

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS
Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião

João Augusto da Silva

**A COMUNIDADE DOS ARTUROS:
religião, espaço público e memória**

Belo Horizonte
2018

João Augusto da Silva

**A COMUNIDADE DOS ARTUROS:
religião, espaço público e memória**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

Orientador: Wellington Teodoro da Silva

Linha de Pesquisa: Religião e Cultura

Belo Horizonte

2018

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

S586c

Silva, João Augusto da
A comunidade dos arturos: religião, espaço público e memória / João Augusto da Silva. Belo Horizonte, 2018.
144 f.: il.

Orientador: Wellington Teodoro da Silva
Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.
Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião

1. Comunidades cristãs - Igreja Católica. 2. Irmandades. 3. Congadas - Contagem (MG). 4. Liberdade - Aspectos religiosos. 5. Negros - Religião - Brasil. I. Silva, Wellington Teodoro da. II. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. III. Título.

SIB PUC MINAS

CDU: 291.36

Ficha catalográfica elaborada por Fernanda Paim Brito– CRB 6/2999

João Augusto da Silva

**A COMUNIDADE DOS ARTUROS:
religião, espaço público e memória**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

Linha de Pesquisa: Religião e Cultura.

Prof. Wellington Teodoro da Silva – PUC Minas (Orientador)

Prof. Antônio Geraldo Cantarela – PUC Minas (Banca Examinadora)

Prof. Daniel Rocha – Instituto Santo Tomás de Aquino – ISTA (Banca Examinadora)

Prof. Paulo Agostinho Nogueira Baptista – PUC Minas (Banca Examinadora)

Belo Horizonte, 28 de fevereiro de 2018.

AGRADECIMENTO

Gostaria de agradecer primeiramente a Deus por tudo. Tantas oportunidades que Ele tem me concedido, principalmente por mais essa vitória.

Agradeço ao nosso querido Arcebispo: Dom Walmor Oliveira de Azevedo, pelo carinho e amizade.

Agradeço ao nosso querido bispo auxiliar: Dom Joaquim Mol, pela compreensão, amizade, paciência e pela bolsa que ele me concedeu.

Agradeço ao professor: Wellington Teodoro, antes de orientador foi e continua sendo meu amigo e me acompanhou com muito carinho, sabedoria e dedicação e rigor acadêmico.

Agradeço aos meus queridos falecidos pais: Benedito Camilo da Silva e Maria Tereza da Silva que me educaram, me amaram, meus primeiros mestres e amigos.

Agradeço a minha família: Dita, Cida, Zé, Cirineu, Toninho, Viviane, Augusto e todos os meus sobrinhos e sobrinhas. Ao meu único tio vivo, que chamamos de tio Nhonhô. Meus amigos e amigas: Ademir, Nilza e sua mãe dona Ana, Evaldo, Arnorn, José Carlos, Sô Paulo e amigos, Jotaci, Jorge.

Na pessoa de Vera e Henrique a toda Área Pastoral Nossa Senhora Aparecida do Bairro Califórnia.

Na pessoa do Pe. Márcio e Ir. Lidiane ao CSM Colégio Santa Maria.

Na vida precisamos de todos, interagimos com todos, mesmo aquele que não citei, mas que estão no meu coração e na minha memória. “A gratidão é a memória do coração”.

Muito obrigado a todos que me acompanharam de longe ou de perto. Que me apoiaram, incentivaram com palavras e orações.

Como é bom dizer muito obrigado!

A alegria de contar com a amizade, carinho, atenção e o cuidado de todos vocês.

Demos graças ao Senhor porque Ele é bom!
Muito obrigado a todos!
Saúde e paz!

RESUMO

Esta pesquisa abordou sobre o tema “A Comunidade dos Arturos: religião, espaço público e memória”. O trabalho teve o cunho de investigar a passagem da memória oral para a corporal, dentro do ritual do Congado, na Comunidade dos Arturos, situada na cidade de Contagem, próximo a Belo Horizonte, em Minas Gerais. Os Arturos são uma comunidade familiar, tradicional, de ascendência negra, formada pelos descendentes de Arthur Camilo Silvério e Carmelinda Maria da Silva. Na atualidade, a Comunidade é formada por quatrocentos descendentes e agregados. Para eles, ser um Arturo é viver em comunidade, divulgar sua religiosidade em diversos eventos culturais como tambores, batuques, Folia de Reis, Candombe, Reinado de Nossa Senhora do Rosário, Festa da Abolição e Festa do João do Mato e nunca apagar da memória os ensinamentos de Arthur Camilo Silvério, que, mesmo sofrendo as amarguras da vida na carne, foi exemplo de pai amoroso e dedicado ao próximo na divisão do pouco que tinha. A Comunidade dos Arturos preza pela manutenção de suas tradições, que são transmitidas de geração para geração. Os ensinamentos são repassados das gerações antigas para a juventude através da oralidade, dos cânticos, da dança e do reviver os rituais sagrados. A metodologia que foi adotada para a construção dessa dissertação consistiu nas pesquisas qualitativa, descritiva e bibliográfica em livros, artigos científicos que se encontram em sites especializados e em periódicos de credibilidade acadêmica. Em 2002, a Comunidade foi reconhecida como Patrimônio Imaterial do Estado de Minas Gerais pelo Conselho Estadual de Patrimônio (CONEP) pelo Decreto nº 42.505. De acordo com o Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais (IEPHA), além da Comunidade como patrimônio Imaterial, os rituais Reinaldo/Congado, a Festa do Rosário e a Benzeção são patrimônio cultural do Estado de Minas.

Palavras-chave: Comunidade. Arturos. Irmandades. Escravo. Negro. Resistência. Liberdade.

ABSTRACT

This research focused on the theme “The Community of Arturos: religion, public space and memory”. The work had the purpose of investigating the passage from oral memory to body memory, within the ritual of the Congado, in the Community of Arturos, located in the city of Contagem, near Belo Horizonte, in Minas Gerais. The Arturos are a traditional family community, of black ancestry, formed by the descendants of Arthur Camilo Silvério and Carmelinda Maria da Silva. At present, the Community is formed by four hundred descendants and aggregates. For them, to be an Arturo is to live in community, to spread their religiosity in diverse cultural events like drums, batuques, Folia de Reis, Candombe, Reign of Our Lady of the Rosary, Feast of the Abolition and Feast of João do Mato and never erase of the memory the teachings of Arthur Camilo Silvério, who, even suffering the bitterness of life in the flesh, was an example of a loving father and dedicated to his neighbor in the division of what little he had. The Community of the Arturos prizes for the maintenance of its traditions, which are transmitted from generation to generation. The teachings are passed on from the old generations to the youth through orality, singing, dancing and reviving the sacred rituals. The methodology that was adopted for the construction of this dissertation consisted of the qualitative, descriptive and bibliographical researches in books, scientific articles that are in specialized sites and in journals of academic credibility. In 2002, the Community was recognized as Intangible Heritage of the State of Minas Gerais by the State Heritage Council (CONEP) by Decree nº 42.505. According to the State Institute of Historic and Artistic Heritage of Minas Gerais (IEPHA), besides the Community as Intangible Heritage, the Reinaldo/Congado rituals, the Festa do Rosário and the Benzeção are cultural heritage of the State of Minas Gerais.

Keywords: Community. Arturos. Brotherhoods. Slave. Black. Resistance. Freedom.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	15
1.1 De Angola a Contagem	17
2 ELEMENTOS DA ANCESTRALIDADE DO NEGRO NO BRASIL	33
2.1 Ser humano ou mercadoria	35
2.2 Irmandades: identidade e resistência.....	38
2.2.1 As irmandades de homens pretos na cidade de Ouro Preto	40
2.2.2 Arturos: herdeiros da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário	41
2.2.3 Identidade.....	46
2.2.4 Resistência.....	49
2.3 Formação de quilombos	51
2.4 Lei do Ventre Livre	54
3 A PROMULGAÇÃO DA LEI ÁUREA e A ORIGEM DOS ARTUROS	57
3.1 O dia 13 de maio de 1888.....	57
3.2 A ausência da Igreja oficial do Brasil Império na abolição.....	58
3.3 A origem da Comunidade Arturo: de Camillo Silvério da Silva a Arthur Camilo Silvério	62
3.4 Camillo Silvério da Silva: filho de Angola	69
3.5 A identidade Arturo	71
4 RELIGIOSIDADE E FESTIVIDADES NA COMUNIDADE DOS ARTUROS	73
4.1 Festa de Nossa Senhora do Rosário	74
4.2 Festa da Abolição.....	74
4.3 Festa do João do Mato.....	77
4.4 Folia de Reis	79
4.5 Candombe.....	82
4.6 Guarda de Congo	83
4.7 Guarda de Moçambique.....	86
4.8 Batuque Reinado	89
4.9 Levantamento de Mastros	89
4.10 Benzeção.....	90
4.11 Ofício Benzeção	90
4.12 Grupo Filhos de Zambi	92
5 ESPAÇO PÚBLICO: A SECULARIZAÇÃO DO ESTADO E A IGREJA	95
5.1 Templo.....	98
5.2 Qualquer culto	100
5.3 A secularização do Estado	101
5.4 A resistência ao tradicionalismo: a conquista da liberdade religiosa.....	104
5.4.1 A Constituição Federal de 1988: liberdade religiosa e pluralismo religioso....	106
5.4.2 Da imunidade religiosa protegida pela Constituição Federal.....	109
5.5 A religião na cultura bantu	109
5.5.1 A congada mineira: hierarquização entre Arturos	111
5.5.2 Movimentos das guardas de Moçambique e Congo	118
5.5.3 Festa do Rosário: oposição da Igreja local.....	119
5.5.4 Missa Conga: a reza dos libertos	122

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS	127
REFERÊNCIAS	131

1 INTRODUÇÃO

Esta pesquisa abordou sobre o tema “A Comunidade dos Arturos: religião, espaço público e memória”. O objetivo central foi investigar as passagens da memória oral para a corporal, dentro do ritual do Congado na Comunidade dos Arturos.

Ao presenciar as apresentações dos festejos, os sons e os ritmos ditados pelas batidas dos tambores dos Arturos, o pesquisador foi movido, no início, por curiosidade. Depois, em busca de conhecimento da origem da Comunidade dos Arturos, aproximou-se do grupo e começou a motivar-se a investigar com maior atenção as histórias contadas pelos moradores da Comunidade sobre o surgimento de eventos, como, o Batuque, a Folia de Reis, o Candombe, o Reinado de Nossa Senhora do Rosário, a Festa da Abolição e a Festa do João do Mato, que reúnem e aglutinam cada um dos membros da Comunidade.

Os Arturos são uma comunidade familiar, tradicional, de ascendência negra, formada pelos descendentes de Arthur Camilo Silvério e Carmelinda Maria da Silva. O casal teve onze filhos, ligados pela fé em Nossa Senhora do Rosário.

Arthur Camilo Silvério nasceu beneficiado pela Lei do Ventre Livre. Viveu sua infância ao lado do seu patrão e padrinho, prestando serviços em troca de casa e comida. Mesmo não sendo escravo e sob a tutela de seu padrinho sofria maus tratos diariamente. Não suportando o sofrimento constante e diário, ainda muito jovem Arthur Camilo Silvério fugiu e casou-se com Carmelinda Maria da Silva, com quem foi viver na fazenda do Macuco, perto da cidade de Esmeraldas.

Dos frutos nascidos da união de Arthur Camilo Silvério e Carmelinda Maria da Silva, a Comunidade tem atualmente, mais de quarenta e cinco famílias e cerca de quatrocentos e cinquenta descendentes e agregados, instalados desde o século XIX em 6,5 hectares de terra no local denominado Domingos Pereira, em Contagem e há cento e vinte anos, a comunidade segue a saga e herança cultural que foi transmitida pelo seu fundador.

Para eles, ser um Arturo é viver em comunidade, divulgar sua religiosidade em diversos eventos culturais como tambores, batuques, Folia de Reis, Candombe, Reinado de Nossa Senhora do Rosário, Festa da Abolição e Festa do João do Mato, e nunca apagar da memória os ensinamentos de Arthur Camilo Silvério, que, mesmo

sofrendo as amarguras da vida na carne, foi exemplo de pai amoroso e dedicado ao próximo na divisão do pouco que tinha.

Ainda em vida, Arthur Camilo Silvério não desejava que seus descendentes se dispersassem pelo mundo. Por isso, antes de falecer incumbiu a seus filhos a missão de aglutinar o grupo em torno da fé em Nossa Senhora do Rosário, do canto e da dança. Os onze filhos prometeram dar continuidade ao grande projeto do pai: reunir toda descendência em um só espaço.

Da terceira geração dos Arturos já morreram nove, Geraldo Arthur Camilo, Conceição Natalícia da Silva, Juventina Paula de Lima, Maria do Rosário da Silva, José Acácio da Silva, Izaíra Maria da Silva, João Batista da Silva, Joaquim Bonifácio da Silva e Raimundo Afonso da Silva. Dos filhos ainda vivos, Antônio Maria da Silva e Mário Braz da Luz, que pelas idades avançadas, encontram-se com a saúde fragilizadas. O fato que os onze filhos honraram as promessas feitas a Arthur Camilo Silvério e não deixaram a tradição desaparecer.

Os Arturos antigos preservavam pela manutenção de suas tradições e transmitiam de geração para geração os ensinamentos através da oralidade, dos cânticos, da dança e do reviver os rituais sagrados, entretanto, há dois problemas: o primeiro, quem agora tem a responsabilidade de continuar a tradição é a nova geração. Embora a rica tradição dos primeiros descendentes seja relatada a cada geração, o desafio atual da Comunidade é mantê-la viva, na mente e no agir de cada membro atual, que em sua maioria tem entre dezesseis e vinte oito anos. A segunda dificuldade: muitos desses membros descendentes jovens trabalham no setor industrial, construção civil e setores públicos da cidade de Contagem, sendo que poucos deles não moram no terreno destinado a comunidade, por isso, não se encontram motivados a seguir os compromissos fieis da tradição que fora repassada.

Os que seguem os ensinamentos declaram publicamente sua fé em Nossa Senhora do Rosário e entre suas principais celebrações, encontram-se: a Festa 13 de maio, momento em que se comemora a libertação dos escravos, quando as guardas de Congo e Moçambique se apresentam louvando a Nossa Senhora do Rosário e agradecendo à Princesa Isabel; a Festa João do Mato, momento de celebrar a fertilidade da terra preparando-a para um novo plantio, a Folia de Reis, folguedo bastante popular no Brasil, representando a peregrinação dos três reis magos em busca do local exato do nascimento do Menino Jesus.

A Comunidade em 2002 foi reconhecida como Patrimônio Imaterial do Estado de Minas Gerais pelo Conselho Estadual de Patrimônio (CONEP), Decreto nº 42.505. De acordo com o Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais (IEPHA), além da Comunidade como patrimônio Imaterial, os rituais Reinaldo/Congado, a Festa do Rosário e a Benzeção são patrimônio cultural do Estado de Minas.

1.1 De Angola a Contagem

Ao se falar do período colonial na América e suas implicações, não se pode deixar de tratar das relações entre a África e o Brasil. Atualmente, Brasil e Angola possuem relações comerciais, econômicas, históricas e culturais – consequência, principalmente, do processo histórico desencadeado pela colonização portuguesa entre ambas as regiões (ARAUJO, 2007). No período colonial, o processo de escravização do povo africano trazido ao Brasil foi um fato histórico que deve ser analisado com grandes ressalvas. Em 1690, grande parte dos homens escravizados presentes no Rio de Janeiro era proveniente da Angola. Já na primeira metade do século XX, a maior quantidade de escravos era da região centro-ocidental da África (SOUZA, 2008).

Assim, de acordo com estudos realizados pelo Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais (IEPHA) (2016),

Aproximadamente na década de 1690, as regiões de Angola e de Costa da Mina forneceram escravos para o Brasil. Os provenientes da Costa da Mina se destinaram em especial à Bahia, enquanto que os que vieram de Angola foram localizados na região do Rio de Janeiro. No século XIX, foram exportados para o Atlântico aproximadamente 3,5 milhões de escravos (IEPHA, 2016, p. 4).

As exportações de escravos eram intensas e lucrativas na região centro-ocidental da África e o contingente populacional não conseguiu acompanhar a demanda, o que desencadeou escassez de cativos, fazendo com que fossem capturados também escravos de outras regiões (SOUZA, 2008).

Os escravos quando chegavam no território brasileiro, eram batizados e recebiam nomes cristãos, sendo em geral perseguida a prática dos cultos africanos. Além de trabalho, obediência e respeito às leis e dispositivos disciplinares, os

senhores exigiam dos escravos “fidelidade, humildade e aceitação dos valores brancos. Os negros deviam aprender a língua portuguesa e a religião católica, único bem moral que recebiam dos brancos” (BRASIL, 1988b, p. 11).

O nome de batismo possibilitava a identificação desses escravos e era um recurso adotado pelos portugueses para classificar e organizar os indivíduos que acabava de desembar no porto brasileiro, determinando de que região da África estava chegando (BRASIL, 1988b).

Em relação à identificação dos escravos, Mariza de Carvalho Soares (1998) aponta:

Embora na primeira metade do século XVIII os assentos ainda omitam certas informações (como a já mencionada data de nascimento), o escravo africano é rigorosamente identificado por um nome de batismo, acompanhado de sua procedência, acrescido de sua condição de escravo e do nome e sobrenome de seu proprietário (“Josepha do Gentio da Mina, escrava de fulano.”). Ao longo da vida, o escravo pode mudar de proprietário, mas a procedência torna-se um atributo do nome que o acompanha por toda a vida, mesmo depois de forro (SOARES, 1998, p. 2).

Quando eles chegavam, iniciava-se o processo de negociação e de ancoragem, que se arrastava por dias. Em decorrência dessa lentidão, poderia demorar aproximadamente seis meses ou mais para que o navio estivesse completamente descarregado e, assim, ele pudesse retornar ao ponto de origem.

Os povos vindos para o Brasil traziam costumes, religiões, línguas, crenças e outros de suas regiões, cada uma diferente da outra, conforme o local onde viviam. Regiane Mattos (2007) explica que os escravos condenados pelas leis e normas severas da sua sociedade, que foram capturados de aldeias, guerras ou nos caminhos que percorriam, seja qual fosse sua realidade, viviam incertezas quanto às suas perspectivas.

Após serem capturados, os escravos que seriam negociados e vendidos acabavam criando laços entre si, de modo a impedir as tentativas de fuga daqueles cuja ligação afetiva tivesse sido solidificada. Depois de açoitados, esses escravos marchavam até o porto, com água e alimento quase escassos, uma vez que eram proibidos de perder muito tempo em paragens para se alimentarem.

Depois de capturados, em sua terra de origem, os que seriam vendidos, eram ligados uns aos outros com elos de ferro que impediam as possíveis tentativas de fuga. Iniciavam a marcha até o porto, muitas vezes açoitados. O alimento e a água eram insuficientes, pois não se podia gastar muito

tempo para alimentação, diante da pressa dos compradores (IEPHA, 2016, p. 5).

Quando havia morte durante a travessia para o Novo Mundo, o corpo do escravo, depois de ser desprendido da argola de ferro, era arremessado no mar como uma mercadoria deteriorada. Os negros que sobreviviam eram levados ao navio e jogados sem compaixão nos porões insalubres.

Uma das causas do aumento do contingente populacional de escravos no Brasil esteve atrelada às feiras, onde se adquiriam novos escravos, na medida em que os navios se aproximavam do local de embarque (BRITO, 2007). Por serem escravos com diferentes culturas e principalmente por eles não serem de uma só região, era comum sentirem solidão nessa nova fase da vida, longe da terra natal, da família. Os europeus negociavam esses escravos, que começavam logo a ter privações, além da ínfima alimentação que recebiam por questão de economia. Eram tratados, basicamente, com farinha de mandioca, carne seca e arroz.

As viagens implicavam longas horas dentro de navios com precárias condições de higiene e saneamento. Estima-se que o tempo entre a partida do centro-sul da África até a chegada ao Brasil era de 40 dias (MATTOS, 2007). Quando os navios partiam de Moçambique, esse tempo de viagem dobrava e, proporcionalmente ao tempo, elevava-se o número de doentes e mortos. As doenças normalmente eram disseminadas entre os escravos nos porões dos navios, pois, nesses locais, havia contato muito próximo entre pessoas sadias e doentes, alimentação escassa ou nula, calor excessivo e precário processo de saneamento.

Para Mattos (2007), embora as condições dos navios no início do século XIX tenham apresentado alguma melhoria em comparação aos séculos anteriores, as viagens continuavam penosas. Dentre algumas avaliações de melhorias, percebe-se a presença de cirurgião-barbeiro e separação entre os sexos, mas os porões dos navios continuavam superlotados de escravos africanos que se acomodavam em chão duro (MATTOS, 2007). Na maior parte do dia, esses escravos ficavam acorrentados e tinham o corpo marcado a ferro quente ainda nos barracões ou ao embarcarem. Essa marca correspondia às iniciais de seus proprietários ou símbolos que identificassem seus donos.

É possível destacar ainda que, devido aos maus-tratos que os escravos recebiam nas embarcações, o comandante e seus auxiliares tinham medo de ocorrer uma revolta dos negros (MATTOS, 2007). Contudo, com todo o sacrifício e

sofrimento da viagem, os escravos começaram a ser mais solidários entre si e passaram a contar com ajuda mútua, resultado de um prolongado convívio.

A mudança da trajetória dos africanos no Brasil ocorreu entre os anos de 1848 e 1852, por meio da Lei Eusébio de Queiróz, aprovada no dia 4 de setembro de 1850 decorrente da pressão da Inglaterra (THEODORO, 2008). Entretanto, os efeitos desejados e imediatos da referida lei não foram atingidos no prazo esperado e, mesmo depois da sua promulgação, houve aumento da entrada ilegal de africanos no País. Além disso, também foram cada vez maiores e intensas as pressões e o tráfico de escravos nas províncias de São Paulo e Rio de Janeiro, pois estas apresentavam maior produtividade no cultivo do café.

A Lei Eusébio de Queiróz foi criada não somente por motivos humanitários, mas, também, pelo fato de muitos fazendeiros, principalmente os que viviam no “Norte do Império” estarem passando por uma fase de grandes dificuldades decorrentes de dívidas contraídas com tráfico de escravos (SANTOS, 2014). Outro motivo a ser considerado para a criação da Lei Eusébio de Queiróz foi a tentativa de manter um equilíbrio à autorização da entrada de cativos africanos em grande quantidade, pois poderia ocorrer um desequilíbrio referente à quantidade de escravos e pessoas livres, o que se tornaria uma ameaça aos brancos. Caso isso ocorresse, a sociedade poderia se sentir desprotegida devido à grande quantidade de escravos presentes, que, a qualquer instante, se rebelariam espalhando sua insurreição de terror entre os cidadãos brancos (SANTOS, 2014).

Conforme verificado, os negros se fizeram presentes no Brasil desde o começo da nossa formação social, tendo trazido como contribuição culturas, religiões e outros que foram marcantes, inclusive para forjar as identidades constituídas no Brasil. Portanto, nota-se que o entendimento do período de escravidão é, também, uma forma de compreender parte da cultura e religiões que existem e foram formadas no País.

É importante salientar, também, que a passagem de uma época histórica para outra geralmente é marcada por uma revolução ou acontecimento que, comumente, apresenta melhorias significativas na produção de alimentos, na arte de fazer guerra etc. Contudo, toda essa experiência é parte de um processo histórico que ocorre ao longo dos anos, em períodos que contribuem para a formação social de um país. Esses períodos podem ser facilmente reconhecidos de acordo com as alterações ocorridas no meio de produção e em instituições políticas e sociais, entre outros que

demarcam um período e outro (MIRANDA, 2012). Para Miranda (2012), cada período da história de um grupo humano deve ser compreendido de acordo com as condições específicas da sua evolução ao longo dos tempos.

Ao se analisar a história de grupos humanos distintos, é possível observar que determinados padrões sobre a evolução são sempre presentes e constantes. Isso permite reunir a história dos grupos humanos em termos gerais, de modo a facilitar a identificação em épocas mais gerais dessa história (MATTOS, 2007). Desta forma, quando se estudam unidades históricas consideradas pequenas, como povos e tribos, por exemplo, e depois se passa para unidades maiores, como civilizações, se nota uma valorização e junção dos períodos em termos mais gerais e globais.

Mattos (2007) cita que, embora cada povo apresente condições específicas, ao estudar a História de Angola, considerando uma análise de períodos e processos diferentes, é possível identificar, de modo geral, um período antigo, um período pré-colonial, de contato e um período de absorção no todo angolano. Assim, a História da Angola até os dias atuais no Brasil, especificamente na cidade de Contagem, com os Arturos, pode ser contada a partir da divisão por períodos distintos que são a transição de um período para o seguinte: a Pré-História de Angola; o Período Pré-Colonial e o Período Colonial.

A respeito do período histórico conhecido como transição de um período para o seguinte, Soares (1998) enfatiza que ela não ocorre em determinada data exata, tampouco de um dia para o outro. Trata-se de um processo que pode levar décadas e até mesmo séculos. Às vezes, por ser muito vagaroso, nem dá para perceber qualquer transição (SOARES, 1998). A autora ainda explica que, algumas vezes, os historiadores decidem por escolher um determinado acontecimento ou fato extraordinário que pode ser indicado para marcar determinada época e apontá-la como o “momento” de transição, como, por exemplo, a chegada da esquadra de Diogo Cão à foz do Zaire, em 1483, momento que estabelece o início do período colonial.

Sobre o exposto, o IEPHA (2016) completa: “tais descrições ocorreram com mais frequência nas regiões cujos escravos eram de etnia banto, vindas da África Centro-Ocidental [...] durante os séculos XVI e XVII foram mais importantes os portos localizados na região da foz do rio Zaire (IEPHA, 2016, p. 98).

Entretanto, Soares (1998) observa que na História de Angola é complicado conseguir marcar com precisão a data exata em que o período pré-colonial finda e quando se inicia o período colonial. Mas o momento que marcou essa transição – adotado como marco do começo do período colonial – é a chegada da esquadra de Diogo Cão à foz do Zaire. Naquela época, acreditava-se que a intenção principal dos portugueses não era de colonizar Angola e, sim, buscar por riqueza mineral. A colônia portuguesa de Angola foi apenas estabelecida formalmente em 1576 e 1583, com o estabelecimento de Luanda e Massangano por Paulo Dias de Novais.

Nos séculos XVII e XVIII predominou o porto de Luanda, tendo no século XIX as rotas do tráfico de novo se voltando para a região do antigo reino do Congo. Dessa configuração sociocultural, somada à influência histórica do reino do Congo sobre as demais comunidades e a tendência à formação de uma identidade comum de negros católicos é que os reis congos prevaleceram nas festas das irmandades (IEPHA, 2016, p. 99).

Soares (1998) ainda salienta a importância de se considerar a absorção de estados e povos ancestrais africanos angolanos. Esse processo durou séculos para se efetivar, uma vez que, mesmo com a conquista, no final do século XVI, do Antigo Reino do Ndongo, não houve, até princípios do século XX, a integração do estado Ambó.

Sobre a Pré-História de Angola, pode-se afirmar que se inicia com a Idade da Pedra e tem seu término a contar com o fim do Período Neolítico, geralmente há aproximadamente 40 mil anos até o ano 1.000 d.C., passando pela proto-história dos povos pré-bantos que habitam o território de Angola até a chegada dos primeiros povos bantos. Por outro lado, Angola teve seu Período Pré-histórico dividido em períodos como a Idade da Pedra, Neolítico e em povoamento do território pelos povos Khoisan e pré-bantos até o século XIII, com a chegada dos primeiros povos bantos à região, sendo estes os precursores do Antigo Reino do Congo. Os povos cuíssis e cuepes receberam classificação como pré-bantos, mas isso não significa que eles não existissem antes da chegada dos bantos, como povos diferenciados (SOUZA, 2008).

A respeito do Período Pré-Colonial da Angola, Souza (2008) aponta que este se inicia a partir da Idade do Ferro, com as grandes migrações dos povos bantos e dos reinos da savana, findando no ano de 1481, com a chegada dos portugueses ao

Antigo Reino do Congo. É uma época que começa com a chegada dos povos bantos a Angola e a chegada dos povos portugueses no final do século XV.

Segundo Mattos (2007), os primeiros estados bantos na região de Angola pelos povos bakongo e ambundos foram formados durante o Período Pré-colonial. A semelhança do tempo histórico vivenciado por toda a África é marcado pela Idade do Ferro, com grandes imigrações, antigos estados bantos, antigo império sudânico, entre outros.

Quanto ao Período Colonial de Angola, data de 1483 a 1975 (MATTOS, 2007). O período foi iniciado a partir da chegada em Zaire pelos portugueses em 1481 e finaliza-se em 1975, com a independência de Angola.

Além disso, pode-se perceber a possibilidade de dividir o Período Colonial de Angola em três períodos distintos, que são: o Primeiro Período (Época da Conquista Portuguesa), o Segundo Período (Época do Tráfico de Escravos) e o Terceiro Período (Época de Exploração de Produtos Coloniais) (MATTOS, 2007).

O Primeiro Período, denominado de “Época da Conquista Portuguesa”, é considerado como aquele que vai desde os primeiros contatos que a Angola teve com os portugueses a partir da sua chegada, ao Antigo Reino do Congo e a conquista do Antigo Reino do Ndongo (MATTOS, 2007). Também integra esse período a fundação de Luanda, em 1576, quando os portugueses se estabeleceram em Massangano (ano de 1583) e passaram a se manter ao longo do curso do rio Cuanza em 1594, em Muxima. Ao longo desse Primeiro Período, a presença portuguesa se fazia em Angola com o intuito de encontrar as minas de prata de Sumbe Ambela e Cambambe e, também, de realizar o tráfico de escravos, que estava cada vez mais constante para Europa, São Tomé e Brasil (MATTOS, 2007).

O Segundo Período, conhecido como “Época do Tráfico de Escravos”, é marcado no século XVI, em São Tomé, pela implementação dos engenhos de açúcar no litoral brasileiro. O Segundo Período alcança também os finais do século XVII, com as minas de diamantes e ouro encontradas nos estados de São Paulo e Minas Gerais. Ainda nesse Segundo Período, um fator marcante é a independência do Brasil, em 1822, época em que Angola direcionava a exportação de escravos, principalmente, para Cuba e Estados Unidos da América. Posto isso, a grande maioria dos escravos seria absolvida: em 1836, após a abolição da escravatura em Angola, e pela Lei Áurea no ano de 1888, no Brasil.

Sobre o Terceiro Período, Mattos (2007) afirma ser a “Época de Exploração de Produtos Coloniais”, produtos esses tais como mel, café, diamantes, minérios, borracha, ferro, açúcar, algodão, petróleo, tabaco e milho. Foi um período que começou no ano de 1845 e terminou em 1975. O início se deu com o consulado do Governador Pedro Alexandrino da Cunha e findou com a independência de Angola. Trata-se de uma época marcada, especialmente, pela corrida à África por parte das potências europeias, que se desencadeou na Conferência de Berlim, e também pelo estabelecimento na África de impérios coloniais europeus.

No Terceiro Período ocorreu, efetivamente, a ocupação do território angolano pelos portugueses, o qual foi definitivo entre os anos de 1851 e 1925, com as Campanhas Militares de Ocupação, bem como com a colonização branca e a mais intensa exploração dos recursos de Angola, tanto mineiros quanto agrícolas (MATTOS, 2007).

Ao longo de aproximadamente 300 anos, como explica Santos (2014), o Brasil fez uso de escravos africanos e se utilizou dessa mão de obra. O País é considerado o que recebeu escravos africanos em maior número e por mais tempo. Três quartos de todos os africanos escravizados que chegaram ao Brasil até o fim do século XVII eram originados, normalmente, da região Congo-Angola. Eles eram pertencentes ao mundo banto.

Na primeira metade do século XX, essa realidade era ainda presente:

Na primeira metade do século XX a região centro-ocidental da África exportou 1,5 milhão [de escravos], tendo a triste marca de ser o maior fornecedor de cativos. As exportações de escravos passaram a ser cada vez mais lucrativas e na região acima se iniciou uma escassez de pessoas. Começaram então as capturas por outras regiões, desde a costa até as savanas. Os portugueses comerciavam os escravos principalmente nas regiões de Luanda e Benguela, nas quais os capturados eram trocados por tecidos, armamentos e por aguardente brasileira (IEPHA, 2016, p. 4).

O IEPHA (2016) destaca que o Reinado dos Arturos pode ser descrito como a junção entre um conjunto de crenças e valores africanos, especialmente de *origem banta*, integrado à fé e à liturgia católicas:

E é essa cosmovisão de vida que rege a prática comunitária dos Arturos. O culto aos ancestrais, a crença de que passado e presente coexistem em um mesmo plano, somados à devoção à Virgem do Rosário e à Santíssima Trindade, permite vislumbrar o eixo central dessa fé, compartilhada e vivenciada durante todo o ano (IEPHA, 2016, p. 61).

De acordo com Emanuel Araújo (2007), os povos que mais ocupavam a África eram os bantos, que se mantinham concentrados na linha do Equador, mais precisamente na faixa ao sul, podendo ser encontrados no Quênia, Camarões, Zâmbia, Gabão, África do Sul, Tanzânia, Moçambique, República Centro-Africana, Namíbia, República Democrática do Congo, Botsuana, Zimbábue, Congo-Brazzaville, Uganda e Angola. Entretanto, é importante salientar que os ancestrais dos povos bantos se instalaram na fronteira norte que fica entre a Nigéria e a República de Camarões, mas, por milhares de anos, esses povos se deslocaram, permanecendo na parte sul da África.

Sobre os primeiros escravos africanos trazidos para o Brasil, Araújo (2007) sinaliza que eles vieram da região Congo-Angola e eram conhecidos como Rebolo, Angola, Monjolo, Congo, Benguela e Cabinda. Com interesse de dominar o território africano por meio da cristianização, os portugueses, em 1470, estabeleceram-se na costa do Congo.

Os povos bantos, no Brasil, criavam gado, trabalhavam com cerâmica, criavam animais domésticos e praticavam a agricultura. Além disso, eles se dedicavam à tecelagem com ráfia, fabricação de cestos e do mar extraíam o sal, mas, também, tinham algum domínio sobre o ferro e a metalurgia (SOUZA, 2008).

Em território brasileiro, mesmo sendo eles a maioria, os povos bantos teriam que aprender a conviver com escravos africanos de outras culturas (SILVA; SILVA, 2014). Além disso, tiveram ainda que migrar em território brasileiro e trabalhar no cultivo de café, mineração do ouro, fumo, cultivo da cana-de-açúcar e algodão. Eles se tornaram também negociantes, peões, artesãos, boiadeiros, vendedores ambulantes, capatazes, entre outros.

O resultado de toda a escravização negra de africanos é a conquista o Território Remanescente de Comunidade Quilombola, efetivação pura no Brasil da comunidade afrodescendente, consequência de muitas e heroicas resistências contra o modelo opressor e escravagista que se instalava na época do Brasil colônia (SILVA; SILVA, 2014).

O escravismo se manteve até 1888. Esse sistema foi responsável por aceitar mais de 3,5 milhões prisioneiros escravos vindos da África. Eram homens originários dos antigos escravos quilombos que se refugiaram e se estabeleceram em terras

doadas, heranças, por pagamento em troca de serviços, compra de terras, etc., ao longo do período em que se manteve o sistema escravocrata depois da abolição.

No Brasil, um dos lugares marcantes onde se encontrava o grande contingente populacional de pessoas escravizadas é Minas Gerais, especificamente o Município de Contagem, onde se estabeleceram os Arturos. Segundo Karla Tereza Ocelli Costa (2013), pode-se afirmar que o escravismo alcançou o ápice da sua ideologia quando os escravos buscaram salvar os negros por meio da catequese.

Conforme explica Costa (2013), aos negros escravizados era imposta pelos catequizadores a crença na salvação eterna caso morressem para suas tradições histórico-culturais. Desta forma, os valores culturais da ideologia escravista conquistaram um grande poder de interpretação unilateral. Além disso, as tradições do negro escravo também se fortaleceram pelo fato de ter ocorrido a ruptura dos laços familiares, que se iniciou ainda no continente africano a partir da mistura entre negros de diferentes comunidades.

Tais escravos, embora tenham vivenciado forte agressão ao seu íntimo familiar e dos descendentes, conseguiram manter a essência das ligações e laços familiares. Porém, no período do século XVII a estruturação da família da “gente livre” pobre foi muito além das relações matrimoniais.

Essa retificação para o negro escravo representou uma significativa e progressiva desestruturação das suas tradições histórico-sociais, fazendo com que sua ascensão social parecesse mais estreita. Quanto às relações sociais que os negros escravos conseguiram estabelecer, também ainda existia certa dificuldade entre os proprietários e escravos, devido à inferioridade já pregada de uma origem ou ascendência de negros escravos africanos.

A retificação significou para o negro escravizado “uma progressiva desestruturação de suas tradições histórico-sociais”, tornando bastante estreitas e quase impenetráveis as portas que poderiam, conseguindo a liberdade, conduzi-lo a uma ascensão social. Nas relações sociais estabelecidas havia um abismo entre o “nós” proprietários seguindo um modelo eurocentrista e o “eles”, escravos “marcados pela inferioridade de uma origem ou ascendência africana” (COSTA, 2013, p. 26).

Segundo Costa (2013), em Minas Gerais a escravidão apresenta determinadas características que podem ser consideradas como identificadoras de diferenciação com o resto do Brasil. Isto porque a distribuição de terra a ser explorada era determinada com base na quantidade de escravos possuídos, levando

ao aumento da vontade dos senhores em querer cada vez mais escravos, resultando na frutificação do tráfico. Um dos trabalhos mais característicos da região das Minas era a mineração, que, de acordo com Costa (2013), era muito penosa e exaustiva em comparação com as atividades agrícolas, que dependiam das estações ao longo do ano.

