 2007. p. 144).

O fato da comunidade ter construído neste local um dos pilares do mito que sustentam sua organização enquanto grupo discriminado revela a importância da igreja como símbolo de “aceitação”, como praticante da fé cristã, mas por outro lado seus tambores e danças irreverentes transgridem a ordem e reafirma.



Essa religiosidade popular está ligada à cultura popular, pois se torna expressão nítida do povo e de sua cultura. Diferentemente do catolicismo institucional, o popular permite a relação plena da cultura das bases, em que o povo, mesmo com ritos próprios, traz à tona sua particularidade. Para Chartier (1995)

[...] as culturas populares estão sempre inscritas numa ordem de legitimidade cultural que lhes impõe uma representação da sua própria dependência”. Assim, a cultura popular leva à legitimação daquilo que ora estava fora do ciclo da oficialidade, tornando-a prática constante e semioficial. (CHARTIER, 1995, p. 192)

Podemos, enfim, dizer que, independentemente de sua manifestação (benzeção, novena, festas etc.), a religiosidade popular é um espaço de memória, nela estão inscritas gerações e práticas de um povo; assim como performances de uma teia de significados que podem variar de localidade para localidade e, sobretudo, de pessoa para pessoa.

## *O tempo presente a dinâmica territorial da festa na atualidade*

Pode-se afirmar que as festas são fenômenos culturais de grande relevância para a sociedade, uma vez que é no tempo e no espaço da festa que as pessoas se manifestam com o que têm de melhor, de mais belo, de mais alegre e agradável, constituindo-se, numa tradição popular, que corresponde a uma manifestação típica do povo e parte essencial da memória e identidade da cultura nacional.

No que se refere mais especificamente às festas afro-brasileiras, pode-se perceber que é um espaço privilegiado de resistência cultural e inversão de valores, pois foi nas festas que muitos negros escravizados expressaram elementos de sua cultura, adaptando-se ao ambiente e às condições encontradas no Brasil, construindo a cultura afro-brasileira. Através disto, os negros escravizados resistiram às diversas formas de opressão, também, através das festas.

Desse modo, pode-se destacar que as festas afro-brasileiras correspondem a um diálogo entre o passado e o presente, entre a lembrança e a construção, entre as culturas diversificadas, além de desempenhar um importante e imprescindível papel social e educacional. Faz-se necessário evidenciar que se encontram presentes nas festas afro-brasileiras os valores das comunidades, devido à sua história, à sua memória e à reconstrução das relações de poder.

Contemporaneamente, outras facetas das práticas congadeiras têm sido expostas e/ou (re) construídas, mas ainda pouco etnografadas. A esse respeito, vale mencionar que, nos últimos anos, a Irmandade tem submetido algumas de suas atividades internas (incentivo à leitura e oficinas de dança afro, por exemplo) às seleções de projetos financiados pelo Ministério da Cultura e/ou Fundação Cultural local. Além disso, a Irmandade

e seus termos têm participado de eventos relacionados direta ou indiretamente à implementação da Lei nº. 10.639/2003, que torna obrigatório o ensino da história da África e dos afro-brasileiros nos currículos escolares.

Quando as práticas congadeiras migram para outros ambientes (da igreja católica e dos terreiros para escolas, universidades e prefeituras, por exemplo) ocorre, simultaneamente, a espetacularização e a reinvenção da tradição, pois à medida que são transplantadas para outras paisagens, seus usos e sentidos são modificados para atender às novas demandas.

A interação entre congadeiro e não congadeiro coloca em contato distintos significados atribuídos às práticas congadeiras. Cabe aqui mencionar que a congada tem a reinvenção, e a tradução da congada envolve, entre outras coisas, releituras de valores e práticas de um passado histórico-mítico. É justamente nesse contexto que a ideia de tradição ganha força, pois por meio dela, referências são construídas, compartilhadas, difundidas como verdades e demandas de cidadania solicitadas.

Reivindicar direitos em nome da cultura tradicional não é algo exclusivo da congada ou das práticas afro-brasileiras. Segundo Sahlins (1997), a cultura ou seu equivalente local está na boca do povo, principalmente em contextos que ameaçam os modos tradicionais de existência vários povos estão mais do que nunca celebrando sua cultura, “utilizando-a com sucesso para obter reparações por danos político” (SAHLINS, 1997, p. 313).

Os conflitos são formas de interação que possibilitam mudanças e transformações na dinâmica social. Discussões e debates gerados por posições e concepções divergentes, bem como as possíveis concessões e negociações que emanam do dissenso, podem reafirmar as redes de solidariedade e afetividade do coletivo ou provocar fissuras momentâneas.

Com a expansão cada vez maior dos conceitos territoriais, pode-se dizer que como o poder é onipresente nas relações sociais, o território está presente em toda espacialidade social, sempre que o ser humano habitar tal ambiente.

Numa abordagem relacional, Raffestin apresentou uma proposta mais abrangente, em que o território não se atrela essencialmente ao Estado, mas sim ao poder. Já a territorialidade é tratada como algo extremamente abstrato e variável, em que ocorre interação entre homem e espaço (SOUZA, 2007).

A respeito do espaço, Harvey (1980, p. 5) coloca que há outra acepção, segundo a qual o espaço pode ser tomado como relativo, [...] “espaço relacional [...], como estando contido em objetos, no sentido de que um objeto existe somente na medida em que contém e representa dentro de si próprio as relações com outros objetos”.

Essas teorias apontam o caminho para um tipo de análise que considera o dinamismo do espaço geográfico, pois revela as múltiplas possibilidades de transformações e resultados que podem surgir por meio da interação apresentada.

Harvey (1992) também elaborou estudos que apontam para o fato de as teorias sociais não analisarem o espaço como uma classe contundente, porque talvez partissem de um conceito de existência de alguma ordem espacial preexistente, na qual operam processos temporais, ou que as barreiras espaciais foram reduzidas a tal ponto que tomaram o espaço um aspecto contingente, em vez de fundamental, da ação humana.

Por vez, Claval (2001, p. 40) foge do materialismo que cercava a geografia humana, aprofunda-se nos estudos de Geografia Cultural e interroga:

Por que os indivíduos e os grupos não vivem os lugares do mesmo modo, não os percebem da mesma maneira, não recortam o real segundo as mesmas

perspectivas e em função dos mesmos critérios, não descobrem nele as mesmas vantagens e os mesmos riscos, não associam a ele os mesmos sonhos e as mesmas aspirações, não investem nele os mesmos sentimentos e a mesma afetividade?

Esses questionamentos apontam para uma nova abordagem cultural dentro da geografia, de maneira que essa abre caminho para a reformulação de conceitos, criação de novas categorias de análise e busca a compreensão de seus objetos de estudo a partir das pessoas e não dos ambientes, associando os aspectos materiais e imateriais que abarcam a cultura.

Com grande flexibilidade, os espaços concretos são apresentados como fundamentos materiais das territorialidades, de maneira que podem se dissipar por escalas temporais variáveis. Esses espaços podem expressar territorialidades e também podem ser, concomitantemente, chamados de território. Território esse que também envolve continuamente uma dimensão simbólica, cultural, por meio de uma identidade territorial atribuída pelos grupos sociais.

Dessa forma, todos os indivíduos que se envolvem de alguma maneira com o território são seus construtores, de forma que os moldes para o ambiente são traçados coletivamente com base em ações que são consideradas importantes, permitidas ou convenientes para cada lugar, de modo que a territorialidade é a expressão da subjetividade dos sujeitos que se envolvem em determinado território, é o conjunto formado pelas demandas reais e abstratas, objetivas e subjetivas, materiais e imateriais, impulsivas e perceptivas, dentro de um ambiente específico. Essas territorialidades simbólicas podem ser representadas por meio dos discursos, pois, mesmo que de forma subentendida, esses discursos expõem regularidades e regramentos

estabelecidos dentro do grupo de indivíduos, reveladores de relações de poder determinantes para a fixação dessas normas.

Dessa maneira, a territorialidade também é expressa pelas regras que são compartilhadas pelo grupo após serem promovidas por algum tipo de poder constituído, ainda que, não necessariamente esse poder se instale por meio da coerção.

A relação da Irmandade de São Benedito de Ituiutaba e o atual pároco da igreja é permeada por negociações. Em 2011, a diretoria da Irmandade enviou uma carta ao padre da paróquia solicitando que, no domingo da festa, a missa fosse realizada às dezoito horas, e não às oito, como era habitual.

A presidente defende a mudança rememorando a extensa programação do domingo festivo: alvorada, café da manhã, saída do quartel, caminhada até a igreja, missa, levantamento dos mastros dos santos devoção, apresentações dos ternos e o trança-fitas.

O aceite de um pedido como esse ilustra a capacidade de persuasão da irmandade, já que a transferência da missa dos congadeiros para a noite alteraria toda a organização da igreja naquele dia, o que, por sua vez, poderia provocar desconforto em parte da comunidade.

