

O ENSINAR E O APRENDER DAS CONGADAS
O TERNO DO PREGO E SUA TRADIÇÃO ATRAVÉS DA HISTÓRIA

Marcos Guilherme Medeiros Pereira

LetrasdoCerrado
EDITORA UNIVERSITÁRIA

O ENSINAR E O APRENDER DAS CONGADAS:
O *TERNO DO PREGO* E SUA TRADIÇÃO ATRAVÉS DA HISTÓRIA

MARCOS GUILHERME MEDEIROS PEREIRA

CATALÃO

2026

LetrasdoCerrado
EDITORA UNIVERSITÁRIA

UNIVERSIDADE FEDERAL DE CATALÃO

Reitora
Roselma Lucchese

Vice-Reitor
Cláudio Lopes Maia

Coordenação da Editora Letras do Cerrado
André Ribeiro Macario
José Luís Solazzi

Editoração
Leonardo Ferreira Prado

Conselho Editorial
Alexandre de Assis Bueno
André Carlos Silva
André Vasconcelos da Silva
Antônio Fernandes Júnior
Domingos Lopes da Silva Júnior
Estevane de Paula Pontes Mendes
Helder Nagai Consolaro
José Luís Solazzi

Copyright © 2026 LETRASDOCERRADO

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Elaborada pelo bibliotecário-documentalista
Marcio Luiz Fernandes Barbosa (CRB 1/3161)

Pereira, Marcos Guilherme Medeiros
O ensinar e o aprender das congadas [livro eletrônico] :o Terno do Prego e sua tradição através da História / Marcos Guilherme Medeiros Pereira. Catalão (GO) : Editora Letras do Cerrado, 2026.
Recurso on-line (97 p.). il.

Modo de acesso: WWW
Publicação digital (e-book) no formato PDF.
ISBN: 978-85-93870-22-4
Inclui Bibliografia.

1. História. 2. Memória. 3. Congadas - Catalão (GO). I. Título.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO **05**

O Tempo da Festa 08

CAPÍTULO I - HISTÓRIA COMO FUNDAMENTO DE TRANSMISSÃO **10**

1.1 Diálogo entre História e a Antropologia 11

1.1.1 Tradição Oral e Autoetnografia 15

1.2 Memórias e Narrativas 17

1.3 A História de Catalão Por Meio das Congadas 21

1.4 Elementos da Congada 31

1.4.1 Configuração da Festa 35

CAPÍTULO II - O PAPEL DO TERNO DO PREGO NA ETNICIDADE **39**

2.1 Uma Família Tradicional 42

2.2 O Impacto da Morte de Membros-Chave 46

2.3 O Terno do Prego como Símbolo 53

2.4 Dança, Música e Espiritualidade 58

CAPÍTULO III - CONGADAS E AS DINÂMICAS CONTEMPORÂNEAS **63**

3.1 A Importância da Festa do Rosário para a Historicidade Negra 66

3.2 História, Africanidades e Resistências: em busca da Patrimonialização 72

3.3 Tensões entre Tradição e Modernidade 74

3.4 Estrutura das Congadas 77

3.5 Entre Caixas e Fronteiras 81

Memória, Etnicidade e Território: o Terno do Prego como Prática Pedagógica **88**

REFERÊNCIAS 93

INTRODUÇÃO

Quando se trabalha com histórias pessoais, sentidas, sofridas por aqueles que as contam para nós como quem dá, de verdade, um pedaço (ou alguns pedaços) de si, entramos em contato com pressupostos presentes em qualquer abordagem utilizada nesse tipo de fonte. A memória é o primeiro deles, pois é a partir da memória do depoente que se vai constituir a narrativa. Esta pode ser mais ou menos conduzida por um roteiro, mas a dimensão que dá o tom, o ritmo e o encadeamento dos fatos é, efetivamente, a memória.

Um outro marco recorrente no uso dos relatos de vida é a noção de cultura, que permeia qualquer investigação que tenha como ponto de partida o uso de histórias orais. Nas sociedades ocidentais, a transmissão oral de valores, tradições, regras e hábitos – elementos que compõem a cultura – permanece viva, e com significativa importância no processo de formação do indivíduo e dos comportamentos sociais. Logo, quem trabalha com as memórias de uma pessoa, sejam elas contadas através de suas histórias pessoais vividas, escutadas ou mesmo inventadas, está lidando diretamente com uma das matérias-primas da produção de cultura.

Como coloca Ecléa Bosi (1994, p. 37), esse tipo de registro "alcança uma memória pessoal que é também uma memória social, familiar e grupal"; nesse sentido, o trabalho se desenvolve "naquela fronteira em que se cruzam os modos de ser do indivíduo e da sua cultura". Cultura, aqui, entendida como uma rede de signos interpretáveis, socialmente construídos, dentro da qual podem ser compreendidos os acontecimentos sociais, os comportamentos individuais e os processos históricos (Geertz, 1989).

Partindo desses dois elementos de análise – a memória e a cultura – o presente livro apresenta resultado de pesquisa[1] buscando desenvolver uma reflexão acerca do uso de registros de uma família negra catalana, "tradicional", possuidora de um terno de congo, o *Terno do Prego*. Por meio deste terno, queremos entender as narrativas que guiam essa família a continuar uma tradição sacro-cultural por mais de 70 anos, sendo assim um símbolo na Festa do Rosário de Catalão (GO).

Na Imagem 1, observamos o *Terno do Prego* em um momento que chamamos de sua "constituição", denominação atribuída em virtude da relevância histórica e representativa que a imagem carrega, sendo uma das primeiras fotografias registradas deste terno. De composição

[1] Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Mestrado Profissional (PPGH-MP), do Instituto de História e Ciências Sociais (INHCS), da Universidade Federal de Catalão (UFCAT), como requisito para obtenção do título de Mestre em História. Orientador: Prof. Dr. José Luis Solazzi.

majoritariamente negra, também podemos perceber as mulheres conhecidas como "bandeirinhas" trajando calças. A fotografia foi tirada diante da sede do *Terno do Prego*, situada em uma rua que contém camadas históricas e socioculturais que serão aprofundadas no Capítulo 2.

Imagem 1 – *Terno do Prego* em sua Constituição.



Fonte: Arquivo do Prego.

Esse tipo de registro visual, ao mesmo tempo documento e testemunho, opera como vestígio da memória coletiva e da agência simbólica dos sujeitos negros na constituição de seus territórios e narrativas.

Para que tenhamos uma pesquisa com fontes diversas, assim como as fotografias, analisaremos entrevistas, documentos e produções audiovisuais que visem recolher histórias de vida, até chegarmos no resultado deste livro e em seu desdobramento imediato, um produto que será um documentário.

Nesta pesquisa, ficou definido, desde o princípio, que seriam usados tanto gravadores de áudio quanto equipamentos de vídeo durante os trabalhos de campo. Serão, então, relacionados às características intrínsecas de produção e disponibilização das fontes (em áudio

e em vídeo) com os objetos de estudo. E, para dar continuidade à abertura deste trabalho, gostaríamos de apresentar brevemente o *Terno do Prego*, sobre o qual será feita uma apresentação mais minuciosa no Capítulo 2.

O *Terno do Prego* foi constituído, em Catalão, por uma família negra de procedência humilde, fundado por Geraldo Arruda, casado com Julieta. Tiveram nove filhos, todos com nomes iniciados pela letra "E". A família decidiu criar o *Terno do Prego*, na década de 1950, com os filhos ainda na fase infanto-juvenil.

Atualmente, o *Terno do Prego* está localizado na região central de Catalão, no terreiro deixado pelo fundador, onde a família se reúne para confraternizar e realizar os preparativos para a tradicional Festa catalana. Debaixo da acolhedora mangueira, o *Terno do Prego* criou/ cria seus laços, se impõe, se consolida e levanta poeira na época da Festa.

Com farda marcante nas cores azul e branco, tornou-se um símbolo vivo da tradição. Seus membros são guardiões da memória ancestral, e a memória pode ser considerada uma arma de resistência dos negros da diáspora, pois foi por meio dela que sobreviveram aos processos de opressão e apagamento aos quais foram submetidos. Mediante a História Oral, veiculam suas africanidades, suas resistências e seus saberes, e os afrodescendentes buscam reconstruir uma memória através da negritude ancestral, que não se perdeu na travessia do Atlântico.

Ao falar dos membros do *Terno do Prego*, eles carregam a responsabilidade de transmitir os valores e os ensinamentos da Festa às novas gerações. São guardiões de uma memória ancestral, e quero/preciso destacar aqui minha ligação consanguínea com eles, como bisneto de Geraldo Arruda. Hoje, me coloco, dentro da Universidade, como porta-voz de uma grande cultura ou até mesmo costumes de um povo que vive na fumaça no interior goiano.

Segundo Edward Palmer Thompson (1998), a cultura pode ser entendida como um sistema de significados, valores, práticas e representações que estruturam a vida social e orientam a ação dos indivíduos numa determinada sociedade. Já o costume refere-se a práticas reiteradas e aceitas tradicionalmente, transmitidas de geração em geração, que compõem a dimensão concreta da cultura e se manifestam por meio de hábitos, rituais e convenções sociais.

Imagens 2 e 3 – Passado e Presente – Congadeiro e Pesquisador.




Fonte: Arquivo Pessoal.

A partir das imagens acima, 2 e 3, assumo deliberadamente uma dupla posição nesta pesquisa: não apenas como pesquisador, mas também como integrante do *Terno do Prego*, do qual faço parte desde os meus cinco meses de vida. Essa imersão precoce me posiciona como um sujeito que vive a tradição, e não somente a observa. Tal enraizamento biográfico me/nos autoriza a pensar, com Clifford Geertz (1989), que toda descrição densa exige tanto a observação do outro quanto o reconhecimento de que o pesquisador também é atravessado pelas redes de significados que pretende interpretar.

Nascido e criado em Catalão, onde construí minha vida, as Congadas se fazem presentes em muitos dos outubros vividos, marcando temporalmente os anos da minha infância, juventude e fase adulta. Aquelas inquietações curiosas transformaram-se, no passar dos anos de Graduação em Ciências Sociais, na intenção de realizar um trabalho de pesquisa com congadeiros e congadeiras de Catalão e foi amadurecendo com a Iniciação Científica (IC), o Trabalho de Conclusão de Curso (TCC), a Dissertação de Mestrado e o livro digital sobre o *Terno do Prego*.

O Tempo da Festa

"O tempo da Festa", na Festa do Rosário de Catalão, configura-se como um momento de suspensão das rotinas ordinárias, instaurando uma temporalidade própria, marcada por ritos, performances e experiências comunitárias que reafirmam africanidades e religiosidades. Nesse contexto, a festividade transcende a linearidade cronológica e assume um caráter cíclico, em que passado, presente e futuro se entrelaçam na memória coletiva dos devotos e participantes.