Além disso, destaca ainda que os roubos que ocorriam eventualmente de pedras preciosas e ouro contribuía para que os escravos mineradores ficassem em constante vigilância no período de trabalho e de folga. Tal vigilância acabava, inclusive, por reprimir as manifestações culturais dos escravos negros africanos, pois eles tinham poucas horas de folga (COSTA, 2016, p. 26).

Para Souza (1982), mesmo se dedicando ao trabalho, os negros escravos pareciam sentir que seu esforço não era valorizado ou devidamente reconhecido, de pouca dignidade e de pouca valia. Para se manterem distantes socialmente dos negros, os senhores se utilizavam de estratégias, de modo que a aproximação socialmente indesejável não ocorresse. Por exemplo, os senhores os colocavam em trabalhos compatíveis com a posição social de escravo, o que ajudava para um descrédito do trabalho, aumentando, dessa forma, a imobilidade do negro em termos de hierarquia social (COSTA, 2013).

Essa ideologia escravista contribuía para a desvalorização intencional do trabalho do negro escravizado, aproveitando-se dos seus serviços prestados ao longo de um período acima do previsto, sem que os dispositivos legais da época fossem feridos.

Essa característica atribuída ao negro escravizado, como sendo um ser inferior etnicamente, bem como a proposital degradação de seu trabalho, refletiu ao longo dos anos na contemporaneidade para a organização social brasileira. Isto porque uma sociedade que herdou um sistema escravista, com base em uma imagem negativa do negro escravo, leva a muitas e complexas implicações. Neste caso, pode-se dialogar com a realidade que vivemos nos dias atuais. Um dos apontamentos que podem ser feitos é com relação a alguns anúncios atuais de vagas de emprego que, de forma sutil, destacam que o candidato tenha “boa aparência”. Em uma sociedade que baseia o padrão de beleza aos moldes europeus, embora grande parte da população seja constituída por negros, nota-se a exclusão de uma significativa parcela da sociedade nas relações de trabalho.

Os jornais e a imprensa, de modo geral, tentam forjar ao negro uma imagem negativa, como escravo e portador de vários defeitos, que replica em seus descendentes. Tal fato apenas faz com que a situação do negro no Brasil se torne dramática, na medida em que os afro-brasileiros viveram um passado cheio de opressão e fatores que eram contra a identidade étnico-cultural (GOMES; PEREIRA, 2000, p. 91).

Essa insistência dos senhores em rebaixar e diminuir os negros escravos resultou na formação de um conjunto de forças que, ao longo da história, se travaram e se separaram, considerando ou não a participação do escravo negro na história de Minas Gerais. Foi dessa forma que se iniciaram os estudos para se conhecerem as tradições dos Arturos (COSTA, 2013).

Costa (2013) sinaliza que não se devem considerar os Arturos como os negros a representarem por completo as tradições negro-africanas em Minas Gerais. Contudo, tem-se notado que essa comunidade buscou e busca preservar ao máximo e com firmeza as heranças vindas de seus antepassados, usadas como forma de resistência nas irmandades.

Em relação às cerimônias de coroação de reis e rainhas Arturos, por exemplo, Costa (2013) explica que eles oram e cantam, sendo esta parte da cultura viva dos ensinamentos ancestrais, os quais ainda resistem nos meandros do catolicismo. Essa memória é usada entre eles como um elo facilitador que visa resgatar a identidade do negro escravo no Brasil, sofrida pela constante violência que viviam em meio a um trabalho servil e imposições religiosas. Esse resgate cultural no Município de Contagem provoca uma visão acerca do mundo, usada como base de sustentação e estruturação do grupo familiar Arturo e a religiosidade da Comunidade. A autora complementa:

Os Arturos são atores de uma história estigmatizada pelo escravismo. O resgate da essência do homem negro significa responder à tolerância das ordens dominantes e da incompreensão religiosa que agrediu as formas de sagrado dos ancestrais. No passado, os negros mantiveram intactas vozes de seus tambores, respondendo em surdina às opressões do escravismo. No presente, o canto dos Arturos reafirma sua identidade como forma de interpelar as arbitrariedades e a injustiça social (COSTA, 2013, p. 206).

Costa (2013) sinaliza ainda que, em tempos atuais, os Arturos são um povo que não vive mais trabalhando em lavouras ou com criação de gado, pois também

teve que se adaptar às demandas da modernidade. Contudo, isso não significa que eles não preservem as tradições culturais da comunidade.

A autora afirma, sobre as tradições culturais, que os Arturos não as consideram um fator fixo e imutável, uma vez que, no entendimento deles, a cultura não deve ser apenas uma repetição das mesmas sequências.

Hoje os Arturos não vivem mais da lavoura e da criação de gado, como nos tempos do pai Arthur. Empregam-se em outras atividades fora da comunidade. Mas este fato não se choca definitivamente com a preservação das tradições culturais da comunidade. Os Arturos não vivenciam a tradição como um elemento fixo e imutável, pois entendem que “ela não poderia ser a repetição das mesmas sequências: ela não poderia traduzir um estado imóvel da cultura que se transmite de uma geração a outra”. Mesmo não manifestando conscientemente este pensamento, a comunidade sabe que “a atividade e a mudança estão na base do conceito de tradição” (COSTA, 2013, p. 39).

Na contemporaneidade, como afirmam Gomes e Pereira (2000), os Arturos buscam manter ao máximo um relacionamento aberto com o restante do mundo, não ficando presos em local único e fechados à realidade externa, mas buscam, também, cultivar um relacionamento com as culturas e crenças de seus ancestrais. Eles tentam se adaptar às mudanças ocorridas ao longo dos anos, se protegendo em uma fortaleza criada pela própria história e tradição dos seus ancestrais. É um escudo que atribui aos Arturos de Contagem a ciência de que fazem parte de uma estrutura mais complexa que se caracteriza por diferenças entre as classes sociais.

Os Arturos contemporâneos mantêm um relacionamento aberto entre o mundo externo e a força de seus ancestrais. Aderem às mudanças protegidos pelo escudo da história e tradição de seus ancestrais. Este escudo confere aos Arturos a consciência de serem partícipes de uma estrutura mais ampla, caracterizada pelas diferenças de classes sociais. Fora da comunidade o Arturo é o negro que a sociedade aprendeu a olhar com desconfiança (GOMES; PEREIRA, 2000, p. 89).

Conforme os autores, ser um Arturo é, principalmente, reconhecer-se como ator de uma história em que o negro escravo africano precisou se fazer forte e resistente para conseguir vencer e superar a opressão. Entretanto, contemporaneamente, parece que a marginalização ainda permanece inalterada, levando os Arturos a se verem como gente humilde. Por outro lado, são um elemento essencial ao patrimônio identitário brasileiro, em que o negro é considerado um de seus principais componentes ativos (GOMES; PEREIRA, 2000).

Nota-se, com base no exposto, que a tentativa de acabar com a memória cultural dos negros escravos pode ser considerada o mais perverso instrumento de opressão que foi imposto aos escravos. Isto porque, quando não há referência sobre seu passado, um homem talvez não consiga se preparar para o futuro. As bases que dão ao homem mecanismos para criar, recriar e enriquecer sua cultura e identidade são as orientações e vivências de seus antepassados.

De acordo com Costa (2013), a comunidade dos Arturos em Contagem busca manter firme e sempre presente a memória de resistência de seus ancestrais que foram escravos, sendo este um elemento vivo acerca da liberdade resgatada. Além disso, a religiosidade também se tornou uma das principais características que determinam aos Arturos o espírito de defesa e preservação das tradições negro-africanas no Brasil.

Outra forma de manter suas tradições é, segundo Costa (2013), por meio da vivência do Congado, o qual contribui para a constituição de uma realidade mais ampla em termos de preservação e recriação das heranças de seus antepassados. Mas, também, tem-se a forte presença do catolicismo, ainda que não haja abdicação do legado dos ancestrais.

Essa característica das lembranças dos antepassados tem sido marcante na comunidade dos Arturos, pois faz discorrer das tradições africanas que foram cultuadas pelos seus ancestrais. Destaca-se, ainda, que a o Congado é vivenciado pela comunidade, pois nela há forte influência das tradições africanas, fazendo uso de orações e cantos que levam ao resgate da linguagem dos antepassados. É a linguagem que ainda permanece viva na comunidade. Sobre tais enlaces culturais, a autora aponta:

A vivência do Congado contribui para os Arturos formarem um quadro amplo de preservação e reelaboração das heranças dos antepassados. O catolicismo é muito presente, mas sem abdicar-se do legado dos ancestrais. As lembranças dos antepassados é uma característica marcante na comunidade, remetendo-a para as tradições africanas cultuadas pelos ancestrais. A vivência do Congado tem toda uma influência das tradições africanas. Em seus cantos e orações, os Arturos resgatam a linguagem dos antepassados. Linguagem essa que convive muito bem com a linguagem aprendida na vida cotidiana com a sociedade contemporânea, tendo como filtro a experiência comunitária, gerando assim, uma identidade própria para a comunidade e para cada um de seus integrantes (COSTA, 2013, p. 42).

Pode-se afirmar, diante do exposto, que os Arturos são estimulados por uma memória atrelada ao passado de submissão, sofrimento e exploração, mas também

de resistência, o que os leva a se manterem firmes na luta contra a opressão da contemporaneidade. Somados a isso, os exemplos deixados por seus ancestrais quanto a resistência e liberdade são lembradas e comemoradas em festas, contribuindo para o maior fortalecimento na luta cotidiana na busca por seus direitos. É, além disso, uma maneira de reativar e reviver a memória de seus antepassados por meio de suas danças, cantos, religiões, de modo que os Arturos se recriam e se fazem atores da própria história, se fortalecendo contra o sistema opressor.

E assim foi a história dos negros escravos africanos, contada de Angola até hoje em Contagem, apontando a cultura viva dos Arturos nesse contexto, cujo:

[...] modo de ser [...] se expressa fundamentalmente nas manifestações artístico-culturais e celebrações do sagrado que a comunidade preserva e recria. A festa para os Arturos é fator de aliança e elemento agregador da comunidade. A análise do calendário festivo dos Arturos nos possibilita perceber a dimensão da importância destas festas para a comunidade, principalmente a do Reinado de Nossa Senhora do Rosário, na qual a religiosidade da comunidade transborda e seus integrantes se transmutam em filhos do Rosário (COSTA, 2013, p. 55).

Sempre marcantes na história viva dos escravos negros africanos, os Arturos estão presentes na contemporaneidade, na cidade de Contagem, região metropolitana de Belo Horizonte, Minas Gerais, preservando a cultura de seus ancestrais.

Para construção dessa dissertação a metodologia adotada consistiu nas pesquisas qualitativa, descritiva e bibliográfica em livros, artigos científicos que se encontram em sites especializados e em periódicos de credibilidade acadêmica, chegando aos seguintes resultados distribuídos em seis capítulos, a saber:

- os capítulos 1 e 6 tem sua construção a partir do referencial teórico percorrido nos capítulos 2, 3, 4 e 5;
- no capítulo 2 “Elementos da ancestralidade do negro no Brasil”, foi tratado do ingresso do negro em território brasileiro, que não era considerado como ser humano dotado de direito, mas como bem de capital ou uma mercadoria, de propriedade do senhor de escravo e de como ele resistiu à maldade de quem, pela força do dinheiro, o escravizara;
- o capítulo 3, “A promulgação da Lei Áurea e a origem dos Arturos” discorreu-se sobre a liberdade do negro no Brasil após a chancela da Princesa Isabel na Lei nº 3.353, de 13 de maio de 1888, que declarava que o homem negro tornar-se-ia livre.

Mesmo “livres” era explorados como interesses econômicos da sociedade dominante, da Igreja, que, ao invés de protestar e agir em prol da humanidade, calava-se, e do Estado imperial, que promulgava as leis do faz de conta, porque não fiscalizava o seu cumprimento. Este capítulo abordou ainda, as origens dos Arturo, desde Camillo Silvério da Silva, pai de Arthur Camilo Silvério, fundador da Comunidade;

- o capítulo 4 fez uma abordagem sobre a “Religiosidade e festividades na Comunidade dos Arturos” que está ligada em Minas Gerais diretamente ao processo histórico dos negros. Para os Arturos, o histórico da festividade tem início no final do século XIX, com a devoção em Nossa Senhora do Rosário, Folia de Reis, candombe, Guarda de Moçambique, Guarda de Congo, Batuque Reinado, Levantamento de Mastros, festa do João do Mato, apresentação do Grupo Filho de Zambi, Benzeção entre outras;

- e por fim, o capítulo 5, “Espaço público: a secularização do Estado e a Igreja”. O Brasil é um Estado Laico segundo dispositivos constitucionais que amparam a liberdade de religião, contudo no passado, a religião católica foi imposta pela Coroa Portuguesa desde o início da colonização como oficial do Império e a única com permissão para realizar cultos públicos ou domésticos. Essa imposição teve origem em um acordo entre Portugal e o Vaticano, que possibilitou ao império português legitimar seus interesses temporais e seus métodos de atuação, sob o pretexto da salvação de almas e da difusão da fé e da cultura cristãs. Considerando que a igreja católica não era em 1824 uma instituição que compunha o Estado, porque ela era oficial e submissa à coroa portuguesa?

2 ELEMENTOS DA ANCESTRALIDADE DO NEGRO NO BRASIL

Este capítulo tratará do ingresso do negro em território brasileiro, não como ser humano dotado de direito, mas como bem de capital, uma mercadoria, de propriedade do senhor de escravo, e de como ele resistiu à maldade de quem, pela força do dinheiro, o escravizara. Dessa forma, conseguiu, integrando-se às Irmandades, criar sua identidade.

No Brasil, a história registra que os primeiros homens livres a serem escravizados foram os nativos:

A mão de obra empregada na montagem dos engenhos de açúcar no Brasil foi predominantemente indígena. Uma parte dos índios (recrutados em aldeamentos jesuíticos no litoral) trabalhava sob regime de assalariamento, mas a maioria era submetida à escravidão (MARQUESE, 2006, p. 111).

Porém, como constata Marchini Neto (2013),

Os índios eram culturalmente incompatíveis com o trabalho intensivo, regular e compulsório, pois, em regra, eram habituados a fazer o necessário para garantir sua subsistência. Dedicavam muito tempo nas guerras e nas celebrações de festas e rituais (MARCHINI NETO, 2013, p. 7).

Por esse motivo, segundo Marquese (2006), os colonos chegaram à conclusão de que a mão de obra indígena era improdutiva. Por outro lado, os jesuítas, preocupados em catequizar os nativos, pressionaram e conseguiram a promulgação de leis coibindo a escravização dos índios. Dessa forma, os colonos precisavam de força de trabalho para continuar a implantação dos engenhos. A partir daí, começou a relação histórica do negro africano com o Brasil.

Segundo Turci (2010), os portugueses proprietários de grande porção de terras precisavam de mão de obra para trabalhar na lavoura e na mineração. E, para suprir esse mercado, foram trazidos escravos africanos com idade entre quinze e trinta anos, negociados como mercadoria aos senhores donos de engenhos. “Os africanos foram indispensáveis para a colonização insular, [...] para a própria existência de um sistema de relacionamento mercantil euro-africano” (HORTA apud MACEDO, 2014, p. 24).

A mestre em História da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), Elaine Cristina Ferreira Duarte, comenta que, entre os séculos XV e XIX, o

continente africano tinha uma fonte de riqueza a ser explorada, pois “A mão de obra escrava africana atraiu para o continente negro comerciantes de várias nações da Europa que estabeleceram ali feitorias e deram início a uma das principais atividades econômicas do período colonial: o tráfico de escravos” (DUARTE, p. 1).

A procura crescente por mão de obra escrava, motivada pelo estabelecimento de colônias na América geridas pelo sistema de *Plantation*, garantiu as condições para o pleno desenvolvimento dessa atividade. Como resultado, a África passou a ser parte integrante do chamado comércio triangular, (Europa-África-América), cuja principal atuação foi como fornecedora de mão de obra escrava para as possessões ultramarinas. Os escravos eram adquiridos através do escambo, isto é, da troca por produtos manufaturados (tecidos, rum, armas de fogo, melão, etc.), e utilizados nas grandes plantações monocultoras de açúcar, tabaco, algodão e café. Transportados em navios tumbeiros ou negreiros, eles provinham principalmente do Senegal, da Gâmbia, da Costa do Ouro e da Costa dos Escravos (séculos XVII e XVIII) e do delta do Níger, do Congo e de Angola (séculos XVIII e XIX) (DUARTE, p. 1).

De acordo com Joseph Calder Miller citado por Marquese (2006):

O emprego massivo de escravos nas tarefas agrícolas seria realizado por portugueses e espanhóis só após a segunda metade do século XV, com a introdução da produção açucareira nas ilhas atlânticas orientais (Canárias, Madeira, São Tomé), e, no século XVI, com a colonização da América (MILLER, 1997, p. 14 apud MARQUESE, 2006, p. 110).

No Brasil, a Coroa Portuguesa tentou estimular a construção de unidades açucareiras desde o século XVI, mas encontrou dificuldades para fundar em bases sólidas uma rede de engenhos no litoral, “como problemas com o recrutamento da mão de obra e falta de capitais para financiar a montagem dos engenhos” (MARQUESE, 2006, p. 110-111).

Sanadas essas dificuldades com o atrelamento da produção brasileira aos centros mercantis do norte da Europa, começou a ser articulado o tráfico de escravos entre África e Brasil, tornando viável o crescimento definitivo da indústria de açúcar escravista da América portuguesa (MARQUESE, 2006, p. 111).

2.1 Ser humano ou mercadoria

De acordo com Marquese (2006, p. 111), quando as primeiras levas de mão de obra escrava africana chegaram ao solo brasileiro, “Seu emprego nos engenhos brasileiros [...] ocorria basicamente nas atividades especializadas. [...] Um escravo africano custava [...] três vezes mais que um escravo índio” (MARQUESE, 2006, p. 111).

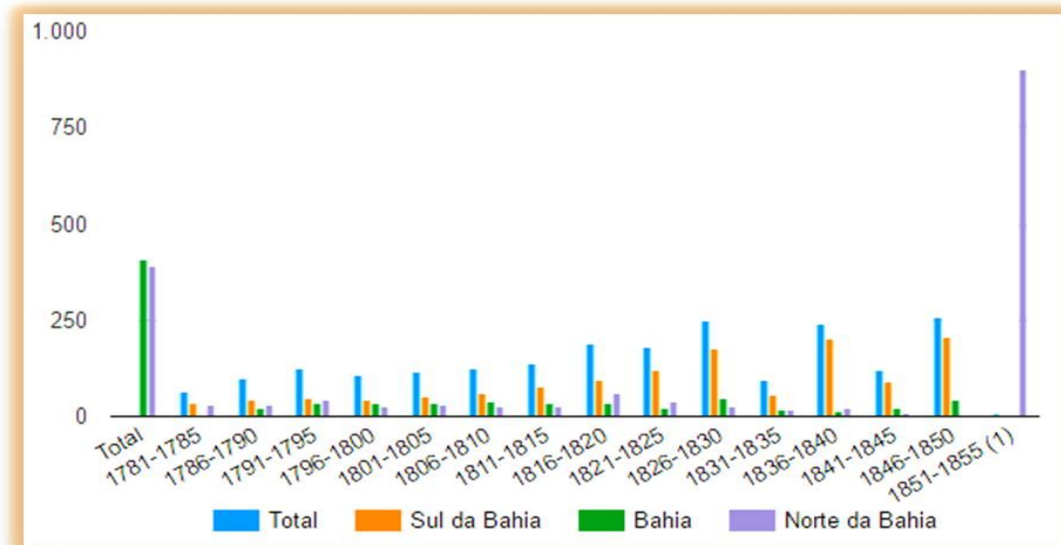
Conforme dados da Tabela 1, publicados em 2002 pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), no período de 1781 a 1885 houve desembarque no Brasil de cerca de 2.113.900 de escravos, sendo que a maioria era destinada ao sul da Bahia, Bahia e norte baiano, respectivamente.

Tabela 1 – Desembarque estimado de escravo entre os séculos XVII e XIX

ANOS	TOTAL	SUL DA BAHIA	BAHIA	NORTE DA BAHIA
1781-1785	63.100	34.800	-	28.300
1786-1790	97.800	44.800	20.300	32.700
1791-1795	125.000	47.600	34.300	43.100
1796-1800	108.700	45.100	36.200	27.400
1801-1805	117.900	50.100	36.300	31.500
1806-1810	123.500	58.300	39.100	26.100
1811-1815	139.400	78.700	36.400	24.300
1816-1820	188.300	95.700	34.300	58.300
1821-1825	181.200	120.100	23.700	37.400
1826-1830	250.200	176.100	47.900	26.200
1831-1835	93.700	57.800	16.700	19.200
1836-1840	240.600	202.800	15.800	22.000
1841-1845	120.900	90.800	21.100	9.000
1846-1850	257.500	208.900	45.000	3.600
1851-1855	6.100	3.300	1.900	900
TOTAL GERAL	2.113.900	1.314.900	409.000	390.000

Fonte: IBGE (2000, p. 226).

Gráfico 1 – Desembarque estimado de escravos entre os séculos XVII e XIX



Fonte: IBGE, 2000, p. 226.

“Uma vez desembarcados, os esqueletos vivos eram conduzidos para o leito das fazendas, para o meio dos cafezais”, comenta Malheiro (2008, p. 23). E constata: “O tráfico tinha completado a sua obra, começava a partir daí a escravidão” (MALHEIRO, 2008, p. 23).

Quando desembarcavam no solo brasileiro, uma das dificuldades encontradas pelos escravos era criar, de imediato, laços relacionais, inclusive com outros negros africanos que vinham de diferentes nações.

Depois da travessia do Atlântico, reagrupados nos plantéis, nos sítios, nas casas em que trabalhariam na condição de escravos, os indivíduos viviam processos traumáticos de quebra das estruturas sociais que davam as bases de sua inserção no mundo, tendo que encontrar novos termos de convivência e de apreensão da realidade ao seu redor (SOUZA, 2006, p. 147).

Uma medida desumana era tomada pelos senhores, que “tinham como prática impedir a convivência de escravos da mesma etnia” (GUILLEN; COUCEIRO, 2001, p. 6). Pode-se verificar, a partir dessa conduta, a crueldade que era impetrada aos negros desde que chegavam. De acordo com Souza (2006, p. 149), o grupo familiar era separado, de modo que os pais jamais veriam seus filhos de novo. “Foram atingidas as bases da vida dos indivíduos escravizados, compelidos a encontrar outros laços”.

Diversos grupos étnicos ou “nações”¹, com culturas também distintas, foram trazidos para o Brasil. A Guiné e o Sudão, ao norte da linha do Equador, o Congo e Angola, no centro e sudoeste da África, e a região de Moçambique, na costa oriental, foram as principais áreas fornecedoras. Das duas primeiras vieram, entre outros, os afantis, axantis, jejes, peuls, hauças (muçulmanos, chamados malês na Bahia) e os nagôs ou iorubás. Estes últimos tinham uma grande influência política, cultural e religiosa em ampla área sudanesa. Eram de cultura banto os negros provenientes do Congo e de Angola – os cabindas, caçanjes, muxicongos, monjolos, rebolos –, assim como os de Moçambique (BRASIL, 1988b, p. 9).

Isabel Guillen e Sílvia Couceiro (2001) afirmam que os escravos não eram vistos como sujeito de direito, mas sim como mercadoria que precisava ser conservada como produto valioso em negociações e escambos:

A condição mercantil os colocava diante da permanente possibilidade de venda no tráfico interno: nunca sabiam se o lugar para onde os destinavam seria permanente, ou se seriam novamente vendidos. Isto também dificultava o estabelecimento de relações entre os próprios negros. Aos escravos, portanto, não se apresentavam muitas escolhas (GUILLEN; COUCEIRO, 2001, p. 6).

De acordo com a professora de História da África, da Universidade de São Paulo (USP), Marina de Melo e Souza (2008), tais negociações ocorriam por meio de diversas fases e pagamento de taxas de ancoragem, como segue explicado:

As negociações envolviam várias etapas, eram lentas e com gestos cheios de significados simbólicos. Os navios tinham que pagar taxas de ancoragem, e os capitães ofereciam presentes para os chefes locais ou para os representantes dos reis, que moraram no interior do continente. Estes geralmente eram presenteados com tecidos finos, como brocados, veludos e sedas, com botas de couro, chapéus emplumados, casacos agaloados, punhais e espadas trabalhadas, pipas de bebidas destiladas, cavalos e uma variedade de produtos que indicavam prestígio (SOUZA, 2008, p. 59).

O processo de negociação e de ancoragem de escravos se arrastava por dias, tornando-se cada vez mais lento. Em decorrência dessa lentidão, o prazo poderia demorar aproximadamente uns seis meses ou mais para que a carga do navio estivesse completada e ele retornasse a seu ponto de origem.

¹ O uso recorrente das chamadas “nações” (mina, angola, moçambique, benguela) como mecanismo de identificação e organização dos africanos em toda a extensão das Américas, mesmo tendo um componente étnico e também cultural, é um sistema classificatório que emerge do universo do tráfico atlântico. A noção de grupo de procedência se inspira nos trabalhos do antropólogo Fredrik Barth, que aponta a existência de sistemas sociais abrangentes onde interagem indivíduos de diferentes grupos étnicos (SOARES, 2002, p. 60).

A seguir discorreremos brevemente sobre o surgimento das Irmandades no Brasil e a contribuição dessas para a história da Comunidade dos Arturos.

2.2 Irmandades: identidade e resistência

No século XVII, não era permitido ao povo negro praticar sua religião no mesmo espaço público dos homens brancos, pois, para eles, o negro não era digno de frequentar a mesma igreja dos senhores. Contudo, “a igreja católica incentivou a criação de irmandades no Brasil a fim cristianizar os africanos, pois não havia um número suficiente de pessoas no clero para essa empreitada” (UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE, 2012, p. 49).

De acordo com Malavota (2000, p. 3), as Irmandades surgiram na Idade Média em torno da devoção a um santo. Eram formadas por membros leigos em sua maioria e seu objetivo era “realizar atividades assistenciais aos pobres e doentes, sendo geralmente apoiados pela Igreja e pelos monarcas”. No Brasil,

a constituição de irmandades e Ordens Terceiras ocorreu com base na organização das Santas Casas de Misericórdia de Portugal, cujos deveres iam desde dar de comer a quem tem fome, de beber a quem tem sede, vestir os nus, visitar doentes e presos, dar abrigo aos viajantes, resgatar os cativos, até enterrar os mortos (MALAVOTA, 2000, p. 3).

No Rio de Janeiro, existiam dois tipos de irmandades: uma da elite branca e a outra dos homens pretos. As irmandades cumpriam os mesmos deveres das santas casas de misericórdias, que eram os cuidados com os desfavorecidos da sociedade como princípios norteadores de sua existência.

As irmandades no Brasil acabaram tendo suas características próprias, constituindo-se como associações corporativas que, através da devoção a um santo em particular, possibilitavam o estabelecimento de laços de solidariedade entre seus membros, os chamados irmãos, ao mesmo tempo em que lhes serviam como canal de ascensão social e representatividade (MALAVOTA, 2000, p. 3).

Segundo Malavota (2000), embora tendo as mesmas funções da caridade ao próximo, elas diferiam entre si: enquanto a irmandade da elite tinha em seu quadro os poderosos, que discriminavam os sujeitos de cor em seus cuidados, as dos “homens pretos” tinham olhares voltados exclusivamente aos crioulos, mulatos e africanos.

A primeira irmandade oficialmente existente no País foi a de Pernambuco, na cidade de Olinda. Em meados do século XVI, a confraria começou a reunir pretos, mouriscos brancos, mulatos, crioulos, negros nascidos Brasil e índios, mas, segundo o regulamento da irmandade, só os pretos não escravos podiam assumir cargos hierárquicos². A partir do nascimento da primeira irmandade, a extensão para outros pontos do Brasil foi natural, chegando ao número de quatorze irmandades até 1782 (ver Quadro 1). Uma vez instaladas na colônia do Brasil, as irmandades de pretos se organizavam regulamentando a entrada de seus membros segundo a cor (“pretos” e “pardos”) e também segundo as nações africanas (“angola”, “mina” e outras) (SOARES, 2002, p. 61).

Segundo Soares (2002), era longo o processo de recomposição de grupos no interior das irmandades, porque na época somente era feita a inserção de escravos nascidos na África. Os grupos étnicos/procedência e as devoções católicas se articulavam no Brasil colonial para dar a essa geração de escravos nascidos na África um lugar próprio no universo da sociedade colonial. Conforme pode-se ver no Quadro 1, as principais irmandades eram distribuídas no território brasileiro, nos séculos XVI e XVII, da seguinte forma:

Quadro 1 – Localização das Irmandades de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos – séculos XVI/XVII

SÉCULO/ANO	ESTADOS	CIDADES
Século XVI	Pernambuco	Olinda
Século XVII	Rio de Janeiro	Rio de Janeiro
1654	Pernambuco	Recife
1685	Bahia	Salvador
1708	Minas Gerais	São João Del Rey
1711	São Paulo	São Paulo
1713	Minas Gerais	Cachoeira do Campo e Sabará
1715	Minas Gerais	Ouro Preto
1728	Minas Gerais	Serro
1754	Rio Grande do Sul	Viamão
1771	Rio Grande do Norte	Caicó
1773	Rio Grande do Sul	Mostardas
1774	Rio Grande do Sul	Rio Pardo
1782	Minas Gerais	Paracatu

Fonte: Adaptado de Soares (2000a).

² Nas irmandades do Rosário, muitas delas criadas ainda no século XVII, eram aceitos pretos de um modo geral, mas apenas angolas e congos e algumas vezes crioulos tinham acesso a cargos na irmandade (SOARES, 2002, p. 61).

2.2.1 As irmandades de homens pretos na cidade de Ouro Preto

De acordo com Lopes Neto (2010, p. 13), no século XVIII a cidade de Vila Rica vivia a prosperidade do ciclo do ouro. A Igreja e o Estado absolutista exerciam domínio perante a sociedade. “Assim, as ordens religiosas foram impedidas de se instalarem, pois o governo temia que essas ordens explorassem e extraíssem o ouro e os diamantes daquela região” (LOPES NETO, 2010, p. 13). A Igreja, então, diante de uma necessidade de vida espiritual e religiosa, fez uso das irmandades leigas, na medida em que não podia contar com ordens religiosas. “Essas irmandades leigas prestavam assistência tanto na vida social, auxiliando os enfermos, como na vida cultural, realizando festas religiosas no povoado” (LOPES NETO, 2010, p. 13). Segundo Caio César Boschi (1986, p. 183) citado por Lopes Neto (2010, p. 13), “as irmandades foram uma força auxiliar, complementar e substituta da Igreja, sendo responsáveis pela contratação de religiosos e pela construção dos templos”. O autor descreve, ainda:

As irmandades possuíam autonomia própria, uma vez que seus próprios integrantes administravam suas sedes, resolvendo as questões internas e externas da sociedade. Elas supriam, por exemplo, questões básicas da população, haja vista que os governos não prestavam a devida assistência, mas apenas cobravam os tributos. Entretanto, ainda que prestasse auxílio aos serviços públicos, o governo exigia destas instituições uma infinidade de documentações, a fim de poder ter um controle total sobre suas ações perante a sociedade (LOPES NETO, 2010, p. 13).

Naiara Ferraz Bandeira Alves (2006), professora da Universidade Estadual da Paraíba (UEPB), ressalta que:

[...] as instituições religiosas para poderem funcionar precisavam da autorização do Estado e da Igreja. Seus integrantes apresentavam na assembleia Legislativa Provincial um documento denominado Ordem de Compromisso, onde descreviam estatuto e as intenções de suas confrarias. [...] As irmandades eram fundadas com a intenção primordial de divulgação e promoção do culto de um santo padroeiro e por isso realizavam anualmente a comemoração de sua festa, com procissões, missas e homenagens com velas e toques de sino. Essas irmandades, entretanto, traziam em suas instituições uma ambiguidade que lhes era indissociável, já que foram implementadas como forma de submeter os negros escravos ou libertos às práticas religiosas oficiais, além de procurar divulgar a ideia de conformação promulgada pela Igreja católica (ALVES, 2006, p. 7).

Segundo a Fundação Arthur Bernardes (FUNARBE) (2009), no período colonial a irmandade tinha a função de mediar os conflitos entre as populações

negras e as autoridades brancas, o que permite constatar o crescimento das irmandades estimuladas pela Coroa Portuguesa, no claro objetivo de adaptar os negros às obediências e regras da sociedade cristã colonial. Se, no entanto, a igreja oficial forçava o culto aos santos católicos, isso não impediu em momento algum a resistência dos negros em buscar todas as formas possíveis e secretas de devoção a seus santos negros.

2.2.2 Arturos: herdeiros da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário

Segundo o *Jornal do Commercio* (1928), a confraria de Nossa Senhora do Rosário nasceu no século XVII na Igreja de São Sebastião, localizada no Morro do Castelo, Rio de Janeiro, onde também foi instituída, um pouco depois, a confraria de São Benedito, também fundada por homens de cor, livres e escravos:

No ano de 1667 foi eleito pela confraria de Nossa Senhora do Rosário para o cargo de Juiz um irmão, que ocupava igual cargo na confraria de São Benedito." Do exposto se vê a origem e fundação da Irmandade bem como a razão como e por que se uniram as duas confrarias sob aquele título (JORNAL DO COMMERCIO, 1928, p. 1-2).

Só era possível constituir uma irmandade se ela tivesse autorização de uma igreja que a acolhesse ou se construísse uma própria, conforme assinala Malavota (2000):

Era comum que um mesmo templo acomodasse diferentes irmandades, que veneravam seus santos patronos em altares laterais. No entanto, na mesma igreja não funcionava mais de uma confraria com o mesmo nome, o que representa um aspecto fundamental de identidade (MALAVOTA, 2000, p. 4-5).

Portanto, não era somente ter intenção de formar um grupo de irmãos e irmãs crentes em Nossa Senhora do Rosário:

Além de ter um lugar para ficar, era imprescindível que a instituição tivesse seu compromisso, um estatuto que a regesse, aprovado pelas autoridades eclesiásticas e pelo Imperador no qual se estabeleciam as normas para a associação dos irmãos e das irmãs, a organização da mesa administrativa, com seus cargos e os critérios para o exercício de algumas funções, e, finalmente, as formas de assistência oferecidas aos sócios (MALAVOTA, 2000, p. 5).

Mesmo não tendo um lugar apropriado para sua devoção, a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos carregava em si um propósito maior, o do amor ao próximo. Segundo Ribeiro (2017), essa Irmandade foi aprovada em 22 de março de 1669 por Provisão do Prelado Manuel de Souza e Almada. Ela prosperou antes da construção da igreja no Morro do Castelo e, em 1670, começou a entrar em conflito com a ordem religiosa da Igreja Católica pelo seguinte motivo:

Em 16 de novembro de 1676, pela Bula do Papa Inocêncio XI “Romani Pontificis Pastoralis Sollicitudo”, a antiga Prelazia de São Sebastião foi elevada a categoria de Diocese, como sufragânea da Sé Metropolitana de São Salvador da Bahia, criada na mesma data. A esta também ficou subordinada a Diocese de Olinda³.

Os negros sofriam com o preconceito logo que os cônegos se instalam na Catedral, começando aberta hostilidade. Desde cedo enfrentam grandes dificuldades para sobreviver às intrigas que são objetos, até perante clérigos seculares e regulares. O Cabido da Catedral tenta expulsá-los do morro do Castelo. A Santa Casa da Misericórdia obriga-os a negociar por grande valor o preço do direito de enterrar seus mortos.

Também foram obrigados a apresentar a listagem de todos os bens que a irmandade possuía. O primeiro Bispo, D. Frei Manoel Pereira, dominicano, não tomou posse. O segundo Bispo, D. José de Barros Alarcão, só veio tomar posse a 14 de dezembro de 1681 e governa até 6 de abril de 1700.

Mesmo com a chegada do bispo, a situação dos irmãos não melhorou. No final do século XVII eles resolveram dissolver a irmandade, devido a tanta opressão. Dispensaram o capelão, entregaram os santos ao prelado, quando então, em 1699, surge a promessa da doação de um terreno, fora dos limites da cidade, feito por uma senhora da sociedade, devota de Nossa Senhora do Rosário, Dona Francisca de Pontes (JORNAL DO COMMERCIO, 1928, p. 1-2).

Depois do conflito, houve um despertar dos devotos em um pensamento coletivo, o de construir sua própria Igreja.

Em terreno doado pela devota Sra. D. Francisca Pontes, e por alvará de 14 de janeiro de 1700, foi concedida licença para a edificação. Em dois de fevereiro de 1708 realizou-se a benção do terreno e a colocação da primeira pedra, pelo Revmo. Pe. João Pimenta de Carvalho, iniciando-se as obras dias depois (RIBEIRO, 2017).

Remonta a mais de 350 anos a história da devoção, no Rio de Janeiro, tanto de Nossa Senhora do Rosário quanto de São Benedito. Em 1639, devotos da Santa, que tinha a sua imagem na Igreja de São Sebastião, no Morro do Castelo, fundaram

³ Dados Históricos do Anuário Eclesiástico da Arquidiocese de São Sebastião do Rio de Janeiro, uma publicação da Cúria Metropolitana, 27ª edição, atualizada em 14 de fevereiro de 2007 (RIBEIRO, 2017).

uma confraria, que existiu na mesma época, paralelamente a outra, devotos de São Benedito, ambas fundadas por homens pretos, livres e escravos. No ano de 1667 elas se fundem, pois o mesmo Provedor assume as duas irmandades, já que foi eleito para Provedor da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário o mesmo Provedor da Confraria de São Benedito.