Segundo Quintão (2002), o estudo do universo religioso do africano da diáspora, daqueles que foram arrancados à força da sua terra e trazidos para a América Portuguesa, nos revela tanto a maneira como se inseriram na sociedade brasileira quanto o produto, a síntese desse encontro, que não é homogêneo, nem uniforme, mas marcado por inúmeras tensões e contradições.

HOBBSAWM (1984) , em seu estudo sobre tradição, invenção e colonialismo no Pacífico, traz algumas contribuições importantes que podem ser transpostas para refletirmos sobre os diferentes significados e o leque de atuação das práticas congadeiras e das Irmandades Negras ao longo da história. De

acordo com o autor, a auto representação nunca ocorre de forma isolada, já que uma comunidade não pode existir na ausência de alguma externalidade ou diferença.

O autor usa a expressão *invenção da tradição* para descrever como os povos colonizados procuram se distinguir de seus senhores coloniais através da inversão das disposições habituais destes últimos. A inversão da tradição é um modo pelo qual as sociedades selecionam certos costumes como marcadores diacríticos e auto definidores de sua "cultura".

Nas práticas congadeiras de Ituiutaba, os mais jovens também se apresentam como defensores da tradição. Advogam a retomada do modo antigo de viver e fazer a congada, não aquele instituído a partir do condicionamento da Igreja Católica na década de 50, mas sim do que eles chamam de raízes (danças, músicas mais próximas do universo das afro-brasileiras).

Os mais experientes, que viveram os conflitos da década de 50, se colocam como portadores da tradição, não daquela defendida pelos mais jovens, mas aquela pautada na fidelidade aos preceitos do catolicismo.

Se a congada expressa e atualiza múltiplos valores (culturais, sociais, morais e estéticos), então, trançar o cabelo, preparar as roupas, ou colocar um *piercing* também é parte do cenário pré-festa e exige investimentos financeiros e criativos. Nesse prisma, é importante destacar que as práticas congadeiras têm sido experimentadas de diversas formas: as pessoas rezam, louvam seus santos, dançam, comem, enfeitam-se, namoram, fazem amizades, brigam e, nesse ínterim, vínculos são reforçados/rompidos ou criados. As narrativas do passado são atualizadas e/ou modificadas, pois quando determinados fenômenos são lembrados e cantados publicamente, ganham força e status de verdade.

A combinação entre o desempenho ritual que envolve, entre outras coisas, gestualidade, música e demonstração de fé e o conjunto estético roupas, adereços, combinação de cores e penteados, por exemplo, atuam diretamente nas apreciações que os ternos recebem dos congadeiros e dos não congadeiros. Esse prestígio ritual, adicionado à memória dos fundadores e ao lugar ocupado pelas chamadas culturas afro-brasileiras no cenário nacional, são mobilizadores usados pelas lideranças dos ternos e da Irmandade para reivindicar direitos, apresentar projetos e solicitar espaço no calendário cultural da cidade.

A criação do Libertação desestabiliza muitas narrativas que foram apresentadas como verdades e permite compreender várias dinâmicas inter/intra terno.

Durante aproximadamente 30 anos, Ituiutaba teve apenas dois ternos: Camisa Rosa e Camisa Verde. Nas décadas de 80 e 90, foram criados três ternos (Congo Real, Moçambique Lua Branca e Moçambique Águia Branca) e, em 2004, nasceu o Terno Congo da Libertação.

O Libertação se apresenta para a Irmandade e para outras instituições relacionadas à cultura afro-brasileira na cidade como um terno umbandista, algo novo para dinâmica da festa na cidade. Inicialmente, essa postura gerou certo desconforto em função do vínculo simbiótico e histórico entre a Irmandade de São Benedito (principalmente seus 81 representantes do Camisa Rosa e Camisa Verde) e a igreja católica local.

A Irmandade de São Benedito só pôde existir, legalmente falando, após a conversão de seus participantes ao catolicismo. Muitos representantes dos dois ternos pioneiros que são lideranças na igreja valorizam (e zelam por) esse vínculo estreito com a Igreja, como também constroem as imagens de seus respectivos ternos em função dessa relação.



Em referência aos jovens, o conflito que vem à tona na fala informal que tivemos com o capitão Wiliam e o preconceito que os congadeiros enfrentam na escola, pois o mesmo relatou que na sala de aula os professores sempre ressaltam a diversidade das crianças congadeiras e não congadeiras, pele mais clara e pele mais escuras, meninas de cabelo curto e longo, entre outras variáveis. Ressaltou que cada uma merecia ter o seu jeito de ser respeitado e a diferenças não eram motivo para não fazer amizade.

Wiliam relata que as crianças passam por diversos casos presenciados e/ou vividos em que não foram respeitadas. Uma menina narrou que na época da congada ela é chamada de macumbeira por seus colegas. Diante do relato da menina, ele explicou alguns dos significados da palavra macumba (instrumento musical de percussão, árvore em que as pessoas se encontram) e disse ainda que muitas pessoas não sabem o que falam e vocês tem o dever de ensinar para os colegas de vocês o que vocês aprendem aqui (Projeto Filhos da Luz).

O desconforto com a associação entre congadeiro e macumbeiro não é só das crianças. Os adultos também se incomodam, pois, o termo macumba aparece no imaginário social local como coisa ruim e/ou práticas demoníacas. Uma série de gestualidades, ritmos e vocabulários é compartilhada entre os congadeiros e as religiosidades afro-brasileiras.

A dança do moçambiqueiro, por exemplo, assemelha-se à expressão corporal dos pretos velhos. Os pretos velhos, geralmente são apresentados como homens ou mulheres pretas, velhos, sentados num toco de madeira, vestindo roupas brancas e segurando um cachimbo.

Os nomes dessas entidades fazem referência a alguma localidade africana: Moçambique, Angola, Congo (por exemplo, Pai Joaquim de Angola, Vovô Rei do Congo, Maria Conga). Os

pretos velhos são entidades bastante cultuadas na umbanda que estão associadas a noções de benevolência e sabedoria.

As lideranças mais jovens, a terceira geração dos herdeiros de Dona Geralda, com muita ousadia e curiosidade, afirmam que estão reintroduzindo as raízes, os fundamentos originais da congada, os modos de dançar e cantar que foram esquecidos ou que sucumbiram nos acordos implícitos estabelecidos entre os mais velhos e a Igreja no retorno das práticas na cidade.

A sociedade brasileira não reconhece ou não discute abertamente a existência de racismo no Brasil. Para muitos, o problema brasileiro é de classe e econômico, e não étnico ou racial. Diz-se comumente que “não existe racismo no Brasil, o que existe são pobres e ricos”.

Esse ideário é denominado de mito da democracia racial, que supõe uma harmonia entre os grupos étnico-raciais formadores da nação, através de um discurso que nega conflitos, buscando amenizar um grave problema social.

Ao colocar em evidência os estudos étnico-raciais, a geografia, mantendo-se crítica, deve se portar de forma a questionar o discurso das classes dominantes (aqui entendidas como aquelas que detêm o poder político, informacional e econômico do Brasil) para que se modifique o atual processo histórico e se construa uma sociedade realmente igualitária.

Ao pensar os negros deve haver estudos capazes de identificar quais as formas de racismo aos quais estes estão expostos e analisar a dimensão espacial desse fenômeno. Nesse sentido, a relação entre espaço e cultura, no caso em estudo, nos leva a observar a presença pública da população negra numa expressão cultural bastante visível no meio urbano.

Num pensamento regido pelo preconceito, as supostas “características negras” são consideradas inferiores em relação aos brancos, do ponto de vista moral, intelectual etc., o que

acompanha a situação de desigualdade entre esses dois segmentos. Essa desigualdade, em face do mito da democracia racial brasileira, é tratada, no máximo, como decorrência de uma questão de classe e de problemas econômicos.

Há uma dificuldade no discurso público, especialmente entre intelectuais, de empreender uma análise além da correlação população negra e pobreza e de reconhecer que, além da dimensão social, temos a questão racial e política despontando no seio desta sociedade dita igualitária.

Compreendemos, segundo Raffestin (1993), que o espaço é anterior ao território, que o território se apoia no espaço sendo assim uma produção a partir deste.

É necessário levar em conta o espaço social, especificamente como território, uma vez que o espaço referencia e condiciona a dinâmica social concreta – seja no sentido de colaborar para instaurar ou reproduzir mecanismos de opressão e dominação, seja no intuito de contribuir para catalisar e balizar a luta por direitos e liberdades. Neste sentido, podemos falar em territórios negros, fixos ou flexíveis, apropriados pela corporeidade negra.

Na Congada de Ituiutaba observamos um território que é demarcado através da corporeidade que compreende não somente o corpo em movimento, mas todas as suas expressões, como danças e músicas. Este território se expressa através de uma territorialidade, visto que “qualquer projeto no espaço que é expresso por uma representação revela a imagem desejada de um território, de um local de relações” (RAFFESTIN, 1993, p. 144).