De acordo com as concepções antropológicas de festividade, esse período festivo representa uma inversão momentânea das normas sociais cotidianas, permitindo a expressão de subjetividades e a reafirmação dos laços sociais entre os congadeiros e os demais envolvidos. Além disso, a Festa do Rosário não apenas ressignifica a história e as tradições das Congadas, mas também estabelece um espaço de resistência cultural e afirmação da etnicidade negra, reforçando a continuidade das práticas ancestrais em meio às dinâmicas contemporâneas (Turner, 2015; Da Matta, 1979).

O corpo político, o corpo cultural, o corpo marcado, em constituição e interação, teriam centralidade em toda a pesquisa – como têm para/na Congada – a fim de alcançar a possibilidade histórica e cultural da associação de elementos diversos em grupos étnicos em movimento. E a rua seria o espaço principal desse movimento, em relação à cidade e aos outros grupos para além da Congada. De fato, como aponta Luiz Antonio Simas (2020), a rua é o lugar encantado, no qual corpos subalternizados – negros, mulheres, bichas, crianças etc. – deixam de ser objetos da História e passam a ser seus sujeitos.

Entretanto, um olhar mais atento às dinâmicas desse espaço de visibilidade nos permite observar que, a despeito da centralidade ocupada por esses corpos durante os festejos, a possibilidade de se estar visível é temporária e instituída de forma efêmera. Mais que isso, a própria condição de possibilidade das aparições e das representações dos corpos subalternizados parece depender de determinadas conformações éticas e estéticas que limitam o ver e o ouvir daquelas manifestações culturais.

Desse modo, a visibilidade transformada nas Congadas não representa uma mudança estrutural nem na liberdade de autorrepresentação, nem tampouco nas condições sociais e existenciais desses grupos. Nesse sentido, a ideia de mudança estrutural não se limita a transformações visíveis ou institucionais, mas envolve processos mais profundos de redistribuição de poder, reconhecimento e agência social.

As festas e as ruas são as cabaças de Exu:

> […] Exu foi desafiado a escolher, entre duas cabaças, qual delas levaria em uma viagem ao mercado. Uma continha o bem, a outra continha o mal. Uma era remédio, a outra era veneno. Uma era corpo, a outra era espírito. Uma era o que se vê, a outra era o que não se enxerga. Uma era palavra, a outra era o que nunca será dito. Exu pediu uma terceira cabaça. Abriu as três e misturou o pó das duas primeiras na terceira. Balançou bem. Desde este dia, remédio pode ser veneno e veneno pode curar […] o visível pode ser o invisível e o que não se vê pode ser presença. O dito pode não dizer e o silêncio pode fazer discursos vigorosos (Simas, 2020, p. 109).

Essa metáfora ilumina também a experiência das Congadas: nelas, o sagrado e o profano, a devoção e a festa, a dor da escravização e a alegria da dança coexistem em um mesmo espaço-tempo. Assim como a terceira cabaça de Exu, as ruas e as festas tornam-se lugares de síntese criativa, onde opostos se misturam e novos sentidos emergem. Trata-se, portanto, de um convite a pensar a performance congadeira não como reprodução linear da tradição, mas como elaboração simbólica que transita entre fronteiras, questiona hierarquias e reinscreve a presença negra na cidade.

Outra questão também presente, na Festa do Rosário de Catalão, é o processo de mudança pelo qual o ser humano (produtor da cultura), que pertence à Festa e faz o seu dançar, passa constantemente. Como consequência, a cultura por ele produzida também sofre mudanças que o mesmo realiza.

A Festa cresce todos os anos, tanto em relação à sua importância e visibilidade como em relação ao número de participantes. Cresce também a cidade. Existem mudanças de gerações, o mundo em que viveram os mais antigos não é o mesmo em que vivem os mais jovens. Todos esses fatores provocam alterações nas celebrações da Festa, alterações de exclusão e aceitação, para uma cultura produzida por ancestrais, escravizados e de matriz africana.

Esta pesquisa possui um caráter qualitativo exploratório, combinando a análise de bases de dados de referências bibliográficas, permeado por um relato autoetnográfico, e fontes diversas. Essa abordagem mista permite uma análise mais completa e detalhada para o estudo.

Este trabalho faz parte do Projeto de Extensão intitulado “Ensinar das Congadas: A Tradição Através da Orientação Histórica” (Parecer do Comitê de Ética – CAAE: 79409324.9.0000.0164).

CAPÍTULO I - HISTÓRIA COMO FUNDAMENTO DE TRANSMISSÃO

Partindo do princípio de que, nas sociedades africanas, a oralidade constitui o meio privilegiado de transmissão do conhecimento, em virtude de a escrita ter estado, geralmente, associada à administração e aos círculos ligados ao poder, entendemos por tradição oral o testemunho transmitido oralmente de uma geração à outra.

Este testemunho é considerado “histórico” por ser constituído por dados históricos que podem ser interpretados como “fatos culturais inscritos no tempo”, sendo por isso “portadores de História, exatamente como outros documentos históricos da vida cotidiana, como as enxadas,

machados, vasos de terra cozida, cabaças, pilões, mós, moedas de búzios ou de metal" (Obenga, 2013, p. 53).

Assim como nas Congadas, os ensinamentos – os quais identificamos como saber-fazer – são repassados ao longo das gerações. Isso inclui músicas, danças e a produção artesanal de instrumentos, como caixas, manguaras, gungas, patangongas, entre outros. Todo esse conhecimento tradicional foi transmitido ao longo de 149 anos de festividade e 70 anos de existência do *Terno do Prego*.

A transmissão do conhecimento é assegurada pelos anciões, que são a "memória viva de África", desempenhando a função de "arquivos e bibliotecas" (BÁ, 2010, p. 168) ou, ainda, de mestres, aos quais recorrem as novas gerações em busca de conhecimento.

Encontramos esse mesmo modo de transmissão nas Congadas, em que os anciões – Capitães e Generais – são responsáveis por preservar a história e a tradição, principalmente dentro de seus núcleos familiares, garantindo a continuidade do legado.

De acordo com Joseph Ki-Zerbo (2010, p. 391), "a tradição oral é a história vivida, transportada pela memória coletiva com todas as contingências e singelezas, mas também com toda a sua força e rigor".

1.1 Diálogo entre História e a Antropologia

Para o desenvolvimento deste livro, resolvemos interligar duas áreas do conhecimento: História e Antropologia. Em campo transdisciplinar, como as Ciências Sociais, podemos adicionar a História à nossa reflexão, propondo que são áreas homogêneas. Para tanto, estruturamos a pesquisa a partir de três eixos, respectivamente: a) entrevistas; b) recuperação da história do grupo *Terno do Prego* por meio da oralidade; c) pesquisa em fontes documentais.

As entrevistas foram conduzidas com integrantes do *Terno do Prego*, sujeitos envolvidos direta ou indiretamente em suas atividades. Tratam-se de entrevistas abertas e semiestruturadas, com o intuito de captar não apenas informações factuais, mas, sobretudo, narrativas de vida, percepções subjetivas, interpretações e sentidos atribuídos à participação na Festa.

O eixo que concentra, na trajetória histórica do *Terno do Prego* a partir da oralidade, teve como objetivo valorizar a memória como fonte legítima para a escrita da história, entendendo-a como campo de disputas e preservação identitária, como propõe Paul Ricoeur (2007). A oralidade, nessa conjuntura, é mobilizada como técnica de coleta de dados e como

epistemologia – uma forma de produzir conhecimento situado, afetivo e politicamente engajado, especialmente relevante em contexto de cultura afrodiaspórico.

O terceiro eixo compreende a análise de fontes documentais, tais como registros fotográficos, reportagens de jornais locais, atas de associações. Essa dimensão documental visa estabelecer conexões entre a memória oral e os registros escritos, contribuindo para a contextualização histórica mais ampla do *Terno do Prego*.

Portanto, queremos ressaltar essas memórias dissonantes, marginalizadas, subterrâneas, que batalham pelo espaço e emergem, em maior ou menor grau, relacionadas a objetos, edificações e locais que exigem reconhecimento. Essas memórias representam a voz daquelas pessoas que são frequentemente esquecidas, mas que, por dez dias ao ano, ocupam e transformam a cidade. Nesse período, a margem deixa de ser invisível e se faz presente, reconfigurando o espaço urbano e ressignificando a cidade de Catalão.

É possível percebermos uma tendência, tanto na História como na Antropologia, em retratar as impressões, as vivências, os aprendizados e as expectativas dos interlocutores com os quais o pesquisador se depara em campo.

A questão é: como fazer? Considerando isto, um debate bastante promissor passou a ser pauta nesses dois campos de saber na contemporaneidade. Assim, estratégias de abordagem, análise e entendimento, como a História Oral e a etnografia, foram sendo aperfeiçoadas ao longo do seu uso por seus adeptos e defensores.

Por seu turno, as Ciências Sociais se caracterizam, em grande parte, pela adoção de abordagens qualitativas, as quais valorizam a compreensão dos fenômenos sociais em sua complexidade e singularidade. Conforme Mirian Goldenberg (2009), essa orientação metodológica surge como uma forma de resistência teórica e epistemológica frente à hegemonia do paradigma positivista, principalmente a partir da segunda metade do século XIX.

Nesse contexto, consolida-se o embate entre a sociologia positivista – que preconizava a objetividade, a mensuração e a procura por leis universais – e a sociologia compreensiva proposta por Max Weber (2004), cuja ênfase recai sobre a interpretação dos sentidos atribuídos pelos indivíduos às suas ações. Para os adeptos dessa segunda corrente, não seria possível reduzir a realidade social à lógica das ciências naturais, nem ignorar a dimensão simbólica, subjetiva e interpretativa que constitui a vida humana.

Essa crítica metodológica resultou na valorização de estratégias investigativas voltadas à análise de contextos específicos, à escuta dos sujeitos e à reconstrução das experiências vividas. A pesquisa qualitativa, segundo Goldenberg (2009, p. 18), se opõe à imposição de um

modelo único e universal de ciência, por não desconsiderar a liberdade e a individualidade do ser humano – elementos que são centrais nas Ciências Sociais e na Antropologia.

Clifford Geertz (2008) aprofunda essa perspectiva, ao defender uma "descrição densa" da cultura, ressaltando a importância de interpretar os significados atribuídos pelos próprios atores sociais. Já Pierre Bourdieu (2004) contribui com o conceito de *habitus* e com a crítica à falsa neutralidade do pesquisador, apontando a necessidade de reflexividade na prática científica. Em diálogo com essas abordagens, Ecléa Bosi (1994) valoriza a memória como fonte de conhecimento sensível e situada, em especial, na História Oral, enfatizando a escuta atenta e o vínculo entre pesquisador e sujeito.

Em áreas como a História e a Antropologia, os métodos qualitativos se consolidaram como instrumentos fundamentais para a compreensão da cultura, da memória, das subjetividades e das relações de poder, sendo aplicados com atenção às especificidades de cada campo empírico e à implicação ética e política da investigação.