A Figura 1, a seguir, apresenta exposição de Thomas Ender, pintor, aquarelista, gravador e desenhista, sobre a Igreja do Rosário e São Benedito ainda com o frontão maneirista setecentista no século XIX. Naquele tempo, os devotos tinham a imagem da santa na igreja de São Sebastião, no Morro do Castelo, no Rio de Janeiro, pois a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito só foi aprovada oficialmente em 1669 (INSRSHP, 2017).

Quando a Igreja de São Sebastião estava prestes a se transformar em Sé, decidiu-se retirar a imagem de Nossa Senhora do Rosário e para ela se construir um templo. Assim, iniciou-se a edificação da igreja em 1700, em terreno doado à Irmandade na rua da Vala (hoje Uruguaiana). A construção foi concluída em 1725. (INSRSHP, 2017).

Figura 1 – Igreja do Rosário e São Benedito ainda com o frontão maneirista setecentista



Fonte: INSRSH (2017).

Ainda de acordo com a publicação do Jornal do Commercio (1928), o término da construção da igreja levou mais de quarenta anos.

Segundo o Jornal do Commercio, edição de 1928, a Igreja foi construída, tendo por consequência a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito a necessária independência para, no cultuamento aos seus oragos, dar expansão aos seus sentimentos de piedade, procurou a respectiva administração ampliar a obra, cujo êxito era francamente auspicioso, adquirindo de João Barbosa Calheiros, por escritura de 10 de dezembro de 1744, no cartório do tabelião Francisco Xavier da Silva, oito

braças de chão pela quantia de 300\$000 (JORNAL DO COMMERCIO, 1928, p. 3).

No século XVIII, as Irmandades de Nossa Senhora do Rosário do Rio Janeiro influenciaram em muitos aspectos a religiosidade do negro em Minas Gerais. Os Arturos, portanto, “inserem-se neste painel histórico como agentes de tradições desprestigiadas pela Igreja e como re-elaboradores da herança dos antepassados no interior do catolicismo” (GOMES; PEREIRA, 2000, p. 201).

A Irmandade do Rosário teve dois compromissos ao longo do século XIX: “O primeiro, de 1807; e o segundo, de 1842” (MALAVOTA, 2000, p. 5). Segundo Malavota (2000), havia um compromisso anterior ao de 1807, que foi aprovado por sua Majestade El Rei de Portugal, mas que foi perdido na ocasião que a Ilha de Santa Catarina foi invadida pelos espanhóis em 1777.

De acordo com Gomes e Pereira (2000, p. 201), como herdeira dessa tensão religiosa e social, a comunidade dos Arturos manteve suas ligações com a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Rio de Janeiro. As Irmandades eram regidas por um Estatuto de Compromisso, que trazia em seu texto a distribuição de cargos deliberativos e não deliberativos. Os deliberativos demandavam os cargos superiores e os não deliberativos os cargos subalternos.

A Ilha de Santa Catarina e, particularmente, a capital da província, Nossa Senhora do Desterro, foram desocupadas apenas em 1778, com a assinatura do Tratado de Santo Idelfonso e a delimitação dos territórios. Consta dos dois compromissos do século XIX que tanto homens quanto mulheres de diferentes condições sociais e origens étnicas poderiam fazer parte da irmandade, desde que pagassem a sua entrada e seus anuais. A administração da instituição ficava a cargo de uma mesa administrativa, composta por juízes, escrivão, tesoureiro, procurador e mesários, escolhidos através de eleição (MALAVOTA, 2000, p. 5).

Os cargos apresentados na Figura 2 sugerem que a maioria dos indivíduos tinha origem africana, não importando que fossem escravos, livres ou forros. Não havia no comando ou nas funções inferiores homens brancos.

Figura 2 – Cargos deliberativos e não deliberativos da Irmandade Nossa Senhora do Rosário

Compromisso de 1807	Compromisso de 1842
Rei	
Rainha	
Juíza de Vara	
Juíza de Ramalhete	
Juíz de Nossa Senhora do Rosário	Juíz de Nossa Senhora do Rosário
Juíz de Nossa Senhora por Devoção	Juíz de Nossa Senhora por Devoção
	Juíz de São Benedito
	Juíz de São Benedito por Devoção
Escrivão	Escrivão
Tesoureiro	Tesoureiro
Procurador	Procurador da Irmandade
	Procurador de Caridade
	Juíza de Nossa Senhora
Juíza de Nossa Senhora por Devoção	Juíza de Nossa Senhora por Devoção
	Juíza de São Benedito
	Juíza de São Benedito por Devoção
12 Irmãos de Mesa	18 Irmãos de Mesa
	16 Zeladoras de Nossa Senhora e São Benedito
	8 Zeladoras de Órfãos
	Regente
	6 Irmãos de Capelas
	Reverendo Capelão
Zelador	Zelador
Andador	Andador

Fonte: Malavota (2000, p. 6).

Em 1868 foi aprovado um novo Estatuto de Compromisso, e nele a Irmandade primava pelo rigor de suas disposições. O art. 6º trazia em sua redação: “Não poderá ser admitido Irmão, todo aquele que for sujeito a vício que ofenda a Moral Pública, ou que professar Religião diferente da do estado”. Esse artigo delimitava como a pessoa deveria comportar-se, dando bom exemplo perante a sociedade e ao campo de ação religiosa a que seus associados poderiam pertencer (GOMES; PEREIRA, 2000, p. 202).

Segundo Gomes e Pereira (2000), a Irmandade do Rosário de Contagem seguia o estatuto supracitado redigido no século XVIII. Aos negros “Irmãos” seriam destinados somente os cargos não deliberativos, como rei, rainha, juíza e outros (GOMES; PEREIRA, 2000). A exclusão se mostrava nas disposições aparentemente democráticas do Compromisso, como assinala o Capítulo 3º, art. 21, parágrafo 2º:

Ao juiz compete [...]

Promover religiosamente o culto divino, afervorar a devoção do Santo Terço nas primeiras domingos de cada mês; fazer que a eleição dos Juizes, que se faz para tal fim recaia em pessoas devotas, e que possa fazer as despesas (GOMES; PEREIRA, 2000, p. 202).

Segundo Gomes e Pereira (2000), o negro escravo podia ser votado para cargo de menor relevância, mas era impossibilitado de eleger-se para os cargos de

maior importância. Na maioria das situações ele não era inserido entre as pessoas devotas com possibilidade de arcar com as despesas. “A pobreza predominava entre os indivíduos negros: os escravos produziam para seus proprietários sem direito aos lucros e os forros dificilmente acumulavam o suficiente para escapar às condições de miséria social” (GOMES; PEREIRA, 2000, p. 202).

Porém, no momento atual, a comunidade dos Arturos é a presença forte nos festejos do Rosário de Nossa Senhora. “A leitura comparativa entre o antigo e o novo Compromisso aponta as alterações ocorridas no decorrer do tempo, gerando diferentes perspectivas de participação do associado Arturo” (GOMES; PEREIRA, 2000, p. 202).

2.2.3 *Identidade*

Segundo Turci (2010), quando chegavam ao Brasil, os africanos ficavam isolados, perdiam o direito de usar o seu nome africano e de praticar as suas antigas tradições. Eram batizados segundo a fé católica e recebiam nomes portugueses, como João, Joaquim, Maria. Para os escravos, era um mundo cuja língua não entendiam, principalmente no momento de acatar alguma ordem recebida; por isso, recebiam apelidos pejorativos, que eram usados pela falta de entendimento de comunicação. Diziam que:

Os escravos que ainda não sabiam falar o português eram chamados de boçais. Os que já tinham algum conhecimento da língua eram chamados de ladinos. Existiam também os crioulos, que eram os escravos nascidos no Brasil e, portanto, já estavam integrados à cultura local (TURCI, 2010).

De acordo com Soares (2002, p. 60), depois de instalados no Novo Mundo, os escravos se agrupavam em torno das ditas nações.

Inicialmente uma identidade atribuída à nação acaba sendo incorporada pelos grupos e servindo, de forma alternativa ou combinada, como ponto de partida para o reforço de antigas fronteiras étnicas ou para o estabelecimento de novas configurações identitárias (SOARES, 2002, p. 60).

Portanto, um grupo de procedência denominado “Mina”, do Rio de Janeiro, não tem de forma nenhuma a mesma composição étnica encontrada na Bahia, em Pernambuco ou no Maranhão.

No Brasil, os escritos são fartos no uso dos termos “preta-mina”, “nação angola” e “escravos de Guiné”. Essas expressões costumam acompanhar o nome dos escravos ou ser incorporadas a eles: Antônio Mina, Manoel do Gentio de Guiné, Elório Cabinda. Em todos os casos, o nome traz a marca de uma designação de grupo (SOARES, 1998, p. 1).

Soares (2002) considera esse conjunto de configurações étnicas em permanente processo de transformação, pois aquele “que é designado mina no Rio de Janeiro no século XVIII difere do que, na mesma cidade, é mina, no século XIX” (SOARES, 2002, p. 60).

Cada uma dessas designações vem acompanhada de características físicas e comportamentais, formas de vestir, línguas, crenças. Combinadas umas às outras, essas descrições permitem vislumbrar uma enorme variedade de critérios a partir dos quais os africanos são enquadrados na sociedade: os escravos apropriados ao trabalho doméstico, os que melhor servem às atividades mineradoras e, no caso das mulheres, porque não, as mais desejáveis parceiras sexuais (SOARES, 1998, p. 1).

“Mais que uma forma de identificar escravos, este é um recurso adotado para classificar e organizar a escravaria traficada da África para a América” (SOARES, 1998, p. 1). Para o homem contemporâneo, os livros de batismo têm pouca ou nenhuma importância, mas no período colonial era um instrumento para identificação de qualquer pessoa. Continham anotações como livre ou escravo, pobre ou rico, nobre ou plebeu e podem ser considerados, hoje, como importante fonte de pesquisa.

A análise combinada de dados qualitativos e quantitativos dos assentos de batismo de escravos pode iluminar aspectos importantes para a compreensão do universo da escravidão ainda pouco explorados pela historiografia, como a composição da escravaria africana no Brasil colonial (SOARES, 2000b, p. 83).

Entretanto, os livros de assentos de batismos continham informações sobre determinados grupos de escravos. Havia nos livros registros de batismos, casamentos e óbitos somente para o homem branco, como informa Soares (2000): “As Constituições primeiras regulamentavam os assentos de batismo, mas não tratam especificamente dos batismos de escravos” (SOARES, 2000, p. 83).

Nos livros que hoje estão arquivados na Diocese do Rio de Janeiro, há informações de todos os adultos gentios batizados, assim como as mães gentias. Tinham sua procedência anotada nos livros de batismo, como:

Fulano do gentio da guiné, Sicrano filho de Beltrana do gentio da mina. Abrangendo adultos e mães, o que inclui todos os registros, a procedência dos gentios é uma das informações mais regulares fornecidas pelos livros de batismo de escravos [...] É em função desta regularidade que considero os livros de batismo como um dos lugares onde é construída a identidade escrava, e em especial a identidade dos grupos constituídos com base na procedência africana, como “mina”, “angola”, “caboverde”, “benguela”, “congo” e outras (SOARES, 2000b, p. 87-88).

A partir dessa observação, a professora Mariza de Carvalho Soares (2000b) manifestou interesse em investigar a identificação dos grupos de escravos africanos da cidade do Rio de Janeiro, organizando suas informações segundo a procedência, e decidiu pesquisar com dois grandes conjuntos de dados: a) os registros de adultos; b) os registros de inocentes.

- O primeiro, em sua quase totalidade, recobre os casos de escravos recém-chegados.
- O segundo recobre o universo dos inocentes nascidos na cidade, sendo possível, a partir dele, obter informações sobre suas mães.
- No caso dos adultos a principal informação é a procedência do próprio escravo batizado.
- No caso dos nascimentos importa a procedência da mãe do inocente escravo batizado já que, em sua maior parte, são registros com mãe e sem pai⁴ (SOARES, 2000b, p. 88).

Existem ainda casos de crianças registradas como “filho de mãe infiel”. O termo usual para designar os não adultos é “inocente”, algumas vezes “párvulo”⁵.

Segundo Soares (2000b), durante a existência, se o escravo mudasse de proprietário, sua procedência tornava-se um atributo do nome que o acompanhava por toda a vida, mesmo depois de forro.

⁴ Algumas vezes aparece “filho de pai incógnito”. Existem poucos casos com referência a pai de filhos naturais. No caso das escravas casadas consta o nome e demais dados do pai, o que permite pensar as relações entre o pai e a mãe. Os casados muitas vezes têm nome e sobrenome e, em quase todos os casos, são escravos de um mesmo senhor (SOARES, 2000b, p. 88).

⁵ Inocente é aquele que não tem culpa. O termo é extensivo a menino, especialmente, recém-nascido. Párvulo é o mesmo que parvo, menino. Quando, a partir de meados do século XVIII, a informação sobre a data de nascimento começa a aparecer nos assentos da cidade do Rio de Janeiro, todos os inocentes são batizados no primeiro mês de vida. Difícil saber se essa informação corresponde ao cumprimento real ou formal da norma de batizar o recém-nascido no prazo de um mês (SOARES, 2000b, p. 88).

Sobre os Arturos, cabe esclarecer que, na linha sucessória, é necessário identificar a diferença existente entre ser um membro da Comunidade e um associado da Irmandade: “Arturos são os descendentes de Arthur Camilo Silvério. O grupo familiar que se amplia com os casamentos e a formação de novos núcleos oriundos daquele antepassado é considerado como ‘Irmãos do Rosário’, que são as pessoas filiadas à Irmandade” (GOMES; PEREIRA, 2000, p. 205).

2.2.4 Resistência

Segundo Guillen e Couceiro (2001), a adaptação do escravo ao ambiente onde era inserido dependia da forma como ele respondesse às exigências ditadas pelo amo e senhor, e sua inclusão junto à sociedade dependia do seu comportamento em aceitar obedientemente os novos costumes. Se, de um lado, os senhores tinham como planejamento moldar o comportamento dos negros, de outro, os escravos não se declaravam abertamente contra a dominação, mas não eram tão passíveis como acreditavam os senhores – e resistiam.

De acordo com Turci (2010), “Os senhores de escravos tinham horror a qualquer tipo de resistência, pois, além de temerem por suas vidas, temiam perder todo o dinheiro investido na compra do seu escravo”.

Segundo Gomes e Pereira (2000), nos fins do século XIX a violência foi empregada por diversas nações da Europa com objetivos de subjugar e transformar a pessoa, pela cor da pele, como um produto, em sórdidas transações de mercados. Não era tão simples dominar o homem negro e transformá-lo em mercadoria. Ele resistiu, e em muitos casos as intenções dos poderosos mercadores e senhores de engenhos foram frustradas. Segundo Fanon (1968) citado por Gomes e Pereira (2000), essa força bruta só foi cessada com a resposta também violenta do negro, de forma radical, voltando em sentido contrário aos opressores.

Um dos passos prioritários para a desarticulação do aparelho colonial consistia em colocar à mostra os seus corredores, decorados com os despojos de um confronto direto entre oprimidos e opressores. O colonizado é o último elemento da escala social, mas que anseia por chegar à posição de primeiro, ocupada pelo colonizador. A inversão desse quadro começa no momento em que o colonizado percebe que esse mundo de repressões “semeado de interdições, não pode ser reformado senão pela violência absoluta” (FANON, 1968, p. 27 apud GOMES; PEREIRA, 2000, p. 93).

De acordo com Gomes e Pereira (2000, p. 93), a correlação entre a recolonização do continente africano e o escravismo brasileiro pode ser vista em dois pontos: “na imposição de um grupo social sobre o outro; pela violência que caracterizou a repressão dos dominantes e a reação dos dominados” (GOMES; PEREIRA, 2000, p. 93). “Embora reprimido pelo sistema dominante, o negro escravo não deixou de responder à violência imposta, adotando atitudes capazes de minar o poderio dos proprietários” (GOMES; PEREIRA, 2000, p. 94).

Era fato que o negro se sujeitava aos domínios dos senhores, mas nunca deixou de pensar em seu íntimo, de sonhar com a liberdade; ele empenhou-se na luta que o levaria a essa conquista. Como resposta à violência do sistema escravista, essa luta não deixaria de manifestar-se em pensamentos e ações também violentas. Conforme os pesquisadores Núbia Pereira de Magalhães Gomes e Edimilson de Almeida Pereira (2000), a luta pela liberdade assumiu diversas formas, todas elas destinadas a minar o sistema escravista:

A luta pela liberdade assumiu diversas configurações, todas elas destinadas a minar o sistema escravista. O suicídio, o assassinato, a fuga e a formação de quilombos são algumas das faces que equivalem à resistência do povo oprimido. Qualquer uma delas implicava em prejuízo para os proprietários. O escravo impedido de trabalhar significava redução da mão de obra, o que afetava os níveis de produção nas áreas para as quais era requisitado. O tempo despendido para a substituição de um indivíduo era compensado com a sobrecarga de serviço daqueles que permaneciam em atividade. Era inevitável o desgaste sofrido por eles, não sendo raro que muitos viessem a perecer por causa do excesso de trabalho (GOMES; PEREIRA, 2000, p. 95).

Especificamente em relação ao suicídio, José Alípio Goulart (1972) afirma:

Foi o mais trágico recurso de que se valeu o negro escravo, para fugir aos rigores do regime que o oprimia – excesso de trabalho, maus-tratos, humilhações, e, em muitos casos, para eliminar juntamente com a própria vida o *banzo*, isto é, aquela irreprimível saudade da pátria distante, para sempre fisicamente perdida [...] (GOULART, 1972, p. 123).

E Gomes e Pereira (2000) constataam: “O suicídio convertia-se numa reação restrita que abria fendas e minava a rigidez do sistema” (GOMES; PEREIRA, 2000, p. 97).

Era dura a punição realizada pelos feitores, que pensavam que, agindo assim, evitariam realização de fugas. Quando capturado, o negro era amarrado no tronco e açoitado com um chicote que abria feridas profundas na pele. Naquele tempo, havia

também outras maneiras de tratamentos danosos, como mutilação, castração ou amputação de alguma parte do corpo. Esses tratamentos levavam o escravo a pensar e a colocar em prática o autoextermínio, pois, na sua lógica, o suicídio representava uma resistência de *modus vivendis*, mas, para o proprietário, a lógica era outra, constituía um prejuízo patrimonial.

A morte era uma resposta aos senhores rumo à liberdade. A autoeliminação evidenciava que o controle dos senhores sobre o escravo exercia-se de maneira relativa, pois “indicava que as armas poderiam mudar de alvo, atingindo o opressor e não mais o oprimido. O suicídio consistiu numa reação trágica para o escravo, pois a violência gerada pelo sistema opressor, ele a liberava sobre si mesmo” (GOMES; PEREIRA, 2000, p. 97).

A resistência não acontecia somente com a morte do oprimido, mas também com o assassinato do opressor, o que,

anula as teses da passividade do escravo e da benevolência dos proprietários como representantes de um escravismo amistoso. Sua prática corresponde àquela argumentação de Frantz Fanon de que a violência absoluta gerada pelo agressor só é superável por uma resposta de igual teor do oprimido (GOULART, 1972, p. 131).

O assassinato do opressor era uma resposta de reação radical cometida pelo oprimido, que sofria no corpo os maus-tratos promovidos por aquele que não o considerava ser humano, mas uma mercadoria, um sujeito sem direito, por ter a cor da pele diferente.

2.3 Formação de quilombos

Conforme constata Marquese (2006), a Guerra dos Palmares é considerada um dos maiores episódios de resistência escrava no Novo Mundo. Como visto, os africanos não aceitavam passivamente a escravidão. Eram comuns agressões individuais ou em massa contra senhores e resistência.

As estimativas das fontes coevas e dos historiadores sobre o número total de habitantes de Palmares diverge bastante – de um mínimo de 6 mil a um máximo de 30 mil pessoas –, não há como negar que as comunidades palmarinas, dada a extensão territorial e a quantidade de escravos fugitivos que acolheram, tornaram-se o maior quilombo na história da América portuguesa (MARQUESE, 2006, p. 108).

Marquese (2006, p. 108) explica que a origem do Quilombo de Palmares data do início do século XVII. “Sua formação como grande núcleo quilombola se deu apenas no contexto da invasão holandesa de Pernambuco, quando diversos escravos se aproveitaram das desordens militares e fugiram para o sul da capitania”.

Segundo Reis (1996), a domesticação do escravo era do corpo e não do espírito, pois as irmandades, longe dos olhos e pensamentos da classe dominante, funcionavam como meio de asseverações de sua cultura, construção de uma identidade e alteridade. Marina de Melo e Souza em um importante resumo, faz a seguinte abordagem acerca do significado que as irmandades tiveram para diversos historiadores, como:

Meios de integração dos negros na sociedade local e de humanização dos escravos que ali podiam se reunir e divertir, sem, entretanto, contestar o sistema escravista; como espaço físico e político que dava a seus membros um sentimento de identidade e de orgulho; como centros de resistência cultural, espaço de concentração de reivindicações raciais e formação de lideranças; como base de resistência e defesa dos negros contra a escravidão e como forma de reação contra-aculturativa na medida em que sob o manto dos santos eram adorados os ícones nativos como espaço de aculturação dos negros; como organismos voltados para a cristianização dos africanos e a ajuda mútua, sendo também lugar para o extravasamento das tensões a expressão cultural e a manutenção de parte da herança ancestral, além de contribuir para a melhoria da vida dos escravos; como tendo um importante papel na formação de uma “consciência negra”, mesmo que dividida pelas diferenças étnicas, e como instrumento de resistência e de construção de identidades -, as irmandades de “homens Pretos” foram alvo de múltiplas interpretações, além de terem, para os que com ela conviveram, funções diversas, sendo como a eleição de reis negros, uma instituição culturalmente híbrida que podia ser entendida e vivida de formas variadas pelos diferentes segmentos que com ela se relacionavam (SOUZA, 2006, p.189-190).

Em Minas Gerais, entre os séculos XVI e XIX, havia vários quilombos. Os mais importantes eram: Garimpeiros, Ambrósio, Sapucaí, Paraibuna, Inficionado, Jaboticatubas, Misericórdia e Campo Grande. “Fala-se da existência de 160 quilombos na área de Minas Gerais. O mais importante é o de Campo Grande, com uma população de 20 mil quilombolas apresentando uma organização parecida com a de Palmares” (SIQUEIRA, 2014, p. 7).

Em Minas Gerais, existiu um celeiro de quilombos. No fim do século XVII, no momento em que o Quilombo de Palmares estava sendo destruído, descobriram-se em Minas Gerais as jazidas de ouro e diamante. Desde então, até o fim do século XVII, a região das Minas constituiu-se a base geográfica e econômica do escravismo colonial brasileiro (SIQUEIRA; CARDOSO, 1995, p. 45).

Segundo Guillen e Couceiro (2001, p. 8), a palavra *quilombo* tem origem na língua banto. Ela significa povoações construídas nas matas pelos negros fugidos. “Essas comunidades também eram conhecidas como mocambos, palavra do quimbundo que significa 'esconderijo’”.

Os quilombos marcaram presença em todos os lugares da América em que houve escravidão, com grande diversidade de características em termos de proporção, duração e até mesmo da composição étnica de seus habitantes. Há notícias de quilombos por todo o Nordeste açucareiro, sendo que o mais conhecido foi o de Palmares. Mas também foram encontrados na região das Minas Gerais, em Mato Grosso, no Grão Pará e até mesmo no Rio Grande do Sul (GUILLEN; COUCEIRO, 2001, p. 9).

Por seu lado, Siqueira (2014) dá outra definição para palavra: *quilombo* = kilombo, vem de *Mbundu*, origem africana, provavelmente significado de uma sociedade de jovens africanos guerreiras *Mbundu* – dos *Imbangala*.

Onde houve escravidão, houve resistência. E de vários tipos. Mesmo sob ameaça de chicote, o escravo negociava espaços de autonomia, fazia corpo mole no trabalho, quebrava ferramentas, incendiava plantações, agredia senhores e feitores, rebelava-se individual e coletivamente. Houve um tipo de resistência que poderíamos considerar a mais típica da escravidão [...] trata-se das fugas e formação de grupos de escravos fugidos [...] essa fuga aconteceu nas Américas e tinha nomes diferentes: na América espanhola: Palenques, Cumbes; na inglesa, Maroons; na francesa, grand Marronage e petit Marronage [...]; no Brasil, Quilombos e Mocambos e seus membros: Quilombolas, Calhambolas ou Mocambeiros (REIS, 1996, p. 47 apud SIQUEIRA, 2014, p. 4).

Segundo Mattoso (1982) citada por Guillen e Couceiro (2001, p. 9), os quilombos não eram fruto de um plano premeditado, que visasse contestar a sociedade colonial. Na verdade,

surgiam espontaneamente, em geral em áreas de difícil acesso, longe de cidades, estradas e plantações. Mas isso não significa que os quilombolas vivessem isolados, sem contato com o restante da sociedade. A população dos quilombos era diversificada, sendo que muitos abrigavam índios, mulatos e brancos livres, ou negros forros. Para ali se dirigiam aqueles que não encontravam na sociedade colonial um espaço no qual transitar com certo grau de liberdade: desde criminosos até os que buscavam o quilombo por falta de ocupação profissional (GUILLEN; COUCEIRO, 2001, p. 9)

Gomes e Pereira (2000) afirmam que:

O quilombo surgiu como resposta às peculiaridades sociais geradas pelo tipo de escravismo implantado no Brasil. Os quilombos foram o tipo de reação mais ampla e complexa adotada pelos escravos. Sua formação dependia do escravo fugitivo e da possibilidade de que novos elementos viessem se agregar ao núcleo inicial de rebeldes (GOMES; PEREIRA, 2000, p. 102-103).

Segundo Simone Rezende da Silva, os quilombos nasceram da resistência negra às condições desumanas com que os senhores os tratavam, não como sujeitos de direito, mas como animais.

É exatamente neste ponto que o destino de negros e das florestas se encontram, pois o mesmo processo que tornou o negro mercadoria, força de trabalho escravizada em benefício de uma minoria branca também consumiu ferozmente os recursos naturais disponíveis no país, sendo as florestas atlânticas as primeiras a sofrerem drástica redução. Há claramente o consumo da natureza e dos homens, ambos coisificados. Contudo, enquanto a conquista e conseqüente destruição das florestas avançava, transformando drasticamente as paisagens, os povos que resistiam a serem explorados ou literalmente escravizados no processo de desenvolvimento que se instalava buscavam refúgio em áreas afastadas desse processo, nas quais a floresta consistia abrigo e possibilidade de vida em liberdade. Os indígenas, como conhecedores e muitas vezes como parte da própria natureza, conforme suas cosmologias, buscavam quando possível esse distanciamento. A eles se juntaram mestiços marginalizados e também negros que fugiam da escravização (SILVA, 2012, p. 6).

Após longos anos, os quilombos continuam representando um legado de resistência material e imaterial em que os povos quilombolas buscam desenvolver e reproduzir um estilo de vida próprio conforme as características do lugar, como é o caso da Comunidade dos Arturos.

2.4 Lei do Ventre Livre⁶

O negro nascido a partir 1871 era considerado ser livre, mas mesmo assim permanecia em poder de guarda do senhor até a idade de dez anos, quando era entregue ao Estado sob pena de multa de seiscentos réis, caso a lei fosse descumprida. A erradicação escravista no Brasil aconteceu de maneira tímida, pois houve resistência e desrespeito de senhores, autoridades e párocos que, desonestamente, por um punhado de réis, alteravam a data de nascimento de

⁶ Arthur Camilo Silvério, fundador da Comunidade dos Arturos, foi beneficiado por essa Lei.

muitos negros para antes da lei vigente. Os senhores fazendeiros não abriam mão dos escravos que eram considerados um bem patrimonial, os filhos dos negros. A Lei nº 2040/1871 declarava condição livre aos filhos de mulheres escravas que nascessem desde a data de vigência da Lei (UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO, 2017).

Segundo publicação da USP (2017), a Lei foi sancionada pelo gabinete conservador presidido por Visconde do Rio Branco em 27 de maio de 1871.

Por vários meses, os deputados dos partidos Conservador e Liberal discutiram a proposta. Em 28 de setembro de 1871 a Lei nº 2040, após ter sido aprovada pela Câmara, foi também aprovada pelo Senado. Embora tenha sido objeto de grandes controvérsias no Parlamento, a lei representou, na prática, um passo tímido na direção do fim da escravatura (UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO, 2017).

Essa promulgação foi abraçada com entusiasmo principalmente pelos abolicionistas, entre eles André Rebouças, José do Patrocínio e Luiz Gama, com assinatura da Princesa Isabel.

No século XIX, o pensamento abolicionista na elite era exceção e José Bonifácio era uma. Em seu discurso, afirmava: “É tempo de irmos acabando gradualmente até os últimos vestígios da escravidão entre nós, para que venhamos a formar em poucas gerações uma nação homogênea, sem o que nunca seremos verdadeiramente livres, respeitáveis e felizes” (BRASIL, 1988b, p. 35-36).

Após o fim do tráfico, a luta antiescravista ficaria, por algum tempo, limitada praticamente aos atos de resistência dos próprios negros. Foram acontecimentos externos que, mais uma vez, reacenderam a discussão nacional sobre o assunto:

A Guerra Civil nos Estados Unidos, que culminou com a abolição da escravidão em 1865, a libertação dos escravos nos impérios português, francês e dinamarquês – Brasil, Cuba e Porto Rico tornaram-se as únicas áreas escravistas do Novo Mundo – e a Guerra do Paraguai (1865-1870), ao evidenciar a fragilidade não só da economia do Império, como do próprio Exército brasileiro, que se via obrigado a “achar soldados entre os escravos”. Sensibilizado por estes acontecimentos e temendo que também no Brasil ocorresse uma guerra civil, o Imperador encomendou, ainda na década de 60, um programa moderado de extinção da escravidão. Seu autor foi Pimenta Bueno, o Marquês de São Vicente, na mesma época em que Perdigão Malheiro, advogado do Conselho de Estado, defendia, com o trabalho Ilegitimidade da Propriedade Constituída sobre a Escravidão, a “emancipação do ventre”, tese já adotada em outras antigas áreas escravistas (BRASIL, 1988b, p. 36).

A Lei do Ventre Livre foi considerada moderada, mesmo assim encontrou oposição da maioria dos representantes das províncias do café:

Apesar do cunho moderado da Lei Rio Branco, ela [a Lei do Ventre Livre] recebeu a oposição da maioria dos representantes das províncias do café. Eles a consideraram um “desrespeito ao direito de propriedade”, capaz de ocasionar uma grave crise da agricultura. Os resultados da lei, no entanto, deixaram a desejar. Apenas cinco anos depois da sua aprovação foram libertados os primeiros escravos, com recurso do fundo de emancipação: 1.500 para uma população servil superior a 1.500.000. E das 400 mil crianças registradas até 1885, apenas 118 haviam sido confiadas ao governo e só 9 mil tinham passado à condição de completa liberdade. As demais ficavam sujeitas, de acordo com a lei, a um estado de escravidão de facto (CONRAD, 1978, p. 145 apud BRASIL, 1988b, p. 37).

A Lei nº 2.040, de 1871, determinava que os senhores criassem os netos que suas escravas poderiam ter enquanto lhe prestassem serviços, sendo que essa obrigação cessaria no prazo em que os serviços de suas mães acabassem (HAAG; VOGT; RADÜNZ, 2014, p. 136).

Segundo Haag, Vogt e Radünz (2014), em caso de falecimento da mãe escrava, pela Lei os filhos deveriam ser postos à disposição do governo, que poderia, por sua vez, entregá-los aos cuidados de associações autorizadas.

As ditas associações teriam direito aos serviços gratuitos dos menores até seus 21 anos, podendo alugar esses serviços, embora obrigadas a criar e tratar os menores. Igualmente, deveriam constituir para cada um deles um pecúlio e procurar uma colocação apropriada quando acabado seu tempo de serviço (HAAG; VOGT; RADÜNZ, 2014).

Na verdade, a Lei nº 2.040/1871 era “para inglês ver”, pois o governo fingia fiscalizar a entrega dos filhos da escrava falecida e os senhores, segundo Conrad (1978), além de não os devolverem, exploravam economicamente esses indivíduos escravos como mão de obra. Feitas essas observações sobre a Lei, passamos, na sequência, a tratar sobre a saga de Arthur Camilo Silvério e Carmelinda Maria da Silva, fundadores da comunidade dos Arturos, pais que ensinaram o valor do trabalho, o respeito ao próximo e a preservação da cultura arturiana a dez filhos naturais e um adotivo.

3 A PROMULGAÇÃO DA LEI ÁUREA E A ORIGEM DOS ARTUROS

Faz-se necessário questionar se de fato aconteceu a liberdade do negro no Brasil após a chancela da Princesa Isabel na Lei nº 3.353, de 13 de maio de 1888, que declarava que o homem negro tornar-se-ia livre. Mas até o advento da assinatura, com raras exceções, a concessão de liberdade para o negro nunca figurava como cunho humanitário, mas como interesses econômicos da sociedade dominante, da Igreja, que, ao invés de protestar e agir em prol da humanidade, calava-se, e do Estado imperial, que promulgava as leis do faz de conta, porque não fiscalizava o seu cumprimento. Vejamos alguns projetos e casos concretos da época que ilustram a forma como essa liberdade “aconteceu”:

Em 1845, surgiu a lei que previa sanções contra o tráfico de escravos. Em 1871, foi adotada a Lei do Ventre Livre, que dava liberdade aos filhos de escravos nascidos a partir da sua edição, *mas os mantinha na tutela dos seus senhores até os 21 anos*. E em 1885, garantiu-se liberdade aos que completassem 60 anos, *com a obrigação de prestar serviços, a título de indenização ao senhor, por três anos*. Essas medidas, porém, não trouxeram os resultados esperados, pois a contrapartida geralmente exigida inviabilizava seu cumprimento ou a lei era simplesmente desrespeitada (JORNAL DO SENADO, 1888, p. 2, grifo nosso).

Havia ainda as “circunstâncias excepcionais em que o Estado intervinha concedendo alforrias” (CUNHA, 1983, p. 3 apud GOMES; PEREIRA, 2000, p. 113). Segundo Gomes e Pereira (2000), quando aconteceu a guerra da independência na Bahia, por exemplo, a liberdade foi oferecida aos negros que combatessem contra os portugueses.

3.1 O dia 13 de maio de 1888

O dia 13 de maio de 1888 representou a satisfação dos abolicionistas José Bonifácio de Andrada e Silva, Joaquim Nabuco, Ruy Barbosa e Castro Alves, entre outros, comemorando o fim da escravidão no País (JORNAL DO SENADO, 1888, p. 6). Na edição desse Jornal, datado de 14 de maio de 1888, vinha estampada na página 3: “Assinada a Lei Áurea”, *in verbis*:

Na tarde de ontem, domingo, a Princesa Isabel sancionou a lei que pôs fim a mais de 300 anos de escravidão. Conforme o senador Sousa Dantas, havia no país 600 mil escravos. Levantamento do Império mostra que, no

ano passado, era mais de 700 mil. A Lei João Alfredo, já chamada de Lei Áurea, foi aprovada em tempo recorde na Câmara dos Deputados e no Senado. Calcula-se que cerca de 5 mil pessoas se concentraram diante do Paço da Cidade (JORNAL DO SENADO, 1888, p. 3).

A Lei nº 3.353/1888, batizada como Lei Áurea, continha apenas dois artigos libertadores: o art. 1º decretava que a escravidão no Brasil, a partir daquela data, estava extinta em todo o território nacional; e o art. 2º trazia a seguinte redação: “Revogam-se as disposições em contrário” (JORNAL DO SENADO, 1888, p. 3). A Lei determinava na sua redação:

Manda, portanto, a todas as autoridades, a quem o conhecimento e execução da referida Lei pertencer, que a cumpram, e façam cumprir e guardar tão inteiramente como nella se contém.
O secretário de Estado dos Negócios da Agricultura, Comercio e Obras Publicas e interino dos Negócios Estrangeiros, Bacharel Rodrigo Augusto da Silva, do Conselho de sua Majestade o Imperador, o faça imprimir, publicar e correr.
Dada no Palácio do Rio de Janeiro, em 13 de maio de 1888, 67º da Independência e do Império. Princesa Imperial Regente. [...] (BRASIL, 1888).

Por meio do telégrafo, o único recurso de comunicação a longa distância da época, a notícia se espalhou, chegando a várias províncias do País e nações americanas e mesmo europeias, mas não ao Imperador Dom Pedro II, porque se encontrava com grave problema de saúde e em tratamento na cidade de Milão. O Imperador, ao se ausentar do Brasil, delegara aos cuidados da Princesa Isabel, sua filha, a regência do País.

A Princesa, que era naquele momento a autoridade constituída no Brasil, lançou mão desse poder e assinou o documento que pôs ponto final à escravatura, mal que se arrastava há séculos no Brasil, sem, no entanto, dar conhecimento ao Imperador, que só veio tomar ciência da abolição dos escravos depois de meses, ao retornar ao País.

3.2 A ausência da Igreja oficial do Brasil Império na abolição

Antes do dia 13 de maio, a própria Igreja renunciava à luta em prol de sua liberdade, catequização e evangelização; essa condição, a Igreja delegava aos próprios Senhores, donos de escravos, responsáveis pela orientação religiosa do cativo. Mas, de acordo com José Oscar Beozzo (1980),

Essa educação religiosa nas fazendas foi realizada apenas para os escravos domésticos, ficando fora dela os cativos empregados na lavoura. Esse reinado dos senhores sobre o catolicismo dos escravos gerou [...] um catecismo “rude” para ser adaptado aos negros que eram considerados “mentalmente limitados” (BEOZZO, 1980, p. 257-295).