Durante a festa diversas ruas são utilizadas para os trajetos da congada. Estas também fazem parte da territorialidade da congada. São territorialidades móveis, pois as ruas utilizadas todos os anos não são as mesmas, estas podem variar de acordo com a casa dos festeiros, ou o trajeto das procissões.

## *Novos conflitos e perspectiva de futuro*

Contemporaneamente, a Irmandade e seus ternos têm investido em várias atividades. Iniciativas como a Petizada<sup>11</sup> e o Filhos da Luz, por exemplo, visam ao atendimento de direitos de cidadania. Já eventos como os organizados em função do dia 20 de novembro, que envolvem vários coletivos, estão mais relacionados à afirmação e à visibilidade das práticas afro-brasileiras locais.

Em 2010, a Irmandade lançou um boletim de divulgação de eventos e atividades da Irmandade de São Benedito de Ituiutaba. Os textos de abertura são de duas mulheres negras que militam, cada uma a seu modo e nos seus espaços de atuação política, religiosa, afetivo e profissional: o primeiro, de Luciane Dias e o segundo, de Maria Lúcia Oliveira.

Coloco em perspectiva trechos desses textos porque os considero importantes para refletir sobre os processos de produção e reprodução das práticas congadeiras na cidade.

### Editorial

Falar de trabalho não é algo estranho para a comunidade negra. Pelo contrário é algo pertinente a história de um povo que luta incansavelmente por sua dignidade. Menos estranho ainda é falar de uma Irmandade que se inspira nos preceitos de São Benedito: o santo negro, o santo cozinheiro. Para São Benedito nada foi empecilho para sua luta. Negro, analfabeto, filho de escravos, mas sua fé e devoção o fizeram superar tudo isso. (...) Da mesma forma a Irmandade de São Benedito de Ituiutaba tem seguido os preceitos de seu patrono. Essa Irmandade vem há anos lutando contra o preconceito, discriminação e promovendo a união dos ternos de congada de Ituiutaba. (...) Mesmo

---

<sup>11</sup> Petizada significa criança/meninada.

com as mudanças dos tempos a tradição não é deixada de lado, mas também não se tem ignorado as transformações sociais. São várias ações que apontam para modernidade da Irmandade de São Benedito. O projeto A Petizada na Congada que tem mantido as crianças e adolescentes dos ternos cada dia, mais envolvidos com a cultura conga, tirando-os da ociosidade e permitindo a formação identitária desses jovens, além de promover a divulgação da congada em diversos eventos da cidade. Além disso. O Projeto da Biblioteca da igreja em que tem promovido o interesse pela leitura (...)

(Luciane Dias, Curso Pedagogia FACIP/UFU, conselheira da FUMZUMP, 1º Boletim Informativo da Irmandade de São Benedito de Ituiutaba, MG, dezembro de 2010)

Então? Somos nós, brava gente beneditina

(...) não era um sonho grande nem modesto. Era sonhado, desejado, realizado. Sonharam em perpetuar uma cultura, solidificá-la. Sonharam em dar a esta cultura um nome, um espaço e deixar-lhe numerosos herdeiros. Sonharam em fazer história, fundamentá-la, regularizá-la e repassá-la. Não pararam no sonho, como irmãos, e com intimidade ligaram-se fraternalmente, deram-se as mãos e unidos cantavam: O senhor me chamou a trabalhar, a messe é grande a ceifar, a ceifar o senhor me chamou, Senhor aqui estou. Criaram Moçambique, Congos, Marinheiro, conquistaram espaço, deixaram um legado, uma história, uma herança para numerosos e diferentes herdeiros, com um fundamento aberto a continuidade com elementos heterogêneos, que ao assimilarem seus princípios mesmo com outros padrões culturais se complementam. (...) na fraternidade procuramos respeitar a individualidade e individualização de cada um e de seus elementos. Fácil? Não, pois o ato de intera-se gera ação e reação entre os elementos da Irmandade. E então? Então é aí que se

estabelece toda beleza e grandeza da nossa irmandade, e o nosso desafio constante é o de voltarmos nossos olhares sempre para nosso princípio, fortalecermos e projetarmos o nosso futuro na base sólida que é a nossa fundamentação e assim desenvolvermos os trabalhos do cotidiano (...) (Maria Lúcia de Oliveira, 1º Boletim Informativo da Irmandade de São Benedito de Ituiutaba, MG, dezembro de 2010).

Os textos descrevem a luta e o esforço dos beneditinos para construir e legitimar a Irmandade como uma entidade respeitada na cidade e na igreja de São Benedito. O primeiro texto relaciona a saga de São Benedito contra o preconceito e a discriminação à luta da Irmandade. O segundo foca no esforço dos antepassados para perpetuar a cultura.

Nos dois textos, a congada é classificada como cultura, ora adjetivada com o termo conga, ora associada ao passado e à construção da história.

Além disso, nos dois textos a incorporação de novos elementos não é concebida como algo destruidor, mas como possibilidade de manutenção da festa em tempos modernos. Maria Lúcia sublinha que é preciso dar continuidade ao legado recebido pelos antepassados. Mas não se trata de um revivalismo dos tempos antigos, e sim de recortes e apropriações de determinadas narrativas, tendo em vista objetivos específicos, como a legitimação da Irmandade na cidade ou da congada, como parte daquilo que define a cultura de Ituiutaba.

A congada tem sido definida tanto por certos técnicos do Estado e intelectuais quanto por alguns congadeiros como patrimônio cultural. Tal categoria e suas correlatas culturas e tradições veiculam complexos semânticos distintos, a depender de quem os aciona, o que opera decisivamente naquilo que é dito e feito com a rubrica de congada. Nesse sentido, ideias como legado e herança, rupturas e continuidades entre passado e

presente, ressignificação das narrativas do passado, saberes salvaguardados e permanência e transformação são alguns dos possíveis complexos semânticos produzidos nas ou pelas práticas congadeiras.

A dimensão espacial no evento festivo do Congado envolve significações conferidas aos diferentes símbolos expressos em termos de desenhos e inscrições territoriais por parte do grupo de dançadores e dos trechos percorridos durante os diversos momentos da festa, como alvoradas e procissões com a imagem de N. Sra. do Rosário.

A estrutura coreográfica (ternos) possui uma série de sutilezas espaciais em sua organização, fruto da composição e encadeamento de movimentos, passos e gestos da dança de Congado. A festa, desta maneira, sendo um evento eminentemente de deslocamentos, faz-se e desfaz-se em constantes construções de imagens.

A lógica da organização do grupo tem um grande sentido espacial, a banda de Congado e o Reinado são, em grande medida, um desenho repleto de sentidos. Corpo e espaço tornam-se um contínuo; o corpo é, neste momento, também paisagem e território, e o espaço parte da estrutura física do indivíduo. ‘Cortar’ um terno é como ferir um corpo.

Estas espacialidades também são expressas nas músicas entoadas pelos participantes da festa. Referências e alusões ao espaço da rua, ao continente africano e ao processo de abolição da escravatura no Brasil são constituintes das cantorias.

Dentre as várias questões abordadas, destacamos a análise de Ferreira (2009), segundo a qual o lugar festivo seria uma das manifestações espaciais de conflitos que procuram exercer o poder sobre o espaço através do discurso, elegendo-o como espaço da festa.

O ato de festejar teria, pois, uma dimensão eminentemente espacial, uma vez que controlar um dado espaço e concebê-lo como festivo por meio de tensões e conflitos pelo poder (no sentido foucaultiano) seria uma dimensão fundamentalmente do festar.

A delimitação do espaço da festa é pensada, aqui, a partir de constantes tensões que disputam um espaço simbólico. Travando-se batalhas retóricas, a ‘conquista’ dos lugares se definirá pelo domínio de suas significações e valores simbólicos. Desta maneira, é ‘dono’ do espaço aquele que detém o discurso e os saberes sobre ele. Assim, quem possui a memória da paisagem e do lugar o domina, pois aquele que lembra é quem define o que deve ser lembrando e o que deve ser esquecido.



## *Conflitos nos dias presentes*

Nas falas dos entrevistados, sejam eles os jovens, como é o caso do Wiliam, o jovem segundo capitão do Terno Libertação, ou da Lucia, presidente da irmandade, percebemos a questão da manutenção da tradição da festa e o medo que tanto os velhos como os mais novos tem em relação à festa.

Cada vez se evidencia a necessidade de apoios políticos para a realização da festa e se na década de 50 o principal conflito foi com a Igreja Católica, agora era com a Prefeitura como grande parceira da Irmandade que foi criada a Fundação Zumbi dos Palmares<sup>12</sup> (FUNZUP) (artigo 143, da Lei Orgânica do Município de Ituiutaba de 21). A foto 20 mostra o monumento “memorial de Coragem<sup>13</sup>” ao lado da placa da FUMZUP, no dia da festa de congada.

---

<sup>12</sup> A sede a Zumbi dos Palmares é ladeada pela Praça 13 de Maio e pela Igreja de São Benedito e posteriormente, em 1997, pelo Memorial Coragem.