Uma tendência observada nas duas ciências na contemporaneidade – a História e a Antropologia – é a necessidade de se promover uma coleta e o uso das fontes o mais coerente possível ao que foi percebido em campo, a ponto de se promover a possibilidade de o interlocutor da pesquisa ser retratado de forma ética e coerente com aquilo que foi apreendido durante a investigação.

Assim, a voz do interlocutor passou a ser um motivo de preocupação quanto à maneira melhor de retratá-la e/ou utilizá-la nos textos. Na mesma proporção, a postura do investigador diante do investigado tornou-se também pauta de debate. Ao formular uma pesquisa e elaborar um projeto, há o questionamento sobre quem entrevistar e na direção da seleção dos entrevistados, preocupando, sobretudo, com a representatividade do sujeito a ser entrevistado e com o número de sujeitos.

Ao utilizarmos o termo "sujeito", fazemos referência ao conceito desenvolvido por Stuart Hall (2006), segundo o qual o sujeito pós-moderno é compreendido como aquele que vivencia uma era marcada pela fluidez identitária, na qual as influências culturais e sociais atuam continuamente na (re)construção de sua subjetividade. Sob esse ponto de vista, a identidade deixa de ser concebida como algo fixo, essencial ou estável, passando a assumir uma configuração móvel, contraditória e constantemente negociada entre diferentes pertencimentos e experiências culturais.

A História, em contraste com certas abordagens da Antropologia clássica, ao adotar a História Oral como campo metodológico e epistemológico, enfatiza a centralidade da experiência vivida e do lugar ocupado pelo sujeito dentro do grupo social ao qual pertence.

Diferentemente de algumas perspectivas etnográficas que priorizam uma observação distanciada, a História Oral propõe uma escuta atenta às subjetividades, reconhecendo a memória como um instrumento de elaboração histórica e não apenas de testemunho.

Como ressalta Alessandro Portelli (1997), o valor da entrevista na História Oral não reside unicamente na veracidade factual do que é dito, mas, acima de tudo, nos significados que o narrador atribui à sua vivência. Nesse sentido, mais do que informar sobre o passado, os depoimentos revelam como o sujeito constrói sentidos, articula e posiciona-se no mundo. A partir dessa perspectiva, o pesquisador não busca apenas o "fato", mas compreende a narrativa como lugar de expressão da historicidade dos sujeitos.

Ao privilegiar o local que o entrevistado ocupa dentro do grupo – seja este um terno de congo, uma irmandade ou uma comunidade festiva –, a História Oral reafirma seu compromisso com uma escrita da história que valoriza os saberes subalternizados, as vozes silenciadas e os sentidos plurais da experiência humana. Como pontua Paul Thompson (2002), trata-se de uma história "de baixo para cima", que reconhece nos sujeitos populares as fontes, os agentes e os produtores de história.

A entrevista semiestruturada contribui para a delimitação do volume das informações, proporcionando alcance dos objetivos de forma mais eficaz, ao mesmo tempo em que possibilita que a coleta de dados ocorra num clima semelhante ao de uma conversa informal. Assim, o sujeito a ser pesquisado terá liberdade para descrever realidades referentes à sua vivência na Festa do Rosário e/no *Terno do Prego*, bem como explicá-la situando-se dentro do contexto relacionado ao tema da pesquisa.

Quanto aos critérios para a definição da quantidade de sujeitos a serem pesquisados, consideramos que tal decisão advém como consequência da própria escolha da metodologia adotada. Neste estudo, conforme o método de pesquisa escolhido, defendemos a não exigência de quantidade, por partir da compreensão de que os pesquisados não devem ser considerados como unidades estatísticas (Alberti, 2004 p. 32), mas sim como pessoas de valor inestimável, as quais representam um referencial qualitativo "em função de sua relação com o tema estudado" (Alberti, 2004, p. 32), visto que a maioria dos pesquisados são familiares e algumas entrevistas partiram de uma abordagem informal.

Os dados provenientes de entrevistas foram coletados no ano de 2024, tendo a metodologia da História Oral como referência. As entrevistas foram gravadas em áudio, em vídeo ou em ambas as formas, posteriormente transcritas e serão apagadas da mídia digital após cinco anos.

A primeira parte da coleta de dados consistiu na busca de informações referentes às questões de identificação do participante, que consta de dados como nome, gênero, idade, cidade de residência, profissão, estado civil, escolaridade, informações que queremos e acreditamos serem necessárias para a complementação do estudo. Entretanto, não se trata de item obrigatório, nem mesmo quanto ao tipo de informação desejada.

A segunda parte da coleta de dados ocorreu em eixos estruturadores, em quantidade e em assunto diretamente relacionado ao objeto que pretendemos estudar. Os eixos estruturadores são importantes na medida em que representam tópicos ou, a título de ilustração, lembretes ou ainda subtítulos de determinados assuntos que intentamos abordar com a entrevista, de forma que a linha de raciocínio lógico do entrevistador e entrevistado não se percam.

1.1.1 Tradição Oral e Autoetnografia

> Meus escritos podem ser incorporados de emoção e de subjetividade, pois, contrariando o academicismo tradicional, as/os intelectuais negras/os se nomeiam, bem como seus locais de fala e de escrita, criando um novo discurso com uma nova linguagem (Kilomba, 2019, p. 31).

Essa citação de Grada Kilomba é profundamente significativa para os estudos contemporâneos que visam romper com os paradigmas eurocêntricos e distanciados do academicismo tradicional. Ao afirmar que seus "escritos podem ser incorporados de emoção e subjetividade", Kilomba (2019, p. 31) reivindica uma epistemologia que valoriza a experiência vivida como lugar legítimo de produção de conhecimento. Trata-se de uma crítica direta à lógica da objetividade "neutra" que historicamente excluiu – ou marginalizou – as vozes negras, sobretudo quando essas vozes emergem de afetos, memórias, dores, ancestralidade e resistência.

Quando Kilomba (2019, p. 31) escreve que "as/os intelectuais negras/os se nomeiam", ela está sinalizando o rompimento com a tradição acadêmica que despersonaliza o sujeito pesquisador e, com isso, apaga os marcadores de raça, classe, gênero e territorialidade. Inspirada por pensadoras como Bell Hooks e Audre Lorde, Grada Kilomba propõe uma escrita que não apenas informa, mas também transforma, tensiona, provoca – porque nasce do corpo e da história de quem escreve. Ela contribui para a consolidação de uma epistemologia negra, na qual a emoção, o corpo e o engajamento político não são vistos como impedimentos ao saber, mas como seus fundamentos.

Ao propor “um novo discurso com uma nova linguagem”, Kilomba está também nos convidando a repensar os próprios modos de escrita acadêmica, muitas vezes herméticos e excludentes. Sua proposição está alinhada com o que Lélia Gonzalez (1988) defende: uma linguagem híbrida, nascida da experiência negra, que desestabiliza o cânone e afirma novas formas de dizer o mundo.

Assim, a citação em questão autoriza e legitima projetos como o seu/o meu – que partem da experiência encarnada, da participação direta em grupos culturais, como o *Terno do Prego*, e que recusam o silenciamento afetivo e epistêmico imposto pelos padrões acadêmicos normativos. Kilomba (2019) sustenta, portanto, um posicionamento político, bem como uma escolha metodológica e estética.

O presente tópico apresenta as duas metodologias que foram usadas em campo, entendidas como uma prática narrativa que articula vivências pessoais com o contexto cultural e histórico das Congadas, resgatando vozes e memórias silenciadas pelo discurso hegemônico. A escolha por essa abordagem está alinhada ao esforço de recontar a história das Congadas pela perspectiva de quem vive e perpetua essa tradição, rejeitando as idealizações ou apropriações que desvirtuam seu significado original. Propondo, assim, um diálogo entre a tradição oral, como forma de saber e resistência, e uma crítica fundamentada em teorias pós-coloniais e decoloniais, em busca de um reposicionamento da voz subalterna.

Simas (2020), em sua abordagem da ancestralidade e dos saberes populares, destaca que tradições afro-brasileiras, e aqui faço menção às Congadas, são uma cultura viva sendo transmitida por meio de práticas cotidianas e da oralidade. Inspirada por essa perspectiva, a autoetnografia é tanto um relato individual, quanto um testemunho coletivo que coloca os “meus” ancestrais, familiares e companheiros de fé e luta como protagonistas na reconstrução histórica. Embora o termo “autoetnografia” tenha sua origem no contexto acadêmico europeu, ele é ressignificado, nesta pesquisa, para dar centralidade às experiências ancestrais e familiares que fundamentam as Congadas.

Este é um exercício crítico de memória, que se distancia do memorialismo enfeitado[2] e pretende apresentar a tradição de forma concreta e discursiva, sem subjugá-la às expectativas exóticas ou folclóricas frequentemente impostas pelo olhar externo.

A tradição oral é o coração das Congadas e de muitas culturas afro-ameríndias. Lélia Gonzalez (2024) nos lembra que o conceito de “amefricanidade” une as culturas africanas na diáspora, criando pontes entre os saberes ancestrais e a luta política contemporânea. Em

[2] Refiro-me a uma forma de elaboração da memória coletiva marcada pela idealização do passado, em que se silencia e suaviza aspectos dolorosos, contraditórios da história, enfeitando a memória.

consonância com sua visão, este trabalho valoriza a oralidade como uma ferramenta de transmissão de conhecimento que resiste às práticas coloniais de silenciamento.

1.2 Memórias e Narrativas

A memória coletiva é um mosaico composto pelas lembranças, pelas experiências e pelos valores compartilhados por um grupo social, é um elemento fundamental para a construção da identidade e da coesão social. Através da preservação da memória coletiva, podemos fortalecer os laços que nos unem como comunidade e compreender nossas raízes.

Nesse contexto, a orientação histórica assume um papel crucial na preservação da memória coletiva. Ao oferecer ferramentas para a análise crítica e contextualizada do passado, a história nos permite entender os eventos que moldaram nossa sociedade, identificando padrões e tendências. Através da pesquisa histórica, podemos acessar diferentes fontes de informação, como arquivos, documentos, relatos orais e objetos arqueológicos, que nos propiciam construir uma narrativa mais completa e abrangente do passado.

A preservação da memória coletiva não se limita à mera coleta e armazenamento de informações. É fundamental que essas informações sejam submetidas à análise crítica, para que possamos reconhecer vieses, questionar interpretações e construir uma visão mais complexa e multifacetada do passado.

Ao compreendermos o passado, podemos analisar o presente com mais clareza e discernimento. A história nos possibilita conhecer as raízes dos problemas que enfrentamos hoje, como desigualdades sociais, conflitos políticos e crises ambientais. Através da análise histórica, podemos vislumbrar soluções mais eficazes para esses desafios. Cumpre pesquisar e entender melhor a razão da preservação dessas tradições e os elementos que encerram a sua importância para a manutenção da cultura e da história de uma sociedade.

Reconhecemos que uma das formas de preservar as tradições é por meio de sua capacidade política de orientação histórica. Nesse sentido, Jörn Rüsen (2001) propôs o conceito de orientação histórica como uma maneira de conceber como o conhecimento histórico se relaciona com a vida prática das pessoas. Para o autor, a história não deve ser entendida apenas como um conjunto de fatos do passado, mas igualmente como uma ferramenta que contribui para interpretar o presente e projetar o futuro.