A religião tornou-se um pretexto a mais nas mãos do senhor para o funcionamento do sistema produtivo no tempo colonial. Não houve evangelização e catequese dos negros escravos, com exceção da região de Minas Gerais, onde as Irmandades de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, de Santa Efigênia e de São Benedito, “com suas Igrejas e cemitério, abriram um pequeno espaço próprio do negro escravo dentro do sistema religioso” (BEOZZO, 1979, p. 5).

A Igreja Católica, por conveniência, de acordo com Agostinho Marques Perdigão Malheiro (2008), não foi capaz de gerar oposição à escravidão durante o domínio colonial.

Se o escravo (ainda que seja Cristão) fugir a seu senhor para a Igreja, acoutando-se a ela, por se livrar do cativo, em que está, não será por ela defendido, mas será por força tirado dela. E defendendo-se ele, se de sua tirada se lhe seguir a morte, por de outra maneira o não puderem tirar, não haverá seu senhor, ou quem assim o tirar (sendo seu criado, ou fazendo-o por seu mandado) pena alguma (MALHEIRO, 2008, p. 183).

Segundo Pereira (2011), houve uma nulidade quase total da ação dos clérigos brasileiros, porque a posição do clero era atribuída ao sistema de padroado, que subordinava a Igreja ao Estado. Todo assunto de cunho religioso ficava sob a tutela da Coroa Portuguesa, que administrava o pessoal eclesiástico, ou seja, “os membros do clero eram funcionários do governo, e não se pronunciavam a favor da liberdade para não colocar em risco os interesses do Estado” (PEREIRA, 2011, p. 32).

Até as ordens religiosas só deram liberdade aos seus cativos depois de muita pressão interna; ainda assim, tomaram essa atitude aos poucos, permanecendo como proprietárias de escravos até o último momento possível, que foi em 1888.

Cabe ressaltar que, antes de 1888, houve um pronunciamento da Igreja contra a escravidão que, segundo Beozzo (1980), só ocorreu em meados de 1887, já no apagar das luzes, quando a abolição se tornava fato concreto. Em suma, nas questões abolicionistas a igreja teve uma participação tímida, no início do projeto.

Beozzo (1980, p. 274) observa que muitos setores da sociedade colonial não queriam extinguir de vez a escravidão. Entre os opositoristas estavam também

membros da Igreja, como Dom Lino, Bispo de São Paulo, Dom Pedro Maria de Lacerda, Bispo da Corte, e Dom Antônio Benevides, Bispo de Mariana. O que na verdade pôs fim ao regime escravista foi o avanço do capitalismo no Brasil.

Com a implantação das primeiras indústrias brasileiras e de uma dinâmica capitalista a partir do século XIX, baseada naquele momento pelos negócios ligados ao café, a mão de obra dos negros “libertados” pela Lei Áurea passou a ser explorada com salário de fome, desde os burgueses daquela época aos empresários dos dias atuais.

José Oscar Beozzo e Gilberto Maringoni asseveram que o clero, além de submisso ao Estado imperial, apoiou abertamente a escravidão e nada fez para alcançar o seu término, mas politicamente, na presença da sociedade colonial, no dia 14 de maio de 1888, celebrou o final da escravatura (JORNAL DO SENADO, 1888, p. 3). Mas qual foi a atitude promovida pela Igreja? Existem estudos recentes sobre o tema da influência da Igreja pós-escravidão no Brasil que indicam que:

[...] ex-escravos foram abandonados à própria sorte e faltou – mais uma falta – a participação da Igreja Católica para a promoção da cidadania negra. Se houve alguma assistência, foi por intermédio de práticas assistencialistas e paternalistas que não levavam a nenhuma possibilidade de fato de proporcionar chances de uma inserção mais igualitária na esfera social. Houve, sim, a total ausência de qualquer assistência aos libertos, sendo que a grande maioria se tornaria o exército de reserva do mercado de trabalho dos centros urbanos, no momento em que os esforços na esfera política estavam concentrados no incentivo à imigração maciça (PAIVA, 2010, p. 87).

Segundo Beozzo (1979), na visão da sociedade elitista colonial o negro não era um sujeito de direito, pois ela tinha como objetivo constituir uma mão de obra do sistema da produção colonial que terminara no instante em que foi “libertado”. De acordo com Moura (1981, p. 14) citada por Gomes e Pereira (2000, p. 94), antes da libertação, o negro “era o esqueleto que sustentava os músculos e a carne da sociedade escravista, porque era o produtor da riqueza geral, através de seu trabalho”; agora, sujeito de liberdade, não tinha valor como ser humano, pois “Os grupos dominantes engendraram uma ideologia segundo a qual as relações sociais comportavam etnias superiores e inferiores” (GOMES; PEREIRA, 2000, p. 117).

Nessa lógica de subjugação “superior”, a sonhada liberdade para o negro custou caro, pois vivia a prisão sem grade. Sem o reconhecimento de uma

cidadania, sem proteção e até mesmo na ausência de caridade que o acolhesse, o que fazer com essa tal liberdade?

A sociedade, o Estado e a Igreja poderiam ao menos fornecer suporte para emancipação, mas isso não aconteceu. Nos primeiros momentos de homem livre na história do Brasil, não era considerado como mão de obra especializada nas diversas atividades agrícolas, como cultivo e manufaturamento da cana-de-açúcar, do café, do algodão, do cacau, entre outras. Aliás, essas mãos-de-obra especializadas tiveram de ser buscadas principalmente na Europa e em outros países, o que fez com que se agravasse o quadro social do negro.

A partir de 1870, o Brasil passou a incentivar a entrada de trabalhadores imigrantes de várias partes da Europa para as lavouras do Sudeste. Segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) citado por Maringoni (2008), entre 1871 a 1880 chegaram ao Brasil 219 mil imigrantes. Na década seguinte, o número salta para 525 mil. E, no último decênio do século XIX, após a Abolição, o total soma 1,13 milhão.

A implantação de uma dinâmica capitalista – materializada nos negócios ligados à exportação de café, como casas bancárias, estradas de ferro, bolsa de valores etc. – vai se irradiando pela base produtiva. Isso faz com que parte da oligarquia agrária se transforme numa florescente burguesia, estabelecendo novas relações sociais e mudando desde as características do mercado de trabalho até o funcionamento do Estado (MARINGONI, 2008).

Para essa economia, o negro cativo era uma peça obsoleta. Além de seu preço ter aumentado após o fim do tráfico, em 1850 o trabalho forçado mostrava-se mais caro que o assalariado (MARINGONI, 2008).

De acordo com Prado Júnior (1945, p. 129) o real motivo para o fim da escravidão foi que o escravo correspondia a um valor de mercado com duração da vida de um indivíduo. “Era um adiantamento em longo prazo do sobretrabalho eventual a ser produzido”. Já o assalariado, pelo contrário, fornecia o sobretrabalho sem adiantamento ou risco algum. “Nestas condições, o capitalismo é incompatível com a escravidão” (PRADO JÚNIOR, 1945, p. 129).

A Igreja sequer incentivou interesse, como guardião da Bíblia, de encaminhar ensinamento aos escravos; tampouco catequização aos indivíduos negros. Diante disso, os libertos não gozavam de cidadania, do dever do Estado em protegê-los, da

sociedade e da própria Igreja, que representa o Senhor Deus aqui na terra, e dos cuidados com a emancipação dos negros.

Segundo Maringoni (2011), um ano antes da “liberdade”, em 1887, o Ministério da Agricultura, em relatório anual, contabilizava a existência de 723.419 escravos no País. Desse total, a região sudeste abarcava uma população cativa de 482.571 pessoas na produção cafeeira. As demais regiões respondiam por um número total de 240.848.

Diante do exposto, conclui-se que, desde o momento da assinatura da Princesa Isabel até os dias atuais, passaram-se 129 anos e o negro ainda não tem motivo para comemorar a tão sonhada “liberdade”. Conforme Maringoni (2011), nessa linha do tempo o negro passou por tragédias, descaso, preconceitos, injustiças e dor. “Uma chaga que o Brasil carrega até os dias de hoje” (MARINGONI, 2011).

Na verdade, a escravidão *ainda* continua, só que, na modernidade, com novas roupagens. Ou seja, da transição do século XIX até os tempos contemporâneos, os “sinhozinhos”, o Estado e a Igreja ainda se esquivam da responsabilidade pela manutenção e segurança dos que nunca foram “libertos. A escravidão tomou agora outro rumo, saiu do século XIX e instalou-se no XXI.

Feita uma breve consideração sobre o fim da escravidão, passamos a focar a Comunidade dos Arturos, orgulho da cidade de Contagem e patrimônio imaterial de Minas Gerais.

A tradição dos Arturos é um dos sete patrimônios imateriais de Minas Gerais. Trata-se de “uma comunidade tradicional, com núcleo familiar, de ascendência negra, formada pelos descendentes e agregados de Arthur Camilo Silvério e Carmelinda Maria da Silva” (TURISMO DE MINAS, 2017).

3.3 A origem da Comunidade Arturo: de Camillo Silvério da Silva a Arthur Camilo Silvério

Arthur Camilo Silvério, filho de escravo e protegido sob a vigência da Lei do Ventre Livre, nasceu em 1885. Os filhos de Arthur Camilo Silvério e Carmelinda Maria da Silva são:

Geraldo Arthur Camilo (seu Geraldo), Conceição Natalícia da Silva (Tetane), Juventina Paula de Lima (Intina), Maria do Rosário da Silva (Induca), José Acácio da Silva (Zé Arthur), Izaíra Maria da Silva (Tita), Antônio Maria da Silva (seu Antônio), Mário Braz da Luz (Tio Mário), João Batista da Silva (João) e Joaquim Bonifácio da Silva (Bil) e o filho adotado Raimundo Afonso da Silva (Raimundão) é o 11º filho, que foi “adotado pelo casal e passou a fazer parte da família e ser tratado sem distinção alguma dos filhos legítimos” (OLIVEIRA, 2005, p. 31).

Figura 3 – Arthur Camilo Silvério e sua esposa Carmelinda Maria da Silva



Fonte: Mundim (2013, p. 5). Acervo Comunidade dos Arturos.

São eles que representam os principais e atuais grupos familiares da comunidade Arturos, localizada no município de Contagem, na região metropolitana de Belo Horizonte.

Maria do Rosário da Silva (Induca), uma das filhas, assim relatou:

Meu pai nasceu aqui mesmo em Domingos Pereira. Mamãe nasceu em Boa Vista. É mesmo aqui perto, vizinho daqui. Papai perdeu os pais cedo. Ele falava com a gente que ele não tinha nem quinze anos quando ele perdeu o pai dele. Porque eram – acho – que oito irmão e cada um teve que ficá com padrinho e papai fico com o padrinho dele, que morava aqui na Praia. Ele sofreu demais. Ele contava nós que ele falava sempre em Deus, que se Ele dexasse ele criava os fio dele, que nunca que Deus tirasse ele antes de criá os fio dele. Porque ele sofreu muito e num queria que os fio sofresse (GOMES; PEREIRA, 2000, p. 170).

Segundo Gomes e Pereira (2000), a lembrança da imagem paterna é recriada na memória com base no espírito familiar, uma vez que as experiências vividas junto ao pai marcaram a recordação de todos os filhos, mesmo depois de muito tempo de seu falecimento. Maria do Rosário da Silva relata os fatos do sofrimento vivido pelo pai como se ele ainda estivesse ali presente. A lembrança mais fiel da filha era a tenacidade, a resistência, a simplicidade e a honestidade de Arthur Camilo Silvério, que não reclamava dos maus-tratos do padrinho, só pedia a Deus um pouco mais de

vida para criar seus filhos. “O pai se converteu no *negro aroeira* que retorna nos cantos do Candombe para auxiliar os familiares” (GOMES; PEREIRA, 2000, p. 170).

O pai de Arthur Camilo Silvério era filho de Angola e desembarcou no Brasil em navio negreiro em meados do século XIX. Segundo ele, o pai conseguiu sua carta de alforria e se estabeleceu em Minas Gerais. Casou-se com Felisbina Rita Cândida no povoado de Santa Quitéria, em um lugarejo chamado Ilha do Macuco, atualmente cidade de Esmeraldas (MG).

De acordo com Núbia Pereira de Magalhães Gomes e Edimilson de Almeida Pereira informam que:

Camilo Silvério teria chegado a Minas Gerais como escravo, ao que tudo indica no terceiro quartel do século XIX. Casou-se com Felisbina Rita Cândida, de quem não há praticamente informação alguma. Não se sabe sequer se ela era forra ou livre à época do casamento. Um fato, no entanto, tornou-se relevante: D. Felisbina Rita Cândida participa da memória afetiva cultivada pelos Arturos, incluindo-se entre os antepassados que umedeceram a raiz que deu origem à Comunidade (GOMES; PEREIRA, 2000, p. 162).

Segundo Mundim (2013), foram realizadas pesquisas no Cartório Guimarães em Contagem, onde foi localizado o atestado de morte de Camillo Silvério, confirmando que este era o pai de Arthur Camilo Silvério.

Na certidão consta que o Camillo faleceu em 17 de agosto de 1893, com 53 anos, o que indica que nasceu em 1840. O atestado informa que ele nasceu em Contagem, era filho de Maria Silvéria, viúvo de Felisbina Rita Cândida e pai de oito filhos: Adão, José, Pedro, Arthur, Maria, Anna, Isabel e Josina (MUNDIM, 2013, p. 13).

Em relação ao terreno da Comunidade dos Arturos, os registros de imóveis demonstram que a propriedade foi comprada por Camillo Silvério da Silva, ainda no século XIX, e foi doada aos herdeiros. Segundo Mundim (2013), os pesquisadores Núbia Pereira de Magalhães Gomes e Edimilson de Almeida Pereira (2000) apresentaram a seguinte informação:

A transcrição da certidão de pagamento extraída dos autos de arrolamento dos bens deixados por “Camillo Silvério da Silva e Felisbina Rita Cândida” passada a seus herdeiros, entre os quais se encontrava Arthur Camilo Silvério. A certidão foi emitida pelo Cartório do 1º Ofício, na sessão de Registro de Imóveis da Comarca de Betim. Consta no documento que os 6,5 hectares “de terras e campo de cultura, mais ou menos, situados no lugar denominado ‘Domingos Pereira’, na zona suburbana de Contagem” foram adquiridos “por título particular datado de 2

de novembro de 1888”. Prossegue o documento: “Conforme consta da citada certidão passada pelo escrivão do 2º ofício desta comarca, J. A. Filho, em 25 de março de 1952 (MUNDIM, 2013, p. 13-14).

Camillo Silvério da Silva sofreu na carne a humilhação da escravidão; no entanto, perseguiu o sonho de dar aos seus descendentes um lugar para que fosse formada a identidade de um quilombo onde todos pudessem ser homens de vida livres e unidos na fé (GOMES; PEREIRA, 2000). De acordo com Gomes e Pereira (2000), “Os Arturos nasceram como uma árvore, estando todos os descendentes ligados 'tronco veio' de Camillo Silvério da Silva” (GOMES; PEREIRA, 2000, p. 162).

Antes da morte de Camillo Silvério da Silva, Arthur Camilo Silvério fez uma promessa ao pai: unir seus descendentes em torno da herança cultural de seus antepassados trazidos da África nos navios negreiros. Essa promessa foi cumprida e assim foi fundada a Comunidade dos Arturos. O que era um sonho de Camillo Silvério da Silva hoje é uma realidade graças a seu filho.

O nascimento da Comunidade dos Arturos está ligado à união do casal Arthur Camilo Silvério e Carmelinda Maria da Silva, que nasceu em 20 de maio de 1898 e faleceu em 04 de novembro de 1983. Carmelinda, ao se casar com Arthur, deu início à segunda geração dos Arturos, pois a primeira foi o casamento de Felisbina Rita Cândida com o pai de Arthur. O casamento com Carmelinda Maria da Silva – vovó Carmela – realizou-se na Comarca de Contagem em 29 de dezembro de 1917 (GOMES; PEREIRA, 2000).

Gomes e Pereira (2000) relatam que não existe documentação oficial referente à origem da Comunidade, o que há são hipóteses:

A Comunidade dos Arturos se formou em torno de um nobre negro que, tendo comprado sua alforria, dirigiu-se para Contagem acompanhado de um grupo de negros, também alforriados. Ali se estabeleceram, como num “quilombo legalizado”; outros negros que fugiam das fazendas podiam se integrar à comunidade, recebendo guarida e trabalho (GOMES; PEREIRA, 2000, p. 164).

Segundo Gomes e Pereira (2000), essa guarida preocupava os senhores, que não admitiam perder suas propriedades e instruíam aos negros alforriados do quilombo a não permitir que os fugitivos fixassem moradia na terra do “nobre negro” que se alforriou, porque se fossem capturados seriam severamente castigados. Isso é o que informa a tradição histórica sobre o procedimento das autoridades e dos

senhores na repressão. “A violência era o recurso empregado para evitar a reedição de novos ajuntamentos de fugitivos” (GOMES; PEREIRA, 2000, p. 164).

As violências que Arthur Camilo Silvério sofrera do seu padrinho ficaram marcadas até dias atuais em seus descendentes. O fato é lembrado e faz parte das histórias da Comunidade. Arthur Camilo Silvério não guardava rancor, era um homem de coração puro, mas sofrimento na carne não é esquecido. Ele, quando em vida, mantinha vivos em sua memória os castigos e as lembranças da dor que sentiu quando esteve sob a guarda do seu padrinho e dividia essas experiências com os filhos:

“Eu tenho um sentimento quando eu falo, meu coração dói. Foi um homo muito honesto, sofria, comia mal: era salva e angu e quiabo mas pra mantê a natureza dele, da honra dele.” *José Acácio da Silva (o Zé Arthur)*.

“Ele sabia dá uns conseio, tanto dava pros fio como pras pessoa estranha, porque ele foi um homo que foi muito sofrêdo. Mas o que ele sofreu deu pra ele reparti com os fio, porque o que ele sofreu ele dividiu com os fio dele.” *Juventina Paula de Lima (a Intina)*.

“Ele mostrava a gente que aqui assim nele no lado esquerdo tinha um sinal de ferrão que toca boi que o carrero bateu nele. Pôs o ferrão nele que deu marca.” *Izaira Maria da Silva (a Tita)*.

“E ele contava mais, que ele sofria, andava, fazia cantero, mexia com vaca, prendia. Quando chegô a notícia lá chamano ele que o pai dele tinha morrido. Aí ele pegô arrumô tudo, as criação como era de costume.” *Maria do Rosário da Silva (a Induca)*.

“– Ô, Arthur, ocê pede seu padrim procê i lá porque seu pai acabô de falecê. E então é a última benção que ocê vai pô nele.

Aí papai já começô a chorá, era menino. Chegô e falô com o padrim: ‘– Ô, padrim, ô, padrim, o sinhô dá licença de eu i vê papai!’.” *Geraldo Arthur Camilo*.

“Aí o padrinho dele a resposta que deu – que ele contava a gente – foi que deu nele uma bordoadada com um pau de árvore na boca dele que jogô os dente no chão.

E ele voltô pra casa chorano, não viu o pai, não viu o pai dele depois de morto, não pôde dá a bença e no outro dia ele saiu e foi trabaiá, assim mesmo com a boca inchada sem podê cume e sem podê nada.” *Maria do Rosário da Silva (a Induca)*.

“Desse dia em diante papai disse que era tunda todo dia. Foi bateno nele, bateno e ele pelejano. Ele ia buscá gado, o padrim fala que tava demorano, chegava era coro.” (GOMES; PEREIRA, 2000, p. 170-171).

Mundim (2013) relata que, depois de muitas agressões sofridas, Arthur Camilo Silvério foge para outra fazenda e se casa com Carmelinda Maria da Silva. Nessa época,

começa então a formar sua família na Fazenda do Macuco, em uma região próxima a Esmeraldas/MG. O casal teve onze filhos e por volta da década de 1940 se transfere para o Sítio Domingos Pereira, propriedade herdada

de seu pai Camillo Silvério, congadeiro que tinha forte relação com a Irmandade do Rosário de Contagem e com o Reinado de Nossa Senhora, participando ativamente dos festejos (MUNDIM, 2013, p. 13).

Com o passar dos anos, a Comunidade dos Arturos se estruturou em torno da família e ficou conhecido pelo nome de seu patriarca, Arthur Camilo Silvério, preservando os valores do Reinado de Nossa Senhora do Rosário. Além disso, na Comunidade são recriadas várias tradições das culturas brasileira e mineira, como o Batuque, a Folia de Reis, o Candombe, o Reinado de Nossa Senhora do Rosário e a Festa da Abolição (MUNDIM, 2013).

Os sons e ritmos são presenças constantes em todos os eventos e nos quintais das casas; as antigas práticas dos saberes relacionados a raízes e plantas também permanecem. Na Comunidade, está presente o saber das benzeduras, da confecção de instrumentos e indumentárias, da culinária e outros. Todo esse acervo tornou a Comunidade dos Arturos um lugar de reconhecida referência cultural, que preserva uma herança cultural já desaparecida em outros contextos regionais (MUNDIM, 2013).

Nos últimos anos, várias são as produções que têm por tema a Comunidade dos Arturos: livros, teses, dissertações, monografias, vídeos e diversas outras pesquisas que evidenciam e caracterizam o lugar como, entre outras coisas, um espaço de memória. A Comunidade passou a se constituir como um lugar de referência, um lugar onde se preserva, se recria e se atualiza uma série de tradições da cultura brasileira. Os Arturos tornaram-se sinônimo de Reinado e Congado, não somente para a região de Contagem, mas também no estado e no País (MUNDIM, 2013).

Figura 4 – Vista aérea da Comunidade dos Arturos



Fonte: Mundim (2013, p. 59). Acervo IEPHA/Casa da Cultura.

Atualmente, na Comunidade vivem aproximadamente quarenta e cinco famílias e em média quatrocentos e cinquenta pessoas, instaladas em 6,5 hectares de terra no local denominado Domingos Pereira, em Contagem (MUNDIM, 2013).

A comunidade dos Arturos é representada juridicamente pela Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Contagem, fundada em 1972, que tem como função fundamental tratar dos assuntos referentes à comunidade, sobretudo da organização das festas (MUNDIM, 2013). A Comunidade dos Arturos vem há mais de cento e vinte anos, com sua cultura expressiva e forte religiosidade, manifestando culto a Nossa Senhora do Rosário nas festas do Congado (MUNDIM, 2013).

O cronograma de festas da comunidade dos Arturos tem início no dia 6 de janeiro com a Folia dos Santos Reis. No mês de maio, na segunda semana, acontece a comemoração da abolição da escravatura. A Irmandade recebe milhares de visitantes e inúmeras guardas convidadas de Belo Horizonte e do interior de Minas. No dia 8 de outubro realiza-se a festança principal, o dia de Nossa Senhora do Rosário (MUNDIM, 2013). A festa do João do Mato é realizada em 15 de dezembro e o encerramento das festividades ocorre em 25 de dezembro, quando o rei visita os presépios das casas dos Arturos e dos bairros vizinhos (MUNDIM, 2013).

Fechando este capítulo dedicado ao contexto histórico do nosso tema, ressaltamos as entrevistas que os filhos concederam a Núbia Pereira de Magalhães Gomes e Edimilson de Almeida Pereira (2000) sobre a figura do pai. Segundo os

filhos, era um homem que acreditava no trabalho, temente a Deus, fervoroso devoto de Nossa Senhora do Rosário – santa padroeira dos escravos do Brasil colonial – e altruísta, porque, mesmo sofrendo castigos físicos e até mutilações do seu padrinho, que o adotou, ensinava aos filhos a respeitar o próximo.

Arthur Camilo Silvério surge na memória dos filhos “com a força dos antepassados que sobreviveram às opressões do escravismo em Minas. A linguagem da memória desperta o fluxo afetivo que recupera o ente perdido” (GOMES; PEREIRA, 2000, 170).

Na casa paterna da Comunidade estão registrados os últimos dias de Arthur Camilo Silvério, que morreu em 1956, com setenta e um anos, deixando um grande legado.

Segundo Gomes e Pereira (2000), mesmo depois de muitos anos de seu falecimento, Arthur Camilo Silvério é lembrado como se fosse uma figura paterna presente. Cada um dos onze filhos tem em sua memória as lições de uma vida sofrida e honrada.

3.4 Camillo Silvério da Silva: filho de Angola

Os Arturos descendem de Camilo Silvério da Silva, que tinha nacionalidade angolana, trazido como escravo na segunda metade do século XIX. No porto de desembarque do navio negreiro, no Rio de Janeiro, foi comprado e encaminhado ao povoado mineiro da Mata do Macuco, antigo município de Santa Quitéria, hoje Esmeraldas. Trabalhou forçadamente nas minas e também como tropeiro (SANTOS, 2017).

Segundo Faria (2014), para investigar os documentos sobre quem foi o pai de Arthur Camilo Silvério foram utilizadas consultas em fontes documentais nos livros de Batismo, Casamento e Óbito do Memorial da Arquidiocese de Belo Horizonte, no fundo do Arquivo Arquidiocesano, na Paróquia de Santa Quitéria e na Paróquia de São Gonçalo da Contagem. Dentre os documentos analisados e elaborados pela Paróquia de São Gonçalo da Contagem, foram encontrados:

Treze Livros de Batismo, de 1854 a 1952, cinco Livros de Casamento de 1890 a 1963, um Livro de Crisma, de 1947 a 1961, seis Livros de Óbito, de 1851 a 1958, um Livro de Sepultura Perpétua, de 1959 a 1970, três Livros de Tombo da Matriz de São Gonçalo, de 1913 a 1945, o Livro do Estatuto da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de 1867, Livro de Recibos de

1875 a 1897, Livro de Receitas e Despesas de 1888 a 1889, o Livro de Ata da Irmandade de 1920 a 1958, além de outros quinze livros de assuntos diversos, todos da Irmandade de N. S. do Rosário de Contagem (FARIAS, 2014, p. 1038).

Foram analisados também, os livros de Batismo, Casamento e Óbito da Paróquia de Santa Quitéria, atual Esmeraldas, cidade de Minas Gerais, em que os Arturos também viveram (FARIAS, 2014).

Na pesquisa de Farias (2014) sobre Camillo Silvério da Silva, houve, de início, uma consulta à documentação do “Memorial da Arquidiocese de Belo Horizonte”. Foram encontrados *indícios*, em pesquisas anteriores, de informações sobre os ascendentes dos Arturos. Nesse sentido, buscaram-se nomes relacionados a Arthur Camilo Silvério, como Camillo Silvério da Silva e Felisbina Rita Cândida, seus pais.

Foi localizado, o registro de batismo de Felisbina Rita Cândida, mãe de Arthur Camilo, o Livro de Batismo da Paróquia de São Gonçalo, mostra que Felisbina foi batizada em 24 de setembro de 1854, filha de Maria e Felipe Congos, e apadrinhada por Paulo e Maria Cabinda, a presença desses substantivos: Congos e Cabinda revela que possivelmente os pais e padrinhos de Felisbina eram de origem africana (FARIAS, 2014, p. 1039).

Quando foi investigado o nome de Camillo Silvério da Silva, apareceram os seguintes resultados:

- regente do Congado;
- tropeiro;
- membro da irmandade do Rosário de Contagem;
- valor do terreno de Contagem: 8\$000 contos de réis;
- data da compra: 21 de outubro de 1888.

O documento está no Livro de Receitas e despesas da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, 1888-1889, esse fato se mostrou muito importante, pois abre espaço para a discussão de quem era Camillo Silvério da Silva, uma vez que a sua doação era de uma quantia considerável para a época, visto que, ele era um ex-escravo (FARIAS, 2014, p. 1039).

Outra pesquisa foi realizada no Cartório Guimarães de Contagem, situado à rua Joaquim Camargos, 156, Centro, Contagem/MG, onde foi localizada a certidão de óbito de Camillo Silvério da Silva, “sendo possível confirmar que se tratava realmente do pai de Arthur Camilo Silvério” (FARIAS, 2014, p. 1039). Na certidão

consta que “Camillo Silvério da Silva era pai de oito filhos” (IEPHA, 2014, p. 37 apud FARIAS, 2014, p. 1039).

Pelas pesquisas no Cartório, foi possível identificar a sua profissão – jornalista –, que, de acordo com Bluteau (1712-1728) citado por Farias (2014), é “aquelle que trabalha por jornal. [...] Ganhava de comer por seu trabalho, como homem jornalista. [...] Jornaleiro em terras alheias” (BLUTEAU 1712-1728 apud FARIAS, 2014, p. 1039).

Com 8\$000 contos de réis, economia de muitos anos, e com os esforços de trabalho de tropeiro, comprou as fazendas de São Gonçalo da Contagem, em 2 de novembro de 1888, mesmo ano em que realizou doações para a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, onde hoje vive a Comunidade dos Arturos (FARIAS, 2014).

3.5 A identidade Arturo

“Sou um Arturo, sou filho do Rosário, ele me protege do mundo” (DEBORTOLI; COSTA, 2016, p. 810).

O orgulho de ser um Arturo foi primeiramente difundido pelos pais aos filhos. Cada um dos onze filhos trazia enraizado em si desde a tenra idade os ensinamentos de trabalhar, respeitar os idosos da Comunidade e o próximo, plantar, colher e dividir entre os de casa e irmãos, seguir a tradição cultural e religiosa, cujo lugar central é de Nossa Senhora do Rosário, mãe e protetora de cada um da Comunidade fundada por Arthur Camilo Silvério e sua esposa Carmelinda Maria da Silva.

De acordo com Debortoli e Costa (2016, p. 810), “O modo de ser de um Arturo se expressa fundamentalmente nas manifestações artístico-culturais e celebrações do Sagrado que a Comunidade preserva e recria”. Para os Arturos, as festividades religiosas têm um significado de aliança e fortalecimento de preservação das tradições entre os descendentes diretos de Arthur Camilo Silvério e os irmãos que foram agregados na Comunidade.

A Comunidade dos Arturos vem, há mais de cento e vinte anos, com sua cultura expressiva e forte religiosidade, manifestando culto à Nossa Senhora do Rosário nas festas do Congado.

Os planejamentos das várias festividades acontecem ao longo dos meses de cada ano, a saber:

- no dia 13 de maio, é comemorada a Abolição da Escravatura. Nessa ocasião, a Comunidade presta homenagem à Princesa Izabel e as guardas de Congo e Moçambique se apresentam louvando a Nossa Senhora do Rosário;
- em outubro, na primeira quinzena, tem lugar a Festa de Nossa Senhora do Rosário, que tem a duração de três dias, sendo nos sábados, domingos e segundas;
- no início de dezembro, tem o período do Reinado, que ocorre entre o sábado de aleluia, as festividades de João do Mato⁷ e a Folia de Reis⁸.

Também há festividades esporádicas, além do candombe e batuque, nas festas de casamento, aniversários e batizados. Atualmente, os Arturos são considerados o orgulho e o cartão postal da cidade de Contagem (MUNDIM, 2011).

No próximo capítulo abordaremos como a Comunidade dos Arturos manifesta sua vivência no sagrado com expressiva cultura e forte devoção à Nossa Senhora do Rosário nas festas do Congado.

⁷ A Festa João do Mato é o momento de celebrar a fertilidade da terra, preparando-a para um novo plantio.

⁸ A Folia de Reis, folguedo, é bastante popular, não somente em Minas Gerais. Na Folia é encenada a representação da peregrinação dos três reis magos em busca do local onde se encontra o “menino Jesus” (SILVA; BORBA, 2004).

4 RELIGIOSIDADE E FESTIVIDADES NA COMUNIDADE DOS ARTUROS

A religiosidade dos negros em Minas Gerais está ligada diretamente ao processo histórico.

Os negros estiveram presentes desde o início da formação social brasileira, sendo possível afirmar que suas culturas e, conseqüentemente, suas religiões contribuíram para forjar as identidades formadas no Brasil. Compreender a escravidão é, de certa maneira, uma tentativa de entendimento da cultura brasileira e das religiões presentes e formadas no Brasil (BRITO; MALANDRINO, 2007, p. 112).

Para Roger Bastide, a vida do negro nas zonas de mineração teria contribuído para a perda da religião africana, já que as condições de trabalho exigiam atividade constante, vigilância excessiva contra roubos e uma mudança de mentalidade, pelo desejo de enriquecimento.

Ao discorrer sobre a religiosidade do negro em Minas, devemos nos lembrar de que o preconceito étnico e social classificou sua manifestação como primitiva. Além disso, a classe dominante rotulava o negro como de baixa intelectualidade para atividade laboral complexa. O negro era considerado como “sub-homem, sendo-lhe atribuído o emprego de formas elementares de relacionamento com o mundo”. (GOMES; PEREIRA, 2000, p. 117).

As Confrarias determinadas pela Coroa eram substitutas do escasso controle das ordens religiosas sobre a população, já que, através das irmandades, a Igreja estende seus braços sobre o povo mineiro, engendrando o catolicismo de confraria. O catolicismo negro contido nos limites das Confrarias é impedido de manifestações explícitas da religiosidade africana, diferentemente do que ocorre no nordeste. (GOMES; PEREIRA, 2000, p. 117). Entretanto, a religiosidade africana sobreviveu em níveis profundos ainda que recoberta por um verniz de cristianização, o que faz do catolicismo negro mineiro uma maior forma de resistência.

Quando a Confraria parecia ter minimizado a influência da religiosidade africana, a análise dos grupos negros em Minas vem mostrar a força na conservação, quando as matrizes africanas são revestidas de configuração católica.

Na tentativa de impor um modelo, principalmente nas Confrarias de Minas, a Igreja criou condições para a conservação das representações simbólicas originais, como tão bem sintetiza o sociólogo francês: “O catolicismo foi um relicário precioso

que a Igreja ofertou, não obstante ela própria, aos negros, para aí conservar, não como relíquias, mas como realidades vivas, certos valores altos de suas religiões nativas” (BASTIDE, 1985, p. 179).

4.1 Festa de Nossa Senhora do Rosário

A identidade afro-brasileira constituiu-se num longo e complexo processo histórico para os africanos arrancados do seu país natal e trazidos à América para servirem de força de trabalho escravo. Com eles vieram suas diversas manifestações culturais, ainda presentes na atualidade. Entre elas, adoração a Nossa Senhora do Rosário acompanhada da coroação de reis negros e das guardas de congado.

4.2 Festa da Abolição

Estudos apontam que já em maio de 1888 a assinatura da lei que abolia a escravidão foi bastante festejada nas cidades brasileiras. Segundo Wlamyra R. de Albuquerque e Fraga Filho (2006), no Rio de Janeiro uma multidão se concentrou diante do Paço Imperial para festejar a abolição; em seguida houve desfile de entidades abolicionistas e populares pelas ruas da cidade. Há inclusive fotografias dessas festividades, analisadas pela pesquisadora Renata Figueiredo Moraes (2011), que assinala que essas festas foram organizadas principalmente pela imprensa do Rio de Janeiro, mas contou com a participação de outros segmentos da sociedade como trabalhadores, grupos de moradores e associações. Ainda segundo Albuquerque e Fraga Filho (2006, p. 194), também em Salvador, desde o dia 13 de maio, entidades abolicionistas, estudantes, populares e ex-escravos ocuparam as ruas e desfilaram pelo centro da cidade ao som de filarmônicas. Queimaram-se fogos de artifício e as fachadas das casas e repartições públicas ficaram iluminadas durante várias noites. Na vila de São Francisco do Conde, Recôncavo baiano, os libertos dos engenhos sambaram durante noites seguidas. Acontecimentos como estes se repetiram em várias cidades e pelo interior do país. Nesse sentido, é provável que tenha se constituído uma memória acerca dessas comemorações (ALBUQUERQUE; FRAGA FILHO, 2006).

Em Contagem, em matéria do jornal local chamado Jornal dos Bairros, de maio de 1977, tem-se o seguinte relato: “Todo ano o dia da libertação dos escravos é festejado em Contagem com a saída das guardas do Congado” (JORNAL DOS BAIRROS, 1977, p. 5). Em outras cidades de Minas Gerais, como Uberaba, as Guardas e ternos do congado também festejam em maio a libertação dos escravos.

A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Contagem da Comunidade dos Arturos, de acordo com o capitão regente Antônio Maria da Silva, sempre realizou uma festa em maio, conhecida como “Reinadinho” ou “Festa Pequena”, pois dura menos dias – sábado e domingo – do que a chamada “Festa Grande”, realizada em outubro, em devoção a Nossa Senhora do Rosário. Essa festa era realizada no próprio dia 13 de maio, somente na Comunidade, mas assumiu outras proporções a partir de 1974, sendo introduzidos alguns elementos que passaram a caracterizar essa festa como “Festa da Abolição”. Os Arturos passaram a encenar a assinatura da Lei Áurea, e alguns membros da Comunidade saíam vestidos de escravos. Nessa época, a festa passou a acontecer no segundo sábado e domingo do mês de maio, possibilitando a presença de um grande público externo. Além disso, começou a contar com o patrocínio da Prefeitura de Contagem.

Essa descrição é baseada na Festa realizada em maio de 2013. No último sábado de fevereiro ocorre a primeira reunião da Irmandade para organização da Festa da Libertação, em que são definidos alguns pontos como data da festa, programação, estrutura a ser empregada, etc. A partir daí, é feita uma reunião com o responsável pela Igreja Matriz de Nossa Senhora do Rosário, Paróquia nas imediações da Comunidade, para confirmação da programação, datas e horários. São enviados os convites para as guardas de congado de outras cidades do Estado de Minas Gerais que irão participar da festividade; em torno de 20 (vinte) guardas são convidadas. O Capitão e diretor de eventos da Irmandade, Jorge Antônio dos Santos, fica responsável por encaminhar ofícios para alguns órgãos como a TransCon (Autarquia Municipal de Trânsito e Transportes de Contagem), solicitando o fechamento de ruas onde haverá cortejo, a Guarda Municipal e a Polícia Militar, a fim de garantir a segurança das guardas. Também são convidadas autoridades do poder público municipal como Prefeitura e Câmara de Contagem, da Secretaria de Estado da Cultura e do Ministério da Cultura. É enviado ofício para a empresa de ônibus São Gonçalo, solicitando apoio no transporte das guardas de Congo e Moçambique da Comunidade. Faltando duas semanas para a festa, é feita uma

última reunião geral com representantes da cozinha, dos escravos e da equipe de apoio para passar as últimas orientações.