<sup>13</sup> Em 13 de maio de 1997, o vereador Carlos Modesto prestou uma homenagem à comunidade negra de Ituiutaba com a obra artística Estátua de Zumbi dos Palmares, nomeada Memorial Coragem, na Praça 13 de Maio.

Foto 19: Memorial de Coragem- Praça 13 de Maio Ituiutaba/MG



Autor: Rafael, L. R. M, 2017

A filiação à Fundação Zumbi é aberta sem distinção de gênero, cor, religião ou profissão. Entretanto, não se pode desconsiderar que se trata de uma entidade voltada para o atendimento de demandas e reivindicação das populações negras locais.

De acordo com Ana Lúcia, a Fundação Zumbi dos Palmares surgiu em decorrência das discussões do Grupo de Estudos Consciência Negra, que teve como primeira coordenadora Divina Teles, do Camisa Verde.

Considerando que esse grupo nasce na Irmandade de São Benedito, pode-se dizer que os germens de vários movimentos e entidades negras nascem dentro da irmandade. Com relação à participação da Irmandade na constituição de entidades voltadas para as questões negras e as relações contemporâneas estabelecidas com estas entidades, Ana Lúcia afirma que

O Grupo de Estudos Consciência Negra teve um aspecto muito importante, pois quando ressurgiu o Movimento Negro no Brasil, no início da década de 1980, ele surgiu aqui em Ituiutaba também, através das discussões da Irmandade de São Benedito. Desse grupo, surgiu a Fundação Municipal Zumbi dos Palmares, surgiu o Conselho Municipal de Desenvolvimento e Participação da Comunidade Negra que existe até hoje. Ele está no papel, o conselho está no papel, o próprio Grupo de Estudos Consciência Negra está no papel, apesar de ter uma pessoa que responde por ele. Se você nos perguntar quem é a presidente nós temos como referência a Dirce. (...) com a criação da Fundação Palmares, a Fundação assumiu essas ações que eram desenvolvidas pelo Grupo. (...) a Fundação Palmares surgiu de dentro do Grupo de Estudos Consciência Negra. Enquanto Irmandade, fomos deixando que esses grupos trabalhassem e nós tentamos cuidar mais da Irmandade enquanto entidade independente: cuidar da sua organização, procurar se auto administrar, pois num certo momento parecia que ela estava sendo administrada pela Fundação Palmares, pois ela que recebia o dinheiro e repassava para fazer a festa, e isso gerava conflito. Nós somos uma entidade constituída, nós mesmos vamos nos conduzir, a Irmandade tem elementos para isso, temos diretoria constituída. Foi nesse momento que as verbas, principalmente da Prefeitura passaram a ser administrada principalmente pela entidade (Ana Lúcia Costa, Camisa Verde, Ituiutaba, 2016).

Diante desse quadro, considero plausível conceber a Irmandade como uma das primeiras organizações negras de Ituiutaba. A Irmandade é respeitada pelas demais entidades locais e é chamada a participar de eventos que extrapolam os limites de sua função religiosa, graças ao seu pioneirismo nessas questões e

às posições que alguns de seus membros ocupam na vida pública da cidade.

Outro ponto de conflito e a embate de gerações para o moçambiqueiro Francis é a luta para recuperar o que ele chama de raízes e identidade moçambiqueira. Segundo o moçambiqueiro, as raízes do Moçambique são expressas, entre outras coisas, nas cantigas em verso, que muitas vezes relatam as experiências da escravidão, e nas danças cadenciadas, centradas nos quadris e nos ombros. Motivado pela busca dessa identidade moçambiqueira um tanto esquecida, Francis cria versos que tratam tanto da história do grupo quanto da trajetória dos negros no Brasil.

Ele acredita que ensinando essa outra dimensão da congada às crianças, principalmente às do Moçambique Mirim, os fundamentos e elementos identificadores dos Ternos de Moçambique serão reavivados.

Segundo Divina Teles, os ternos de congos tiveram permissão para entrar na igreja, adorar o Sacrário e venerar São Benedito e Nossa Senhora do Rosário após 1957.

Contemporaneamente, os mais novos não atuam apenas como zeladores das bandeiras e dos instrumentos. Eles também adicionam adereços e elaboram novos sentidos às práticas congadeiras. A esse respeito, William afirma que

Na Congada, é muito difícil você achar um congadeiro que simplesmente fez um corte social, o corte dele sempre é irreverente, sempre diferente, alguns gostam de fazer uns desenhos, outros gostam de colocar tranças grandes, na nossa cidade tem várias pessoas que trançam cabelo, mas nessa época, você/ é raro você achar uma vaga em algum lugar para você arrumar o cabelo. Porque essa é a semana que o negro vai buscar realmente quem ele é, aquela essência de

África, ele não quer saber do serviço, ele trança o cabelo, ele coloca um *piercing*, um brinco. A própria roupa da Congada é uma roupa colorida, então nós entramos no clima. Pinta o cabelo, tinge, faz de tudo. Nós costumamos falar que quanto mais volumoso, quanto mais diferente, mais bonitos nós nos sentimos, nós achamos que fica. (William Cândido, Congo Libertação e Filhos da Luz. Maio de 2016).

Para falarmos dos trajetos de grupos fraternais num ambiente contemporâneo, é preciso ter em mente o seu contraponto, ou seja, a noção de tradição, com todo o peso que esse conceito ameaça reificar. Vem de Eric Hobsbawm o conceito de “tradições inventadas”. Segundo o autor, o termo “é utilizado num sentido amplo, mas nunca indefinido. Inclui tanto as ‘tradições’ realmente inventadas, construídas e formalmente institucionalizadas, quanto as que surgiram de maneira mais difícil de localizar num período limitado e determinado de tempo – às vezes coisa de poucos anos apenas – e se estabeleceram com enorme rapidez”.

A definição do termo é apresentada por Hobsbawm (1984, p. 9) como sendo

Um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado. Aliás, sempre que possível, tenta-se estabelecer continuidade em relação ao passado.

No âmbito das tradições, muitas vezes vistas como manifestações em vias de desaparecimento, riscos de congelamento do texto cultural estão sempre presentes nas

análises culturalistas, seja de cunho historiográfico ou antropológico.

Como pudemos verificar nos capítulos anteriores, dentro do espaço de suas sedes, os grupos congadeiros articulam velhas formas e acrescentam tantas novas para dar continuidade às suas tradições, centradas no respeito ao nome de seus antepassados e na devoção aos santos/divindades que acreditam em lhes proteger.

Ao romperem as fronteiras de suas sedes, ocupando novos espaços urbanos repletos de novos personagens, muitos congadeiros acautelam-se, pois sabem que riscos. Se por um lado, o momento atual tem permitido uma maior visibilidade a esses grupos e o acesso a recursos públicos até então indisponíveis, a revitalização engendrada nos tempos atuais será garantia para que essa manifestação preserve seus aspectos considerados vitais.

A tradição do congado se imiscui no cenário contemporâneo da cidade, fazendo parte da sua dinâmica. Não se trata, portanto, de uma tradição congelada, mas que se faz presente no próprio perfil dos circuitos religiosos e culturais que a cidade abriga.

A festa na atualidade enfrenta problemas fora dos ternos ou irmandade que é a questão do uso do espaço para a realização da festa, no dia da festa deste ano foi possível perceber, como consta no depoimento que segue, retirado de um grupo do Facebook reclamando em relação ao barulho que a festa estava fazendo:

Gosto muito e respeito as tradições culturais de Ituiutaba, mas soltar rojões, foguetes de barulho absurdo de madrugada, não está certo! Na verdade estes rojões deveriam ser proibidos a qualquer hora, pelo dano que causam aos animais, cães, gatos, araras e aves em geral estão assustadíssimos! Nem vou falar dos bebês, dos doentes e dos velhinhos. São 6:30 da manhã de um domingo e muito antes de clarear, os rojões

ecoavam pela cidade. Existe uma lei, que fala sobre o horário que pode fazer barulho e que regulamenta a altura sonora deles. Falta apenas ser cumprida(...).

Outro ponto é o trânsito, que não respeita os festeiros, situação narrada por todos os entrevistados que falam sobre os problemas enfrentados, principalmente, na trajetória em que fazem do batalhão (sede do terno) até a Praça 13 de Maio (ver foto 21). Foi falado até sobre carros que se lançaram sobre o terno.

Foto 20: Caminhada do Terno Marinheiro de Santa Luzia até a Praça 13 de Maio



Autor: Rafael, L. R. M, 2017

E, por fim, buscamos compreender as novas dinâmicas da festa, os sentidos e conflitos que passam a envolver a festa. Com isso, foi possível perceber que a festa nos dias atuais vive sobre o olhar atento e temeroso dos festeiros da década de 1950, de modo que esses assumem a intenção de manutenção e preservação da festa.