A orientação histórica consiste em uma reflexão sobre a genealogia e a transformação do significado das tradições, mesmo em cenários distintos, em novas conjunturas e sob atualizações constantes do ser e estar na sociedade. Tal perspectiva permite uma compreensão

mais profunda e crítica das tradições, evitando que se tornem meramente folclóricas ou superficiais, porque conecta memória, identidade e ação social.

Nós a percebemos, também, como um importante instrumento para evitar que as tradições sejam usadas de forma distorcida, para promover discursos de ódio ou exclusão. O entendimento da história delas nos viabiliza uma reflexão crítica sobre as transformações que elas sofreram ao longo do tempo, e sobre como essas transformações foram influenciadas por contextos sociais, políticos e culturais.

Por exemplo, muitas tradições religiosas têm origem em contextos históricos específicos e foram adaptadas, no decorrer do tempo, para atender às necessidades e aos valores de diferentes sociedades. Assim, nos interessa pesquisar e apreender os elementos que perfazem sentidos históricos, nas Congadas, quando é perpassado o conhecimento que não é ensinado nas escolas, mas sim nas casas que acontecem no Congado.

É possível observar, por um lado, como as tradições foram usadas para excluir grupos sociais marginalizados e, por outro, pode-se promover uma abordagem mais inclusiva e diversa delas. Na cidade de Catalão, nos chamam a atenção as múltiplas razões que fazem com que as Congadas sejam um elemento histórico importante, mesmo após 149 anos.

Ainda nessa direção, quais seriam os usos e as potencialidades apreendidas, e mesmo as não alcançadas, nos diálogos sociais que marcam as celebrações de Nossa Senhora do Rosário, dentre outros aspectos a serem pesquisados? Na mesma direção, a existência dessas celebrações perfaz os contornos de um sentido social, de uma história que dialoga com o passado, o presente e o futuro, que cumpre assimilar melhor essas atividades que podem ajudar a sensibilizar as pessoas para a importância da preservação das tradições, e a promover uma reflexão crítica sobre a história.

Rüsen (2001) tece uma análise profunda sobre a relação entre passado, presente e futuro, questionando a ideia de que o passado pode ser simplesmente “melhorado” através da ação do presente, e iniciando um estudo crítico da visão teleológica da história, que supõe a existência de um progresso linear e inexorável da humanidade. Segundo o autor, essa visão ignora a complexa e multifacetada natureza do passado, reduzindo-o a uma mera etapa preparatória para o futuro idealizado.

Em contraposição à visão teleológica, Rüsen (2001) propõe uma abordagem da História que reconhece a autonomia do passado e a impossibilidade de refazê-lo ou “melhorá-lo”. O passado, consoante o autor, não é um mero depósito de informações, mas sim um espaço de experiências e vivências que moldaram a realidade presente.

Ele sublinha a importância de compreender o passado em seus próprios termos, sem tentar adaptá-lo às expectativas do presente. Ao fazer isso, podemos aprender com os erros e acertos do passado, evitando repeti-los e construindo um futuro mais consciente e responsável. Um exemplo de mudanças que a Festa passou, devido a diversos fatores, é a maneira como acontece a "entrega da coroa", que sofreu diversas modificações – como trejeitos e locais –, mas elas não alteraram o sentido e o valor simbólico da celebração.

Seguindo a linha de pensamento de que o conceito de cultura envolve a maneira como a sociedade se estrutura, Alípio de Souza Filho define a cultura como:

> [...] o elemento identificador das sociedades humanas engloba tanto a linguagem na qual o povo se comunica, conta suas histórias e faz seus poemas, como a forma como prepara seus alimentos, suas crenças, sua religião, o saber e o saber fazer as coisas, seu direito. Os instrumentos de trabalho, as armas e as técnicas agrícolas são resultado da cultura de um povo, tanto quanto suas lendas, adornos e canções (2005, p. 9).

Na Festa de Catalão, temos presentes a crença e a religião do povo representadas pela fé em Nossa Senhora do Rosário, que se materializa através das missas, das novenas, dos terços, das procissões e dos louvores apresentados pelos ternos. Dentro dos louvores dos ternos, existem as canções entoadas e os adornos utilizados, além do saber-fazer dos adornos e objetos usados pelos ternos, os quais são passados de maneira artesanal a cada nova geração, contribuindo para a manutenção da manifestação cultural.

Os objetos fabricados, que optamos por chamar de "atores distintos", através do saber-fazer são alguns dos símbolos e signos que formam a Festa. Ela se materializa por meio deles e formam teias de significados. Estas tendem a demonstrar a cultura vivida na Festa. Um autor que representa essa linha simbólica da cultura é Clifford Geertz (2008), o fundador da escola interpretativa de Antropologia. Para ele, o homem está ligado a teias de significados:

> O conceito de cultura que eu defendo [...] é essencialmente semiótico. Acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo estas teias e sua análise; portando, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado (Geertz, 2008, p. 4).

Conforme o conceito de cultura de Geertz (2008), a Festa é formada por estruturas com significados estabelecidos em sociedade, as teias de significados são signos e símbolos interpretáveis. Por exemplo, dentro da Festa do Rosário, têm-se várias organizações; dentre elas, os ternos, grupos que se formam com uma estrutura interna repleta de significados, com muitos signos e símbolos, como é o caso dos instrumentos usados, que, além de serem simples

instrumentos, são símbolos que representam a ligação com o passado, a herança e a memória do congadeiro.

É através da memória que são preservadas e transmitidas as tradições presentes na Festa. O significado etimológico da palavra "memória" é o de: "lembrança, reminiscência" (Cunha, 2010, p. 419). A Festa do Rosário é, então, uma manifestação cultural que se mantém através de memórias repassadas e criadas em sociedade. A Festa se materializa na cidade, junto à vida social plena de seus habitantes, e as memórias individuais formam a memória coletiva.

> Para os congadeiros, essa linhagem da palavra vernacular dos antigos sábios das nações do congado, reis, rainhas, capitães, permanece como signos de referência nos atos rituais, evocados como instância da sabedoria que fecunda a comunidade e que ressoa nos cantares que os presentificam. A veneração dos ancestrais funda a visão de mundo banto e se constitui num dos elementos fundamentais de inserção de códigos culturais africanos no tecido da cosmovisão cristã, reformatando-a africanamente (Martins, 2021, p. 186).

Tendo isso em vista, a elaboração deste trabalho dialoga profundamente com perspectivas críticas sobre cultura, memória e oralidade desenvolvidas por autores que pensam a partir da experiência negra no Brasil. Dentre eles, destacam-se Leda Maria Martins (2019) e Muniz Sodré (2002), cujas contribuições são fundamentais para desestabilizar os paradigmas eurocêntricos que historicamente orientaram a produção do saber acadêmico.

No livro *Afrografias da memória* (2019), Martins propõe o conceito de "afrografias" como formas de escrita e inscrição da memória negra, que não se limitam aos registros escritos e oficiais, mas que se corporificam em ritos, gestos, cantos, danças e performances. Sua proposta parte da compreensão de que a cultura negra é atravessada por formas de temporalidade e de inscrições da história que desafiam a linearidade cronológica ocidental. Segundo Martins (2019), os corpos em performance operam como arquivos vivos, portadores de memórias ancestrais e políticas. Assim, as Congadas – como o *Terno do Prego* – devem ser compreendidas como narrativas encenadas, onde a memória se atualiza continuamente por meio da oralidade, da musicalidade e do corpo ritualizado. Essa perspectiva legitima a Festa não apenas como expressão cultural, mas também como tecnologia de memória e resistência.

Sodré, por sua vez, em *A verdade seduzida*: por um conceito de cultura no Brasil (2002), desenvolve uma crítica contundente à noção instrumental e tecnocrática de cultura, que se disseminou no campo das políticas públicas e na Academia. Para Sodré (2002), a cultura não deve ser pensada como um sistema de bens simbólicos desprovido de historicidade, mas como um campo de forças, um território de disputas, no qual se produzem sentidos, subjetividades e modos de existência. Sua crítica aponta para a necessidade de reconhecer os saberes enraizados

na experiência coletiva, muitas vezes desqualificados por não se conformarem aos modelos hegemônicos de racionalidade.

Ao colocar em diálogo Martins (2019) e Sodré (2002), esta pesquisa assume o compromisso de pensar a cultura das Congadas não como um "folclore preservado", mas como uma epistemologia viva, situada e insurgente. Os corpos que dançam, tocam, cantam e performam nas festas negras são também corpos que narram, que resistem e que escrevem – mesmo sem papel – sua própria história.

A Festa em Louvor a Nossa Senhora do Rosário é um marco temporal da memória coletiva da população catalana e também um marco espacial, já que produz lembranças e recordações a partir de lugares como a Igreja, o Ranchão e o Largo do Rosário. As pessoas constroem lembranças com tais lugares, que contribuem para a construção da memória coletiva.

1.3 A História de Catalão Por Meio das Congadas

A começar pelo que veio antes de nós, o que foi contado, escrito ou é lembrado, detalhes que a historiografia, a memória e os arquivos – incluo aqui os arquivos familiares, fotos, documentos e narrativas (História Oral) – nos ajudaram a remontar, as cidades em geral têm histórias de encontros, passagens e movimentos. Assim também são as festas populares espalhadas pelos interiores, feitas de encontros e combinações de pessoas, de elementos, de culturas e outras histórias.

A história da cidade de Catalão e da Festa em Louvor a Nossa Senhora do Rosário se juntam, em algum momento do século XIX, e não se separam mais, em uma imbricação que permite a alguns pesquisadores, como Cairo Mohamad Ibrahim Katrib (2009, p. 54), afirmar que "o município tem seu desenvolvimento atrelado ao da própria comemoração da Festa do Rosário". Certamente, questões econômicas e políticas locais e nacionais colaboraram com "seu desenvolvimento", mas mesmo essas questões se encontram em diálogo com o modo como foi/é (re)construída a tradição da Festa do Rosário.

Os memorialistas Cornélio Ramos (1984) e João Campos (1979) registraram esse dizer/ discurso, que é continuamente reafirmado nos estudos das histórias da cidade de Catalão. A pessoa seria integrante da comitiva do bandeirante Bartolomeu Bueno da Silva e por aqui teria ficado na função de se instalar, fazer ponto de pouso e abastecimento das comitivas. E, desde o século XVIII, a região onde hoje é Catalão tem bastante relevância na geografia dos trânsitos do Brasil, em razão dos movimentos migratórios dos diferentes agentes que formaram o poder e o contrapoder colonial.

As passagens por essas terras "começam"[3] com o projeto de expansão colonial e exploração mineral, em que a "Fazenda do Catalão" era ponto de pouso das tropas bandeirantes e daqueles em busca de ouro ao norte de Goiás, em especial na região de Vila Boa, antiga capital (atualmente cidade de Goiás).