Durante a semana que antecede a festa, começa o trabalho das cozinheiras. O forno feito com barro de cupinzeiro é aceso e tem início a preparação dos biscoitos típicos da comunidade que serão servidos no café da manhã depois da matina. Algumas mulheres da Comunidade são responsáveis por essa tarefa, e a coordenação da cozinha, depois da morte de Dona Induca, filha de Arthur Camilo, passou para Miria. Esse é um importante momento de aprendizado, quando elas conversam, lembram histórias dos mais velhos e trocam experiências.

Começa também a confecção de bandeirinhas coloridas para enfeitar a comunidade. Esse momento conta com a ajuda de muitas crianças. As rainhas se reúnem na capela com as mais jovens para refazerem a ornamentação das bandeiras que serão levantadas nos mastros e para limpar e arrumar o altar, tudo coordenado por Dona Conceição Natalícia, filha de Arthur Camilo e rainha mais velha. Todas as imagens, coroas, bastões e espadas são retirados do altar, limpos e recolocados.

Alguns homens também se reúnem com uma tarefa importante: coordenados por Jorge Antônio dos Santos e Dunga, constroem tambores e reformam os que precisam ser reparados. Os mais jovens participam dessa atividade e aprendem o saber. O grupo de teatro Arturos Filhos de Zambi, formado por jovens da Comunidade, encena um esquete sobre a Abolição na festa, chamada “Abolição: um novo olhar”. Os componentes que fazem o papel de escravos ensaiam alguns dias antes da celebração e se responsabilizam por suas roupas e adereços.

No sábado, o trabalho na cozinha se intensifica, pois é iniciada a preparação da comida a ser servida no domingo para as guardas visitantes e demais participantes da festa. Nesse momento alguns homens são chamados a contribuir, ajudando nas tarefas mais pesadas. Durante todo o dia há uma grande movimentação e, em sistema de mutirão, limpam e enfeitam com fitas e bandeirinhas coloridas os espaços da Comunidade. Ao anoitecer, aos poucos os Arturos vão se concentrando em frente à Capela, ao som do apito do capitão do Congo, José Bonifácio da Luz. Todos entram, e é iniciada a festa.

4.3 Festa do João do Mato

O rito deve acontecer antes do natal; geralmente ocorre na segunda semana de dezembro. O mais importante, e que se deve prezar, é que aconteça antes do dia 24 de dezembro.

A origem da Festa da Capina ou Festa do João do Mato está relacionada aos mecanismos de solidariedade rural, que tem sua base no mutualismo laboral. A tradição de auxílio comunal nas atividades de roçado, de capina, limpeza de córregos, entre outras, eram características comuns do chamado Brasil rural, que paulatinamente vem se modificando ao longo dos anos. A Festa do João do Mato se insere nesse âmbito sociocultural e, como toda dinâmica cultural, passa por um processo de modificação de sua estrutura. O Centro Nacional de Folclore e Cultura (CNFC) define a festa de João do Mato:

Rito agrário que consiste na expulsão do João-do-mato, que é símbolo antropomórfico da vegetação que nasce sem ser semeada e deve ser destruída. Nesse rito os capinadores vão realizando seu trabalho em mutirão, entoando as cantigas alegres ou os lamentos da vida diária - numa lembrança dos tempos de cativo. O João-do-mato aparece quando a capina vai chegando ao final. Com as enxadas levantadas, os capinadores entoam a cantiga de expulsão: o João-do-mato passa entre as enxadas e sai das terras capinadas em busca de área em que o labor do homem não interferiu na Natureza. O rito configura positivamente o valor da enxada/trabalho sobre o mal/preguiça, mantendo o ciclo da vida como um rito de constante renovação (IEPHA, 2014, p. 37).

Variantes do rito podem ser encontradas em outros lugares e se caracterizam pela construção de bonecos de palha que são colocados no local onde realizarão a capina e ao final da noite são queimados pela comunidade em uma festa onde as pessoas cantam e dançam. Tal boneco é chamado “João do Mato, uma espécie de Judas da lavoura, como diziam. O João do Mato era o sinal de que o sítio ou fazenda estava precisando de uma limpeza, e a queima era o sinal que o serviço foi feito.” (RÉDUA, 2007).

Assim o mito do João do Mato é recorrente entre as comunidades rurais brasileiras. Na Comunidade dos Arturos, todos atribuem à tradição a “época do cativo”, remetendo ao tempo em que seus ancestrais eram escravos. Dona Tetane, Seu Mário e Seu Antônio, filhos do patriarca da comunidade, afirma que seu pai, Arthur, aprendeu o rito ainda moço na fazenda do Macuco (hoje Esmeraldas). Naquele tempo, os familiares praticavam o ritual nos mutirões de capina. Notícia do

Jornal Estado de Minas, de 24 de novembro de 1976, dava conta de que os Arturos faziam a Festa do João do Mato. Estudo realizado na década de 1970 aponta para a realização da festa desde a estruturação da comunidade, no início do século XX (SABARÁ, 1997). Todavia, em virtude da modificação que a comunidade vem passando, do rural para o urbano, a festa está se tornando cada vez mais rara.

Geraldo Artur, filho já falecido de Arthur Camilo, apresentava como era a Festa da Capina na década de 1970 da seguinte maneira:

Antigamente dava gosto porque tinha capina grande de até quarenta home. Hoje num tem mais. Meu pai era chegado de mio e era chamado longe pra capiná. A urtima veiz que fui com ele foi em Ismeralda e tinha quarenta home. Capinava lindo e dexava ôtra pra ôtro. Capinava lindo e deixava uma moita. Alí iscundia o João-do-Mato. O João-do-Mato era como dono de capim. O rocero começava a capiná a moita e ele pulava fora e falava: – tiraro a minha moita e onde eu vô morá? Vô cumpanhá ôceis! O encarregado do mio intregava para o dono da roça e o banderero integrava a bandeira para o dono da casa. *Geraldo Artur* (SABARÁ, 1997, p. 188).

Segundo o mito, há muito tempo (estrutura atemporal) houve um senhor que deixou suas terras abandonadas por um longo período e, quando resolveu capiná-la, constatando que sozinho não conseguiria, convocou os colegas para o ajudarem com um mutirão. De acordo com essa versão, enquanto os homens estavam capinando, a mulher do dono da terra, que vinha lhes trazer água e cachaça, encontrou escondido entre as moitas o João do Mato. A senhora então avisou aos homens sobre a figura encontrada e os trabalhadores foram ao encontro da criatura. Ao se verem, os homens e João do Mato discutem e os humanos expulsam a criatura de suas terras com enxadas e foices.

Relatos da década de 1970 da Comunidade dos Arturos davam conta de que a Festa do João do Mato tinha a figura do “Gabernote”, um boneco colocado nas terras dos que não conseguiram capinar: “Faiz um home com perna de pau, braço, cabeça, capinano. E agora arruma um canudo de mamona, faiz um caximbo grande, põe na boca dele. Ele ‘comprô a roça’. A gente vai lá antes do dono vê, forma aquele home e põe lá, inxada iscorada no ombro dele.” *Joaquim Quadros* (SABARÁ, 1997, p. 189).

Em alguns casos a brincadeira não era bem aceita e os roceiros quase chegavam a brigar. Seu Mario, em entrevista de 1972, relatava uma dessas brincadeiras:

– Nois colocamo um “Juão” na roça do Remundo. Ele foi pro Passa Tempo (foi trabalhar em uma fazenda de uns Camargos, neste município) e ficou lá um meis. Nois capinamo a nossa roça toda e isperamo ele. Isperano ele pra vê si até dia vinte e cinco ele chegava pra nois tirá a roça. Aí ele num veio. Nois fomo lá, capinamo a roça dele mais dexamo um mei-quadro mais ou menos e formemo o home. [...] palitô do Ti Toco, a camisa minha, a carça do Bil, chapéu de Antoin e bota de Gerardo meu irmão. Fizemo aquele home lá: Inchada de Antoin de Milo e o cachimbo é dele memo (do Raimundo, o dono da roça). Tiramo e levamo. E formamo aquele home grandão e deixamo lá no mei quadro da roça. Ai ele chegô e perguntô: – Ocêis capinaram minha roça antes do dia 25? – Capinemo. Mais fico lá um mei quadro. Ocê atraso e num deu conta de nós acabá. Ficou marcado sigunda-feira prá nois i lá e tirá o resto. I ocê num tava pra dá nós doce. Ai ele falô: – Eu vou buscá os doce, ocêis pode i’. Foi pra Contage buscá o doce e nós fomo. E nós decemo na frente dele. E ele num larga dum facão grande. Ele, cismado que nós tinha feito carqué coisa na roça dele. Cando ele chegô, ele falô: – Quem é qui pois esse negoço aqui? Um falô: – Eu num fui. Aí ele falô: – Aposto que é Mário. O chapéu dele aqui. Arrancô do facão, mais cortô o home tudo no facão. Mais nós trabaiô o dia moiado. O home virô um lião na inchada, sô! Ele ficô cum raiva de nós. *Seu Mário* (SABARÁ, 1997. p. 189-190).

Perguntado atualmente sobre quem seria o João do Mato na Comunidade dos Arturos, Seu Mário responde que não é possível saber, pois “ele é mato puro”. Já Seu Antônio diz que ele é um “João Ninguém” que fica vagando procurando terras abandonadas para invadir. Como geralmente ocorre em toda narração mítica, existe um ensinamento importante, uma lição, e no rito do João do Mato não é diferente: o mito informa sobre o comportamento da natureza e educa sobre como cuidar da terra para que os homens consigam cultivá-la.

4.4 Folia de Reis

Inicia-se na noite do dia 24 de dezembro, data do nascimento de Jesus, de acordo com o calendário litúrgico. Tem seu primeiro encerramento no dia 06 de janeiro, dia em que os três reis magos teriam encontrado o filho de Deus. Nos Arturos, a festa tem prosseguimento até o dia 20 de janeiro, dia de São Sebastião.

As Falias de Reis são festejos de origem europeia, comemorados em âmbito católico como forma de rememorar a história bíblica da viagem dos três Reis Magos, que saíram na madrugada do dia 24 de dezembro à procura do Menino Jesus para presentear-lhe com ouro, incenso e mirra.

O surgimento dessa tradição tem início na região da Península Ibérica, constituída por Portugal e Espanha. A celebração foi transportada para a América Portuguesa por volta de 1559, pelos seus colonizadores, em especial Tomé de

Sousa (1503 - 1573 ou 1579), primeiro Governador Geral da colônia, que trouxe a celebração sob a forma de canto, dança e encenação, para auxiliar no processo de catequese e ensino dos africanos escravizados.

Inicialmente, a maioria das folias acontecia nas comemorações litúrgicas do ciclo do Divino Espírito Santo, ou Festa de Pentecostes, uma das celebrações mais antigas do catolicismo popular, instituída em Portugal desde o século XIV. Com o passar do tempo, esse rito foi se estendendo para outras datas do calendário católico e, assim, expandiu-se o número de folias, como a Folia de Reis, a Folia de São Benedito, a Folia de São Sebastião, entre outras. Esses ritos apresentam essencialmente o canto, a dança e o teatro e por meio dessas expressões os foliões articulam a fé com o divertimento. É a junção entre o sagrado e o profano.

Diversos autores pensaram e escreveram sobre as Folias, entre eles o clérigo e pesquisador Rafael Bluteau, que em sua obra etimológica *Vocabulario portuguez & latino*, de 1728, apresenta uma das primeiras definições da palavra e a relaciona à festa, ao canto e a alguns instrumentos como o tambor e o pandeiro. Além disso, apresenta alguns adjetivos que indicam o caráter festivo, como extravagância e confusão. Outro autor que refletiu sobre o tema é o folclorista brasileiro Luis da Câmara Cascudo, que em seu *Dicionário do folclore brasileiro* também esclarece sobre a história e a etimologia do termo Folia. Segundo ele: “a folia era, no Portugal Velho, uma dança rápida, ao som do pandeiro ou adufe (espécie de pandeiro quadrado de origem árabe), acompanhada de cantos” (CASCUDO, 1993).

No livro *Negras raízes mineiras: os Arturos*, Núbia Gomes e Edimilson Pereira afirmam que as Folias de Reis, assim como outras práticas do catolicismo popular mineiro, foram se modificando ao longo do tempo e assumindo diferentes formatos nas regiões e comunidades que as praticavam. Um exemplo é a variação dos personagens participantes do cortejo. Esses grupos, em geral, são compostos pelos três reis, que se apresentam mascarados e são conhecidos como Baltazar, Belchior e Gaspar. Em alguns casos os reis não são dramatizados pelos grupos, sendo lembrados através de imagens presentes nas bandeiras da Folia e nas músicas entoadas. Tem-se ainda a representação dos palhaços, que em algumas folias têm o papel de aludir ao perigo. Eles são a personificação dos soldados enviados pelo rei Herodes para encontrar Jesus, que, desde criança, foi perseguido e considerado um inimigo dos poderosos. A existência de palhaços em algumas folias pode variar

em quantidade ou nem ocorrer. É comum encontrar ainda, nos grupos de folia, a presença de mestres, violeiros, cantores e porta-bandeiras.

Geralmente esses foliões saem em procissão na noite em que se comemora o nascimento de Jesus, passando pelas casas dos devotos que creem nas bênçãos trazidas pelas rezas e pela visita das bandeiras, entoando cantos de saudação e louvor a Jesus Cristo. Finalizado esse momento sagrado, começam a apresentar as danças, que consistem em sapatear e bater os bastões, tais como o lundu, o guaiano, a chula e o batuque de viola. As indumentárias variam de grupo para grupo, podendo ser encontrados foliões que utilizam trajes militares, vestes de palhaço, máscaras ou roupas comuns. Os instrumentos que conduzem os cantos baseados no Novo Testamento da Bíblia são viola caipira, violão, cavaquinho, pandeiro, bumbo e caixa de folia.

Para os Arturos, o histórico da festividade tem início no final do século XIX, período em que, de acordo com Mário Braz da Luz, seu avô Camilo Silvério realizava a celebração juntamente com seu pai, Arthur Camilo Silvério, fundador da Comunidade. Segundo ele, no lugar onde hoje é a Comunidade dos Arturos, o rito começou a ser praticado a partir da promessa que seu sogro Joaquim Quadros, que era mestre de folia, fez a São Sebastião. Seu pedido foi para que voltasse a chover e a febre amarela fosse eliminada. Assim, como pagamento da promessa, os Arturos realizaram a Folia durante o mês de janeiro e recolheram “esmolos” para a celebração de uma missa para o Santo.

Desde então, a Folia de Reis tem sido realizada na Comunidade, com a presença dos palhaços denominados Veio, Friage e Bastião. O personagem chamado Veio representa o Rei Mago Belchior, o Friage é o rei Gaspar. O palhaço Bastião articula em si três identidades: além de palhaço, simboliza o rei negro Baltazar e São Sebastião. Na Comunidade, os palhaços são considerados sacros, atuando em diversos momentos com falas religiosas, sempre permeadas pela procura do Messias que nasceu.

Por meio de conversas com os moradores da Comunidade, pode-se perceber que, no imaginário dos Arturos, os palhaços ocupam lugar ambíguo, sendo reconhecidos como entidades extramundanas de identidade inexplicável, ao mesmo tempo em que são representações de seres santos. A religiosidade dedicada a São Sebastião justifica o uso contínuo da cor vermelha nas vestes dos reis e/ou palhaços

e explica porque o encerramento da folia dos Arturos acontece somente em 20 de janeiro, dia do santo.

4.5 Candombe

O candombe é um rito familiar que homenageia e invoca os antepassados e a Virgem do Rosário. É realizado no período do Reinado de Nossa Senhora do Rosário, que ocorre do sábado de aleluia até o início de dezembro (MUNDIM, 2013, p. 27-28).

O termo Candombe tem significados distintos e designa tanto os tambores sagrados quanto o rito realizado em torno deles. Linguistas acreditam que o termo Candombe deriva de Ca'ngoma, que significa festa do tambor. Na América Latina, especialmente no Uruguai, existem rituais denominados Candombe; no entanto, seus repertórios variam muito de país para país. Unanimidade é a presença dos tambores sagrados, instrumentos capazes de vincular o passado ao presente, a dimensão dos antepassados à dimensão dos viventes. Segundo Martins (1988), a tradição diz que o Candombe é o elo mítico entre o culto jeje-nagô e o catolicismo rústico, sendo considerado o pai de todas as guardas.

Em Minas Gerais, o ritual tem a característica de ser mais reservado, sendo restrito a um grupo familiar ou comunidade. Acredita-se que essas cerimônias sejam dotadas de conteúdo místico e que o toque dos tambores – geralmente três – traz ao presente os antepassados escravos, que comungam desse momento com seus descendentes vivos, trazendo sabedoria e iluminação.

Para os Arturos, o Candombe é o rito mais solene, importante e profundo de todo o reinado. Eles se referem a ele como o “pai do Reinado”, pois, na fundamentação mística, foram seus instrumentos que retiraram Nossa Senhora das águas, dando início ao seu reinado na terra. Nesse momento os Arturos relembram o passado de sofrimento e dor vivido por seus ancestrais escravos e acreditam que seus antepassados se fazem presentes no ritual.

Na Comunidade estão presentes três tambores. O Santana, que serviu de andor para a Santa no trajeto até o altar, o Santaninha e o Jeremias. Na sua concepção temporal, os Arturos acreditam que foram os escravos que construíram os instrumentos para louvar Nossa Senhora. Nesse sentido, afirmam que os tambores são sagrados e “muito antigos”. Eles representam força e poder e são

capazes de intermediar a relação entre vivos e mortos. Essa compreensão, fundamentada nas tradições africanas, transforma o Candombe em um ritual de grande sacralidade.

Não se tem uma referência exata de quando o ritual começou a ser realizado nos Arturos. Segundo o capitão Antônio Maria Silva, filho de Arthur Camilo, os tambores existentes na Comunidade foram doados a seu pai por José Aristides, importante congadeiro de Contagem e região. Assim, acredita-se que Arthur Camilo já participasse de rituais de Candombe antes mesmo da formação da Comunidade, visto que, de acordo com depoimentos, o patriarca da Comunidade já participava dos ritos e festejos associados ao Congado, juntamente com Virgolino – fundador da Irmandade do Jatobá – e outros capitães da região.

4.6 Guarda de Congo

A Guarda de Congo se apresenta nas festas da Comunidade dos Arturos. Especialmente no segundo domingo do mês de maio, na Festa da Abolição, e no segundo domingo do mês de outubro, na Festa de Nossa Senhora do Rosário. A guarda visita as festas de outras Irmandades como pagamento de visitas, saindo somente durante o período do Reinado, que se inicia no sábado de aleluia e se encerra no final de novembro ou início de dezembro, podendo variar de acordo com o calendário da Irmandade. A data mais marcante é a Festa de Nossa Senhora do Rosário, que acontece na primeira quinzena do mês de outubro, durante três dias, normalmente aos sábados, domingos e segundas. Os principais santos de invocação relacionados são Nossa Senhora do Rosário, São Benedito, Santa Efigênia.

A Guarda de Congo da Comunidade dos Arturos é uma expressão cultural mantida pela Comunidade e que está relacionada à vivência das tradições resultantes do sincretismo religioso entre a matriz africana e a europeia, tais como o Reinado, Folia de Reis, Candombe, Ritual de Capina e a Benzeção.

Os fundamentos da Guarda do Congo e de outras tradições presentes na Comunidade tem suas raízes associadas ao processo de assimilação da fé cristã católica pelos africanos, principalmente os escravizados na América Portuguesa. Vale lembrar que o catolicismo português já estava presente em alguns territórios da África, entre eles o Reino do Congo, onde parte da população conhecia e praticava

rituais de matriz cristã desde o final do século XV. Na diáspora africana, a fé católica impregnou o imaginário da população trazida para a colônia portuguesa, propiciando uma intensa assimilação também com os elementos da corte europeia. No intuito de exercer forte dominação sobre os africanos, a Igreja Católica, junto a administração colonial consentiu com a realização de diversas práticas do chamado “catolicismo africano”, como a coroação dos reis negros e os festejos realizados com dança, música e teatro.

Na América Portuguesa, as celebrações religiosas associadas à devoção dos santos negros começaram a ser realizadas desde o início do século XVII, principalmente pelas Irmandades de Nossa Senhora do Rosário. Esses ritos, transportados por quem os fazia em solo africano, cruzaram os mares e ganharam força no século XVIII. Nesse ínterim, crescia nas comunidades negras a prática do Reinado/Congado.

A celebração era permeada por diversas influências africanas e europeias, embora os instrumentos e os ritmos das músicas e das danças e a eleição dos reis, apresentassem fundamentos essencialmente afros. Além disso, ainda que subjetiva, a ritualização desse costume carregava uma configuração social proveniente da África, com hierarquização, linhagem e reverência à ancestralidade.

Nesses festejos, a figura de Nossa Senhora do Rosário é superior, é por ela que se dança, canta e vive. A crença na santa, parte da fundamentação mítica de que a imagem que apareceu nas águas só saiu do mar quando os negros mais velhos a retiraram. Segundo a narrativa, o grupo do Congo se dirigiu para a areia e tocando seus instrumentos só conseguiu fazer com que a imagem se movesse rapidamente. Posteriormente apresentaram-se os negros moçambiqueiros, que bateram seus tambores, cantaram e pediram que ela os protegesse, pedido este que foi atendido. A imagem se encaminhou, no movimento das ondas, lentamente, até chegar à praia e concedeu a graça aos moçambiqueiros, que conseguiram retirá-la da água, carregando-a sobre um tambor: o Santana. A lenda sobre a aparição de Nossa Senhora do Rosário dispõe de múltiplas versões e nos Arturos, segundo Mário Braz da Luz, Capitão-Mor da Comunidade, a crença é de que:

Nossa Senhora foi aparecida no Rio de Jordão, foi uma lavadeira que achou ela lá. Aí convidaram a guarda pra ir lá tirar ela e foi o Congo né? O Congo tem viola, tem pandeiro, tem muita fita e ela gostou do canto, ela saiu e foi lá vê. O Moçambique é mais lento, ele foi e ela gostou. Aí os tambô bateu. Tem o Santana, que chama Santana porque ela saiu e sentou nele. Foi os

padre lá tirar, rezou pra ela sair e ela não saiu. Foi os vigários também lá e ela não conseguiu sair. Os preto foi lá de chinelo, todo remendado, foi lá ela abençoou ele e saiu. Eles trouxe ela pra senzala. Então ela é padroeira dos Pretos (MUNDIM, 2013, p. 88).

As guardas de congado atuam de acordo com essa fé. Se dividem entre Guarda de Congo e Guarda de Moçambique, sendo que, segundo Glaura Lucas: “O Congo se aproxima mais dos referenciais europeus”, enquanto “Os cantos dos moçambiqueiros relembram a África e os antepassados” (LUCAS, 2005, p. 11). Seguindo a estrutura, o Congo vai à frente dos cortejos, com um canto alegre e festivo, enfeitando e abrindo caminho para a Guarda de Moçambique e o Reino passar. Assim como fizeram seus antepassados, seguem limpando o percurso, enfrentando os males e anunciando, com suas alegorias, fitas e cores, os que se seguem a ele.

No caso da Guarda de Congo dos Arturos, acredita-se que seu surgimento esteja ligado ao Congado realizado em Contagem desde o século XIX. Isto pois, segundo o livro de despesas da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, documento presente no Memorial da Arquidiocese de Belo Horizonte, Camilo Silvério da Silva, pai de Arthur Camilo Silvério patriarca da Comunidade, que residia em Esmeraldas, na Fazenda do Macuco, já fazia parte da irmandade desde 1888, exercendo a função de Capitão Regente do Congado.

Em relação aos registros da Irmandade do Rosário de Contagem o que se verifica é que, ao longo dos anos a Irmandade, como outras do período, foi se enfraquecendo, ao ponto de não possuir lançamentos de registros do período de 1900 até 1920, ano em que cria um novo livro de ata que marca a tentativa de reestabelecimento da instituição. Em 1921 houve nova interrupção nos registros, sendo retomado somente em 1958.

Nesse último período, a Comunidade dos Arturos já estava consolidada, ritualizando a cada ano as tradições repassadas por Arthur Camilo Silvério. Assim, presume-se que Arthur Camilo, após receber os conhecimentos transmitidos pelo pai, juntamente com José Aristides, ambos Capitães do Congado da região desde o início do século XX, continuaram conduzindo a Festa de Nossa Senhora do Rosário e a Guarda de Congo, que paulatinamente passou a ser composta cada vez mais por pessoas da Comunidade. Nesse tempo a guarda dispunha de um número menor de participantes, em sua maioria homens.

Nos Arturos, o reinado do Rosário apresenta características similares aos realizados no período colonial, com elementos e ocupações régias com fundamentos europeus e africanos, tais como reis, rainhas, príncipes, princesas, capitães, entre outros. Na África, as festas eram realizadas principalmente no Congo, em Matamba e Ndongo, onde os reis eram figuras centrais, sendo acompanhados pelos demais membros da corte. O compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da freguesia de Contagem, datado de 1867, aponta em sua composição cargos parecidos: Juiz, Juíza, Rei, Rainha, Procurador, Secretário, Andador e Capitão.

Do mesmo modo, na Guarda de Congo dos Arturos, o Rei e a Rainha Conga são as principais referências religiosas. Os reis são elementos fundamentais na Guarda e na Festa de Nossa Senhora do Rosário. Eles são a representação do reino das nações africanas, e é a sua presença que constitui o Reinado dos Arturos. Segundo José Bonifácio, Mestre do Congo: “[...] o império não sai sem o trono, e o rei congo e a rainha conga é obrigatório a saí. Eles é que domina todo o trono, sabe. Rei congo e a Rainha Conga é a coroa, é uma das, no trajeto é a coroa maior. Rei Congo e a Rainha Conga.”

Outra figura importante é o Capitão-Mor, referência tanto para o Congo quanto para o Moçambique, ele é quem aprova as decisões tomadas pelo capitão regente relacionadas à comunidade, à guarda e aos festejos. O primeiro Capitão-Mor da Comunidade foi Arthur Camilo Silvério falecido em 1956. Com sua morte o posto foi repassado para seu filho Geraldo Arthur Camilo, nascido em 1913. Geraldo permaneceu como capitão até seu falecimento em 23 de julho de 2004. Atualmente, Mário Braz da Luz, conhecido como “Seu” Mário, é o Capitão-Mor. Há ainda o Capitão Regente, que interage mutuamente com todos os grupos e guardas. Ele transmite as orientações acerca da festa.

4.7 Guarda de Moçambique

Protege os reis congos e festeiros grandes e participa de todos os atos oficiais da festa. O branco é a cor predominante: veste roupas brancas com um lenço na cabeça, saiate na cintura e gungas (chocalhos) nas pernas. Valoriza os elementos tipicamente negros, tem o batido mais ralentado e é considerada o “pé de coroa”, aquela que vem imediatamente antes da corte ou do reino, conduzindo-a.

Instrumentos: tambores e patagonas, zabumba, caixa, patagunga (ou xiquexique), reco-reco e gunga (ou paiá, uma correia afivelada nas canelas dos dançadores na qual são presos alguns guizos que produzem sons ritmados conforme a dança) e coro de vozes (BETIM, 2009, p. 17).

A Guarda de Moçambique se apresenta no período do Reinado de Nossa Senhora do Rosário, que se abre no Sábado de Aleluia e se encerra no final novembro ou início de dezembro. As datas mais marcantes para o grupo são: a Festa da Abolição, realizada no segundo domingo do mês de maio, e a Festa de Nossa Senhora do Rosário, feita durante três dias do mês de outubro, geralmente sábado, domingo e segunda-feira. A guarda se apresenta em festejos de outras Irmandades como pagamento de visita, pois é a responsável pelo reinado de Nossa Senhora e em alguns momentos se apresenta em eventos (MUNDIM, 2013, p. 5).

A Guarda de Moçambique da Comunidade dos Arturos se constitui em uma manifestação cultural resultante do sincretismo religioso entre matriz africana e europeia, prevalecendo mais intensamente as práticas de origem afro. A estrutura de dominação e de tráfico atlântico do século XVI se legitimou ante o processo de assimilação da população africana com a Igreja Católica. Assim, a fé católica impregnou o imaginário da população trazida para a colônia portuguesa, propiciando a criação do chamado “catolicismo africano”, que contava com a celebração de festejos com dança, música e teatro e coroação de reis negros.

Nessa conjuntura, o surgimento das Guardas de Moçambique formadas no Brasil está relacionado ao mito de aparição de Nossa Senhora do Rosário, narrativa que traz elementos de proteção e amparo à população africana escravizada. Na fundamentação mítica, as guardas do Congado se formaram ainda na África, quando a Santa apareceu nas águas. De acordo com a lenda, os primeiros a tentar retirar a imagem do mar foram os senhores brancos, que não conseguiram fazer com que ela se movimentasse. Posteriormente, a Guarda de Congo, composta por negros mais jovens enfeitados com fitas coloridas, se dirigiu para a areia e, tocando seus instrumentos, conseguiu fazer com que a imagem se movesse rapidamente. Na última tentativa, os negros mais velhos, conhecidos como moçambiqueiros, bateram seus tambores, cantaram e pediu que ela os protegesse, pedido este que foi atendido. Nesse momento a imagem se encaminhou, no movimento das ondas, lentamente, até chegar à praia e lhes concedeu graça de retirá-la da água. Eles a

carregaram sobre seus tambores: Santana, Santaninha e Jeremias, instrumentos utilizados nos rituais de Candombe, momento de encontro com os ancestrais.

As guardas de congado atuam de acordo com a fé nessa crença, se dividindo entre Guarda de Congo e Guarda de Moçambique, sendo que, segundo Glaura Lucas, “o Congo se aproxima mais dos referenciais europeus”, enquanto “os cantos dos moçambiqueiros relembram a África e os antepassados” (LUCAS, 2005, p. 11). Em entrevista a Gomes e Pereira, Mário Braz da Luz, Capitão-Mor da Comunidade, assinala essa ancestralidade africana do Moçambique afirmando que:

Maçambique é de nego veio que sabe das coisa. É mais antigo, da linha de Angola, de nego da Costa. Antigamente eles falava língua de nego e ninguém entendia. O Congo é mais vassourinha, mais de caboclo. Más nós é que guarda o Maçambique, ali na frente. Eles vem mais atrás, guardando a coroa e os rei (GOMES; PEREIRA, 2000, p. 239).

No caso dos Arturos, seus ancestrais já realizavam o Congado antes mesmo da formação da Comunidade. Conforme documento presente no Memorial da Arquidiocese de Belo Horizonte, Camilo Silvério, pai de Arthur Camilo, fazia parte da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Contagem desde 1888, exercendo a função de Regente do Congado. De acordo com os depoimentos dos descendentes de Arthur Camillo e Carmelinda, durante o início do século XX, período em que moravam na Mata do Macuco, região próxima de Esmeraldas, o grupo familiar se deslocava para Contagem no intuito de praticar o Congado no município.

Nesse ínterim, a Irmandade foi se enfraquecendo, ao passo que a Comunidade, formada em meados de 1940, se consolidava, ritualizando a cada ano as tradições repassadas por Arthur Camilo Silvério. Assim, ao longo dos anos de 1950 foi criada a Guarda de Moçambique dos Arturos. Após a morte de Arthur Camilo, em 1956, seus filhos se tornaram as principais referências nas Guardas de Congo e Moçambique. Atualmente “Seu” Antônio Maria da Silva é o Mestre da Guarda de Moçambique e Capitão Regente da Comunidade, e “Seu” Mário Braz da Luz é o Capitão-Mor da Comunidade, Capitão da Guarda de Moçambique, representante da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e das relações públicas da Comunidade dos Arturos (MUNDIM, 2013, p. 53).

4.8 Batuque Reinado

A celebração do Reinado ocorre em um período extenso do ano. Para eles, o ano se divide em duas partes: o reino aberto e o reino fechado. O reinado aberto é o período que vai do Sábado de Aleluia até final de dezembro. No entanto, observa-se que na Comunidade, nos últimos anos, o período de reino aberto foi ampliado devido ao grande número de apresentações e pagamentos de visitas que precisam cumprir.

Nos Arturos, há que se entender que existe uma relação entre três tempos: o calendário litúrgico, o civil e o tempo do Reinado. Em alguns momentos pode haver divergências entre tais períodos, visto que o período do Reinado, considerado sagrado para os Arturos, acontece no tempo comum do calendário litúrgico. Outra relação temporal se dá com o calendário civil, que pode alterar o dia das festas a cada ano, já que a Festa da Abolição deve acontecer anualmente no segundo domingo de maio, e a Festa do Rosário em algum sábado, domingo e segunda do mês de outubro, fazendo com que não se tenha data numeral fixa para as celebrações do Reinado.

4.9 Levantamento de Mastros

Quinze dias antes do dia de seu início, acontece o levantamento dos Mastros, como forma de anunciar para a cidade que a Festa está chegando. Símbolo de respeito e admiração pelos Arturos, os Mastros são enfeitados com fitas coloridas que identificam os santos homenageados. Guarda do Congo à frente, com seus cantos e sua dança empolgante, seguida pela Guarda de Moçambique, que protege e abre os caminhos para o Reinado. Reis e rainhas carregam as bandeiras que serão hasteadas e devagar, orando em silêncio, caminham primeiro pela comunidade, visitando as casas onde serão hasteados os mastros, e depois pela cidade em direção à Igreja de Nossa Senhora do Rosário (COSTA, 2013, p. 87). “O mastro é nossa proteção. É a proteção para a nossa Festa. Representa a relação entre o céu e a terra. Hasteá-lo significa pedir permissão ao Alto para realizarmos nossa Festa. (*Juliana*) - Não pode pular o mastro. Tem que respeitar.” (*Anita*)

As crianças demonstram uma relação muito estreita e respeitosa com alguns objetos e rituais da festa. O mastro é um desses objetos. O seu levantamento é um

momento importantíssimo. Esta conexão entre o divino e o terreno envolve todo um ritual de Fé.

O grupo se divide. Alguns entram no ônibus e vão até o Cruzeiro da cidade. O percurso que antes era realizado a pé, hoje, dentro do ônibus, é também feito com muita cantoria e animação. A fé é mais uma vez demonstrada com a oração ao pé do cruzeiro.

4.10 Benzeção

A Benzeção acontece durante todo o ano, passando por todos os períodos do calendário litúrgico. Nossa Senhora Aparecida, Nossa Senhora do Rosário, Nossa Senhora das Dores, Santíssimo Sacramento, Deus, Jesus de Nazaré, Nossa Senhora das Mercês, São Benedito, Santa Efigênia, São Judas Tadeu, Santa Luzia.

A Benzeção, realizada por “Seu” Mário em frente à Casa Paterna, ocorre de segunda à sexta-feira, das oito horas da manhã até às cinco e meia da tarde, conforme o cartaz afixado na parede externa da Casa. Contudo, de acordo com relatos de membros da Comunidade e do benzedor, em alguns casos, conforme a necessidade de quem lhe solicita, ele exerce seu ofício fora dos horários pré-estabelecidos, benzendo ao anoitecer e também nos finais de semana pela manhã. Todavia faz uma ressalva ao período noturno, pois ele é destinado a outras práticas e forças que a Comunidade não manipula, como as benzeções ligadas às religiões mediúnicas. A Sra. Maria Auxiliadora, esposa de Mário, afirma que a demanda pela benzeção é tão grande que pessoas costumam procurá-lo até às nove horas da noite. É importante ressaltar que a Benzeção, de maneira geral, acontece em qualquer dia desde que haja luz natural. Na crença da Comunidade, há períodos do ano e fases da lua em que a benzeção atinge maior eficácia, como, por exemplo, a fase da lua minguante e a sexta-feira da paixão, que são propícias para a cura da bronquite e outros males ligados ao pulmão; segunda e sexta-feira são dias mais propícios à benzeção, já os finais de semana, por sua vez, são dias mais fracos.

4.11 Ofício Benzeção

O exercício do ofício da Benzeção está inserido na história de desenvolvimento da medicina popular. Durante o século XVIII, no continente

Europeu, as práticas curativas informais foram muito utilizadas e difundidas, sendo aplicadas inclusive junto às práticas de cura oficiais. Esses métodos vindos com os imigrantes europeus, principalmente os portugueses, foram introduzidos e apropriados pela população da Capitania de Minas Gerais, que as associaram também aos conhecimentos dos africanos, trazidos como escravos, e aos dos indígenas, que já habitam a terra.

Esse sincretismo, a falta de médicos, as constantes doenças presentes na capitania, em decorrência da má alimentação e das péssimas condições de trabalho na mineração e a dificuldade de acesso à medicina tradicional contribuíram para o uso da medicina informal. Essa medicina fazia uso das plantas medicinais, aliado à crença no ofício de benzedores, curandeiros, sangradores, parteiras, boticários, entre outros. Assim, a medicina popular foi empregada na cura de diversas doenças presentes na colônia portuguesa, sendo em alguns momentos considerada uma alternativa para os inúmeros enfermos da região.

Essencialmente a partir do século XIX, as mudanças de comportamento da população e as tensões entre a Medicina Oficial e a Medicina Popular foram se acirrando, aumentando a percepção de que as práticas curativas informais eram primitivas e atrasadas. Ofícios como o de benzedores, sangradores, curandeiros, cirurgiões-barbeiros e outros foram condenados pela Coroa, que os perseguia por considerar esses métodos obras de magia e feitiçaria.