Desta forma, se faz possível perceber os novos conflitos que a atualidade da festa apresenta. Os jovens assumem o espírito de liderança, o que por muitas vezes é visto como uma afronta pelos mais velhos, como foi o caso da criação dos Marinheiros de Santa Luzia. Com isso, nesse momento vamos trabalhar esses novos conflitos, frutos das novas dinâmicas territoriais da festa na atualidade, assim como, os novos conflitos que se formam.

A criação de ternos novos está vinculada, na maioria das vezes, a fissuras. Essas divisões podem gerar conflitos momentâneos ou duradouros e, ainda, estabelecer relações de amizade, posteriormente. Essa é uma situação recorrente na criação de novos ternos e, por isso, muitos praticantes da congada usam o termo família não só para falar das relações.

Contudo, acreditamos que nosso trabalho tenha conseguido tornar mais visível a complexidade, vitalidade e as redefinições contemporâneas do universo congadeiro, formado de pessoas que constroem seus cotidianos com esforço e maestria, devotando seus dias àqueles seres que acreditam serem seus guardiões e zelarem pelos caminhos que percorrem.

Outro ponto que deve ser destacado é o posicionamento do poder público em relação a festa de congada de acordo com a direção da Irmandade de São Benedito se apropria e ressignifica o repertório de valorização das culturas afro-brasileira e solicita à Fundação Cultural de Ituiutaba (FCI), o registro da Irmandade e seus ternos no livro de Registro das Celebrações. A solicitação é



dirigida a Fundação, enquanto instância responsável pela gerência da cultura na cidade.

Para o atendimento de tal demanda, uma equipe da FCI construiu um dossiê com mitos, histórias, documentos e imagens dos ternos e da Irmandade para subsidiar o Conselho Municipal do Patrimônio Cultural de Ituiutaba na efetivação do Registro.

O Registro foi uma demanda da própria Irmandade, tendo em vista a inserção em editais nacionais de fomento cultural. Assim sendo, cabe perguntar: o que foi selecionado para constituir o dossiê? Em que medida essa seleção materializada em um dossiê escrito por uma equipe técnica pode ser tomada pelos poderes públicos como a narrativa verdadeira da festa? Para fomentar esse debate apresento dois pareceres técnicos:

Parecer 1: 20 de abril de 2009.

A Irmandade de São Benedito e os Ternos de Congo de Ituiutaba – MG são expressões significativas do Movimento Negro, que mantém viva as suas tradições, através de linguagens próprias, que são descritas no presente Dossiê de Registro. Tais expressões são bens culturais, que merecem toda a atenção e proteção do Poder Público Municipal, para garantir a identidade e memória das comunidades afro descendentes, radicadas no município. A Irmandade de São Benedito e os Ternos de Congo conquistaram seu espaço, graças à luta de seus fundadores e sucessores, sendo hoje uma celebração respeitada e valorizada pela sociedade, tendo a cada ano maiores públicos participantes. A Irmandade de São Benedito e os Ternos de Congada são hoje uma importante força no desenvolvimento cultural da cidade, na transmissão de conhecimentos e de educação patrimonial, através de atividades desenvolvidas com crianças e adolescentes. Diante do exposto sou de parecer favorável à aprovação do Registro da Irmandade de São Benedito e

dos Ternos de Congada pelo Conselho Municipal do Patrimônio Cultural da cidade de Ituiutaba – MG.

(Cláudio Scarparo Silva, Historiador Diretor do Departamento de Patrimônio

Cultural Fundação Cultural de Ituiutaba)

Parecer 2: 09 de novembro de 2010

O Registro do bem cultural denominado Irmandade de São Benedito e os Ternos de Congo da cidade de Ituiutaba, solicitados pela Diretoria da Irmandade, foi acolhido pelo Departamento de Patrimônio Cultural da Fundação Cultural de Ituiutaba, por se tratar de uma atividade cultural das mais importantes da cidade. Este Departamento buscou documentação sobre a Irmandade e pesquisou a festa e suas celebrações. Constatamos uma atividade essencial para a sobrevivência da cultura da comunidade negra de Ituiutaba, que conquistou esse espaço com muito esforço e luta diante de muitas dificuldades que surgiram ao longo dos anos. O Presente Registro tem a importante tarefa de proteger essa manifestação trazida pelos primeiros negros, que vieram habitar o Município de Ituiutaba, que souberam transmitir com originalidade para seus descendentes os rituais dos Ternos de Congada e de Moçambiques. A celebração da Festa de São Benedito foi, excepcionalmente em Ituiutaba, é realizada no dia 13 de maio, por causa da Diocese, que achou melhor assim, devido às dificuldades em se realizar no mês de novembro. A Festa do dia 13 de maio, já desde muito tempo, entrou para o calendário cultural da cidade, tendo a presença de um público grande, que vêm apreciar os ritos, as celebrações e as músicas transmitidas de geração em geração pelos Ternos de Congada. Muito importante é a característica hereditária da organização da Irmandade de São Benedito. São famílias que transmitem

os ensinamentos e tradições aos seus descendentes, que se realizam como pessoa humana em guardar as tradições de sua etnia e grupo social. Por tudo isso acima descrito, aprovamos e damos o nosso parecer favorável a que se faça o registro da Irmandade de São Benedito e Ternos de Congada da cidade de Ituiutaba –

MG.

(Cláudio Scarparo Silva, Historiador, Diretor do Departamento de Patrimônio

Cultural, Fundação Cultural de Ituiutaba) [Grifos são meus]

Os pareceres devem ser pensados à luz do lugar social da entidade que os produziu. São documentos oficiais, escritos pelo Diretor do Departamento de Patrimônio Cultural da Fundação Cultural de Ituiutaba, o que os torna capazes de produzir e reproduzir verdade. O primeiro parecer ressalta a luta dos fundadores e a conquista do espaço em que ocorre a festa, nos dias de hoje. Nesse documento, as atividades desenvolvidas pela Irmandade de São Benedito e seus ternos com crianças e adolescentes são consideradas força no desenvolvimento cultural da cidade, na transmissão de conhecimentos e de educação patrimonial.

O segundo parecer técnico define a congada como uma das manifestações mais importantes da cidade, sendo essencial para a sobrevivência da cultura da comunidade negra de Ituiutaba. Nesse documento, a congada é pensada por um lado como sobrevivência de práticas negras que precisam ser salvaguardadas, e por outro lado, como uma das manifestações mais importantes da cidade. Os pareceres de aprovação do registro estão assentes em três pilares: luta dos pioneiros, sobrevivência/preservação da festa e desenvolvimento cultural da cidade.

O reconhecimento da Irmandade e seus ternos como patrimônio cultural municipal não significou, aumento na subvenção ou vantagem semelhante. A luta pelo reconhecimento local é parte de uma estratégia política das lideranças da Irmandade que almejam o reconhecimento do IPHAN, já que o registro nessa instância nacional potencializa a participação em outros editais.

Para as lideranças da irmandade, o valor e o significado de ser um patrimônio imaterial está relacionado à participação de editais de fomento. Grosso modo, ser reconhecido como patrimônio imaterial significa acessar arenas de poder nas quais direitos de cidadania podem ser alcançados. Ser reconhecido como patrimônio diz respeito à possibilidade de angariar recursos. Em outras palavras, patrimonializar, nos termos da irmandade, significa acesso a recursos públicos para desenvolvimento de projetos focados em serviços em prol da cidadania.

Para a festa do ano de 2018 o único dinheiro que se tem é o que vem através da FCI, ou seja, verba do governo federal que está garantida aos patrimônios, a verba é gerenciada pela FUMZUMP já que a irmandade não tem ligação com a Prefeitura de Ituiutaba. De acordo com as representantes da Fundação esse ano o repasse da cidade vai ser menor.

## *Palavras finais*

Esta dissertação é produto de vários encontros, entre os quais, destaco as disciplinas cursadas no decorrer do Mestrado, a escolha da orientadora e as contingências do meu campo etnográfico.

Esta pesquisa buscou evidenciar, mediante um estudo da manifestação cultural do Congado, as transposições dessa prática para os espaços onde tal festejo se efetiva, seja nos lugares oficiais, como a praça e a Igreja, e também nos espaços eleitos pelos grupos que compõem o Congado de Ituiutaba, como quintais, ruas, residências, dentre outros, a fim de compreender como eles se articularam e se reconfiguraram em diferentes tempos distintos, elegendo atores, situações, fatos e acontecimentos como componentes indispensáveis da formatação de suas memórias, reconectando passado e presente numa mesma esfera de representações

Nesse trajeto incerto da pesquisa etnográfica, reencontrei várias pessoas, escutei novamente alguns causos e compreendi que certas cantigas relatam seleções da história dos ternos e da congada na cidade e, por isso, podem exercer funções pedagógicas com potencialidade de construir verdades.

Com base nas mediações realizadas para a construção desta dissertação, proponho que os significados atribuídos às práticas congadeiras (seja pela academia, pelo Estado ou pelos próprios congadeiros) é fruto de intensas negociações e, nesse sentido, ao afirmar categoricamente *a congada é isso ou aquilo* se perde as sutilezas das mediações e das traduções. Esse foi, inclusive, um dos meus grandes desafios: escrever um texto que expressasse a fluidez das práticas e não a rigidez das estabilizações, dando atenção aos trânsitos inter/intra ternos/irmandade/sociedade envolvente.