No começo do século XX, a Ferrovia Mogiana passava pelo município, trazendo um discurso e um imaginário de progresso para a região. Depois, com o projeto desenvolvimentista na década de 1950, a cidade recebe muitos migrantes e investimento de capital privado e estatal, com a construção da BR-050 entre São Paulo e Brasília (Costa, 2010, p. 74). Em 1970, a descoberta de jazidas de nióbio e fosfato em terras catalanas reforça o discurso político do progresso na região e atrai para a cidade mineradoras, refinadoras e mais migração.

Daí em diante o agronegócio, também movido pela mesma ideia de progresso, e a construção de um campus da Universidade Federal de Catalão vão colaborar para a paisagem da cidade e do campo, para a formação do "povo catalano", agregando novos e consolidando antigos elementos culturais. A instalação de montadoras de automóveis e maquinários agrícolas dá o último toque de modernização industrial do século XX.

Nos últimos 75 anos, Catalão viveu um processo de urbanização intenso, marcado pela estabilização de migrantes vindos do êxodo rural. Esse movimento fez com que a vida rural e a urbana coexistissem, criando espaços de interpenetração cultural, nos quais códigos de conduta, práticas religiosas e costumes foram levados do campo para a cidade e, posteriormente, ressignificados.

Nesse cenário, um dos elementos mais marcantes é o catolicismo popular, que se consolidou como forma de religiosidade vivida cotidianamente, entrelaçando fé, memória e identidade. De acordo com Carlos Rodrigues Brandão (1980), trata-se de um catolicismo que se distancia da ortodoxia institucional da Igreja e se ancora na experiência comunitária, na devoção aos Santos, nos rituais de cura, nas festas e nas promessas, revelando um modo próprio de relacionar-se com o sagrado.

Em Catalão, essa dimensão se materializa nas festas em louvor aos Santos padroeiros e, sobretudo, na Festa do Rosário, em que a religiosidade popular afro-brasileira se expressa por meio da música, da dança, das rezas e da oralidade. Assim, o catolicismo popular não deve ser entendido como uma forma menor de religiosidade, mas como uma prática viva que é transmitida intergeracionalmente.

---

[3] Por escassez de documentos e trabalhos sobre a presença dos povos indígenas que por aqui viviam, na história da cidade e na memória dos interlocutores, e por não ser o foco de nosso trabalho é que vamos considerar, com profunda lamentação, as histórias oficiais que tivemos conhecimento durante a pesquisa.

Com a população atual estimada em 114 mil habitantes, vemos pelas ruas a convivência entre o rural e o urbano, em constante interdependência e transformação: a paisagem da cidade cada vez mais "modernizada", diversa, uma verdadeira cidade capitalista (Eufrásio; Costa, 2020), em processo de verticalização; o campo gradualmente mais dominado pelo agronegócio (grandes propriedades pecuárias e de monocultura de soja e eucalipto) e pelas mineradoras, ainda que persistam as pequenas e médias propriedades, a agricultura familiar e os sítios de passeio.

A localização privilegiada, no sentido dos trânsitos e passagens, conferiu à Catalão uma ambiguidade histórica, bem explicitada por Cristina Katrib (2009). De um lado, a narrativa oficial, que exalta o progresso, sempre linear. Essa história encara a Congada e seu crescimento, em alguma medida, aliados e harmonizados ao desenvolvimento industrial e suas implicações na paisagem e na cultura urbanas. Um exemplo dessa narrativa é comum, colocada como a benevolência dos fazendeiros para a realização da Festa do Rosário e a ausência de conflitos raciais durante a Festa como uma espécie de harmonia cultural da cidade, porque, na Congada, os negros exaltavam tanto a Santa católica como seus orixás e isso não caracterizava um problema ou um impedimento para o empenho dos festeiros[4]. De outro lado, a passagem e a fixação de estrangeiros, assim como o processo de urbanização e de industrialização, trazem narrativas não necessariamente lineares, nem tampouco de "progresso" (ainda que nelas sejam reconhecidas as transformações).

Segundo Cairo Katrib (2009, p. 51-52), essas narrativas em geral não são incorporadas à história oficial, mas apontam outro ângulo para compreender a formação da cidade, através de outros agentes sociais e suas vivências; agentes esses que não fazem parte da elite local, não estão inseridos nos meios institucionais de construção da história, mas que constroem no cotidiano os pormenores e se (re)fazem.

E em entrevista com o Capitão Elzon (Tio Elzon), capitão do *Terno do Prego*, percebemos em sua fala a importância dos que vieram de Minas Gerais, no declínio da exploração mineira, para a formação da Congada em Catalão e da própria cidade. São pessoas que vieram de variadas situações: escravizados, recém-libertos, camponeses livres, fazendeiros devotos.

Nessa história, o empenho dos fazendeiros quando dos festeiros da Festa se deve à posição de vitrine social e política conferida pelo papel do festeiro, enquanto doador dos

[4] Festeiros são as figuras responsáveis, ao lado da Irmandade, por fornecer ou buscar recursos, organizar e realizar a Festa do Rosário.

almoços – momento em que podia exibir seu *status* econômico – mostrando sua influência social. Essa razão talvez não se opõe a uma possível devoção desses fazendeiros à Nossa Senhora do Rosário, a possibilidade de estarem pagando promessas e/ou cumprindo votos; ao contrário, expõe uma certa afinidade eletiva com o catolicismo, provavelmente mais próxima do catolicismo popular, e a abertura social conferida ao festeiro.

Adentrando a dimensão do catolicismo popular, para Ronaldo Vainfas (1995), na América Portuguesa, este representa uma religiosidade profundamente enraizada nas práticas, crenças e manifestações culturais do povo, muitas vezes em diálogo ou tensão com a doutrina oficial da Igreja Católica. Consiste em uma religiosidade marcada por uma dimensão simbólica e ritual que expressa as necessidades, os desejos e as esperanças das comunidades, incorporando elementos sincréticos e adaptações locais. Vainfas (1995) ressalta que a religiosidade popular não é mera superstição, mas um sistema complexo de sentidos que integra a fé com as realidades sociais, políticas e econômicas, sendo fundamental para a construção da coesão social das populações coloniais.

Na Imagem 4, observamos a presença de frades franciscanos – identificados como missionários estrangeiros, brancos – ao lado de integrantes das Congadas, todos negros. A fotografia, cuja datação exata permanece indefinida, revela um encontro visualmente harmonioso, mas que nos convida a refletir sobre as tensões que marcaram (e em certa medida ainda marcam) a relação entre as instituições religiosas eurocêntricas e as expressões afro-brasileiras de religiosidade e cultura popular. A presença dos frades estrangeiros ao lado dos congadeiros pode ser lida tanto como gesto de reconhecimento quanto como tentativa de controle simbólico ou enquadramento religioso das práticas festivas negras.

Imagem 4 – Espírito benfeitor.



Fonte: Arquivo do Prego.

A imagem igualmente evidencia a centralidade dos corpos negros na sustentação e na continuidade da Festa, reiterando que, mesmo diante das resistências institucionais, os sujeitos negros afirmaram sua presença e seus saberes por meio da performance ritual, da devoção e da organização comunitária.

Apesar da convivência aparente, diversos relatos orais e registros históricos indicam a presença de um racismo latente nas práticas e nos discursos de parte do clero da época em relação às Congadas. A Festa era frequentemente vista como “exótica”, “residual”, termos que carregavam um julgamento implícito sobre a legitimidade das expressões culturais negras no seio do catolicismo. Como assinala João José Reis (1992), a história das festas afro-brasileiras está profundamente atravessada por relações ambíguas com o poder religioso e político, oscilando entre a tolerância e a repressão.

Durante o século XX, outro testemunho por meio da oralidade que podemos destacar – ganhando os contornos obtidos pelo jogo de negociação entre congadeiros, organizados na Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, a elite política e a Igreja – é o discurso de progresso, que atraía migrantes para a cidade, e a política coronelista, que colocava a disputa entre as famílias ricas e “de nome” como influenciadora da dinâmica social.

Imagem 5 – Os Negros na Paróquia Mãe de Deus.



Fonte: Arquivo do Prego.

Na Imagem 5, vemos a Congada posicionada diante da Velha Matriz de Catalão, espaço que historicamente ocupou – e ainda ocupa – um lugar central na configuração religiosa e urbana do município. A presença dos congadeiros na entrada dessa Igreja não é apenas um registro da performance festiva, mas igualmente um potente marcador simbólico da disputa por centralidade e visibilidade no espaço público e sagrado da cidade. A Festa não acontece mais nessa paróquia, após uma proibição de frades estrangeiros aos congadeiros, isto é, os frades fecharam as portas da Igreja para a Congada.

Em 1936, há a instituição da Festa do Rosário no calendário oficial da cidade, que até aquele momento fora organizada pelos congadeiros em fazendas ou residências, depois da proibição de sua realização pelos frades franciscanos, no começo do século XX; e a oficialização da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, cuja fundação, segundo Cairo Katrib (2009, p. 127), tenha uma data provável nos anos de 1820/30.

Existem, portanto, ao menos duas perspectivas possíveis para compreender a magnitude que assumiu a Festa do Rosário, em Catalão, ao longo dos últimos 70 anos – e elas não estão separadas, mas se complementam. Uma é a que apontamos antes, reforçada pela história de que

a elite, interessada no prestígio político e na visibilidade social conferida pela figura do festeiro, se dispõe tanto a sustentar a Festa como a expandi-la, até sua inclusão na rota turística do Estado de Goiás.

Essa ampliação do papel do festeiro, no entanto, não se dá sem tensões. Ao buscar integrar a Festa do Rosário – e, por extensão, as Congadas – à referida rota turística do Estado, entra em cena um processo complexo de patrimonialização seletiva e valorização mercadológica da cultura, que corre o risco de esvaziar os sentidos comunitários e ancestrais da manifestação. Trata-se de uma forma de captura da Festa pelos dispositivos do capitalismo cultural (Harvey, 2008), em que a tradição negra é reconfigurada para se tornar "produto" a ser consumido por visitantes, descolada de suas raízes territoriais, espirituais e políticas.

Sob essa lógica, a visibilidade turística pode operar como uma forma disfarçada de controle simbólico sobre a cultura negra, colocando-a sob curadoria institucional, estatal ou empresarial, ao mesmo tempo em que mantém a invisibilidade estrutural dos sujeitos negros que a constroem. Como alerta Kabengele Munanga (2005), a cultura negra é muitas vezes celebrada em sua estética, mas silenciada em sua ética – ou seja, sua dimensão política e de denúncia das desigualdades históricas é recorrentemente apagada no processo de valorização oficial.

Diante disso, é preciso perguntar: as Congadas querem ser turismo? Ou, melhor dizendo, em que condições, sob quais termos e a partir de quais vozes se pode falar em tornar a festa patrimônio ou atração turística? A romantização da cultura negra como elemento exótico e colorido pode encobrir os conflitos raciais e territoriais que marcam a própria história da festa. Assim, ao passo que o festeiro busca expandir a visibilidade da manifestação, corre-se o risco de transformar a devoção em espetáculo e o sagrado em vitrine – sem que isso, necessariamente, reverta em reconhecimento e dignidade para os territórios negros da cidade.