Nesse ínterim, a prática da Benzeção também passou a ser condenada. Raphael Bluteau, no *Vocabulário português*, de 1728, descreve: “o benzedor é o embuteiro que benze gado, e gente, bafejando-os com forma de cruz, e fazendo cruces com a mão, alguns lhe acrescentam supersticiosas palavras”. No mesmo verbete, afirmava em seguida que foi proibido terminantemente benzer cães e outros animais; tal definição dava conta da dimensão de como os benzedores eram vistos.

A despeito da perseguição, o ofício benzedor ultrapassou os séculos, sobrevivendo a rejeições e preconceitos recorrentes. Exemplo é a benzeção feita na Comunidade dos Arturos, que tem sua origem associada à histórica condição rural da Comunidade, quando a distância e a dificuldade de acesso ao atendimento médico restringiam as curas às benzeções e às plantas medicinais encontradas na região. A essa condição se alia a grande fé no Rosário de Maria e nos poderes curadores da esfera divina.

O Mestre da benzeção, Sr. Mário, conta um pouco do papel do benzedor e sua função social. Segundo suas palavras:

Antigamente, tinha muito benzedor, né, não tinha quase médico, era benzedor, era, menino então, dá mais uma dor de barriga, uma dor de dente, uma dor de cabeça, cê só ia no benzedor, não tinha médico, né, tinha farmacêutico longe, então. Curava com remédio de casa, é caseiro, é raiz, né. então tinha aquele benzedor que olhava todo mundo. Então, minha avó era benzedora, cê então, ela virava a gente de cabeça pra baixo, levantava os pé da gente, ela falava: 'vem cá seu menino'. A gente saía vazado. [...] sacudia a gente e dava uns tapa no pé da gente pra tirá o quebrante, o mau-olhado. Cada um benzia de um jeito, né (MUNDIM, 2013, p. 180).

Atualmente o ofício é praticado por Sr. Mário, sua esposa D. Dodora e seu filho Purita, fazendo parte do cotidiano dessa família e da Comunidade em geral. As benzeções realizadas pelos benzedores se relacionam com as dimensões míticas e religiosas das manifestações culturais da Comunidade dos Arturos e possuem um forte componente simbólico.

4.12 Grupo Filhos de Zambi

O grupo se apresenta anualmente na Festa da Abolição, promovida pela Comunidade dos Arturos junto à Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Contagem – MG, com a encenação do tema. Suas demais apresentações ocorrem quando são convidados a participar de eventos.

O Grupo Afro-brasileiro Arturos Filhos de Zambi surgiu em meados de 1992 a partir da iniciativa de duas integrantes da Comunidade dos Arturos: Anaíse e Gorete Luz, suas criadoras e primeiras diretoras, junto à Pastoral do Negro. No início os ensinamentos foram repassados por Anaíse e Gorete, que abordavam, durante as aulas de catequese ministradas aos jovens e crianças da comunidade, temas relacionados com as questões afro e afro-brasileira. A partir desse momento, começaram a se apresentar nas Missas Afro ou Missas Africanas, onde executavam danças com elementos dessa cultura.

Sua primeira apresentação contou com o apoio do Grupo de Percussão Tambolelê, do artista Sérgio Pererê e do Seu Antônio Ciriaco, Capitão da Guarda de Congado dos Ciriacos, que doaram os primeiros instrumentos ao grupo. A apresentação foi realizada na Capela presente no território da Comunidade, onde

fizeram, nas palavras de Renata, membro do grupo, “uma roda e uma oficina de percussão”. Nesse período, o grupo, que ainda não possuía nome, sendo chamado comumente de “Arturos” ou “Axé”, passou a denominar-se “Filhos de Zambi” a partir da indicação de Rosângela, uma das parceiras do grupo. Um dos integrantes, Fabiano, afirma que o significado de “Zambi, na língua africana, é filho de Deus. Aí somos filhos de Deus.”

Após esse primeiro desenvolvimento, o grupo passou a ter suas atividades ampliadas, adentrando no campo das artes por meio das expressões de Teatro, Dança e Percussão. Essa ampliação deveu-se, principalmente, ao estabelecimento de parcerias com outros grupos de Belo Horizonte, com os quais os membros da Comunidade dos Arturos realizavam oficinas formativas. Alguns exemplos de grupos parceiros de destaque na trajetória dos Filhos de Zambi são o Tambolelê e o Grupo Trama de Teatro. Além desses grupos parceiros, os membros do Filhos de Zambi frequentemente realizam oficinas formativas nas áreas de expressão afro-brasileira, em que alguns membros participaram de cursos de dança tribal africana e percussão africana com o senegalês Mamour Bah, entre outras.

Atualmente o grupo é autogerido e autodirigido. Os próprios membros se ensaiam e montam apresentações, sendo eles mesmos, por vezes, mestres e aprendizes uns dos outros. É importante ressaltar que muitas das histórias, danças e ritmos apresentados pelos Filhos de Zambi são expressões próprias dos Arturos, aprendidas por eles no convívio com a Comunidade da qual fazem parte e principalmente através de seus anciãos. A maneira de transmissão de muitos dos elementos passados nas peças vem do hábito de pertencer à Comunidade dos Arturos e conviver com as formas de transmissão de conhecimentos tradicionais utilizadas pela comunidade, como a oralidade, a festa, a dança, os cantos e a religiosidade.

Além disso, o grupo Filhos de Zambi relaciona-se com os processos de “espetacularização” que têm ocorrido com os ritos e celebrações realizados pela Comunidade, a partir dos inúmeros convites que as Guardas de Congo e Moçambique recebem para se apresentar em eventos. Nesse sentido, o grupo apresenta-se como uma alternativa a esse processo de exploração dos valores religiosos, buscando resguardar o âmbito sacro em que as guardas estão inseridas. Discorridos os breves apontamentos sobre a religiosidade e festividade da Comunidade dos Arturos, passamos a contextualizar o próximo capítulo onde foi

discutido se qualquer religião única e exclusivamente pode utilizar seu símbolo em espaço público, quando o Estado é laico.

Há de se existir uma linha tênue entre o Estado e as religiões em geral, não existindo nenhuma religião oficial e, no entanto, o Estado não deve deixar de prestar proteção e garantia ao livre exercício de todas as religiões. Esse é o Estado laico. (SOUZA, 2016, p. 1).

Em seu art. 5º, incisos VI e VII, a Constituição Federal de 1988 preconiza que o Estado tem a obrigação de proporcionar aos cidadãos de qualquer religião, um ambiente saudável e perfeita harmonia.

5 ESPAÇO PÚBLICO: A SECULARIZAÇÃO DO ESTADO E A IGREJA

Antes de prosseguirmos a discussão neste capítulo, que irá tratar do Estado e da secularização da igreja, cabe uma indagação: “Deus é público ou privado?”

O Brasil se declara um Estado laico! Segundo Zylbersztajn (2012), é comum, na divulgação através da mídia, em comentários nos meios acadêmicos, nos cenários políticos e movimentos sociais, a seguinte afirmativa: “O Brasil é um Estado laico”. De acordo com Oro (2012),

O Brasil [...] reconhece a liberdade de crença e de culto em todas as suas constituições, menos na de 1934, e que, ao mesmo tempo, adota o princípio da separação Igreja Estado e da neutralidade do Estado em relação aos conteúdos e às questões religiosas (ORO, 2012, p. 181).

Mas o que significa ser “Estado laico”? Segundo o Conselho Nacional do Ministério Público (CNMP), ser laico não é ser ateu, não significa negar a existência de Deus, ou de um mundo tido como transcendente, mas a não aceitação de um sistema religioso de vida. No entanto, essa palavra não está elencada na Constituição Federal de 1988. “De qualquer forma, isso não quer dizer, absolutamente, que o princípio da laicidade não esteja previsto no texto constitucional” (ZYLBERSZTAJN, 2012, p. 1).

Tanto os que adotam religiões como forma de vida, quanto os que negam a existência de Deus (ateus), quanto os que defendem ser impossível comprovar a existência de Deus (agnósticos), e os que defendem a existência de Deus em todas as coisas (panteístas), encontram na laicidade um refúgio (BRASIL, 2014, p. 167).

Nos dias atuais o Brasil se constitui como Estado laico, baseado, portanto, na “neutralidade ou não identificação do Estado com qualquer religião” (TORRES, 1999, p. 240). Entretanto, por força do art. 19, inciso I da Constituição Federal de 1988, afere-se que a religião permanece presente no cotidiano nacional.

Em razão das constantes aproximações entre o Estado e o sagrado, devido, sobretudo, às reiteradas manifestações de religiosidade por intermédio de representantes do povo, muito embora exista o discurso da laicidade, foi feita a proteção dos próprios princípios constitucionais, estabelecendo pontos de guarda aos templos onde se realizam os cultos, gozando, assim, de benefícios, com o

objetivo precípua de efetivação da liberdade religiosa como parte dos direitos fundamentais.

No tocante à laicidade, Giumbelli (2008) relembra que ela teve seus primeiros dias no século XIX como um marco republicano. O termo carrega significados bem mais fortes do que o mero fato de ser um preceito. Nesse momento é assumido o princípio da separação entre Estado e igrejas.

As relações entre Estado e religião definidas pela Constituição de 1824, a rigor, o art. 5º, distanciam-se da simplicidade que a ideia de Estado confessional poderia sugerir, pois afirmava a forte presença da Igreja Católica sobre os mandos do Imperador e ausência de laicidade.

O artigo em questão promulgava a seguinte determinação: “A Religião Catholica Apostolica Romana continuará a ser a Religião do Imperio. Todas as outras Religiões serão permitidas com seu culto domestico, ou particular em casas para isso destinadas, sem fórma alguma exterior do Templo” (BRASIL, 1824).

No caso de desobediência dos acatólicos, o art. 276 do Código Criminal do Império previa o seguinte: “Penas – de serem dispersos pelo Juiz de Paz os que estiverem reunidos para o culto; da demolição da fórma exterior; e de multa de dous a doze mil réis, que pagará cada um” (BRASIL, 1824).

Segundo Leite (2011), a Constituição do Império era restritiva em relação às religiões em geral, tanto a católica quanto as acatólicas. A religião privilegiada, embora imposta pelo Estado, não era de forma nenhuma preferencial.

Os dispositivos constitucionais que regulavam os poderes do imperador sobre a instituição eclesiástica geraram mais tensão do que propriamente organização. Ainda que não se tratasse de uma novidade – eis que os institutos que subordinavam a Igreja ao poder civil seguiam uma estrutura pombalina⁹ estabelecida ainda no período colonial –, não se tratava também de uma situação plenamente consolidada (LEITE, 2011, p. 34).

As confissões acatólicas e sua liberdade de culto deveriam sofrer, nos termos da Constituição e do Código Criminal do Império, duras restrições se confirmada a ilegalidade. “De fato, de acordo com a interpretação dada inicialmente ao texto constitucional, os cultos acatólicos deveriam ser ministrados somente para

⁹ O Período Pombalino corresponde aos anos em que o Marquês de Pombal exerceu o cargo de primeiro-ministro em Portugal (1750 a 1777), durante o reinado de Dom José I (HISTORIA DO BRASIL.NET, 2015).

estrangeiros e na língua desses (sem proselitismos, portanto)” (LEITE, 2011, p. 34). Os cultos somente poderiam ser praticados no lar ou em casas de oração sem forma exterior de templo; enfim, locais de culto que não fossem “reconhecíveis como igrejas cristãs por uma torre, sinos ou uma cruz” (PRIEN, 2001, p. 40) estariam sujeitos a pena de multa no valor de dois a doze mil réis por pessoa encontrada no local.

Dada a debilidade dos recursos humanos e técnicos da burocracia estatal, as autoridades eclesiásticas católicas não só dominavam a educação, a saúde pública e as obras assistenciais, como detinham total exclusividade na “concessão de registros de nascimento, casamento, óbito” (MARIANO, 2002). Os matrimônios evangélicos não eram reconhecidos, mas equiparados a concubinatos, e os matrimônios mistos, proibidos (PRIEN, 2001). O sepultamento de acatólicos (hereges, portanto) era recusado pela administração eclesiástica, a quem eram confiados os cemitérios públicos (MARIANO, 2006).

Em 1890, era promulgado o Decreto nº 119-A, que determinava em sua ementa: “Prohíbe a intervenção da autoridade federal e dos Estados federados em matéria religiosa, consagra a plena liberdade de cultos, extingue o padroado e estabelece outras providências”.

Em 7 de janeiro de 1890, eram promulgadas, na Sala das sessões do Governo Provisório, as bases de condição laica do Estado brasileiro, chanceladas por Deodoro da Fonseca, Aristides da Silveira Lobo, Ruy Barbosa, Benjamin Constant, Eduardo Wandenholk, Campos Salles, Demétrio Nunes Ribeiro e Quintino Bocayuva. O Decreto separava a Igreja Católica da submissão que durante séculos o Estado exercia sobre ela, mas perdia o *status* de ser a única religião processada em espaço público do Brasil.

A partir daí, começou a diversidade religiosa em todo o território, o ensino foi declarado leigo, os registros civis deixaram de ser eclesiásticos, o casamento tornou-se civil e os cemitérios foram secularizados; ao mesmo tempo, incorporavam-se os princípios da liberdade religiosa e da igualdade dos grupos confessionais, o que daria legitimidade ao pluralismo espiritual (GIUMBELLI, 2008).

A socióloga Marília de Franceschi Neto Domingos (2009) ensina que a própria definição de um Estado laico é mal compreendida, quando se confunde laicidade e anticlericalismo, ou laicidade e ateísmo.

Na tentativa de se separar o espiritual do temporal (Estado e Igreja), muitos movimentos surgiram e culminaram com o aparecimento dos Estados laicos. Mas muitas pessoas ainda confundem Estado Laico com Estado sem religião ou contra a religião. A laicidade não é o antirreligioso na sociedade, mas o arreligioso na esfera pública. É a separação entre fé (domínio privado) e instituição (Igreja = instituição de domínio público) (DOMINGOS, 2009, p. 46).

O termo Igreja vem do latim *ecclesia*, templo cristão, local de pregação dos ensinamentos de Cristo. Igreja é união de fiéis que comungam das mesmas doutrinas religiosas.

Encontramos importante definição em Durkheim (2003), que preceitua que o fenômeno religioso é “um sistema solidário de crenças segundas e de práticas relativas a coisas sagradas, ou seja, separadas, proibidas; crenças e práticas que unem a mesma comunidade moral, *chamada igreja*, todos os que a ela aderem” (DURKHEIM, 2003, p. 134).

Nas Bíblia, várias são as passagens onde há referência à Igreja com o conceito aqui ora mencionado, como corpo dos próprios fiéis ou corpo de Cristo.

A Constituição, de maneira acertada, ao tratar da imunidade em estudo, optou pelo termo “templo” e não “igreja”, ao perceber que o conceito de igreja abarcaria apenas os templos de natureza cristã, com o objetivo, portanto, de impedir a interpretação restritiva da regra imunizante.

5.1 Templo

Do latim *templu*, pode ser definido como o espaço que se destina ao culto, local onde se professa a fé. Nas palavras de Edmar Oliveira Andrade Filho (2005), entende-se por templo:

A palavra “templo” pode ser interpretada sob pelo menos duas perspectivas. Em sentido amplo pode designar toda uma ordem religiosa, composta dos locais de culto e da administração, o que inclui o pessoal necessário ao funcionamento desses locais e da administração da ordem como um todo. Em sentido estrito a palavra designa apenas e tão somente o local em que são celebrados os rituais próprios do culto respectivo. Parece-nos que interpretação ampla é a mais correta porquanto empresta maior espectro (máxima efetividade) a importantes princípios de organização social de nossa comunidade (ANDRADE FILHO, 2005, p. 117).

Na Roma Antiga, os templos eram estabelecidos em locais abertos; atualmente, os templos, em sua maioria, são edifícios. Em verdade, qualquer local no qual se oficializar um culto, este será o templo. Ademais, em razão do conceito amplo e da diversidade e pluralidade das religiões, será templo não apenas a catedral católica, mas também o centro espírita, o terreiro de candomblé, a igreja protestante, o templo budista, dentre outros, haja vista que não há exceções na égide do Estado Democrático de Direito, estabelecido pela Constituição. Neste sentido, o Brasil, enquanto Estado laico, não tem religião oficial, mas respeita e protege todas as suas formas, não utilizando sobre tais instituições o seu poder de tributar.

É importante ressaltar a observação de Aliomar Baleeiro (2010) no que diz respeito à expressão “templo de qualquer culto”, *in verbis*:

Não é apenas a materialidade do edifício, que estaria sujeito tão somente ao imposto predial do município, ou a de transmissão inter vivos, se não existisse franquia inserta na Lei Máxima. Um edifício só é templo se o completam as instalações ou pertencas adequadas àquele fim, ou se o utilizam efetivamente para a prática religiosa. Destarte, “templo”, no art. 19, III, b, compreende o próprio culto e tudo quanto vincula o órgão à função (BALEIRO, 2010, p. 502).

No mesmo sentido, Machado (2002, p. 249) afirma que “templo não significa apenas a edificação, mas tudo quanto seja ligado ao exercício da atividade”, o que demonstra o espírito de interpretação extensiva à questão.

Neste sentido, se buscarmos a interpretação teleológica da norma imunizante, garantindo sua máxima efetividade, caberia a extensão da imunidade tributária não somente aos espaços destinados à adoração, ou o templo, mas também aqueles necessários à efetivação do intuito de adorar, como por exemplo, a casa paroquial, o anexo à igreja onde residem os pastores, o centro de reuniões, comunidades, dentre outros.

Há, ainda, o entendimento de alguns autores no sentido de considerar o templo como entidade, no sentido de instituição, organização, ou associação, mantenedoras do templo religioso, vistas como desvinculadas das coisas e pessoas objetivamente consideradas imunes. No cerne jurídico, possui acepção mais ampla que pessoa jurídica com uma visão própria de si mesma.

Desta forma, preleciona Eduardo Sabbag (2012):

Nesta medida, o templo-entidade extrapola, no plano conceitual, o formato da *universitas rerum*, destacando na teoria clássico-restritiva, e a estrutura *universitas juris*, própria da concepção clássico liberal, aproximando-se da concepção de organização religiosa, em todas as suas manifestações, na dimensão correspondente ao culto (SABBAG, 2012, p. 327).

Afere-se, portanto, que a concepção de templo como entidade garante o alcance mais amplo da norma constitucional, na medida em que se procuram solucionar da melhor maneira as questões jurídicas que circundam a tributação dos templos religiosos, buscando maior eficácia do mandamento constitucional, através de uma interpretação ampla da norma imunizante.

5.2 Qualquer culto

Do latim *Cultu*, pode-se definir “culto” como a adoração ou homenagem a Deus ou à coisa. O autor Antonio Ferreira Filho (2005) leciona que:

O culto é o cerimonial religioso, o conjunto dos ritos e atitudes desenvolvidas em essencial nos templos das igrejas. O culto se resume a reverência e adoração divina, interesses, quaisquer outros, a que ele se assemelha ou se compara. O culto destina-se à adoração de Deus, ao aprimoramento da espiritualidade (FERREIRA FILHO, 2005, p. 66).

Ainda, a autora Denise Lucena Rodrigues (1995) propõe ao culto o conceito de:

Conjunto de práticas religiosas, destinadas ao aperfeiçoamento dos sentimentos humanos. É a manifestação externa da crença. O rito, esta parte da liturgia com que os homens veneram a Deus e aos Santos, é absolutamente livre, no regime republicano. Não há como o Estado intervir na determinação dos cultos, quaisquer que sejam eles, desde que não ofendam os bons costumes (RODRIGUES, 1995, p. 147).

É oportuno ressaltar que, embora a adoração religiosa se utilize do culto – cerimônia simbólica –, este não está necessariamente vinculado à prática de atos religiosos. Deste modo, pode ser entender culto em seu sentido *lato sensu*, como a adoração a ídolos, pensadores, personalidades, bem como a veneração a objetos ou ideologias.

Neste contexto, qualquer associação que tiver como objetivo a realização de cerimônia para cultuar estará desenvolvendo atividade de culto, podendo ser religioso ou não. Tal direito de livre associação tem fundamento no art. 5º, XVII da Constituição Federal.

5.3 A secularização do Estado

Para compreender o que resultou da separação entre Estado e Igreja, é de suma importância pesquisar os autores clássicos da sociologia e suas contribuições para a modernidade. Segundo Mariano (2013, p. 233), os pais fundadores da sociologia, como Karl Marx, Auguste Comte, Émile Durkheim, entre outros, forneceram o discernimento de atenção à religião.

O intelectual, filósofo, sociólogo e ideólogo socialista Karl Marx interpretou a religião como *produto* e *reflexo* de forças sociais, ideologia alienante, instrumento de legitimação do Estado e das classes dominantes. De acordo com Marx (1997), “O homem, enquanto ser natural, fruidor dos sentidos físicos e sublimado pelo amor sexual colocava-se no centro da natureza e devia voltar-se para si mesmo, e isso só não acontece, pois está impedido pela alienação religiosa” (MARX, 1997, p. 23). Na interpretação de Karl Marx citado por Mariano (2013), o homem dissimula a realidade e as fontes da dominação política e econômica, mas também como protesto (simbólico)

contra a opressão da miséria, ópio e felicidade ilusória para suportar as privações materiais. A religião, a seu ver, seria superada pela construção, mediante a luta revolucionária, de um novo modo de produção econômico e de uma sociedade sem classe (MARX apud MARIANO, 2013, p. 233).

Karl Marx alegava que a religião é uma falsa consciência e fenômeno secundário uma projeção da realidade do ser terreno para um plano superior metafísico. Na visão marxista, a religião é constituída de um mundo fantástico, criado pela imaginação humana que tenta dar a certos fenômenos naturais um ar sobrenatural. Isso significa que religião com o Deus dos homens não passa de um mero fator ilusório, criado pela mente humana, algo a que não atribuir respeito. Na concepção marxista, a religião é um instrumento criado pelo homem para domínio do outro.

“Auguste Comte, um dos mais influentes filósofos franceses da primeira metade do século XIX, escreveu muito sobre a natureza do conhecimento, o que ele significa e como podemos obtê-lo” (CHOPRA; MLODINOW, 2012, p. 227). No pensamento de Auguste Comte, no estado teológico, diante da diversidade da natureza, o homem só consegue explicá-la mediante a crença na intervenção de seres pessoais e sobrenaturais (COMTE, 1978, p. 23).

Para o homem, o mundo onde ele está inserido torna-se compreensível somente através das ideias de deuses e espíritos. A mentalidade teológica visa a um tipo de compreensão absoluta; o homem, nesse estágio de desenvolvimento, acredita ter posse absoluta do conhecimento.

Para além dos limites dos seres sobrenaturais, o homem não coloca qualquer problema, sentindo-se satisfeito na medida em que a possibilidade de recorrer à intervenção das divindades fornece um quadro para compreensão dos fenômenos que ocorrem ao seu redor”. (COMTE, 1978, p. 23-24).

Mariano (2013) afirma que Auguste Comte postulou a substituição das superstições religiosas pelas crenças transcendentais e sua superação pelas ciências positivas.

[...] tal como para Marx, a secularização, para Comte, constituía tanto um ideal societário quanto um projeto político. Pode-se dizer que, cada qual a seu modo, ambos compartilhavam um imaginário secular comum manifesto, igualmente, em ideias, crenças e valores defendidos pelo movimento do livre pensamento e pelas sociedades secularistas da época, herdeiros todos da sanha anticlerical e antirreligiosa do Iluminismo (MARIANO, 2013, p. 233-234).

Para Comte (1978), a religião é uma fase pré-moderna da humanidade. Em detrimento das doutrinas religiosas, a razão científica e a ordem eram fatores cruciais para a marcha avante do progresso sociocultural e econômico.

Émile Durkheim citado por Mariano (2013), por sua vez, enfatizou a perda da relevância da religião, cristã, como prática social e, sobretudo, como base normativa, fator de coesão e solidariedade social na era moderna. De acordo com o autor, a religião articula ritual e símbolos que têm o efeito de criar entre indivíduos laços sentimentais que traduzem na base de classificações e representações coletivas.

O sagrado e o profano fazem da religião uma realidade intelectual e os rituais fazem dela uma força moral: uma entidade que define limites entre o certo e o errado e os faz operar na medida em que recompensa quem está certo e pune quem está errado (HAAS, 2016).

Segundo o professor Francisco Haas (2016), na visão de Émile Durkheim, a religião tem um papel salutar na construção de sentimentos dos homens. Nesta perspectiva, os indivíduos aderem a preceitos de moralidade. O ser humano que busca a coletividade do grupo e a coesão fortalece sua força moral, sua capacidade de definir e implementar limites entre o certo e o errado.

Ao tomar como objeto a religião, Émile Durkheim citado por Haas (2016) tentou estabelecer que ela não suponha necessariamente a crença em um Deus transcendente. Ela é antes de tudo é um “sistema de crenças e de práticas” (DURKHEIM apud HAAS, 2016).

Para o sociólogo, a racionalidade prática jamais pode ser o fundamento da orientação da ação social e muito menos de qualquer forma de sociabilidade. Para ele, a racionalidade humana está assentada sobre bases emocionais, e, portanto, não racionais, as quais fornecem os elementos que lhe precedem logicamente operar, quais sejam: uma cosmologia e uma solidariedade pré-contratual (HAAS, 2016).

Na visão cosmológica de Durkheim, a religião implica a ideia de que a sociedade é um todo organicamente integrado no qual se encontram distribuídas, classificadas e hierarquizadas as pessoas e os objetos, o que lhes permite prover as experiências individuais de categorias e conceitos, permitindo-lhes transcender as sensações imediatas e amorfas que lhes são próprias (HAAS, 2016).

A solidariedade pré-contratual, segundo Émile Durkheim citado por Haas (2016), é a confiança que as pessoas precisam ter umas nas outras para poderem estabelecer relações contratuais; é o aval que as encoraja a buscar o ajuste de seus interesses. Assim, esses interesses resultam em sentimentos compartilhados e não de bases cognitivas (HAAS, 2016).

No pensamento do professor da Rede Pública de Ensino do Estado de Pernambuco, Júlio César Tavares Dias (2013), após anos, em que muitos anunciaram a *morte de Deus*, em contraposição, na modernidade, vive-se um novo *boom* religioso, um fenômeno que tem sido chamado de revanche do sagrado.

Há um interesse renovado, então, no mundo acadêmico pela religião, como salienta Joaquim Costa (2009) na Introdução da sua *Sociologia da religião*. Para ele, “A vaga integrista/fundamentalista encarrega-se de pôr o assunto de modo muito sério na ordem do dia, para todos, incluindo aqueles que não têm interesse intelectual ou espiritual nas coisas da religião” (COSTA, 2009, p. 9 apud DIAS, 2013, p. 160).

Segundo Ricardo Mariano (2003), a secularização do aparato jurídico-político constituiu uma evolução histórica de enorme importância na formação das sociedades modernas, particularmente, para as ocidentais.

A secularização do aparato jurídico-político constitui processo histórico decisivo na formação das sociedades modernas ocidentais. A separação Estado-Igreja, que no Brasil ocorre concomitantemente com o advento do regime republicano, não só faz parte desse processo de secularização como o impulsiona. Com a separação, o Estado, além de adquirir autonomia em relação ao grupo religioso ao qual se aliava, amplia sua dominação jurídica e política sobre a esfera religiosa (MARIANO, 2003, p. 112).

O aparato jurídico-político, além de reiterar a autonomia e a supremacia do direito em relação às outras formas de ordens normativas, de reduzir praticamente a pó as pretensões dos grupos religiosos em impor suas normas ao conjunto da sociedade, de submetê-las ao império da lei, relativiza, relega a segundo plano e desqualifica as demais fontes de normatividade (MARIANO, 2003).

5.4 A resistência ao tradicionalismo: a conquista da liberdade religiosa

A Igreja Católica, mesmo submissa ao Estado, tinha o poder de conceder aos que aqui nasciam e aceitava a religião como seu único caminho, criação de confraria e irmandades, cidadania entre outros, exceto aos indígenas. Os que não nasciam no Brasil tinham que adotar a religião, mesmo que não a compreendessem. Ao desembarcarem no porto de precedência, os negros escravizados eram batizados com substantivos próprios católicos e portugueses como: “Antônio; João; Manoel”.

Na lógica da Igreja, aos cidadãos brancos mais importava parecer do que ser católico. O importante era comparecer à missa e rezar publicamente, respeitar os dias santos, batizar seus negócios com nomes de santos católicos.

A implantação do catolicismo no Brasil foi imposta pela Coroa Portuguesa desde o início da colonização como religião oficial do Império e a única com permissão para realizar cultos públicos ou domésticos. Essa imposição teve origem em um acordo entre Portugal e o Vaticano, que possibilitou ao império português legitimar seus interesses temporais e seus métodos de atuação, sob o pretexto da salvação de almas e da difusão da fé e da cultura cristãs. Durante o período colonial, houve um “catolicismo guerreiro”, que, segundo Hoornaert (1974, p. 31-65), tratava de uma vertente militante, tendo suas origens ou matrizes principais, nas Cruzadas.

No conceito dos portugueses, as etnias e as culturas africanas eram tidas como primitivas e arcaicas, condenadas ao desaparecimento, porque representavam o passado primitivo da humanidade. Esse conceito era veiculado pelos grupos dominantes, uma justificativa ao tráfico e à escravidão, “assim como ainda autorizava a exclusão do negro dos quadros sociais” (GOMES; PEREIRA, 2000, p. 27).

No Brasil, os intelectuais da Igreja Católica e do Estado contribuíram, cada um a seu modo, para moldar o imaginário social desqualificador do negro e de suas crenças nas divindades africana. Neste sentido, Wagner Gonçalves da Silva citado por Oro (2012) assim sintetiza o quadro histórico de discriminação e perseguição contra as religiões afro-brasileiras:

Foram perseguidas pela Igreja Católica ao longo de quatro séculos, pelo Estado republicano, sobretudo na primeira metade do século XX, quando este e valeu de órgãos de repressão policial e de serviços de controle social e higiene mental, e, finalmente, pelas elites sociais num misto de desprezo e fascínio pelo exotismo que sempre esteve associado às manifestações culturais dos africanos e seus descendentes no Brasil (SILVA, 2007, p. 23-27 apud ORO, 2012, p. 185).

A Igreja Católica brasileira dos séculos XIX e XX tinha no seu seio um dos maiores mandamentos que Jesus difundiu: o amor ao próximo. Mesmo assim, denunciava as autoridades policial e sanitária a ocupar-se da repressão às práticas rituais tidas como enganadoras ou curandeiras. Mesmo distantes desses séculos, muitas dessas práticas ainda recebem a denominação de charlatanismo e no meio católico são consideradas como ações de má-fé.

Dessa forma, o catolicismo da Terra de Santa Cruz estava arraigado na vida pública, daí as origens auxiliares de numerosas confrarias, irmandades, ordem

terceira e especialmente as confrarias denominadas *Santa Casa de Misericórdia*, que se estabeleceram por quase todas as cidades desde o início da colonização.

As criações das irmandades serviam a dois propósitos:

- por um lado, às causas do Estado Imperial e da Igreja Católica como um tipo de lavagem cerebral nos africanos. Desse modo, pensavam os portugueses e a igreja que os negros não pensariam ou mesmo se lembrariam de cultuar seus deuses ou a religião de sua terra natal;
- por outro lado, essas instituições possibilitavam aos negros, mesmo que disfarçadas de boas intenções, alguma dignidade humana. A partir de sua inscrição nas irmandades, os negros tinham a ilusão de sentirem-se possuidores de algum respeito mínimo dispensados pela sociedade branca dominadora, livrando-se, assim, muitas vezes de maus-tratos que eram atribuídos aos irmãos que não tinham filiação com nenhuma irmandade.

Na realidade, os africanos disfarçavam-se de católicos. Sua religião na maior parte da trajetória histórica ficava à sombra do catolicismo, pois eram obrigados a se pronunciar publicamente católicos, mas, mesmo assim, resistiam e continuavam a adorar seus orixás secretamente; ou seja, apesar da vigília da Coroa Portuguesa e da Igreja Oficial, eles homenageavam seus deuses ancestrais identificando-os com santos católicos e realizando seus rituais diante de altares.

Para os negros, a liberdade religiosa de fato e duradoura somente aconteceu com a promulgação da Constituição Federal de 1988.

5.4.1 A Constituição Federal de 1988: liberdade religiosa e pluralismo religioso

O Brasil é signatário em Tratados Internacionais e no âmbito nacional da proteção do direito à liberdade religiosa a todos os cidadãos sem distinção de raça, credo ou cor. Segundo o presidente da Associação Brasileira de Liberdade Religiosa e Cidadania (ABLIRC), Samuel Gomes Lima (2015), a liberdade tem origem derivada da palavra latina *libertas*, “que era usada entre os povos romanos para distinguir os cidadãos livres dos escravos e prisioneiros” (LIMA, 2015).

De acordo com Aurélio Buarque de Holanda Ferreira (1986), o vocábulo liberdade é um substantivo feminino, de origem latina, *libertate*, que tem os seguintes significados:

1. Faculdade de cada um se decidir ou agir segundo a própria determinação.
2. Poder de agir, no seio de uma sociedade organizada, segundo a própria determinação, dentro dos limites impostos por normas definidas.
3. Faculdade de praticar tudo o que não é proibido por lei.
4. Supressão ou ausência de toda a opressão considerada anormal, ilegítima, imoral.
5. Estado ou condição de homem livre.
6. Independência, autonomia.
7. Facilidade, desembaraço.
8. Permissão, licença.
9. Confiança, familiaridade, intimidade (FERREIRA, 1986, p. 1028).

Lima (2015) ensina que a liberdade é uma palavra imprecisa e ambígua. “Todos querem ser livres e o tema da liberdade tem suscitado discussões e conflitos em todos os grupos sociais e até nos lares e ambientes religiosos”. É nesse contexto que a Constituição Federal de 1988a apazigua e assegura ao cidadão brasileiro liberdade religiosa em todo o território nacional. O dispositivo constitucional que assegura as liberdades de crença e de culto está elencado no art. 5º, VI com a seguinte redação:

Art. 5º Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes:

VI - é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias (BRASIL, 1988a).

De acordo com Coimbra e Kuo (2010), a liberdade religiosa ou de crença é um dos direitos mais caros à dignidade da pessoa humana garantido pela Lei Maior do Brasil. “No Estado Democrático de Direito, o cidadão tem a garantia de poder assumir sua religiosidade sem restrições, da mesma forma que aceita conviver pacificamente com aqueles que preferem professar outra religião ou não ter crença alguma” (COIMBRA; KUO, 2010, p. 3). É certo que “o direito fundamental à liberdade religiosa na Constituição brasileira não é tutelado por uma norma específica, embora se possa identificar seu núcleo essencial na liberdade de crença declarada expressamente no art. 5º, VI” (LEITE, 2012, p. 157).

Hélio Silva Júnior (2003) citado por Coimbra e Kuo (2010) destaca uma síntese dicionarizada, que atribui ao vocábulo crença, procedente do latim medieval *credentia*, o seguinte significado:

Ato ou efeito de crer. Fé religiosa. Aquilo em que se crê, que é objeto de crença. Convicção íntima. Opinião adotada com fé e convicção. Forma de assentimento que se dá às verdades de fé, que é objetivamente insuficiente, embora subjetivamente se imponha com grande convicção (SILVA JÚNIOR, 2003 apud COIMBRA; KUO, 2010, p. 4).

A liberdade de culto se manifesta através dos rituais, cantos e sacramentos. Segundo a Constituição Federal, toda organização religiosa tem o direito de reunião assegurado de ser, de convicção sem oposição à escolha de uma determinada religião ou crença que se coadune com os anseios espirituais de cada indivíduo é o que reza a Constituição Federal (CF).

Segundo Jorge Miranda citado por Coimbra e Kuo (2010, p. 4), a liberdade religiosa não consiste em impor qualquer religião ou impedir de professar determinada crença. Compete ao Estado propiciar a quem seguir determinada religião o cumprimento dos deveres que dela decorrem, em matéria de culto, de família ou de ensino, por exemplo. O Estado não deve impor ou não garantir com legislação o cumprimento desses deveres.

A expansão do pluralismo religioso tem sua origem nos adventos do secularismo e da laicização do Estado.

Se o Estado é laico, o pluralismo religioso será aceito na sociedade sem restrição, nessa sociedade haverá abertura para escolha sem interferências externas, pois o secularismo visa um estado democrático e livre. Neste aspecto não existe mais um monopólio religioso, mas uma abertura a um novo paradigma que valoriza a pluralidade religiosa e a liberdade do indivíduo (GOMES; SOUZA, 2003, p. 4).

Segundo Gaarder, Hellern e Notaker (2000), atualmente o contexto religioso brasileiro é de competição pluralista entre as diversas religiosidades. O panorama é de pluralismo religioso, por um processo de conversão e reconversão muito complexo e dinâmico, com os mais diferentes movimentos de reavivamento das religiões tradicionais, além da incorporação de “novas formas de religiosidade, a criação de novas igrejas e até mesmo de algumas novas religiões, não raro com a

passagem do converso por várias possibilidades de adesão religiosa” (GAARDER; HELLERN; NOTAKER, 2000, p. 307).

Em grande medida, esse pluralismo tem se concretizado sob a forma de uma pluralização crescente de igrejas cristãs, vindas de fora ou fundadas aqui mesmo, algumas delas muito bem-sucedidas em seu expansionismo, cujos exemplos mais conhecidos são as igrejas neopentecostais. Mais que um país católico, o Brasil parece se tornar cada vez mais um país cristão. Em outras palavras, o recuo do catolicismo em território brasileiro não significa nem implica o recuo do cristianismo (GAARDER; HELLERN; NOTAKER, 2000).