É importante lembrar que as práticas congadeiras são organizadas em Ituiutaba pela Irmandade de São Benedito e orientadas por um mito fundador que envolve a aparição da imagem de uma santa no período da escravidão.

Estas dimensões da festa têm sido bastantes etnografadas e, se considerarmos o lugar da escrita na construção e legitimação da história em nosso sistema classificatório, ousa afirmar que tais interpretações em certos contextos são usadas para prescrever o que pode ou não ser classificado como congada.

Isso posto, concebo esta dissertação como uma tentativa de fugir dos discursos monolíticos produzidos sobre a congada, e para tal, coloquei em perspectiva outras facetas das Irmandades Negras e, principalmente, sobre o território que esses grupos ocupam na cidade de Ituiutaba desde seus genes rurais até os dias presentes. Neste momento, cabe pensar sobre as práticas congadeiras, as quais destacarei a seguir.

No segundo capítulo, debruço sobre o conceito de festa, com o objetivo de compreender a função que a festa tem no Brasil, assim, foi possível perceber que, a festa faz parte do Brasil, seja as de cunho popular ou as de cunho religiosos.

No caso do congado, temos um exemplo de materialização de uma festa popular de cunho religioso que está presente em todo o território nacional. Já na cidade de Ituiutaba tal festividade teve início nas fazendas, enfrentando uma série de perseguições religiosas.

As festas possuem aspectos que as caracterizam como únicas, podem esta relacionadas a religiosidade, a fartura de alimentos, destas folclóricas, étnicas relacionadas a memória coletiva.

As festas populares apresentam uma função de socialização. Deve-se considerar que a realização de festas populares pode deixar marcas no espaço, funcionando como fator

de organização e de mudanças na espacialidade das comunidades, além de trazerem à tona as relações que implicam a realização de um festejo, como as disputas e os conflitos existentes entre o grupo.

A festa de Congada proporciona momentos de sociabilidade, pois a partir do que conceitua (SIMMEL, 2006) foi possível perceber que para os festeiros os momentos da festa e o que proporciona todos os momentos de socialização, já que é a partir da festa que encontram amigos, namoram casa se encontram nos terços, no Ternos ao longo do ano.

As disputas e os conflitos fazem parte da lógica da festa já que Amaral (1998) vai dizer que é na desordem que se tem a ordem, nesses anos acompanhando os festejos de São Beneditos, tal reflexão tem total sentido, lembrando que todos os momentos da festa são construídos coletivamente, a casa torna-se quarteis local que recebe os terços, os Ternos, ou seja, a casa torna-se espaços públicos, no qual vai abrigar todos durante os momentos da festa.

A festa também é responsável por aproximar o indivíduo de sua identidade, durante as observações era interessante como era as mesmas pessoas que eram da congada, mantinham viva a resistência negra na cidade, foi possível perceber esse reconhecimento seja nos mais velhos ou novos.

O primeiro capítulo proporcionou reflexões sobre a função que a festa vai ter em ocupar os territórios e os tornar espaços de resistências. Essa resistência no caso da cidade de Ituiutaba é garantida pela irmandade de São Benedito, que cada dia se preocupa mais com a conquista de direitos e a manutenção identitária, desta forma vem intensificando suas ações, e, atividades que extrapola, o campo religioso.

Desta forma, novas dinâmicas são construídas, claro que não somente a Irmandade vai exercer essa função de garantir

direitos os ternos também vão lutar por conquista, porém, esse vai estar relacionado mais ao indivíduo, assim, vai direcionar a forma com que cada membro deve se portar na sociedade, ditar suas obrigações, com isso, acabam se tornando uma família.

No caso da festa da cidade de Ituiutaba a festa e parte do calendário religioso da cidade, ou seja, está vinculada a Igreja Católica, a partir das colocações feitas pelo orientador dessa pesquisa Anderson Portuguez (2015) as religiões de Matriz africanas sofrem segregações, por esse motivo, a obrigação em adequar a festa aos princípios da Igreja Católica.

A pesquisa teve o conceito de território como centro de todas as questões que norteia o objeto de pesquisa, assim a preocupação enquanto pesquisadora era entender os processos territoriais envolvendo a festa, assim, o segundo capítulo centrou suas discussões sobre conceito.

A discussão central do trabalho está relacionada ao conceito de território, este tem sua origem na geografia clássica e por muito tempo esteve diretamente ligado a geografia política, a partir do conceito de território nacional.

A utilização de um conceito que outrora surgiu no seio das discussões políticas só foi possível, porque nos anos de 1960 a 1970 o do conceito vai passar por mudanças epistemológica a partir do rompimento da geografia com o pensamento positivista.

Dentro dos grupos de congada e possível vivenciar todas as dimensões pessoais e cotidianas, assim, o trabalho se debruçou em compreender o conceito de territorialidade.

Dentro do terceiro capítulo o objetivo era apresentar o conceito de desterritorialização e reterritorialização, buscando visualizar o movimento de abandono ou expulsão de um território e a reconstrução de um novo,

A maior dificuldade da pesquisa, foi entender esse início da festa das fazendas para a área urbana. Ao longo da pesquisa das



entrevistas, todos, relatavam a mesma coisa, falaram sobre a intenção em reconhecer como território negro a grande dificuldade em entender essa alegação.

Ao longo da pesquisa me deparei com várias informações que não encontrava em lugar nenhum registrado, apenas os festeiros, ou os membros da Fundação Cultural zumbi dos Palmares falando de um espaço que eles estavam querendo tomar com patrimônio histórico que seria a chamada fazenda Machadinha, porém, não foi possível fazer o relatório por falta de informações.

Por isso, compreender que local era esse, que se iniciou essa prática foi possível elaborar um mapa com a ocupação urbana da cidade em 1955 para perceber o que era esse lugar que os festeiros iniciaram suas danças, atualmente está região abriga o território negro da cidade.

Dada as condições da infraestrutura destas cidades o que podemos constatar são o aumento da miséria e a constituição de guetos nas fronteiras das áreas rurais e urbanas onde se concentraram as populações mais pobres. Em Ituiutaba, década de 1950, a produção de grãos fez surgir na cidade outras oportunidades de trabalho nos grandes armazéns que beneficiavam o arroz, mas reservou à população negra empregos que não lhes oferecia segurança. Nos lugares que lhes foram destinados, essa população construiu um território onde suas práticas culturais foram preservadas e ainda hoje subsistem nestes mesmos lugares.

Outro fator que mereceu nossa atenção foram as tentativas de compreensão dos mecanismos criados pelos praticantes de manter viva, nos seus grupos sociais, esta prática cultural. Desse modo, modernidade e tradição se mesclam a fim de possibilitar a recriação dos sentidos do festar entre os devotos de São Benedito em Ituiutaba.

Essa manutenção de sentidos se evidenciou na fala dos nossos interlocutores, como também pudemos percebê-la por meio do visual assumido pelos dançadores que compunham a sua vestimenta com penteados afro, uso de óculos escuros, introdução de novos ritmos, fazendo com que as marcas do presente entoassem o ritual trazido de um passado bastante remoto e atualizado em gestos de fé, devoção e herança familiar.

Pudemos refletir, ainda, sobre como os congadeiros reestabelecem sentidos para a rua, para o quintal, para a praça, fazendo com que esses espaços transitem entre a lógica do sagrado e do profano, mesmo que existam marcos distintos de concretização desses espaços aos olhos da Igreja e de alguns grupos sociais que tentam moldar os festejos de acordo com seus interesses e convicções.

Exemplo disso é o cortejo da procissão que percorre as ruas do bairro, com a presença dos dançadores, devotos e clérigos, transformando, momentaneamente, as ruas do entorno da praça em espaço sagrado que disputa atenção com os veículos, com os sons automotivos dos bares e residências e com os risos e gritarias dos frequentadores desses espaços, que não veem aquele local como sagrado e, sim, como espaço de lazer e diversão ou também de locomoção, já que a quebra da rotina é momentânea, não interferindo com intensidade sobre os espaços de lazer.

A festa faz parte do Brasil, seja as de cunho popular ou as de cunho religiosos. No caso do congado, temos um exemplo de materialização de uma festa popular de cunho religioso que está presente em todo o território nacional. Já na cidade de Ituiutaba tal festividade teve início nas fazendas, enfrentando uma série de perseguições religiosas. As festas populares apresentam uma função de socialização. Deve-se considerar que a realização de festas populares pode deixar marcas no espaço, funcionando como fator de organização e de mudanças na espacialidade das

comunidades, além de trazerem à tona as relações que implicam a realização de um festejo, como as disputas e os conflitos existentes entre o grupo.