A outra perspectiva é aquela reconstruída por Cairo Katrib (2009), endossada pelos entrevistados da presente pesquisa: o sentido existencial-religioso da devoção à Nossa Senhora do Rosário, materializado na construção e na realização da Festa, através do movimento negro e de encontros que esse processo proporciona. Essa devoção, que remonta ora à senzala, é causada pelo racismo – relacionado a um papel espiritual de resistência –, ora ao catolicismo popular, que a todos acolhe, sem diferenciação de cor ou procedência.

A história, de um lado e de outro, não ignora os conflitos que envolvem a complexidade de classes, culturas, vivências e concepções religiosas da qual a Festa se constitui, ainda que os coloque em lugares diferentes. Um deles, como já evidenciado, é a proibição de circulação da Congada pelos frades franciscanos, que trouxe duas consequências: a limitação do espaço de

realização da Festa a fazendas e casas particulares. Somente décadas depois, os congadeiros construíram uma nova Igreja do Rosário, no terreno doado a eles em 1936.

Imagem 6 – A Igreja dos Congadeiros.



Fonte: Arquivo do Prego.

Na Imagem 6, vemos a Igreja de Nossa Senhora do Rosário, construída por congadeiros e para congadeiros, símbolo material da devoção, da organização comunitária e da resistência histórica da população negra do município. Ela pertence à Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Catalão e, mais do que uma simples capela, a Igreja do Rosário representa um território simbólico de autonomia e afirmação.

Nos anos de 1980, aconteceram novos conflitos envolvendo o espaço sagrado da Igreja. A queda de uma de suas torres e a recusa dos padres e da prefeitura em ajudar na sua reconstrução colocam em xeque a relação da Irmandade com a Igreja.

Com materiais doados pela comunidade, os dançadores reconstruíram em regime de mutirão a torre caída; em seguida, alteraram o Estatuto da Irmandade, aumentando a porcentagem da renda da Festa destinada à Irmandade de 10% para 90% (Katrib, 2009, p. 75).

A história da construção e da reforma da Igreja também nos informa que a auto-organização dos congadeiros foi necessária para a continuidade da Festa e da estrutura religiosa própria. É uma divisão que parece se estender à população católica, mesmo que tenhamos, os entrevistados e eu, a sensação de que a cidade respira Congada nos meses de agosto a outubro.

Conheci católicos que não frequentam a Igreja do Rosário, já que na cidade existem mais três paróquias centrais e outras tantas espalhadas pelos bairros. São pessoas que afirmam

que “a Congada não é católica de verdade”, relacionando-a a um sentido de macumba como referente ao que “não é de Deus” ou, no mínimo, “de outro tipo de Deus”.

Porém, mesmo com tantas críticas sobre qual é a religião de fato da Festa, o catolicismo se torna um hibridismo cultural (Hall, 1997), um catolicismo popular. Ademais, há um acordo entre duas paróquias de Catalão, que estabelecem uma divisão geográfica demarcada pelo trilho ferroviário: o território acima do trilho pertence à Paróquia São Francisco, enquanto o abaixo do trilho é administrado pela Paróquia Nossa Senhora Mãe de Deus. Com a grandiosidade da Festa realizada na cidade de Catalão, elas já entraram em conflito devido ao fato de a Igreja do Rosário estar localizada abaixo do trilho, mas pertencer à Paróquia São Francisco. Ainda há um outro conflito, de modo que, para um padre celebrar uma missa durante a Festa do Rosário, é necessário que ele seja convidado – autorizado – pela Paróquia São Francisco.

Uma segunda categoria de conflitos existe entre os congadeiros de Catalão. Dimensão que pode ser reflexo da contenda já mencionada, e aponta em primeiro lugar a multiplicidade de vivências congadeiras e de concepções religiosas formuladas e mobilizadas no cotidiano. Ainda que unificadas em torno do Rosário, as devoções assumem formas diversas em termos de relações possíveis, de elementos religiosos considerados legítimos de matriz africana ou mais tradicionais.

O primeiro é uma divisão interna dos ternos. Têm os que recusam conscientemente elementos e rituais que são de candomblé ou umbanda, sob a defesa de que a tradição da Congada está vinculada ao catolicismo e, portanto, a relação com a matriz africana está apenas em sua genealogia, configurando uma mistura mais leve. Ou seja, existe um limite para a utilização dos elementos afro-catalanos e rituais que não cabem aos congadeiros. Os limites seriam os próprios preceitos da Igreja Católica.

E têm aqueles que, ao contrário, ao se reivindicarem católicos e congadeiros, se apropriam desses elementos e rituais, sob a insígnia de cultura negra ou popular, indissociável das tradições da Congada e do catolicismo popular nelas implicadas. Esse grupo se propõe a manter viva as memórias dos ancestrais que remetem ao cativeiro, transformando histórias de dor em histórias de louvor:

> No tempo do cativeiro
> Quando senhor me batia
> Gritava por Nossa Senhora
> Meu Deus, quando a chibata doía
> Ê auê! E, êa
> Qual é a mãe que não chora
> Vendo seu filho apanhar.
> (Música das Congadas)

A música das Congadas “No tempo do cativeiro” carrega uma forte carga histórica e emocional, refletindo a dor e a resistência dos africanos escravizados no Brasil. A letra evoca o sofrimento imposto pela violência dos senhores aos escravizados e a busca por proteção espiritual, simbolizada na invocação à Nossa Senhora. O trecho evidencia não apenas a brutalidade da escravidão, mas também a dimensão simbólica materna do sofrimento, ao enfatizar o dor de uma mãe ao ver seu filho castigado. Esse lamento, que se perpetua nas Congadas, reforça a memória da luta e da fé das comunidades negras, transformando a dor em tradição e resistência.

Permeado a essas questões existe o preconceito racial, ainda que silenciado ou, antes, supostamente suspenso no período da Festa, diante de caixas, patagongas[5], sanfonas, cantorias, fé e devoção, em relação a uma cultura e uma religiosidade que a procedência está associada a elementos vindos de África (especialmente da cultura banto) em diálogo com as elaborações das pessoas trazidas da região central da África, no período de colonização do Brasil, que inventaram um jeito de viver-fazer e difundir uma cultura negra. Esse racismo é visível nos padres franciscanos na década de 1920, como também nos catalanos que não são simpatizantes da Congada.

Importante lembrar que, dadas às condições do trabalho de campo, os conflitos encontrados foram acessados em primeira instância a partir de minha memória e da vivência que tenho, nesses 26 anos, como congadeiro, bisneto do Geraldo Prego, fundador do *Terno do Prego*, e depois, no próprio trabalho de campo, através dos discursos e das falas das entrevistas.

As histórias de Catalão (da historiografia oficial, daquela mais recente e das narrativas orais) em suas particularidades e nas generalidades da história do Brasil, a formação, o desenvolvimento e o trânsito das Congadas, a reatualização anual da devoção ao Rosário através da Festa e do *Terno do Prego*, todos oferecem um panorama da dinâmica da Congada na cidade, da sua diversidade interna e da relevância social, política e cultural.

Esses movimentos – e o trabalho de campo – trouxeram ou, antes, mostraram que estavam ali conceitos, categorias, significados e formas de viver o sagrado a um só tempo das religiões populares brasileiras, das Congadas e múltiplas dentro dessas religiões e dessas manifestações culturais religiosas. E, ainda, encontramos a diversidade entre o terno e os dançadores, mostrando os limites e a força da unidade dos irmãos do Rosário em torno da devoção e da manutenção da Festa.

---

[5] Patagongas: Características do Moçambique, elas são feitas com dois “pratos” de alumínios encaixados; dentro deles, esferas de chumbinho fazem o som do chocalho.

Os processos de constituição dos elementos próprios da Congada – e as formas como são vividos e significados – podem nos fornecer uma eminente perspectiva para vislumbrar essas categorias e modos de saber-viver em movimento, quando acionadas e vividas pelos congadeiros no contexto da crise.

1.4 Elementos da Congada

"Congada", "Congado" e "Congos" são termos utilizados, em diferentes regiões do Brasil, para se referirem às festas dedicadas à Nossa Senhora do Rosário, especialmente nas comunidades de matriz afro-brasileira. A diversidade de nomenclaturas varia conforme o local, o contexto histórico e cultural em que essas manifestações ocorrem.

O pesquisador Jeremias Brasileiro, cuja atuação se concentra no Alto Paranaíba e em Uberlândia (MG), propõe uma distinção conceitual importante: utiliza-se o termo "Congadas" para designar as danças performáticas nos cortejos e nas celebrações religiosas, por meio das chamadas embaixadas (Brasileiro, 2018a, 2018b). Essa mesma nomenclatura é adotada por estudiosos do folclore, como Luís da Câmara Cascudo (2012, p. 218), que classifica essas manifestações como expressões performáticas enraizadas em tradições populares afro-brasileiras.

A partir dessas diferenciações, cabe destacar ainda uma distinção presente na memória oral da comunidade do *Terno do Prego*, em Catalão (GO), que reforça a dimensão afetiva e genealógica da participação na Festa. Conforme relato transmitido entre gerações, há uma diferença entre os termos "congadeiro" e "congueiro": o primeiro designa aquele que nasceu dentro da tradição do Congo, filho de dançadores, portador de uma ancestralidade viva ligada à Congada; enquanto o segundo é aquele que ingressa na dança por motivação pessoal, sem vínculo hereditário direto com a manifestação. Essa distinção evidencia a importância das relações de pertencimento, linhagem e continuidade cultural que atravessam as práticas e os modos de se fazer Congada.

Segundo Brasileiro (2018a, p. 36), alguns congadeiros utilizam "congadas" em referência ao conjunto de atividades que ocorrem durante a festa do Santo: "um lugar de cultura popular". "Congado", então, seria a vivência durante todo o ano e a "organização sociocultural cotidiana dos grupos", enquanto "congo" seria um termo referente às "memórias alicerçadas em um passado distante, de antepassados", "de uma memória cultural proveniente dos povos banto oriundos de algumas regiões do antigo Reino do Congo" (Brasileiro, 2018a).

Em Catalão, o que encontramos é um acionamento indiscriminado dos termos "Congado", "Congada", "Congo" e "Congos", prevalecendo esses dois últimos nas falas dos congadeiros e na imprensa local. É comum ouvir "terno de congo" ou "tá vindo os congos" em referência a um terno que se aproxima, e são também utilizados no sentido de congada: "a gente espera que esse ano tenha congo".