5.4.2 Da imunidade religiosa protegida pela Constituição Federal

Na Constituição Federal, a imunidade tributária religiosa, depreende do art. 150, VI, alínea “b”, decorrente da separação entre Estado e Igreja e tem como objetivo precípuo assegurar a liberdade religiosa das pessoas, vedando o óbice do ente público ao exercício dos cultos religiosos, que, nem por meio de impostos poderá embaraçar-lhes o funcionamento.

Afere-se que durante toda a evolução social mundial, a Igreja, em sua grande parte a Católica, usando como subterfúgios os dogmas da fé, participou de maneira profunda nas mudanças ocorridas, como por exemplo, a bula *Sublimis Deus*, de 1537, editada pelo Papa Paulo III condenando a escravidão, e a encíclica *Rerum Novarum*, editada em 1891 pelo Papa Leão XIII, na qual abordava a condição de trabalho desumano dos operários.

No Brasil, constata-se que a religiosidade está enraizada nos conceitos e preceitos sociais desde os primórdios de sua colonização; naquele tempo os nativos cultuavam e adoravam suas divindades indígenas.

5.5 A religião na cultura bantu

A capital de Angola, Luanda, entre 1550 a 1850 foi o maior centro de comércio escravo para o Brasil. Em Luanda, a maioria desses homens, mulheres e crianças foram recolhidas, escravizados, armazenados como mercadoria em porções

de navios e enviados para o outro lado do Atlântico e vendidos no mercado do Novo Mundo (OLIVEIRA, 2010, p. 2).

Para os traficantes e futuros compradores não importava se eram homens e mulheres portadores de sentimentos, ideias, de saberes, de religião e de tradições. Com cerceamento da liberdade, como forma de resistência, os escravos desenvolveram solidariedade entre eles na desgraça, com laços tão fortes que, conforme Slenes (1992), tornaram-se por força das circunstâncias companheiros de viagem.

A relação que os negros africanos e os brancos desenvolveram na travessia em hipótese alguma pode ser considerada tranquila. Mesmo cativos, os negros tentavam a todo custo resistir à escravidão (OLIVEIRA, 2010, p. 2).

No século XVIII, com o crescimento do ciclo do ouro, que marcou os caminhos de Minas Gerais e Rio de Janeiro, as terras da colônia foram rapidamente povoadas de escravizados. Minas Gerais, em especial, recebeu uma grande quantidade vinda do Rio de Janeiro, em sua maioria traficada de Angola, porto que intensificou a exportação de seres humanos negros para o Brasil (OLIVEIRA, 2010, p. 2).

Os negros que chegaram às terras mineiras tinham em comum o lugar de origem, além de um conjunto de tradições e valores que os aproximavam e os ajudaram a reconstruir identidades nesse novo pedaço de terra desconhecida com características muito peculiares, cuja relação com o sagrado marcou fortemente o seu cotidiano. E é nesse contexto que no futuro daqueles dias tem origem a formação da Comunidade dos Arturos, através do seu primeiro membro ancestral, Camillo Silvério da Silva, filho de Angola (OLIVEIRA, 2010, p. 3).

Os angolanos que vieram para o Estado de Minas Gerais tinham em suas raízes o sistema religioso e cultural *bantu*, que carregava em sua filosofia que os seres humanos são o centro da criação de toda a relação com a natureza e com o mundo que os cercam. Segundo eles, a religião é o que explica o nascer e o morrer, o destino de todos; é através dela que os grupos buscavam respostas para suas indagações, bem como o conforto e a esperança de dias melhores, ainda que após a morte (OLIVEIRA, 2010, p. 3).

cultural, pois para o bantu, cultura e religião estão intrinsecamente interligadas e interagindo, de forma que a religião se torna o conjunto que comporta em seu interior todos os elementos importantes para os bantu: as ideias, os sentimentos e os ritos, formando um grande patrimônio cultural negro africano composto por mitos, orações, construções literárias presentes na tradição oral, poesias, músicas e representações artísticas e performáticas (OLIVEIRA, 2010, p. 3).

A população negra de todas as nações que vieram para Minas não separou da vida cotidiana a prática religiosa que tinha no continente africano; mesmo com a opressão de seus dominadores, a religião passou a fazer parte do cotidiano no Novo Mundo com forte energia e diversas formas de organizações sociais, políticas e econômicas que verificamos na atualidade.

5.5.1 A congada mineira: hierarquização entre Arturos

Conforme Leonel (2009, p. 16), as festividades religiosas dos Reinado/Congado estão difundidas no Estado de Minas Gerais, possuindo relevância cultural, religiosa e coletiva nas localidades onde ganham vida graças à ação das Irmandades de Nossa Senhora do Rosário, São Benedito, Nossa Senhora das Mercês, Santa Ifigênia, Nossa Senhora Aparecida entre outros.

As “coroações de reis negros”, os Congos, Congadas e Reinados estão presentes no Brasil desde o período colonial em um sem número de formas e significados próprios engendrados diante de contextos históricos específicos em cada momento e localidade (LEONEL, 2009, p. 16).

Em Minas Gerais, no dia da celebração do congado, os Arturos realizam uma solene procissão, na praça pública de Contagem, com as imagens de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, com as guardas de Congo e Moçambique e todo o estado da coroa, reis, rainhas e outros membros.

São utilizados instrumentos como tambores, caxambus, pandeiros e atabaques, além de estarem presentes dançarinos, atores e cantores. São entoadas ladainhas, cantos de choro, rememorando a libertação dos escravos e cantos de louvor que envolvem a alma. São movimentos de vida, luzes, cores, tons e sons. É o folclore impregnado de uma cosmovisão carnavalesca.

São eliminadas todas as distâncias que separam os homens nos dias extracarnavalescos, como leis, proibições, hierarquias, etiquetas ou ordens

instituídas. Nesse momento, o que vigora é uma espécie de categoria carnavalesca específica entre familiares e comunidades irmãs convidadas.

É o carnaval que cria, na praça pública, uma forma livre de comunicação em ações, gestos, vocabulário e uma nova linguagem “liberta das normas correntes da etiqueta e da decência, uma linguagem carnavalesca típica” (BAKHTIN, 1993, p. 9). Para cada um dos Arturos participantes a cada dia de reunião, uma experiência que permite estabelecer novas relações, um contato livre e familiar com seus semelhantes, uma libertação temporária de todas as opressões e imposições da vida comum, ordinária e extracarnavalesca.

É como se tivesse sido criado um espaço especial, extramuro da Comunidade, onde todos pudessem estar sem preocupações vividas no dia a dia, de relacionamento ou filiação com seus grupos de nascimento, casamento e ocupação. O carnaval cria uma festa do mundo social diário, sem uma sujeição às regras duras do pertencer e do ser alguém; por causa disso, todos podem mudar de grupo e todos podem se entrecortar e criar novas relações de solidariedade. O carnaval permite um paradoxo, “A lei, é não ter lei” (MATTA, 1979, p. 94).

De modo excêntrico o homem liberta-se do poder de qualquer posição hierárquica que o determinava, marginalizava e escravizava na vida extracarnavalesca. O carnaval não é uma forma artística de espetáculo, mas uma forma da própria vida representada sem palco, atores e espectadores. Vive-se a vida carnavalesca que é a forma ideal de renovação efetiva da vida ordinária (VASCONCELOS, 2007).

Esse contato familiar e a excentricidade aproximam o congadeiro do sagrado, da liberdade, da conquista de seus ideais e valores que agora são celebrados e recordados historicamente. É a história do negro mesclada com o místico (VASCONCELOS, 2007).

No desfile do congado dos Arturos, a princesa Isabel é cortejada e escoltada por negros que se vestem como escravos. O elevado e o baixo; o nobre, o grande e o pequeno, o submisso; o poder e o possuído; a liberdade e a escravidão, encenada na libertação dos escravos em 13 de maio.

Para os antigos da Comunidade, ao participar do evento, como um interruptor a memória é ligada e religada a cada dia de festa, e por um instante vem a lembrança: Arthur Camilo Silvério materializa-se. Ele conta em sua história que,

mesmo sofrendo o pão que o diabo amassou, resistiu, libertou-se e difundiu o amor a seu próximo. E como a história não pode parar, ela continua, pois cabe aos descendentes, filhos de Arthur Camilo Silvério, semeá-la aos que acabaram de nascer na Comunidade.

Para os Arturos, no solene ritual, a princesa faz a leitura da Lei Áurea. Acontece a transformação de um fato histórico em ritual religioso, o sagrado e o profano encontram-se no mesmo lugar. É observada a abolição de todas as distâncias, de toda hierarquia, o nascimento e a morte, a simbologia do contraste, imagens pares que se opõem no discurso congadeiro, como em um papel carnavalesco aos olhos do indivíduo que vem de fora.

A profanação é uma categoria da carnavalização. “O carnaval aproxima, reúne, combina o sagrado com o profano, o sábio com o tolo, o elevado com o baixo” (BAKHTIN, 1981, p. 123).

Em entrevista concedida a Guilherme Guimarães Leonel, para construção da dissertação de mestrado, realizada na PUC Minas em 2009, Frei Leonardo Lucas Pereira, da Ordem dos Franciscanos Menores (OFM), informa que desde 1977 rezam-se missas congas na cidade de Divinópolis e na região. É uma grande preocupação da Igreja não deixar que a festa se transforme apenas em um ato folclórico; essa manifestação deve estar voltada para um vínculo religioso, deve dar um valor sagrado ao que era apenas profano. A sociedade e o Estado, que antes discriminavam a celebração dos africanos, hoje participam, valorizam e reconhecem como patrimônio imaterial e como celebração de fé.

Segundo Mikhail Mikhailovitch Bakhtin (1981), a ação carnavalesca principal é a coroação e o posterior destronamento do rei do Carnaval. Nesse momento reside o próprio núcleo da cosmovisão carnavalesca: a ênfase nas transformações, nas mudanças, na morte e na renovação. O autor diz que:

A coroação-destronamento é um ritual ambivalente, biunívoco que expressa a inevitabilidade e simultaneamente, a criatividade da mudança-renovação, a alegre relatividade de qualquer regime ou ordem social, de qualquer poder e posição hierárquica. Na coroação já está contida a ideia do futuro destronamento; ela é ambivalente desde o começo (BAKHTIN, 1981, p. 124).

O ponto excepcional da celebração do congado é a coroação do Rei Congo e do Rei Perpétuo pelo capitão da guarda de Moçambique. Somente negros são

coroados Reis Congos. No cortejo, na praça pública, há os Reis Perpétuos e os Reis da Coroa Grande, que não são perpétuos, renovados anualmente. Têm-se o efêmero e o perpétuo, o escravo que se torna rei, o insignificante que se torna nobre. É rei, é senhor de sua própria vida, é livre, liberto de sua posição social enquanto durar a festa ou perdurar seu mandato, tal como no carnaval.

As inversões (escravo-rei) apontam várias instâncias de poder e diversos segmentos sociais como uma possibilidade de se perceberem as dicotomias, as relativizações e os deslocamentos propostos pelo “mundo às avessas” típico do carnaval. As ambiguidades são importantes para entender o processo de carnavalização. Nelas percebe-se a dicotomia dos discursos e, nestes, a complexidade, as contradições, os conflitos sócio-ideológicos e históricos. O próprio ritual, os símbolos do poder do coroadado e as roupas que ele veste tornam-se ambivalentes.

No canto do *Credo*, durante a missa conga, tambores dão sinais, avisam a morte de Jesus. Não se trata de uma missa com enfeite de congado, mas, sim, de uma celebração da memória da paixão de Cristo unida à memória da escravidão do povo negro. Celebra um duplo passado, ambivalente. A paixão de Cristo, o rei destronado, caluniado e morto. Mas a morte é a ressurreição, a coroação de Cristo como verdadeiro Rei. São atos simbólicos de mudança e renovação, de nascimento e transformações. A memória da escravidão do negro possui elementos simbólicos e ambivalentes, equivalentes e inter-relacionados à paixão de Cristo Rei e Escravo, Escravo e Rei; duas figuras que se opõem na relativização de qualquer reinado ou posição hierárquica.

No congado há elementos que se interpõem, há signos que compõem um fascinante folclore carnavalesco no olhar de quem o presencia ou a ele assiste. Com um estudo e pesquisa sobre sua origem e significados, porém, percebe-se que o congado resgata e mantém posições sociais e relações hierárquicas por meio de uma memória coletiva de heranças culturais híbridas na constituição de uma identidade, que são celebradas e rememoradas na festividade do congado, conforme o subtítulo 3.4 desta dissertação.

A festa de reinado ou congado representa um momento de construção de uma identidade e uma cultura híbrida que, através da memória coletiva celebra a história e o passado. São apresentadas a organização e a hierarquia de um reino,

seus costumes e valores culturais que, através de uma resignificação, trazem marcas de diversos povos, de um povo híbrido, que lutava e ainda continua lutando pela valorização das diferentes formas de constituição de sua identidade e cultura (VASCONCELOS, 2007).

Segundo Bakhtin (1993), as manifestações da praça pública podem ser vistas como festivas e carnavalescas, nas quais fica visível a inversão simbólica de hierarquias, como na coroação de um rei negro no congado. E, terminada a festa, comparando-se ao Carnaval, são reforçadas as verdadeiras posições e hierarquias sociais.

As festas populares como o congado ou reinado de Nossa Senhora do Rosário atraem admiradores, estudiosos e folcloristas. “A imagem de símbolos, ornamentos, personagens, indumentárias e rituais são focos do olhar de quem observa tal manifestação cultural” (VASCONCELOS, 2007, p. 20).

Para quem não participa ou não conhece a tradição, tal expressão cultural é um extravagante carnaval com cores, som de tambores, danças, encenações de negros vestidos de reis e rainhas ricamente ornados e ostentando uma coroa e um cetro.

Souza (2006), ao discutir e analisar a coroação dos Reis Congos no Brasil ao longo do século XIX, expõe relatos de viajantes e estrangeiros, seus olhares e visões sobre a celebração do congado com o enfoque maior na coroação de reis negros. Olhavam-na a partir do ponto de vista do europeu, “ocupando o negro um nível inferior no conjunto das sociedades”. A maioria dos relatos expostos e discutidos tinha como cerne o negro coroado rei, em festas e atividades religiosas, identificadas com as superstições, semelhantes ao Carnaval:

Segundo Oliveira (2010), as congadas mineiras nasceram em pleno tempo de escravidão como espaço de congregação e revitalização dos valores culturais dos *bantu*¹⁰ em Minas Gerais. É através da festa que os escravos demonstraram o seu desejo de liberdade e reproduziram valores vividos na África.

Vários grupos se organizaram através de irmandades leigas e recriaram personagens como reis, rainhas, juizes, capitães que provocavam certo

¹⁰ O termo *bantu* aplica-se a uma civilização que conserva a sua unidade e foi desenvolvida por povos de raça negra. O radical “ntu”, comum a muitas línguas *bantu*, significa “homem, pessoas humanas”. O prefixo “ba»” forma o plural da palavra “Muntu” (pessoa) que é o singular de “Bantu”. Portanto, *bantu* significa “seres humanos, pessoas, homens, povos” (ZINGA, 2015, p. 51).

temor nos senhores de engenho, que as interpretavam como ameaça à ordem, à moral e a decência devido à forma como se vestiam e festejavam. Mas que também foi apoiada e aconselhada pelos jesuítas como uma forma de “conformar os negros” em suas agruras (OLIVEIRA, 2010, p. 3-4).

Segundo Oliveira (2010), o respeito à hierarquia e as obrigações com o sagrado são feitas através de regras e seguidas por todos os integrantes da Irmandade e do ritual da Congada. Todos deverão cumpri-las e pô-las em prática no cotidiano; mesmo que tenham algumas divergências interpessoais, naquele momento terão de respeitar-se como irmãos, pois ali é o momento da sacralização da vida.

Clifford Geertz afirma que na crença e na prática religiosa:

O ethos de um grupo torna-se intelectualmente compreensível porque demonstra representar um tipo de vida idealmente adaptado ao estado de coisas atual que a visão de mundo descreve, enquanto visão de mundo torna-se emocionalmente convincente por ser apresentada como uma imagem de um estado de coisas verdadeiro, especialmente bem-arrumado para acomodar tal tipo de vida (GEERTZ, 1989 apud OLIVEIRA, 2007, p. 8).

Há mais de um século os Arturos permanecem unidos em torno dessa herança familiar, que se inicia no final do século XVIII com o ex-escravo Arthur Camilo Silvério, de onde vem a denominação *Arturos*. Em todo o estado de Minas Gerais são um exemplo de unidade aglutinadora da vida comunitária, pois residem num espaço comum onde se sentem seguros, abençoados, irmanados e mais próximos do sagrado. Sagrado que é celebrado e alimenta a todos, tanto do interior quanto no exterior da comunidade. Sagrado que hierarquiza a relação familiar e restaura o parentesco iniciado no tempo da escravidão (OLIVEIRA, 2010).

Os filhos ainda vivos de Arthur Camilo Silvério e Carmelinda Maria da Silva ocupam dentro da hierarquia religiosa os cargos de comando. O filho mais velho, Mário Braz da Luz, é o capitão-mor e patriarca, cargo ocupado primeiro pelo pai e depois pelo irmão Geraldo Arthur Camilo, a quem sucedeu em junho de 2004, quando ele faleceu.

Cabe ao capitão-mor zelar pela preservação dos valores espirituais e morais do grupo. Ensinar e comandar os ritos de passagem, iniciar e encerrar os rituais. Sua esposa, Maria Auxiliadora dos Santos, Dodora, é Rainha 13 de Maio, cargo ocupado desde março de 2007, quando faleceu Izaíra Maria, filha de Artur Camilo e rainha da mesma coroa (OLIVEIRA, 2010).

Antonio Maria da Silva é o Capitão Regente, aquele que tem por responsabilidade organizar e comandar a festa. Ele quem diz como e quando Congo e Moçambique sairão, organiza o levantamento de mastros, a realização do Candombe, o cortejo interno e externo decide quantas e quais guardas irão convidar para as festas, orienta os capitães, rege toda a parte prática do ritual (OLIVEIRA, 2010).

Sua filha Maria Lúcia da Silva Santos é Rainha Conga, coroa assumida quando do falecimento de sua tia Juventina de Paula Lima, também filha de Artur Camilo, em 2005. É a coroa maior do Congado, simbolizando a presença de Nossa Senhora no reinado. A Rainha Conga tem a responsabilidade de, junto com os demais reis e rainhas, zelar e velar por todo o reinado, de pôr a benção em todos os filhos do rosário (OLIVEIRA, 2010).

Conceição Natalícia da Silva, Tetane, é Rainha do Império. Como irmã mais velha, é símbolo da força e sabedoria no reinado. Seu filho mais velho é o Primeiro Capitão do Congo e atual presidente da Irmandade do Rosário de Contagem, exercendo seu segundo mandato (OLIVEIRA, 2010).

Maria do Rosário da Silva, a Induca, é Rainha Perpétua e, além de compor junto com os irmãos o reinado de Maria, organiza o preparo dos alimentos para a festa e recebe as guardas na casa dos pais (OLIVEIRA, 2010).

Joaquim Bonifácio da Silva, Seu Bill, é Primeiro Capitão do Moçambique, o que comanda a guarda e puxa os cantos e pontos dividindo espaço com seus outros capitães. O Primeiro Capitão é exímio conhecedor da tradição e das histórias narradas pelas guardas (OLIVEIRA, 2010).

Nessa hierarquização estão todos os filhos, netos, esposas, noras e genros dos filhos de Artur Camilo Silvério e Carmelinda Maria da Silva, que são capitães, dançantes, bandeireiras, cozinheiras, doceiras, caixeiros, guarda-coroas, fiscais, fogueteiros, reis festeiros, ou seja, contos do rosário de Nossa Senhora. Bem como seus filhos falecidos, que são: Raimundo Afonso da Silva, Geraldo Arthur Camilo, José Acácio da Silva, João Batista da Silva, Juventina de Paula Lima e Izaíra Maria da Silva e os vários amigos e amigas que ao longo do tempo foram ajudando a compor o reinado.

5.5.2 Movimentos das guardas de Moçambique e Congo

No conjunto, o movimento da guarda do Moçambique, onde dançam os “pretos veio”, caracteriza-se pelo molejo dos joelhos e a intenção do corpo em ir ao fundo da terra, como se fincasse mastro todo o tempo (GOMES; PEREIRA, 2000, p. 436).

Há momentos em que, mantendo a pulsação da verticalidade para cima e para baixo, expandindo e recolhendo energia, o dançador do Moçambique realiza um jogo de alternância dos movimentos das omoplatas. Isso provoca uma torção externa que penetra no corpo e acentua-se pela força de tração exercida pela gungas (GOMES; PEREIRA, 2000, p. 436-437).

O bater das gungas junto com a pulsação libera os braços a partir dos ombros, ou os retém a partir dos cotovelos, recolhendo e fechando as mãos. O movimento marcante do Moçambique vem a ser o de avanço e pequeno recuo, inicialmente explicado pelo mito. Segundo narraram os antepassados, num confronto entre duas guardas um dos capitães deixou seu bastão cair numa moita, transformando-o em cobra. Como o trajeto da outra guarda passasse no local onde caíra o bastão, determinou o capitão que a passagem se fizesse com prudência. Daí o movimento de avanço e recuo do Moçambique, como se os dançantes estivessem averiguando os perigos que os caminhos podem ocultar.

Outro movimento que realça a dança dos moçambiqueiros é aquele em que o corpo toma às vezes a postura do tempo – antigo e circular. Acentua-se uma curvatura iniciada na cabeça, indo até os ombros e a partir daí todo o corpo torna-se abaulado em relação ao chão. É o corpo que, em seus movimentos, fala a linguagem dos antepassados – antigos, mas presentes como próprio tempo (GOMES; PEREIRA, 2000, p. 437).

A guarda do Congo dos Arturos está em relação complementar com a guarda do Moçambique: ambas integram funcionalmente o aspecto externo dos cortejos e o aspecto interno dos rituais do congado.

No aspecto externo, o Congo segue à frente, abrindo o caminho a ser conhecido e trilhado pelo Moçambique. Essa disposição reduplica a narrativa sagrada (aspecto interno) segundo a qual o Congo, indo à frente do Moçambique, tentou resgatar Nossa Senhora do Rosário das águas do mar. A Santa só veio à

terra pela atração do canto e da dança dos moçambiqueiros e candombeiros. De acordo com esse enredo, as guardas se tornaram essenciais para a manutenção do fluxo mítico-religioso que sustenta a lembrança dos antepassados e o culto a Nossa Senhora do Rosário.

O movimento do Congo em seu conjunto caracteriza-se sempre por um deslocamento nas laterais. O dançador cruza pernas e pés, fechando a ação com o encontro dos pés no centro do corpo (ou de si mesmo) em contato com o solo. Na execução dos cruzamentos, as pernas e pés se abrem com o auxílio do metatarso e voltam a fechar-se com o apoio dos calcanhares.

Outros movimentos ocorrem em sintonia com o espaço e o canto, tais como a torção da bacia, marcada pela articulação dos joelhos; a movimentação do cóccix em espiral; a acentuação dos pés, fixando-se e passando para a atividade do quadril; a torção, desta vez do eixo do corpo, entrando e saindo com a força do movimento da cintura para baixo.

A pulsação realça-se no Congo pela sua transferência de um lado para o outro do corpo, concretizando-se, por fim, como uma ginga. Para efetuar os giros, o dançador realiza uma maior articulação dos joelhos, de modo a impulsionar-se, tendo o chão por base e gerador de energia.

O Congo se destaca pelo dançar saltitante, em que os pés libertos impulsionam o corpo todo o tempo para cima, em oposição, ou postura complementar, ao movimento do Moçambique.

5.5.3 Festa do Rosário: oposição da Igreja local

Entre os séculos XIX e XX, as folias foram muito perseguidas pelos sacerdotes, que chegavam a convencer as autoridades civis de que os foliões deveriam ser proibidos de sair às ruas. Em muitas localidades, durante os sermões de domingo, o povo aprendia que os festejos de Reis – tal como realizados pelos componentes das companhias – eram atos perniciosos à moral. Procurava-se demonstrar que os cantos eram profanos, havendo até mesmo a participação do demônio e de seus seguidores na inspiração desses festejos. Se a festa não era da Igreja, deveria ser abolida, porque *o que não é de Deus é contra Deus*. Assim, dependendo de opiniões individuais, os sacerdotes ora lutavam contra, ora

ignoravam os devotos dos Reis Magos. A perseguição se fez tão acirrada que em alguns locais os foliões foram impedidos de entrar no perímetro urbano.

Em entrevistas realizadas por Fernanda Pires (2009), mestranda da Universidade Federal Fluminense (UFF), com congadeiros da cidade de Oliveira, de 2007 e 2009, sobre a festa do Rosário, os reis festeiros, pessoas que arcavam com as despesas, eram ali coroados, assim como os reis congos, representantes de Chico Rei. De acordo com a memória oral dos congadeiros, a festa era realizada no interior da Igreja de cada Irmandade. Em 26 de agosto de 1923, segundo Pires (2009), o jornal Gazeta de Minas noticiava: “Tiveram início domingo passado com o levantamento dos mastros os festejos do reinado na Igreja do Rosário”, assim como a memória dos negros do Rosário. Sobre a questão acima, é significativa a memória da capitã Pedrina (da cidade de Oliveira, Minas Gerais), do terno¹¹ de Moçambique de Nossa Senhora das Mercês:

Então era ali que se faziam as coroações dentro daquela capela. Ali toda a cerimônia, ali inclusive é cemitério dos negros do Rosário. As coroações eram feitas ali dentro, o Reinado chegava coroava lá, no final da cerimônia tirava uma cumbuca pra ver quem seria o rei de ano. “Entrevista realizada por Fernanda Pires com Pedrina Lourdes dos Santos em setembro de 2007 na cidade de Oliveira (PIRES, 2009, p. 3).

Em pesquisas feitas na Arquidiocese de Belo Horizonte, Fernanda Pires (2009) concluiu que, na década de 1920, o bispo de Belo Horizonte, Dom Cabral, em Carta Pastoral às Determinações das Conferências Episcopais de 1927, fez uma declaração sobre o Congado: “Lamentamos que não tenham ainda desaparecido totalmente os chamados Reinados ou Congados que põem quase sempre uma nota humilhante nas festas religiosas” (PIRES, 2009, p. 3).

Porém antes mesmo do ano de 1927, a Gazeta de Minas já noticiava a proibição do Congado por parte do bispo. Assim em 27 de maio de 1923, segundo o jornal: “Estamos informados de fonte mui segura que S. Exa Revma d. Antonio dos Santos Cabral, bispo de Belo Horizonte proibiu as festas chamadas de reinado que se faziam nessa cidade, por ocasião dos festejos religiosos, em honra a virgem do Rosário (GAZETA DE MINAS, 1923, p 1 apud PIREs, 2009, p. 3).

¹¹ Terno é um grupo de dançadores que tem seu capitão, podendo ser mais de um, o meirinho, que é a pessoa que carrega água e alimentos para todos do grupo. Cada terno tem suas características próprias: histórias e instrumentos que demarcam sua posição no cortejo e a função no ritual congadeiro. Na cidade de Oliveira existem quatro diferentes ternos: Catopé, Congo, Moçambique e Vilão (PIRES, 2009, p. 3).

Diversas foram as ações dos agentes eclesiásticos em proibir o Congado, seja por ordens expressas ou com matérias pejorativas a respeito dessa manifestação cultural (PIRES, 2009).

Na primeira metade do século XX ocorrem diversas tentativas de proibição dessa manifestação cultural, tanto por parte do bispo de Belo Horizonte e conseqüentemente de Oliveira já que nesse período a arquidiocese de Oliveira pertencia a capital mineira, como também é veiculado no jornal matérias o depreciando e citando as ordens de Dom Cabral. Essas ações resultaram em alguns períodos em que a festa deixa de acontecer, só voltando de forma sistemática na década de 1950 (PIRES, 2009, p. 3).

Os congadeiros entrevistados nos relatam o motivo da paralisação da festa, como conta a secretária da Associação dos Congadeiros de Oliveira, Heloísa Helena citada por Pires (2009):

Essa paralisação se deu o seguinte: esteve aqui no Brasil um grupo de pesquisadores, estudiosos, pessoas que vieram conhecer a cultura brasileira e com isso eles procuraram o folclore, religião, né. E a festa do Congo ela é uma mistura de folclore e religião. E na parte folclórica nós temos as caixas, os tambores, os reco-reco, as gungas, pantagomes, violões, sanfonas, quer dizer são diversos os instrumentos de percussão e os ternos usam pra as suas danças e seus cânticos. E ao assistirem o Congado aqui, já haviam passado pela Bahia – na Bahia conheceram o candomblé, né e outros ritmos da Bahia. Quando chegaram aqui assemelharam os toques do Congado com toques do Candomblé, e o Congado possui o Candombe, né e já fizeram essa conclusão (PIRES, 2009, p. 4).

Segundo Pires (2009), os entrevistados relatam que no ano de 1950 a festa voltou a ser celebrada. Graças ao empenho de Sinhá Saffi, mulher branca, pertencente à elite da cidade de Oliveira e apreciadora da festa, que teve uma visão da imagem de Nossa Senhora do Rosário e foi conversar com Seu Geraldo Bispo, seu compadre, e que, antes dos festejos serem proibidos, era rei congo de São Benedito. Juntos interpretaram esse fato como um sinal de Nossa Senhora do Rosário para que eles resgatassem o Congado em Oliveira. E assim foi feito. Seu Geraldo procurou as autoridades locais e conseguiu a licença para o recomeço dos festejos. Dona Sinhá Saffi e seu marido Oswaldo Saffi contribuíram financeiramente para a realização da festa. Depois do falecimento de Dom Cabral, as festas voltaram a espalhar-se por todo o Estado de Minas Gerais.

5.5.4 Missa Conga: a reza dos libertos

Os primeiros bancos da igreja são ocupados pela realeza: Geraldo Arthur Camilo, Rei Congo de Minas Gerais; Cecília Gomes, Rainha Conga do Estado (Sete Lagoas); Juventina Paula de Lima, Rainha de Contagem; Izaíra Maria da Silva; Rainha Treze de Maio; Conceição Natalícia da Silva, Rainha do Império; Chico-Rei, João Manuel Dias, representante do lendário escravo de Vila Rica. Outros reis e rainhas, das guardas visitantes, também ocupam lugar de honra nas filas iniciais.

Começa a celebração litúrgica, da qual participarão as guardas de Congo, à direita do altar, e de Moçambique, ao lado esquerdo.

A participação dos congadeiros se inicia pelo hino religioso católico cantado pela guarda do Congo:

“Bendito, louvado seja Bendito, louvado seja O santíssimo sacramento O santíssimo sacramento	Os anjos, todos os anjos Os anjos, todos os anjos Louvemos a Deus Para sempre amém” (GOMES; PEREIRA, 2000, p. 260).
---	--

À hora do evangelho, retornando àquele tempo e lembrando a bem-aventurança dos que ouviram de Jesus a pala santa, o capitão do Congo canta:

“Jesus Cristo andava pelo mundo
Oi que beleza!
Ele andava pregano o evangelho
Oi que beleza!” (GOMES; PEREIRA, 2000, p. 260).

No momento do ofertório, os símbolos do poder real são colocados no altar, rei e rainha depositando suas coroas. O povo do Rosário lhes pede essa oferenda, lembrando que o poder do rei é maior pelo simbolismo da posse de uma coroa que seria de ouro, enquanto a rainha é possuidora da coroa metaforicamente prateada (GOMES; PEREIRA, 2000, p. 260):

“Ah, entregá a coroa Ah, entregá, Senhô Rei! A sua coroa de ouro Ah, entregá, Senhô Rei!	Ah, entregá, Sá Rainha! Ah, entregá, Sá Rainha! A sua coroa de prata Ah, entregá, Sá Rainha!” (GOMES; PEREIRA, 2000, p. 261).
---	--

A cerimônia segue seu curso, até nova participação das guardas, quando o sacerdote solicita que os presentes de saúdem uns aos outros. Enquanto se cumprimentam, o Moçambique explica o significado de um abraço:

“Um abraço dado
De bom coração
É mais que uma prece
É um afeto, meu irmão” (GOMES; PEREIRA, 2000, p. 261).

As saudações se sucedem e os presentes se confraternizam. Enquanto se prepara a comunhão, o canto convida à mesa:

“Vem, pecadô
Vem na mesa da comunhão
Jesus Cristo ganho uma alma
Nós ganhamo a salvação” (GOMES; PEREIRA, 2000, p. 261).

E quando os fiéis comungam, a hora sagrada se traduz pelo canto, pleno de simbolismo esotérico:

“Tá caino fulo
Tá caino fulo
Lá do céu
Cá na terra
Olelê
Tá caino fulo” (*Congo*) (GOMES; PEREIRA, 2000, p. 261).

A guarda de Moçambique faz o agradecimento, após a comunhão:

“Oi, já comeu, já bebeu
Já comeu, já bebeu
Vamo agradecê a Deus, meus irmão
O pão que Deus deu” (GOMES; PEREIRA, 2000, p. 261).

Agora será o momento de devolução das coroas que, abençoadas, retornarão aos seus donos. As guardas cantam, pedindo que rei e rainha recebam a coroa, que o sacerdote lhes coloca na cabeça:

“Arrecebê, Senhô Rei	Arrecebê, Sá Rainha
Arrecebê, Senhô Rei	Arrecebê, Sá Rainha
A sua coroa de ouro	A sua coroa de prata
Arrecebê, Senhô Rei	Arrecebê, Sá Rainha” (GOMES; PEREIRA, 2000, p. 261).

Recoroados os reis, encerra-se a cerimônia religiosa. Ao sair da igreja, o Moçambique entoa sua despedida, prometendo voltar no ano vindouro:

“Se a morte não me matá, tamborim
Se a terra não me cume, tamborim
Ai, ai, tamborim
Para o ano nós voltaremos, tamborim” (GOMES; PEREIRA, 2000, p. 262).

À saída da missa, os grupos dançam e brincam, fazendo bizzaria. São cantos de exaltação da liberdade e aqui se fala do senhor que ainda quer castigar o escravo e da recusa do liberto à sujeição:

“Oi vivá, oi vivá
Viva Nossa Senhora
Oi vivá!
Sinhô Rei me chamô
Com chicote na mão
Ele qué me batê
Eu num quero apanhá
Eu num sô nego dele
Oi vivá, oi vivá
Viva Nossa Senhora
Oi vivá!” (GOMES; PEREIRA, 2000, p. 262).

Após a Missa Conga, as guardas dançam demorada e efusivamente à porta da Igreja. A retirada se processa no mesmo ritmo festivo, com os visitantes e os donos da festa tocando e cantando sem cessar. Repete-se o mesmo itinerário até a terra dos Arturos: passa-se pelo Centro Comunitário (Igreja do Rosário) – onde se dança diante dos mastros anteriormente erguidos; segue-se pelas ruas da cidade até a porteira da propriedade. E de novo em casa, na estrada de terra batida, a gunga de Arthur Camilo celebra a liberdade (GOMES; PEREIRA, 2000, p. 262).

A missa conga é um evento celebrativo, onde são reunidos grupos de congados de diversas regiões do Estado de Minas Gerais. Entre suas performances estão presentes mediações entre grupos sociais diversos como a Secretaria Municipal de Cultura e a Igreja Católica no processo de legitimação dos Arturos.

A Igreja Católica ao permitir que a missa conga seja celebrada em seu espaço, reconhece o papel do Reinado e tenta redimir pelo tratamento dado aos negros escravizados no Brasil Colonial.

Na missa é celebrada a Paixão de Cristo unida à memória da escravidão do povo negro e propõe um diálogo entre a liturgia católica e a religiosidade de matriz africana.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Atualmente a Comunidade dos Arturos é caracterizada pela manutenção da cultura negra em Minas Gerais. A origem de cada um dos membros descendentes dos Arturos é do negro Camilo Silvério da Silva – nascido em Angola e desembarcado em meados do século XIX no Rio de Janeiro em navio negreiro. Em seguida, enviado ao povoado situado na Mata do Macuco, antigo município de Santa Quitéria, hoje Esmeraldas em Minas Gerais. Casou-se com uma escrava alforriada chamada Felisbina Rita Cândida. O casal teve oito filhos, dos quais Arthur Camilo Silvério foi o que mais prosperou.

O desejo de Camilo Silvério da Silva era formar um lugar onde todos seus descendentes vivessem em comunhão com a fé em Nossa Senhora do Rosário. O sonho de Camilo Silvério da Silva se perpetuou com seu filho Arthur Camilo Silvério.

Graças ao dinheiro ganho com os trabalhos pós-abolição, Camilo Silvério da Silva teve um único desejo, promover a sua prole condições de uma vida de liberdade, amor entre eles e religiosidade. Ele faleceu, e o filho cumpriu com a promessa feita ao pai, uniu seus descendentes em torno da herança cultural de seus antepassados trazidos da mãe África nos navios negreiros. E assim nasceu a Comunidade de Arturos, atualmente com cerca de quatrocentos e cinquenta descendentes.

A Comunidade oferece um retrato da identidade cultural e das tradições dos negros africanos trazidos para o Brasil no período escravagista, bem como da miscigenação com a cultura portuguesa, que deu origem a um sincretismo que ora se comemora isoladamente, e outra em companhia das comunidades que vivem a seu redor.

Pela promulgação da Lei do Ventre Livre, Arthur Camilo Silvério nasceu livre das amarras da escravidão, o que não constituiu em uma verdade, pois, ele teve como tutor seu patrão e padrinho que o fez sofrer muito. Não suportando o sofrimento constante e diário, ainda muito jovem, Arthur Camilo Silvério fugiu e casou-se com Carmelinda Maria da Silva, com quem foi viver na fazenda do Macuco, perto da cidade de Esmeraldas.

O casal teve onze filhos, e os educou na fé em Nossa Senhora do Rosário. Na década de quarenta do século XX, a família instalou-se em Contagem, ocupando o mesmo terreno há mais de cento e vinte anos.