Outro fator que mereceu nossa atenção foram as tentativas de compreensão dos mecanismos criados pelos praticantes de manter viva, nos seus grupos sociais, esta prática cultural. Desse modo, modernidade e tradição se mesclam a fim de possibilitar a recriação dos sentidos do festar entre os devotos de São Benedito em Ituiutaba.

Essa manutenção de sentidos se evidenciou na fala dos nossos interlocutores, como também pudemos percebê-la por meio do visual assumido pelos dançadores que compunham a sua vestimenta com penteados afro, uso de óculos escuros, introdução de novos ritmos, fazendo com que as marcas do presente entoassem o ritual trazido de um passado bastante remoto e atualizado em gestos de fé, devoção e herança familiar.

Pudemos refletir, ainda, sobre como os congadeiros reestabelecem sentidos para a rua, para o quintal, para a praça, fazendo com que esses espaços transitem entre a lógica do sagrado e do profano, mesmo que existam marcos distintos de concretização desses espaços aos olhos da Igreja e de alguns grupos sociais que tentam moldar os festejos de acordo com seus interesses e convicções.

Exemplo disso é o cortejo da procissão que percorre as ruas do bairro, com a presença dos dançadores, devotos e clérigos, transformando, momentaneamente, as ruas do entorno da praça em espaço sagrado que disputa atenção com os veículos, com os sons automotivos dos bares e residências e com os risos e gritarias dos frequentadores desses espaços, que não veem aquele local como sagrado e, sim, como espaço de lazer e diversão ou também de locomoção, já que a quebra da rotina é momentânea, não interferindo com intensidade sobre os espaços de lazer.

E, por fim, buscamos compreender as novas dinâmicas da festa, os sentidos e conflitos que passam a envolver a festa. Com isso, foi possível perceber que a festa nos dias atuais vive sobre o olhar atento e temeroso dos festeiros da década de 50, de modo que esses assumem a intenção de manutenção e preservação da festa. Outro ponto que foi possível perceber e a questão financeira que passa a assombrar os festeiros, já que a cada ano o repasse da prefeitura vai diminuindo. E o único dinheiro que eles podem contar e o do repasse do IPHAN.

Suponho que esta as dinâmicas territoriais apresentadas nessa dissertação possam iluminar a compreensão das dinâmicas territoriais de outras festas, por mais que muito se fala em festejos de Congada as questões territoriais não são muito trabalhadas.

Deixo indicada, ainda, uma questão para o futuro: nos dias de campo foi possível perceber como a Festa da Cidade de Ituiutaba tem a figura das mulheres como centro, desta forma futuramente pretendo analisar a presença feminina nos festejos de São Benedito.

## Referências

- AMARAL, R. de C. *Povo-de-santo, povo-de-festa. Estudo antropológico do estilo de vida dos adeptos do candomblé paulista*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade FFLCH/USP. São Paulo: USP, 1992.
- \_\_\_\_\_, R. de C. *Festa à brasileira*. Tese (Doutorado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Sociais da USP. São Paulo, 1998.
- ALMEIDA, M. G. de; CHAVEIRO, E. F.; BRAGA, H. C. (Org.). *Geografia e cultura: a vida dos lugares e os lugares da vida*. Goiânia: Editora Vieira, 2008.
- BONNEMAISON, J. Viagem em Torno do Território. In: CORRÊA, Roberto; BORGES, C. M. *Escravos e libertos nas Irmandades do Rosário: devoção e solidariedade em Minas Gerais, século XVIII e XIX*. Juiz de Fora: UFJF, 2005.
- BRANDÃO, C. R. *A festa do Santo Preto*. 2. ed. Rio de Janeiro: Funarte, 1985.
- CANCLINI, N. G. O patrimônio cultural e a construção imaginária nacional. In: *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, n. 23. Rio de Janeiro, 1999.
- CASCUDO, L. da C. *Dicionário do folclore brasileiro*. 10. ed. São Paulo: Global, 2001.
- CASTELLS, M. *O poder da identidade*. Tradução de Klauss Brandini Gerhardt. 6. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2008.
- CLAVAL, Paul. Geografia Cultural: O Estado da Arte. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDHAL, Zeny (org). *Manifestações da Cultura no Espaço*. Rio de Janeiro: UERJ, 1999a. p.59- 97
- \_\_\_\_\_, P. O papel da nova Geografia Cultural na compreensão da ação humana. In: *Matrizes da Geografia*

*Cultural*. ROZENDAHL, Zeny; CORREA, R., L; ROZENDAHL, Z. (Org.). Rio de Janeiro: Eduerj, 2001.

\_\_\_\_\_, P. *A geografia cultural*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2001.

CORRÊA, R. L. (Orgs.). *Manifestações da Cultura no Espaço*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999. p. 49-58.

\_\_\_\_\_, R. L. *Geografia Cultural: Passado e Futuro – Uma Introdução*. In: ROZENDAHL, Zeny; CORREA, R., L; ROZENDAHL, Z. (Org.) *Introdução à Geografia Cultural*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

COSTA, B. P. As relações entre os conceitos de território, identidade e cultura no espaço urbano: por uma abordagem microgeográfica. In: ROZENDHAL, Zeny; CORREA, Roberto Lobato (Orgs.). *Geografia: temas sobre cultura e espaço*. Rio de Janeiro, 2005.

COSTA, C. L. *Cultura, religiosidade e comércio na cidade: a Festa em Louvor à Nossa Senhora do Rosário em Catalão – Goiás*. Tese (Doutorado em Geografia Humana) – Universidade de São Paulo. FFLCH. São Paulo, 2010.

CRUZ, V. C. do. Territorialidades, identidades e lutas sociais na Amazônia. In:

ARAÚJO, Frederico Guilherme Bandeira de; HAESBERT, Rogério. *Identidades e*

**territórios**: questões e olhares contemporâneos. Rio de Janeiro: Access, 2007. Cap. 05, p. 93 a 122.

DEL PRIORE, M.; VENÂNCIO, R.P. *O livro de ouro da história do Brasil: do descobrimento à globalização*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001,

DEMO, P. Pesquisa qualitativa: busca de equilíbrio entre forma e conteúdo. *Revista Latino Americana*, Ribeirão Preto, v. 6, n. 2, p. 89-104, abr. 1998.

DUVIGNAUD, J. *Festas e civilizações*. Trad.: L. F. Raposo Fontenelle. Fortaleza: Ed. Universidade Federal do Ceará; Rio de Janeiro: T. Brasileiro, 1983.

FERNANDES, B. M.; MARTIN, Jean Yves. *Movimento socioterritorial e “globalização” : algumas reflexões a partir do caso do MST*. Lutas Sociais, São Paulo, v. 12, 2005.

FERREIRA, L. D. M . *Festas religiosas: uma manifestação cultural de Mariana*. Ouro Preto: ETFOP, 2009.

FURLANETTO, B. H.; KOZEL, S. *Paisagem sonora do boi-de-mamão no litoral do Paraná*. In: 14 EGAL – Encontro de Geógrafos da América Latina. 2013, Lima. Anais eletrônicos... Lima. 2013. Disponível em: <[http://www.embap.pr.gov.br/arquivos/File/Elisabeth\\_Seraphim\\_Prosser/001beatrizhelenafurlanetto.pdf](http://www.embap.pr.gov.br/arquivos/File/Elisabeth_Seraphim_Prosser/001beatrizhelenafurlanetto.pdf)>. Acesso em: 25 nov. 2016.

ELIADE, M. *O Sagrado e o profano: A essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

GOMES, P. C. C. *A condição urbana: ensaios de geopolítica da cidade*. Rio de Bertrand Brasil, 1996. 304p.

HAESBAERT, R. *Da desterritorialização a multiterritorialidade*. Encontros de Geógrafos da América Latina. X, 2005, São Paulo. Anais... São Paulo, X Encontro de Geógrafos da América Latina, 2005.

\_\_\_\_\_, R. *O Mito da Desterritorialização: do “fim dos territórios” a multiterritorialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.2004.

\_\_\_\_\_, R. Identidades territoriais: entre a multiterritorialidade e a reclusão territorial (ou: do hibridismocultural à essencialização das identidades). In: ARAÚJO, Frederico Guilherme Bandeira de; HAESBERT, Rogério (Org.). *Identidades e territórios: questões e olhares*

*contemporâneos*. Rio de Janeiro: Acesso em: 06 mai. 2017. Cap. 02, p. 33 a 56.

\_\_\_\_\_, R. Identidades Territoriais. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, R. L. (Orgs.). *Manifestações da Cultura no Espaço*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999. p. 169-190. (Série Geografia Cultural).

\_\_\_\_\_, R. Território, cultura e des-territorialização. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, R. L. (Orgs.). *Religião, Identidade e Território*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001. p. 115-144. (Série Geografia Cultural).

HARVEY, D. A. *A justiça social e a cidade*. São Paulo: Hucitec, 1980

\_\_\_\_\_, D. *A produção capitalista do espaço*. São Paulo: Annablume, 2006.