Para Stuart Hall (1997), o hibridismo cultural refere-se ao processo pelo qual as culturas se transformam e se renovam continuamente através da mistura, do encontro e da recombinação de elementos culturais diversos. Ele ressalta que a cultura não é fixa ou essencialista, mas sim dinâmica e construída em contextos históricos marcados pelo intercâmbio, pela migração e pela influência mútua entre culturas diferentes. O hibridismo, portanto, é uma forma de resistência às narrativas homogêneas, afirmando que as culturas são processos em constante fluxo, onde fronteiras culturais se tornam espaços de negociação, conflito e criatividade (Hall, 1997).

As religiões se mesclam e se tornam um hibridismo cultural, que é mencionado, em outros termos, pelos congadeiros de Catalão para classificar o casamento entre o afro e o católico que forma a etnicidade *sui generis* da Congada.

Por exemplo, no contexto de Uberlândia e Alto Paranaíba, Brasileiro (2012, 2018a, 2019) prefere que a Congada seja classificada na chave da "coexistência cultural e religiosa" de elementos africanos e brasileiros, na defesa de que há "interações entre dois modos de cultura e de religião em congraçamento surpreendente" (Brasileiro, 2018a, p. 49). É, assim, um contraponto à ideia de que a Congada seria a síntese ou a fusão entre duas culturas e religiões diferentes. Para Brasileiro (2018a, p. 37), "envolve distintos comportamentos sob um mesmo cenário de ritualísticas congadeiras inseridas no catolicismo popular".

Percebemos – na vida e na pesquisa – que, em Catalão, os comportamentos e os atores distintos dos elementos e rituais congadeiros são os que constroem a Festa do Rosário, bem como a história da Congada é múltipla, religiosa, estética, cultural, como também econômica e política. E este hibridismo é a maneira pela qual nossos entrevistados explicam a coexistência de elementos afro-brasileiros e católicos, como o candomblé junto da novena, durante os dias da Festa, porque são entoados cânticos que remetem às lembranças do cativeiro.

Na perspectiva da resistência, para a realização das festividades do Rosário, abrem-se brechas consideráveis no regime hegemônico do catolicismo institucional. O que confere certa legitimidade histórica à cultura, estética e religiosidade negras. A Festa é sediada pela Igreja Católica, mas ela tem elementos que são relacionados às crenças de domínio africano.

De outro lado, é esse mesmo sincretismo que permite que, historicamente, a elite branca tenha autoridade para intervir na Festa e organizar festejos de religiosidade negra e católica. De

modo que – mas não consideremos a concepção de hibridismo como a única razão –, hoje, a composição racial dos batalhões seja mista, sem que isso se configure um problema ou ameaça, pois "a Festa é de todos e o catalano respira Congada", e não é recente essa configuração.

A questão da branquitude nos parece incontornável na Congada de Catalão. A participação de pessoas brancas como dançadores é um processo que vem de longo prazo. Os congadeiros com quem conversei, brancos e negros, reconhecem a miscigenação que compõe a Congada atualmente em um sentido mais integrativo, pois percebem a Festa como "festa de negro" e a Congada como "dança de negro".

Nesses cruzamentos, há ainda, como evidenciado, a agência de sujeitos históricos brancos, para além da figura do festeiro e da participação na Festa. A respeito da Irmandade, Cairo Katrib (2009, p. 127) descreve:

> Segundo historiadores locais, a Irmandade constituída, em seu início, por brancos e negros e comandada, em grande parte por brancos, enviou negros a Minas Gerais para aprenderem o Congado e o transmitirem aos demais. Para os negros isto significou o recriar de sua cultura e a reafirmação de seus saberes na manutenção das comemorações em Catalão. À Irmandade coube, então o primeiro passo para a realização dos festejos na região e aos negros aprender a reinventar suas crenças religiosas.

Se assim o foi, a Irmandade de Catalão congrega desde seu início brancos e negros, cujas atividades estiveram voltadas para a organização da Congada e da Festa do Rosário. Claudelir Correa Clemente (2016, p. 2) complementa que: "será no ambiente das Irmandades que se tornará possível ao negro reunir-se com outros negros iguais a ele e buscar, como tudo indica, através da religião, uma forma de seguir e alçar novos caminhos e novas perspectivas".

No município, os novos caminhos e as novas perspectivas podem ter sido alçados em aliança ou negociação direta com os brancos, embora temporárias e com finalidades específicas. Atualmente, no século XXI, a Irmandade é composta majoritariamente por homens negros, além de algumas mulheres negras, dentre as quais se destaca a presidente da entidade.

Apesar de a Festa do Rosário colocar os negros em posição de prestígio, admiração, enquanto artistas, devotos, reis, rainhas, generais, nos demais espaços e momentos na cidade, a discriminação racial ainda é uma realidade. Mesmo com a notoriedade que os congadeiros negros ganham durante a Festa, em seus dias de prestígio social, o racismo continua latente. Além disso, há o preconceito contra as Congadas por parte daqueles que a consideram uma festa que "não é de Deus".

Outro relato que trago aqui ocorreu quando minha família realizou a Festa do Rosário em 2003. Apesar de a família Arruda ocupar um lugar de destaque na sociedade catalana e ser

considerada tradicional, ela ainda se encontra em um espaço social associado àqueles que servem aos mais ricos – agravado pelo fato de sermos negros. Esse contexto ficou evidente quando os filhos legítimos de Geraldo Prego, meus tios, foram nomeados festeiros. A nomeação gerou tanto estranhamento, entre moradores de Catalão, que questionaram a escolha da minha família, a família Arruda, como festeira da Festa do Rosário naquele ano.

Imagem 7 – Família Arruda – Prego.



Fonte: Arquivo do Prego.

A Imagem 7 apresenta a família Arruda, fundadora do *Terno do Prego*, cuja composição é inteiramente negra. Trata-se de um registro de extrema importância não apenas para a história do grupo, mas também para a compreensão mais ampla da presença e do protagonismo das famílias negras na conformação das Congadas em Catalão. A imagem evoca a ancestralidade e os laços familiares como fundamentos da continuidade das tradições festivas e da transmissão de saberes entre gerações.

Como propõe Lélia Gonzalez (1988), é no seio da família negra que se estruturam práticas culturais de resistência, espiritualidade, muitas vezes à revelia das instituições dominantes. Ao fundarem o grupo, além de criarem uma manifestação cultural, os Arruda instituíram um território simbólico onde a negritude é celebrada, afirmada e resguardada. Como reforça Beatriz Nascimento (1985), os territórios negros não são apenas espaços geográficos, mas igualmente campos de construção de autonomia e preservação da ancestralidade. Portanto, a imagem da família Arruda deve ser lida como documento histórico e político, que reafirma a centralidade dos sujeitos negros na construção do *Terno do Prego* e, por extensão, na formação do espaço simbólico e cultural da cidade de Catalão.

Os Arruda pertencem a uma família negra e com longa história na Congada, são todos do *Terno do Prego* e a vontade de serem festeiros veio de um voto feito pelo pai, que era capitão do Prego. O fato ganhou destaque na mídia local e dividiu opiniões, pois até essa ocasião a Festa tinha recebido apenas dois festeiros negros, conforme Cairo Katrib (2009, p. 180), e esses estavam longe da memória recente. O estranhamento e a desconfiança de muitas pessoas mostram que aos negros estavam reservados lugares específicos na Festa e, ainda que fossem lugares de destaque, não poderiam ser aqueles que demandavam poder e condições financeiras.

O que temos em Catalão, então, é uma Festa misturada, com alianças e conflitos, com interesses de brancos e negros imbricados e negociados, sob a insígnia da cultura negra, da religião católica e da tradição local. O resultado é uma multiplicidade de sentidos e vivências que coexistem, em certa unidade, nos períodos da Festa do Rosário e que podem divergir ou não nos períodos anteriores, de organização.

1.4.1 Configuração da Festa

A Festa é entendida como "um tripé" composto da parte religiosa, da parte cultural e da parte social, em que todas elas se misturam e estão interligadas. Cada parte contém as demais, os espaços se mesclam e em alguns rituais elas se dissolvem. Essa divisão que ocorre na Festa do Rosário de Catalão nos parece ser mais organizativa e conceitual, com a finalidade de definir os espaços e as tarefas da Irmandade, dos festeiros e demais agentes envolvidos na sua realização.

Na divisão espacial das práticas festivas, o social se manifesta:

- Ranchão – Espaço de socialização, que ocorre em algumas edições, sendo que a maior parte dos seus frequentadores são os proletários da festa, ou seja, os dançadores;
- Centro do Folclore – Espaço de socialização, no qual em dias de semana ocorre as ceias, para a alta sociedade catalana (raramente vemos dançadores nas ceias). E nos finais de semana o Centro Folclore abriga os ternos, que ganham almoço, para servir refeições a eles nos dias da Festa;
- Barraquinhas – Mesmo sendo uma feira montada por barracas de lonas, onde encontramos produtos a baixos preços e refugiados adentrado o comércio da cidade (o que causa muitas controvérsias no meio dos comerciários da cidade), é um espaço de socialização de todas as camadas sociais, no qual "barracar" já virou um verbo usado com frequência em certa época do ano.

A dimensão cultural, em sua essência, ocorre nas ruas durante a Festa, enquanto o aspecto religioso se concentra na tenda da missa campal e na Igreja. Para os congadeiros, porém, a cultura nessa cidade interiorana constitui uma expressão inseparável da religião e da devoção, configurando-se em um processo de hibridismo cultural.

Trata-se de uma expressão religiosa específica, vivenciada na rua e em comunidade, que se materializa no ato de estar fardado e junto de seu terno de congo (no caso, o *Terno do Prego*), rodeado por amigos e familiares. Para muitos participantes, essa vivência adquire um significado existencial de pertencimento. Quanto à divisão de atividades, eventos, celebrações e festividades, a esfera religiosa compreende as celebrações católicas realizadas dentro da Igreja ou na tenda montada, no Largo, em frente ao templo, tais como as novenas e as missas.

Essas celebrações são organizadas pela Irmandade, em parceria com a Igreja, por meio da Paróquia São Francisco de Assis. Durante nove dos dez dias de Festa, são realizadas missas às 19 horas, além de três horários destinados à recitação do terço – dois sob responsabilidade da Irmandade e um da Paróquia.

Os terços e as novenas são celebrados com a presença de congadeiros, que contribuem com música e canto para que a celebração fique mais interessante. Como são divulgadas anualmente, em cartazes pela cidade e nas redes sociais, as principais missas que são realizadas na Festa são as seguintes:

- Missa solene de abertura: o momento simbólico mais esperado por alguns fiéis e devotos, quando a imagem da Santa sai da torre da Igreja e vai através de um cabo de aço até o presbitério representando Nossa Senhora do Rosário indo festejar com seus fiéis e devotos;
- Missa do Nascituro: onde são abençoadas as mulheres grávidas;
- Missa de Coroação de Nossa Senhora do Rosário: durante esta missa acontece o momento de coroação de Nossa Senhora do Rosário, a coroa é levada até o presbitério por crianças que realizam o ritual de coroação;
- Missa da Irmandade ou Missa da Congada e devotos: acontece no domingo pela manhã, após o cortejo dos ternos. Geralmente reúne grande número de dançadores e/ou congadeiros;
- Missa de encerramento presidida pelo Bispo e celebrada pelos Padres presentes.