Na época da formação da Comunidade, Arthur Camilo Silvério e seus descendentes viviam da pecuária e agricultura comunitária, pois, a cidade de Contagem era estritamente rural.

Com o desenvolvimento da cidade ao longo do tempo, os filhos dos descendentes de Arthur Camilo Silvério, foram trabalhar no setor industrial, na construção civil, como servidores públicos e serviços domésticos, deixando alguns de morar e participar das atividades religiosas dentro dos muros da Comunidade.

Os descendentes e agregados que ainda moram na Comunidade, continuam seguindo a fé em Nossa Senhora do Rosário, participam do congado, plantam suas hortas comunitárias e dedicam à pecuária de subsistência, continuando assim, a transmissão do conhecimento e da tradição feitas oralmente de pais para filhos.

Ressaltamos o testemunho de cada membro dos Arturos, descendentes vivos da segunda geração, ao lembrar a figura de Arthur Camilo Silvério. Era um pai que sofreu na carne a maldade que um ser humano pode proporcionar ao outro, mesmo assim, não perdeu a ternura, pois ensinava a cada um dos seus filhos, o respeito e amor ao próximo, a doação do pouco que tinha e a certeza em Nossa Senhora do Rosário.

Na atualidade, os descendentes que moram na Comunidade, declaram publicamente sua fé em Nossa Senhora do Rosário, sendo que entre suas principais celebrações, encontram-se: a Festa 13 de maio, momento em que se comemora a libertação dos escravos, quando as guardas de Congo e Moçambique se apresentam louvando a Nossa Senhora do Rosário e agradecendo à Princesa Izabel; a Festa João do Mato, momento de celebrar a fertilidade da terra preparando-a para um novo plantio e a Folia de Reis, folguedo bastante popular no Brasil, representando a peregrinação dos três reis magos na busca do local exato do nascimento do menino Jesus.

A força aglutinadora entre eles, vem das histórias que os ascendentes da Comunidade relatam a seus descendentes e da fé em Nossa Senhora do Rosário. É meta para os antigos membros dos Arturos, lembrar as ações de Arthur Camilo

Silvério para nova geração, para que essa de forma consciente preserve a tradição que sobrevive há mais de cento e vinte anos.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de; FRAGA FILHO, Walter. Uma história do negro no Brasil. Salvador: **Centro de Estudos Afro-Orientais**; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006.

ALVES, Naiara Ferraz Bandeira. **Irmãos de cor e de fé**: irmandades negras na Parayba do século XIX. 2006. 168 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal da Paraíba, Programa de Pós-graduação em História, João Pessoa. 2006. Disponível em: <<http://tede.biblioteca.ufpb.br/handle/tede/6033>>. Acesso em: 01 mar. 2016.

ANDRADE FILHO, Edmar Oliveira. Imunidades tributárias na Constituição Federal. In: PEIXOTO, Marcelo Magalhães; CARVALHO, Cristiano (Coords.). **Imunidade Tributária**. São Paulo: MP, 2005.

ARAUJO, Emanuel. **Viva cultura, viva o povo brasileiro**. Museu Nacional: São Paulo, 2007.

AZEVEDO, Gezaine. Conheça a Comunidade dos Arturos: comunidade quilombola que é Patrimônio Imaterial de Minas. **Mineiros na Estrada**. Belo Horizonte, 20 nov. 2016. Disponível em: <<http://www.mineirosnaestrada.com.br/comunidade-dos-arturos/>>. Acesso em: 19 abr. 2017.

BAKHTIN, Mikhail Mikhailovitch. **A cultura popular na idade média e no renascimento**: o contexto de François Rabelais. Tradução de *Yara Frateschi Vieira*. São Paulo: Hucitec; Brasília: Editora da UnB, 1993.

BAKHTIN, Mikhail Mikhailovitch. **Problemas da poética de Dostoiévski**. Tradução de Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1981.

BALEEIRO, Aliomar. **Limitações constitucionais ao poder de tributar**. 8. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2010.

BARBOSA, Waldemar de Almeida. **Negros e quilombos em Minas Gerais**. Belo Horizonte: Editora do Autor, 1972.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações. 2. ed. Tradução de Maria Heloisa Capellato e Olívia Kräuhennbühl. São Paulo: Pioneira, 1985.

BEOZZO, José Oscar. A Igreja na crise final do Império (1875-1888). In: **História geral da Igreja no Brasil**: tomo II, segunda época – século XIX. Petrópolis: Vozes: 1980. p. 257-295.

BEOZZO, José Oscar. História da igreja católica no Brasil. **Cadernos do ISER**, n. 8, p. 3-10, abr. 1979. Disponível em:

<http://www.efapsaocarlos.net.br/docs/historia_igreja_brasil.pdf>. Acesso em: 25 fev. 2017.

BERTOLINO, Júnia. Os Arturos e o congado: símbolo de luta e resistência para o povo mineiro. **Palmares Fundação Cultural**. 2010. Disponível em: <<http://www.palmares.gov.br/wp-content/uploads/2010/11/Os-Arturos-e-o-Congado1.pdf>>. Acesso em: 25 fev. 2017.

BETIM. Prefeitura Municipal. **Dossiê de registro de bem cultural imaterial**. 2009. Fundação Arthur Bernardes – *FUNARBE*. Disponível em: <http://www.betim.mg.gov.br/patrimoniocultural/bens_registrados/Dossi%C3%AA%20de%20registro%20do%20Reinado%20de%20Nossa%20Senhora%20do%20Ros%C3%A1rio.pdf>. Acesso em: 25 fev. 2017.

BLUTEAU, Raphael. **Vocabulario portuguez & latino**: aulico, anatomico, architectonico ... Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712-1728. 8 v.

BOSCHI, Caio César. **Os leigos e o poder**: irmandades leigas e políticas colonizadoras em Minas Gerais. São Paulo: Ática, 1986.

BRASIL. Constituição (1988a). **Constituição da República de 1988**. Brasília, 1988. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm>. Acesso em: 13 maio 2017.

BRASIL. Constituição Política do Imperio do Brazil (de 25 de março de 1824). Constituição Política do Império do Brasil, elaborada por um Conselho de Estado e outorgada pelo Imperador D. Pedro I, em 25.03.1824. Manda observar a Constituição Política do Imperio, offerecida e jurada por Sua Magestade o Imperador. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao24.htm>. Acesso em: 13 maio 2017.

BRASIL. **Decreto nº 119-A**, de 7 de janeiro de 1890. Prohibe a intervenção da autoridade federal e dos Estados federados em materia religiosa, consagra a plena liberdade de cultos, extingue o padroado e estabelece outras providencias. Revogado pelo Decreto nº 11, de 1991. Vigência restabelecida pelo Decreto nº 4.496 de 2002. Publicado no CLBR, de 1890. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d119-a.htm>. Acesso em: 13 maio 2017.

BRASIL. **Lei de 16 de dezembro de 1830**. Manda executar o Codigo Criminal. Codigo Criminal do Imperio do Brazil. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/LIM/LIM-16-12-1830.htm>. Acesso em: 13 maio 2017.

BRASIL. **Lei nº 2.040**, em 28 de setembro de 1871. Declara de condição livre os filhos de mulher escrava que nascerem desde a data desta lei, libertos os escravos da Nação e outros, e providencia sobre a criação e tratamento daquelles filhos

menores e sobre a libertação annual de escravos. Disponível em:
<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/LIM2040.htm>. Acesso em: 19 abr. 2017.

BRASIL. **Lei nº 3.353**, de 13 de maio de 1888. Declara extinta a escravidão no Brasil. Publicado na CLBR, de 1888. Disponível em:
<<http://www.scielo.br/pdf/nec/n74/29642.pdf>>. Acesso em: 19 abr. 2017.

BRASIL. Ministério Público em Defesa do Estado Laico. **Conselho Nacional do Ministério Público**. Brasília: CNMP, 2014. Disponível em:
<http://www.cnmp.mp.br/portal/images/stories/Destaques/Publicacoes/ESTADO_LAI_CO_volume_1_web.PDF>. Acesso em: 13 maio 2017.

BRASIL. **Para uma história do negro no Brasil**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1988b. Disponível em:
<http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_iconografia/icon1104317/icon1104317.pdf>. Acesso em: 25 fev. 2017.

BRITO, Ênio José da Costa; MALANDRINO, Brígida Carla. História e escravidão: cultura e religiosidade negras no Brasil: um levantamento bibliográfico. **Rever – Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, a. 7, p. 112-178, dez. 2007.

CARVALHO, José Murilo de. **Cidadania no Brasil**: o longo caminho. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

CASCUDO, Luis da Câmara. **Dicionário do folclore brasileiro**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1993.

CASTRO, C. Olympio de. 1928: memórias sobre a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos do Rio de Janeiro: origem e fundação. 2015. **Organização Irmandade dos Homens Pretos**. Disponível em:
<http://irmandadedoshomenspretos.org.br/site/wp-content/uploads/2015/08/Historia_da_Irmandade.pdf>. Acesso em: 18 abr. 2017.

CESAD. Aula 3: Irmandades negras, 2012. Universidade Federal de Sergipe – UFS. **Centro de Educação Superior a Distância - Cesad**. Disponível em:
<http://www.cesadufs.com.br/ORBI/public/uploadCatalago/16074316022012Hist%C3%B3ria_da_Cultura_Afro-brasileira_aula_3.pdf>. Acesso em: 19 abr. 2017.

CHOPRA, Deepak; MLODINOW, Leonard. **Ciência x espiritualidade**: dois pensadores, duas visões de mundo. Tradução de Claudio Carina. São Paulo: Sextante, 2012.

COIMBRA, Alcides; KUO, Damaris Dias Moura. Liberdade religiosa: conceito, 2010. **Ordem dos Advogados do Brasil – OAB/São Paulo**. Disponível em:
<http://www.oabsp.org.br/comissoes2010/liberdade-religiosa/cartilhas/Cartilha_OAB.pdf>. Acesso em: 13 maio 2017.

COMTE, Auguste (1798-1857). **Curso de filosofia positiva**: discurso sobre o espírito positivo; Discurso preliminar sobre o conjunto do positivismo; Catecismo positivista. Tradução de José Arthur Giannotti e Miguel Lemos. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

CONRAD, Robert. **Os últimos anos da escravidão no Brasil**. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

COSTA, Joaquim. **Sociologia da religião**: uma breve introdução. Aparecida, SP: Santuário, 2009. (Cultura e religião).

COSTA, Karla Tereza Ocelli. **Arturos, filhos do Rosário**: nas práticas sociais, uma história que se revela na festa de Nossa Senhora do Rosário. 2013. 130 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Programa de Pós-graduação em Estudos do Lazer, Belo Horizonte. 2013. Disponível em: <http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/bitstream/handle/1843/BUOS-96VFSF/disserta__o_karla_tereza_ocelli_costa.pdf?sequence=1>. Acesso em: 25 fev. 2017.

COSTA, Ricardo da. A Igreja Católica e a escravidão. **Gazeta do Povo**, Opinião 2, 2 fev. 2013. Disponível em: <<http://www.gazetadopovo.com.br/opiniao/artigos/a-igreja-catolica-e-a-escravidao-eigkj4jarnd3xrpaps5rmhj8s>>. Acesso em: 13 maio 2017.

DEBORTOLI, José Alfredo Oliveira; COSTA, Karla Tereza Ocelli. O tornar-se Arturo revelado na festa de Nossa Senhora do Rosário: saberes e práticas compartilhados nos entrelaçamentos cotidianos. **Movimento**, Porto Alegre, v. 22, n. 3, p. 809-820, jul./set. 2016. Disponível em: <<http://www.seer.ufrgs.br/Movimento/article/viewFile/57389/38851>>. Acesso em: 19 abr. 2017.

DIAS, Júlio César Tavares. Contribuição e atualidade dos clássicos da sociologia para o estudo da religião. **Diálogos**, Recife, v. 1, n. 10, p. 159-178, 2013. Disponível em: <http://www.revistadiálogos.com.br/dialogos_10/julio_cesar_sociologia.pdf>. Acesso em: 13 maio 2017.

DOMINGOS, Marília de Franceschi Neto. Ensino religioso e estado laico: uma lição de tolerância. **Rever – Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, p. 45-70, set. 2009. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv3_2009/t_domingos.pdf>. Acesso em: 13 maio 2017.

DUARTE, Elaine Cristina Ferreira. Tráfico de escravos: comentário. **O arquivo nacional e a história luso-brasileira**. Disponível em: <<http://www.historiacolonial.arquivonacional.gov.br/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?infolid=384&sid=60>>. Acesso em: 9 abr. 2017.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ENDER, Thomas. Brasil 1817-1818. Rio de Janeiro, 1997. In: **Enciclopédia Itaú Cultural de Arte e Cultura Brasileiras**. São Paulo: Itaú Cultural, 2017. Disponível

em: <<http://enciclopedia.itaucultural.org.br/evento409452/thomas-ender-no-brasil-1817-1818-1997-rio-de-janeiro-rj>>. Acesso em: 13 maio 2017.

FARIA, Sheila de Castro. **A colônia em movimento**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.

FARIAS, Mariana Rabêlo de. A pesquisa e o historiador nos processos de patrimonialização: Comunidade dos Arturos; Pesquisa Documental; Patrimonialização. In: CARDOSO, Igor Barbosa; ROCHA, Igor Tadeu Camilo; GENEROSO, Lídia Maria de Abreu (Orgs.). **Caderno de Resumos do III Encontro de Pesquisa em História da Universidade Federal de Minas Gerais**, 27 a 30 de maio de 2014.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes**. São Paulo: Ática, 1978.

FERREIRA FILHO, Antonio. **Direito aplicado às igrejas**. 2. ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2005.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo dicionário Aurélio da língua portuguesa**. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

FUNARBE. Fundação Arthur Bernardes. **Quadro VI: Reinado de Nossa Senhora do Rosário - Dossiê de Registro de bem Cultural Imaterial**. Prefeitura de Betim. Miguilim. Betim, 2009. Disponível em: <http://www.betim.mg.gov.br/patrimoniocultural/bens_registrados/Dossi%C3%AA%20de%20registro%20do%20Reinado%20de%20Nossa%20Senhora%20do%20Ros%C3%A1rio.pdf>. Acesso em: 18 abr. 2017.

GAARDER, Jostein; HELLERN, Victor; NOTAKER, Henry. O livro das religiões. Tradução de Isa Mara Lando. Revisão técnica e apêndice por Antônio Flavio Pierucci. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

GAZETA DE MINAS. **Coluna Factos & Boatos**, n. 1836, p. 1, 27 de maio de 1923. Disponível em: <http://acervo.izap.com.br/imagem.php?Imagem=cache_1923_05_27_1836_19230527001.JPG#>. Acesso em: 13 maio 2017.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GIUMBELLI, Emerson. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 28, n. 2, p. 80-101, 2008. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rs/v28n2/a05v28n2>>. Acesso em: 10 jun. 2017.

GOMES, Francisco Fernandes; SOUZA, Wilson Rufino de. Modernidade e pluralismo religioso. **Revista Científica Semana Acadêmica**, Fortaleza, v. 1, n. 41, 2003. Disponível em: <https://semanaacademica.org.br/system/files/artigos/modernidade_e_pluralismo_religioso.pdf>. Acesso em: 13 maio 2017.

GOMES, Núbia Pereira de Magalhães; PEREIRA, Edimilson de Almeida. **Negras raízes mineiras: os Arturos**. Belo Horizonte: Mazza, 2000.

GOULART, José Alípio. **Da fuga ao suicídio: aspectos de rebeldia do escravo no Brasil**. Rio de Janeiro: Conquista, 1972.

GUILLEN, Isabel; COUCEIRO, Sílvia. **500 anos: um novo mundo na TV**. Brasília: MEC. Secretaria de Educação a Distância, 2001. Disponível em: <<http://livros01.livrosgratis.com.br/me002183.pdf>>. Acesso em: 25 fev. 2017.

HAAG, Emanuele; VOGT, Olgário Paulo; RADÜNZ, Roberto. Mathias José Velho e seus escravos: o inventário como fonte de pesquisa. **Revista Jovens Pesquisadores**, Santa Cruz do Sul, v. 4, n. 2, p. 130-140, 2014. Disponível em: <<https://online.unisc.br/seer/index.php/jovenspesquisadores/article/view/4542>>. Acesso em: 01 mar. 2016.

HASS, Francisco. Concepção de religião, segundo Emile Durkheim. 2016. **Dom Total**. Disponível em: <<http://domtotal.com/direito/pagina/detalhe/23867/concepcao-de-religiao-segundo-emile-durkheim>>. Acesso em: 13 maio 2017.

HISTÓRIA DO BRASIL.NET. Período Pombalino no Brasil: resumo, história, medidas. 2015. Disponível em: <http://www.historiado brasil.net/brasil_colonial/periodo_pombalino.htm>. Acesso em: 13 maio 2017.

HOORNAERT, Eduardo. **Formação do catolicismo brasileiro: 1550-1800**. Petrópolis: Vozes, 1974.

HORTA, José da Silva. Trânsito de africanos: circulação de pessoas, de saberes e experiências religiosas entre os rios de Guiné e o arquipélago de Cabo Verde (séculos XV-XVII). In: MACEDO, José Rivair (Org.). **Anos 90 – Revista do Programa de Pós-Graduação em História**, Porto Alegre, v. 21, n. 40, dez. 2014. Disponível em: <<http://www.seer.ufrgs.br/index.php/anos90/article/view/47140>>. Acesso em: 8 abr. 2017.

HUFF JÚNIOR, Arnaldo Érico; RODRIGUES, Elisa (Orgs.). **Experiências e interpretações do sagrado: interfaces entre saberes acadêmicos e religiosos**. São Paulo: Paulinas, 2012. (Estudos da ABHR, 9).
IBGE. A população no Brasil. **Dados censitários: 1872/1950**. Rio de Janeiro: IBGE, Conselho Nacional de Estatística, 1958.

IBGE. Brasil: 500 anos. Estatísticas do povoamento: Desembarque estimado de africanos. **Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística**. Rio de Janeiro, 2000.

Disponível em: <<http://brasil500anos.ibge.gov.br/estatisticas-do-povoamento/desembarques-no-brasil.html>>. Acesso em: 9 abr. 2017.

IEPHA. Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais. **Os Arturos se apresentam**. Contagem: Fundação Cultural de Contagem, 2016.

IEPHA. Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais. Comunidade dos Arturos. **Cadernos do Patrimônio Imaterial**. Belo Horizonte, 2014. Disponível em: http://www.iepha.mg.gov.br/images/com_arismartbook/download/9/Comunidade%20dos%20Arturos.pdf. Acesso em: 18 abr. de 2017.

INSRSHP. **Home**: uma história com quase quatro séculos de antiguidade, 2017. Disponível em: <<http://irmandadedoshomenspretos.org.br/site/>>. Acesso em: 18 abr. 2017.

JORNAL DO COMMERCIO. Memórias: sôbre a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos do Rio de Janeiro. Publicada na edição especial do “**Jornal do Commercio**”, comemorativa do Ano Santo, 1928. Disponível em: <http://irmandadedoshomenspretos.org.br/site/wp-content/uploads/2015/08/Historia_da_Irmandade.pdf>. Acesso em: 18 abr. de 2017.

JORNAL DO SENADO: Órgão do Senado do Império. **Assinada a Lei Áurea**. Rio de Janeiro, segunda-feira, 14 de maio de 1888. Disponível em: <http://www.senado.gov.br/noticias/jornal/arquivos_jornal/arquivosPdf/encarte_abolicao.pdf>. Acesso em: 19 abr. 2017.

LEITE, Fábio Carvalho. Laicismo e outros exageros sobre a primeira república no Brasil. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 31, n. 1, p. 32-60, 2011. Disponível em: <<http://anais.anpuh.org/wp-content/uploads/mp/pdf/ANPUH.S25.0673.pdf>>. Acesso em: 13 maio 2017.

LEITE, Fabio Carvalho. Liberdade religiosa e objeção de consciência: o problema do respeito aos dias de guarda. In: ORO, Ari Pedro et al (Orgs.). **A religião no espaço público**: atores e objetos. São Paulo: Terceiro Nome, 2012.

LEONEL, Guilherme Guimarães. **Entre a cruz e os tambores**: conflitos e tensões nas Festas do Reinado (Divinópolis - MG). 2009. 247 f. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Belo Horizonte. 2009. Disponível em: <http://www.biblioteca.pucminas.br/teses/CiencSociais_LeonelGG_1.pdf>. Acesso em: 13 maio 2017.

LIMA, Samuel Gomes. Liberdade religiosa como fato social no século XXI: parte 1. 11 set. 2015. **LinkedIn**. Disponível em: <<https://pt.linkedin.com/pulse/liberdade-religiosa-como-fato-social-s%C3%A9culo-xxi-1-gomes-de-lima>>. Acesso em: 13 maio 2017.

LOPES NETO, Antônio Lisboa. **As irmandades religiosas mineiras no período colonial**. 2010. 29 f. Artigo (Especialização) – Centro de Estudos Latino-Americano sobre Cultura e Comunicação, Escola de Comunicação e Artes, Curso de Gestão de Projetos Culturais, São Paulo. 2010. Disponível em:

<<http://200.144.182.130/celacc/sites/default/files/media/tcc/177-583-1-PB.pdf>>.

Acesso em: 8 abr. 2017.

LUCAS, Glauro. **Música e tempo nos rituais do congado mineiro dos Arturos e do Jatobá**. 2005. 333 f. Tese (Doutorado) – Universidade do Rio de Janeiro, Programa de Pós-graduação em Música, Rio de Janeiro. 2005.

LUNA, Francisco Vidal. **Minas Gerais: escravos e senhores**: análise da estrutura populacional e econômica de alguns núcleos mineratórios (1718-1804). 1980. 142 f. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, Faculdade de Administração e Economia, São Paulo. 1980.

MACHADO, Hugo de Brito. **Curso de direito tributário**. São Paulo: Malheiros, 2002.

MALAVOTA, Claudia Mortari. A Irmandade do Rosário de Desterro e seus irmãos africanos, crioulos e pardos, 2000. In: MAMIGONIAN, Beatriz Gallotti; VIDAL, Joseane Zimmermann. **História diversa**: africanos e afrodescendentes na Ilha de Santa Catarina. Florianópolis: Editora da UFSC, 2013. Disponível em: <https://moodle.ufsc.br/pluginfile.php/545530/mod_resource/content/2/B4%20Irmandade%20Rosario%20pdf.pdf>. Acesso em: 18 abr. 2017.

MALHEIRO, Agostinho Marques Perdigão. **A escravidão no Brasil**: ensaio histórico-jurídico-social. Vol. II - (1867). Rio de Janeiro: Typografia Nacional, 2008. Disponível em: <<http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/malheiros2.pdf>>. Acesso em: 25 fev. 2017.

MARCHINI NETO, Dirceu. O trabalho compulsório no Brasil Colônia. **Revista Científica FacMais**, v. 3, n. 1, 2013. Disponível em:

<<http://revistacientifica.facmais.com.br/wp-content/uploads/2013/05/1.-O-TRABALHO-COMPULS%C3%93RIO-NO-BRASIL-COL%C3%94NIA-Dirceu-Marchini-Neto.pdf>>. Acesso em: 25 fev. 2017.

MARIANO, Ricardo. Secularização do Estado, liberdades e pluralismo religioso.

Ciudad Virtual de Antropología y Arqueología, 2002. Disponível em:

<http://www.equiponaya.com.ar/congreso2002/ponencias/ricardo_mariano.htm>.

Acesso em: 13 maio 2017.

MARIANO, Ricardo. Sociologia da religião e seu foco na secularização. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank. **Compêndio de ciência da religião**. São Paulo: Paulinas, 2013.

MARINGONI, Gilberto. O destino dos negros após a Abolição. Desafios do desenvolvimento. São Paulo: IPEA, n. 70, p. 34-42, 2011. **Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada – IPEA**, 29 dez. 2011. Disponível em:

<http://www.ipea.gov.br/desafios/index.php?option=com_content&id=2673%3Acatid%3D28&Itemid=23>. Acesso em: 25 fev. 2017.

MARQUESE, Rafael de Bivar. A dinâmica da escravidão no Brasil: resistência, tráfico negreiro e alforrias, séculos XVII a XIX. **Novos Estudos**, mar. 2006. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/nec/n74/29642.pdf>>. Acesso em: 25 fev. 2017.

MARTINS, Saul. Congado: família de sete irmãos. Belo Horizonte, SESC, 1988.

MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política: livro primeiro: o processo de produção do capital, tomo 2: capítulos XIII a XXV. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

MATTA, Roberto da. **Carnavais, malandros e heróis**: para uma sociologia do dilema brasileiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

MATTOS, Regiane A. **História e cultura afro-brasileira**. Contexto: São Paulo, 2007.

MATTOSO, Kátia de Queirós. **Ser escravo no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1982.

MILLER, Joseph C. O Atlântico escravista: açúcar, escravos e engenhos. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 19-20, p. 9-36, 1997. Disponível em: <<https://portalseer.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20946/13549>>. Acesso em: 01 mar. 2016.

MIRANDA, Jorge. **Manual de direito constitucional**. 2. ed. Coimbra: Coimbra, 1993.

MIRANDA, Shirley Aparecida de. Educação escolar quilombola em Minas Gerais: entre ausências e emergências. **Rev. Bras. Educ.**, Rio de Janeiro, v. 17, n. 50, p. 369-383, ago. 2012.

MOURA, Clóvis. **Rebeliões**: quilombos, insurreições e guerrilhas. 3. ed. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1981.

MUNDIM, Luis Gustavo Molinari. **Inventário cultural Comunidade dos Arturos**. Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais – IEPHA/MG. Inventário de Proteção do Acervo Cultural de Minas Gerais – IPAC/MG. Prefeitura Municipal de Contagem/MG. Belo Horizonte, FUNDAC, 2013, 148p. Disponível em: <https://www.academia.edu/8268737/Invent%C3%A1rio_Cultural_Comunidade_dos_Arturos_-_IEPHA_MG>. Acesso em: 25 fev. 2017.

OLIVEIRA, Eduardo Romero de. A ideia de Império e a fundação da Monarquia Constitucional no Brasil (Portugal-Brasil, 1772-1824). **Tempo**, Rio de Janeiro, n. 18, p. 43-63, 2005. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/tem/v9n18/v9n18a03.pdf>>. Acesso em: 13 maio 2017.

OLIVEIRA, Rosângela Paulino de. Reencontro em Aruanda: os ritos de morte nas congadas belo-horizontinas. **Revista Nures**, São Paulo, n. 16, set./dez. 2010. Disponível em: <<http://www.pucsp.br/revistanures/revista16/RosangelaOliveira.pdf>>. Acesso em: 13 maio 2017.

OLIVEIRA, Rosângela Paulino de. A força da religiosidade dos Arturos. **Revista Nures**, São Paulo, n. 7, set./dez. 2007. Disponível em: <http://www.pucsp.br/nures/revista7/nures7_rosangela.pdf>. Acesso em: 13 maio 2017.

ORO, Ari Pedro. Liberdade religiosa no Brasil: as percepções dos atores sociais. In: ORO, Ari Pedro et al (Orgs.). **A religião no espaço público**: atores e objetos. São Paulo: Terceiro Nome, 2012.

PAIVA, Angela Randolpho. Esfera religiosa e esfera política: uma convivência nem sempre harmoniosa. In: PAIVA, Angela Randolpho. **Católico, protestante, cidadão**: uma comparação entre Brasil e Estados Unidos. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010. p. 79-98. Disponível em: <<http://books.scielo.org/id/3wsmq/pdf/paiva-9788579820410-05.pdf>>. Acesso em: 25 fev. 2017.

PEREIRA, Camila Mendonça. **Abolição e catolicismo**: a participação da igreja católica na extinção da escravidão no Brasil. 2011. 140 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense, Programa de Pós-graduação em História, Niterói. 2011. Disponível em: <<http://www.historia.uff.br/stricto/td/1487.pdf>>. Acesso em: 25 fev. 2017.

PEREIRA, Frei Leonardo Lucas. Divinópolis, Minas Gerais, 25 abr. 2008. 1 h 43 min. Entrevista concedida a Guilherme Guimarães Leonel.

PINTO, Paulo Mendes. Origens da noção de patrimônio. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Orgs.). **Compêndio de ciência da religião**. São Paulo: Paulinas, 2013.

PIRES, Fernanda. O Congado e sua relação com a Igreja Católica. In: Anais da ANPUH – **XXV Simpósio Nacional de História**. Fortaleza, 2009. Disponível em: <http://anais.anpuh.org/wp-content/uploads/mp/pdf/ANPUH.S25.0673.pdf>. Acesso em: 13 maio 2017.

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS. Pró-Reitoria de Graduação. Sistema Integrado de Bibliotecas. **Orientações para elaboração de trabalhos científicos**: projeto de pesquisa, teses, dissertações, monografias, relatórios entre outros trabalhos acadêmicos, conforme a Associação Brasileira e Normas Técnicas (ABNT). 2. ed. Belo Horizonte: PUC Minas, 2016. Disponível em: <www.pucminas.br/biblioteca>. Acesso em: 25 fev. 2017.

PRADO JÚNIOR, Caio da Silva. **História econômica do Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1945. Disponível em: http://resistir.info/livros/historia_economica_do_brasil.pdf. Acesso em: 13 maio 2017.

PRIEN, Hans-Jürgen. Formação da Igreja Evangélica no Brasil: das comunidades teuto-evangélicas de imigrantes até a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil. São Leopoldo/RS: Sinodal; Petrópolis/RJ: Vozes, 2001.

RÉDUA, Wagner César. Mutirão do Triângulo Mineiro: trabalho, música, alegria e festa no mundo rural. **Cadernos de Pesquisa do CDHIS**, n. 36/37, a. 20, p. 133-142, 2007.

REIS, João José. Uma história da liberdade. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos (Orgs.). **Liberdade por um fio**: história do quilombo no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

RIBEIRO, Anderson Santos. A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos e a Construção do mito da Escrava Anastácia. **Imperial Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos - INSRSH** 2017. Disponível em: <http://irmandadedoshomenspretos.org.br/site/a-irmandade/#_ftn13>. Acesso em: 18 abr. 2017.

RODRIGUES, Denise Lucena. **A imunidade como limitação à competência impositiva**. São Paulo: Malheiros, 1995.

SABARÁ, Geraldo Artur. **Comunidade Negra dos Arturos**: o drama do campesinato negro no Brasil. Tese de Doutorado em Antropologia Social. São Paulo: USP, 1997. 310f

SABBAG, Eduardo. **Manual de direito tributário**. 4. ed. São Paulo: Saraiva, 2012.

SANCHIS, Pierre. **Arraial**: festa de um povo. As romarias portuguesas. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1983. p. 14.

SANTOS, Eurides de Souza. Memória Social a brincadeira dos cocos na comunidade quilombola Caiana dos Crioulos-PB. **Rev. Inst. Estud. Bras.**, São Paulo, n. 59, p. 261-282, dez. 2014.

SANTOS, Jorge Fernando dos. Congado dos Arturos: em louvor a Nossa Senhora do Rosário. **Sagarana**, Belo Horizonte, n. 52, jan./mar. 2017. Disponível em: <<http://revistasagarana.com.br/congado-dos-arturos/>>. Acesso em: 25 fev. 2017.

SCARANO, Julita. **Devoção e escravidão**: a Irmandade de Nossa do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no século XVIII. 2. ed. São Paulo: Editora Nacional, 1978.

SILVA JÚNIOR, Hédio. **A liberdade de crença como limite à regulamentação ao ensino religioso**. 2003. 387 f. Tese (Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Programa de Estudos Pós-graduados em Direito, São Paulo. 2003.

SILVA, Giselda Shirley da; SILVA, Vandeir José da. Quilombos brasileiros: alguns aspectos da trajetória do negro no Brasil. **Mosaico**, v. 7, n. 2, p. 191-200, jul./dez. 2014.

SILVA, Maria de Jesus Santana. **Devoção e resistência**: as irmandades de homens pretos de goiana (1830-1850). 2008. 138 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Católica de Pernambuco, Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, Recife. 2008. Disponível em: <http://www.unicap.br/tede/tde_arquivos/5/TDE-2010-05-10T185121Z-272/Publico/dissetacao_maria_jesus.pdf>. Acesso em: 27 ago. 2017.

SILVA, Regina Helena Alves da; BORBA, Denísia Martins. Projeto Quilombos: Comunidade Negra dos Arturos. In: **Anais do 2º Congresso Brasileiro de Extensão Universitária**. Belo Horizonte, 12 a 15 de setembro de 2004. Disponível em: <https://www.ufmg.br/congrext/Cultura/Cultura16.pdf>. Acesso em: 19 abr. 2017.

SILVA, Simone Rezende da. **Quilombos no Brasil**: a memória como forma de reinvenção da identidade e territorialidade negra. 2012. 14f (Pós-Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Geografia Física). Universidade de São Paulo, São Paulo. Disponível em: <http://www.ub.edu/geocrit/coloquio2012/actas/08-S-Rezende.pdf>. Acesso em: 25 fev. 2017.

SIQUEIRA, Maria de Lourdes. Quilombos no Brasil e a singularidade de Palmares. **Portal da Educação**. Salvador, 01 jun. 2014. Disponível em: <<http://www.portal.educacao.salvador.ba.gov.br/documentos/quilombos-no-brasil.pdf>>. Acesso em: 25 fev. 2017.

SIQUEIRA, Maria de Lourdes; CARDOSO, Marcos. **Zumbi dos Palmares Belo Horizonte**. Belo Horizonte: Mazza, 1995.

SLENES, Robert W. Malungo, ngoma vem! África coberta e descoberta no Brasil. **Revista USP**, n. 12, p. 48-67, dez./fev. 1992.

SOARES, Mariza de Carvalho. Descobrimo a Guiné no Brasil colonial. **Revista do IHGB**, Rio de Janeiro, v. 161, n. 407, p. 71-94, abr./jun. 2000b. Disponível em: <http://www.labhoi.uff.br/sites/default/files/May07oZX0EDrb_guine.pdf>. Acesso em: 18 abr. 2017.

SOARES, Mariza de Carvalho. **Devotos da cor**: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro do século XVIII. São Paulo: Civilização Brasileira, 2000a.

SOARES, Mariza de Carvalho. Mina, Angola e Guiné: nomes d'África no Rio de Janeiro Setecentista. **Tempo**, v. 3, n 6, dez. 1998. Disponível em: <http://www.historia.uff.br/tempo/artigos_dossie/artg6-6.pdf>. Acesso em: 8 abr. 2017.

SOARES, Mariza de Carvalho. O Império de Santo Elesbão na cidade do Rio de Janeiro, no século XVIII. **Topoi**, Rio de Janeiro, p. 59-83, mar. 2002. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/topoi/v3n4/2237-101X-topoi-3-04-00059.pdf>>. Acesso em: 8 abr. 2017.

SOUZA, Charlyane Silva de. Liberdade religiosa no Estado laico. 2016. **Jus.com.br**. Disponível em: <https://jus.com.br/artigos/47749/a-liberdade-religiosa-no-estado-laico/6>>. Acesso em: 8 abr. 2017.

SOUZA, Laura de Mello e. **Desclassificados do ouro: a pobreza mineira do século XVIII**. Rio de Janeiro: Graal, 1982.

SOUZA, Marina de Mello e. **África e Brasil africano**. Ática: São Paulo: 2008.

SOUZA, Marina de Mello e. **Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de rei congo**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

THEODORO Mário. **As políticas públicas e a desigualdade racial no Brasil: 120 anos após a abolição**. Brasília: IPEA, 2008.

TORRES, Ricardo Lobo. **Tratado de direito constitucional, financeiro, tributário: os direitos humanos e a tributação. Imunidades e isenções**. Rio de Janeiro: Renovar, 1999. v. 3.

TURCI, Érica. Escravismo no Brasil: a resistência de africanos e descendentes. 01 nov. 2010. **Educação UOL**. Disponível em: <<https://educacao.uol.com.br/disciplinas/historia/escravismo-no-brasil-a-resistencia-de-africanos-e-descendentes.htm>>. Acesso em: 18 abr. 2017.

TURISMO DE MINAS. **7 patrimônios imateriais de Minas Gerais**. 08 abr. 2017. Disponível em: <<http://blog.turismodeminas.com.br/7-patrimonios-imateriais-de-minas-gerais/>>. Acesso em: 15 abr. 2017.

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO. Lei nº 2040, 28 de setembro de 1871: a Lei do Ventre Livre. **Universidade de São Paulo - USP**. Biblioteca Virtual de Direitos Humanos, 2017. Disponível em: <<http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Documentos-Hist%C3%B3ricos-Brasileiros/lei-do-ventre-livre.html>>. Acesso em: 25 fev. 2017.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE. Aula 3: irmandades negras. **História da cultura afro-brasileira**, 2012. Disponível em: <http://www.cesadufs.com.br/ORBI/public/uploadCatalago/16074316022012História_da_Cultura_Afro-brasileira_aula_3.pdf>. Acesso em: 18 abr. 2017.

VASCONCELOS, Juliana de. **Congado: uma celebração do hibridismo afro-brasileiro**. 2007. 74 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Vale do Rio Verde UninCor, Mestrado em Letras, Três Corações.

VIEGAS, Maria Ivanice de Andrade. **O enigma do Rosário: os mistérios da (r)existência nas correntezas da urbanização**. Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte: Instituto de Geociências da UFMG, 2014. Disponível em: <http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/bitstream/handle/1843/IGCC-9QJSHR/tese_maria_ivanice.pdf?sequence=1>. Acesso em: 19 abr. 2017.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. 10. ed. São Paulo: Pioneira, 1996.

ZYLBERSZTAJN, Joana. **O princípio da laicidade na Constituição Federal de 1988**. 2012. 226 f. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, Faculdade de Direito, São Paulo. 2012.