\_\_\_\_\_, D. A. *Condição Pós-Moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

HOBSBAWME. *A invenção das tradições*. – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984. Págs. 9-23.

MAGNANI, J. G. C. Da periferia ao centro: pedaços e trajetos. *Revista de Antropologia*. São Paulo, v. 35, p.191-203, 1992.

\_\_\_\_\_, J. G. C. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 17, n. 49, p.11-29, jun. 2002.

\_\_\_\_\_, J. G. C. *Festa no pedaço: cultura popular e lazer na cidade*. São Paulo Brasiliense, 1984. 198p.

MAIA, C. E. S. Ensaio Interpretativo da Dimensão Espacial das Festas Populares. Proposições sobre Festas Brasileiras. In: ROSENDAHL, Z.; CORRÊA, R.L. (Orgs.) *Manifestações da Cultura no Espaço*. Rio de Janeiro: Editora da UERJ: 1999.

MARTINS, Leda Maria. *Afrografias da Memória: o reinado do Rosário no Jatobá*. São Paulo: Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997.



- MELO, J. M. de. *As festas populares como processos comunicacionais: roteiro para o seu inventário no Brasil, no limiar do século XXI*. PCLA, São Paulo, v. 03, n. 03, abr./jun. 2002. Disponível em: <<http://www2.metodista.br/unesco/PCLA/revista11/projetos%2011-1.htm>>. Acesso em: 10 jul. 2017.
- MORAES, A. R. *Geografia, pequena história crítica*, 19. ed. São Paulo: Annablume, 2003.
- MOREIRA, E.; TARGINO, Ivan. De território de exploração a território de esperança: organização agrária e resistência camponesa no semi-árido paraibano. *Revista Nera*, ano 10, n. 10, jan./jun. 2007.
- \_\_\_\_\_, R. Da região à rede ao lugar (a nova realidade e o novo olhar geográfico sobre o mundo). *Ciência geográfica*, Bauru: N. 6, 1993.
- NAVES, Fernanda Domingos; KATRIB, Cairo. *Cultura, identidade e religiosidade: Mapeamento e reconstrução histórica dos ternos de Congada da cidade de Ituiutaba – MG*. In: 4ª Semana do Servidor e 5ª Semana Acadêmica. 2008 – UFU 30 anos. Disponível em: <<https://ssl4799.websiteseuro.com/swge5/seg/cd2008/PDF/IC2008-0391.PDF>>. Acesso em: 10 jul. 2017.
- OLIVEIRA, B. S. de. *Ituiutaba (MG) na rede urbana tijuicana: (re)configurações socioespaciais no período de 1950 a 2000*. 2003. 204 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Instituto de Geografia, Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2003.
- PEREZ, L. F. *Antropologia das efervescências coletivas*. In: PASSOS, Mauro. *A festa e a vida: significado e imagens*. Petrópolis-RJ: Vozes, 2002.
- PORTUGUEZ, A.P. *Espaço e cultura na religiosidade Afro-Brasileira*. Ituiutaba: Barlavento, 2015.

- PREFEITURA MUNICIPAL DE ITUIUTABA (Org.). *O centenário de Ituiutaba. Ituiutaba*: Gráfica Ituiutaba, 2001. 126 p. (Edição Especial).
- QUINTÃO, A. A. *Lá vem o meu parente*: as irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e em Pernambuco (século XVIII). São Paulo: Annablume; Fapesp, 2002.
- RAFFESTIN, C. *Por uma geografia do poder*. São Paulo: Ática, 1993.
- RATTS, A. J. P. *As etnias e os outros*: as espacialidades dos encontros/confrontos. Espaço e cultura, Rio de Janeiro, n. 17-18, jan./dez. 2004, p. 77-88.
- RATZEL, F. *Geografia do homem*. In: Ratzel. MORAES, A. C. R. (Org.). São Paulo/SP: Ed. Ática, 1990. (Col. Grandes Cientistas Sociais.)
- ROSENDAHL, Z.; *Espaço, Política e religião*; In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (Orgs.) *Religião*, Rio de Janeiro: Ed. UERJ, NEPEC; 1996. p. 92
- \_\_\_\_\_, Z. O sagrado e o espaço. In: CASTRO, Iná Elias de; GOMES, Paulo Cesar da Costa; CORRÊA, Roberto Lobato. (Org.). *Explorações geográficas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997. p. 119-153.
- \_\_\_\_\_, Z. Uma proposição temática. In: MENDONÇA, Francisco; KOZEL, Salete. (Org.). *Elementos de epistemologia da Geografia contemporânea*. Curitiba: Editora UFPR, 2002a. p. 197-214.
- SAHLINS, M. *Ilhas de História*. Trad.: Barbara Sette. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.
- \_\_\_\_\_. *O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica*: por que a Cultura não é um objeto em via de extinção (parte I). *Mana – Estudos de Antropologia Social*, v. 3, n. 2, 1997.

SANTOS, J. C. dos, FONSECAL, R. G. *As recentes transformações no campo e seus impactos na cidade em Ituiutaba-MG*, Universidade Federal de Uberlândia Faculdade de Ciências Integradas do Pontal – Av. José João Dib, nº 2545, B. Progresso – Ituiutaba-MG

SANTOS, M. *A natureza do espaço: Técnica e tempo. Razão e emoção*. São Paulo: Ed. Hucitec, 1996.

SAQUET, Marco Aurélio. *Abordagens e concepções de território*. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

\_\_\_\_\_, M. A. *As diferentes abordagens do território e a apreensão do movimento e da (i) materialidade*. Geosul, Florianópolis, v. 22, n. 43, p. 55-76, jan./jun. 2007.

SERPA, Â. *O espaço público na cidade contemporânea*. São Paulo: Contexto, 2007. 205p.

SILVA, J. C. G. *Negros em Uberlândia e a Construção da Congada. Um Estudo sobre Ritual e Segregação Urbana*. (Relatório FAPEMIG) Uberlândia, 2000.

SIMMEL, Georg. *Sociabilidade: um exemplo de sociologia pura ou formal*. In: MORAES FILHOS, E. (Org.). Simmel. São Paulo: Ática, 2006.

SOUZA, M. de. O território: sobre o espaço, poder, autonomia e desenvolvimento. In: CASTRO et al. (Orgs.). *Geografia: conceitos e temas*. Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil, 2007.

\_\_\_\_\_, M. M. de e. Parati: a cidade e as festas. Rio de Janeiro: UFRJ; Tempo Brasileiro, 1994. Extraído do estatuto das Irmandades do Santíssimo Sacramento. Apud DEL PRIORE, Mary. *Festas e utopias no Brasil colonial*. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 24.

SPOSITO, S. E. Introdução. In: SAQUET, Marcos Aurélio; SPOSITO, Eliseu Savério. (Org.) *Território e Territorialidades: teorias, processos e conflitos*. 1. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

THOMPSON, E. P. *Costumes em comum*: estudos sobre a cultura popular tradicional. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

TRIVIÑOS, Augusto Nivaldo da Silva. *Introdução à pesquisa em ciências sociais*: a pesquisa qualitativa em educação. São Paulo: Atlas, 2008.

### *Fontes*

Atas Câmara municipal – Anos 1959, 1960

CHAVES, Camilo – CAIAPÔNIA – Romance da terra e do homem do Brasil Central, 3ª. Edição , Ituiutaba, Minas Gerais  
DECRETO lei n.58, registrado no cartório de Imóveis sob o no. 12, Livro 8, em 22 de outubro de 1954, ano em que se iniciou a venda dos lotes.

Decreto número 2, da Câmara Municipal de Ituiutaba, em 15 de dezembro de 1941

Documentos cartoriais, 2º. Cartório de Registro de Imóveis, Ituiutaba, Minas Geras

Folha de Ituiutaba, Diretor Ercílio Domingues da Silva, Propriedade de Domingues & Ltda, no. 450 – ANO X ( 1950-1960)

Gazeta de Ituiutaba ANO II no. 88- Diretor Manoel Agostinho – Propriedade Gráfica Ipiranga ( 1960)

Fonte Anuário Estatístico do Brasil 1993, IBGE.

JUNQUEIRA, Luiz Alberto Franco, FRANCO, Gabriel Junqueira - *Família Franco, Genealogia e história, Ituiutaba*, 1980

Mapas (anexo) 1939, mapa do município de Ituiutaba –SVOP – 256, IBGE

Processo de número 29 251, 25 de maio de 1954 - 2 ° Cartório de Imóveis de Ituiutaba.

*Reencontro com a congada – Histórico da Irmandade de São Benedito e dos Ternos de congada de Ituiutaba de Minas Gerais*, realização da irmandade de São Benedito, Secretaria da identidade da Diversidade Cultural, Prêmio Culturas populares 2007 – Mestre Duda- 100 anos de Frevo, Ministério da Cultura.

Resolução de 17 de junho de 1822, GARCIA, Paulo. *Terra devolutas*. Belo Horizonte: Livraria Oscar Nicolai, 1958. p.23 (Apud. LUZ, 1982, p.29)