Apenas no último dia da Festa, na segunda-feira, não os têm. A parte religiosa é finalizada no domingo, com a missa, e na segunda-feira é o encerramento da parte cultural com o cortejo dos ternos pelas principais ruas da cidade, finalizado com a "entrega da coroa".

Os ternos em movimento, dançando, louvando e cantando, com as cores, as fitas, o gingado e toda a expressão corporal em si, abrilhantam as ruas da cidade. A Congada vai ficando mais intensa a partir da Alvorada (abertura da Festa) e ainda mais concentrada nos últimos dias, com a realização dos eventos, da procissão e do hasteamento das bandeiras.

A Imagem 8 registra a presença dos Pregoeiros nas ruas de Catalão, dando enfoque às bandeirinhas, hasteando os estandartes para começar as visitas, saindo da sede do *Terno do Prego*, na Rua da Capoeira, e compondo uma das cenas mais emblemáticas do ciclo festivo das Congadas.

Imagem 8 – Os Pregoeiros nas ruas de Catalão.



Fonte: Arquivo Pessoal.

Os Pregoeiros, com seus instrumentos e trajes característicos, não apenas anunciam a Festa, mas também territorializam o espaço urbano com sons, passos e cantos que carregam memórias e ancestralidades. Mais do que um cortejo, consiste em uma prática de reinscrição simbólica da presença negra na cidade, reafirmando vínculos entre fé, território e etnicidade.

A ocupação das ruas por esses sujeitos é também um gesto político. Como aponta Martins (2019), o corpo em movimento, em performance, torna-se um "arquivo vivo", por meio do qual a memória é transmitida, reescrita e encenada. Os Pregoeiros atualizam, a cada passo,

um repertório de resistência que remonta ao período escravista, quando os negros já utilizavam a música e o canto como formas de comunicação, afirmação e sobrevivência.

Em um contexto que foi e é marcado por desigualdades raciais e processos de marginalização territorial, a circulação dos Pregoeiros pela cidade tensiona as fronteiras entre centro e periferia, entre sagrado e profano, entre visibilidade e invisibilidade. Eles anunciam a festa e também denunciam – com seus corpos e tambores – as ausências históricas dos sujeitos negros nos espaços de poder simbólico. Consoante Sodré (2002), a cultura negra, ao ocupar o espaço público, desafia os regimes de normatividade e propõe outras formas de habitar o mundo.

Assim, a imagem dos Pregoeiros nas ruas documenta um ritual tradicional, bem como evidencia uma disputa cotidiana pelo direito à cidade, à memória e ao sagrado. Ao atravessar Catalão com seus instrumentos e cantos, os Pregoeiros fazem do espaço urbano um território em que a festa negra se torna também narrativa, política e presença.

No calendário da cidade, a Festa começa no início de outubro ou nos últimos dias de setembro, porém, para muitos dançadores, ela começa antes, com o preparo das fardas, os ensaios e a produção dos instrumentos. E não acaba quando termina, pois os recursos que sustentam a Irmandade são angariados através de eventos: noites de festas, almoços, jantares. Os rituais devocionais para além da Festa também se estendem, com periodicidade cíclica. Toda terça-feira acontece um terço na Igreja do Rosário, sob responsabilidade da Irmandade.

A emoção dos batuques e cantorias começa na "levantação" da bandeira dos ternos, dia em que dá início aos ensaios. Em agosto, quem mora perto e ao redor das sedes dos ternos pode ouvir as caixas dos congos aos finais de semana. Aos poucos, o clima da cidade vai anunciando que a Festa está próxima. Cada terno tem a liberdade de escolher a data de início dos seus ensaios, em geral, entre agosto e setembro, precedida de um terço com todos os dançadores. O do *Terno do Prego* acontece, no segundo domingo de agosto, coincidindo com o Dia dos Pais.

O ensaio geral encerra a temporada dos ensaios, no último final de semana antes da Festa, com o cortejo de todos os ternos em visita aos Generais da Congada. A Festa tem duração de dez dias, começa em uma sexta-feira e se encerra em uma segunda-feira. Necessariamente abarca os dias de São Benedito (5 de outubro) e de Nossa Senhora do Rosário (7 de outubro); em muitos anos, também contempla o dia de Nossa Senhora Aparecida (12 de outubro).

O último final de semana é o momento da "efervescência" – conceito durkheimiano (1996), ao mesmo tempo corporal e coletiva – da Congada. No sábado à tarde, acontece o ritual de levantamento da bandeira, que é buscada pelos ternos na casa do mordomo – figura representada por uma pessoa e sua família, que é responsável por guardar a bandeira em sua

casa e cuidá-la entre uma Festa e outra. O mordomo da cidade de Catalão tem voto perpétuo. Logo, na morte de seu responsável, a atribuição é passada para outra pessoa da família. Há a indicação de outro mordomo pela Irmandade, apenas quando a família devolve a bandeira. O mastro com a bandeira é hasteado no Largo do Rosário, em frente à Igreja, seguido de saudações cantadas e dançadas de todos os ternos ao mastro.

No domingo, as atividades começam pela manhã. Todos os ternos em cortejo descem da Igreja São Francisco de Assis para a Igreja do Rosário, onde acontece a missa da Congada. Em seguida, tem o almoço servido no Centro do Folclore, também organizado pela Irmandade e pelos festeiros. Mas muitos ternos têm seu almoço coletivo no domingo, garantido por algum devoto em cumprimento de seus votos ou pela auto-organização do terno.

O *Terno do Prego* realiza seu almoço em sua sede, nas sombras da mangueira, uma tradição iniciada por minha avó, Elza Arruda (já falecida), filha do fundador do terno. Ela foi a pioneira em oferecer esse almoço ao terno. Essa tradição se enraizou nas festividades de Catalão e, hoje, como mencionado, muitos ternos recebem almoços de simpatizantes e devotos. Com o falecimento de minha avó, quem dá continuidade à tradição de oferecer o almoço ao *Terno do Prego* é minha tia-avó Edsônia Arruda, irmã dela e também filha do fundador.

No domingo à tarde, é o momento que os ternos fazem as visitas[6]. Às 18 horas acontece a procissão, com a imagem de Nossa Senhora do Rosário, Santa Efigênia e São Benedito; em seguida, a missa de encerramento da Festa – ou da sua parte religiosa. A Festa mesmo só termina na segunda-feira, com a "entrega da coroa", ritual em que os festeiros do ano passam a função, simbolizada na coroa, para os festeiros do próximo ano.

CAPÍTULO II - O PAPEL DO *TERNO DO PREGO* NA ETNICIDADE

Neste capítulo, abordaremos o *Terno do Prego* em seu fundamento histórico – seus traços, ritos, mitos e manifestações a partir da etnicidade negra –, buscando compreender e investigar a trajetória deste terno. Ele se configura como um dos personagens centrais da Festa de Nossa Senhora do Rosário, realizada no interior do estado de Goiás.

As manifestações culturais e religiosas centenárias organizadas na América Portuguesa, como as Congadas, os Maracatus e os cultos, religiões de matriz africana, não devem ser

[6] As visitas são feitas a pedido de devotos por alguma promessa, muitas vezes por pedido de saúde em razão de alguma doença na família. O terno é recebido com um altar doméstico colocado na porta da casa ou arrumado no lugar onde está instalado. Geralmente, os devotos oferecem um lanche aos dançadores. O capitão, em ocasião das visitas, improvisa cantorias para os presentes e para as intenções da família que o recebe.

entendidos só como expressões folclóricas ou resquícios do passado, mas igualmente como territórios simbólicos.

Para Simas (2020), essas práticas constituem formas de resistência e reinvenção da vida coletiva, organizando o tempo e o espaço segundo lógicas próprias, muitas vezes em confronto com a racionalidade ocidental moderna. O autor defende uma concepção de tempo em espiral, onde passado, presente e futuro se entrelaçam, permitindo que a tradição se mantenha viva por meio da recriação. Assim, "a tradição é o que a gente reinventa para continuar" (Simas, 2020, p. 42), evidenciando que tais manifestações não são estáticas, mas dinâmicas, adaptando-se às transformações históricas e sociais sem perder sua ancestralidade.

Além disso, essas expressões populares constroem e consagram espaços de encantamento e pertencimento. Os rituais das Congadas – em especial os cortejos e as celebrações – são compreendidos como manifestações simbólicas que operam como interpretações do mito, conforme propõe Claude Lévi-Strauss (1978). Para o antropólogo, o mito não apenas explica o mundo, mas também organiza simbolicamente a experiência coletiva, oferecendo um sistema de significados capaz de responder às contradições estruturais vividas por um grupo. Desse modo, os rituais são tanto encenações repetitivas quanto performances sociais carregadas de sentido, nas quais se atualiza a memória mítica, reconfiguram-se as relações sociais e reafirmam pertencimento.

Ao analisar os cortejos, os cânticos, as danças e os gestos encenados na Congada, reconhecemos nesses elementos expressões culturais e verdadeiros atos de elaboração simbólica da existência. Para Victor Turner (2015), os rituais operam como espaços de transição e comunhão, nos quais as estruturas sociais se tornam mais visíveis e, por vezes, tensionadas. Nas Congadas, o mito da realeza africana, a celebração aos Santos católicos e a afirmação da ancestralidade negra se entrelaçam em uma narrativa viva, continuamente recriada pela comunidade.

Ao atuar sobre o espaço, esses grupos estabelecem uma disputa simbólica com os modelos coloniais de ocupação e ordenamento social. Para Simas (2020), esses territórios de cultura popular são lugares que, através do corpo, a memória e o sagrado se manifestam, configurando modos alternativos de existência e resistência. Dessa forma, a tradição não é entendida como conservação passiva do passado, mas como prática ativa de reinvenção diante das exigências do presente.

A Congada de Catalão demarca uma presença negra, em sua composição étnica, cultural e religiosa (Manoel, 2017, p. 30), no contexto historicamente racista de Goiás. Essa

manifestação evidencia a centralidade das heranças afrodiaspóricas na conformação simbólica e espiritual da Festa, reafirmando grupos marginalizados. Em um contexto goiano profundamente atravessado por práticas e estruturas de exclusão racial, a Congada se inscreve como território de memória, fé e afirmação coletiva.

Feitas de danças, ritmos, caixas, cores e fé, desenvolvidas no interior de coletivos de pessoas escravizadas, as Congadas estão geralmente vinculadas às irmandades de Santos, sobremaneira de Nossa Senhora do Rosário, São Benedito e Santa Efigênia (ou, em alguns lugares e períodos, "Irmandades dos Homens Pretos").

Elas funcionavam como um apoio em meio à crueldade à qual os escravizados eram submetidos. Cláudio Alberto dos Santos (2007, p. 307-308) indica o objetivo das Irmandades: "[...] de um modo geral, tinham como objetivos o estímulo maior à solidariedade; a possibilidade de desenvolvimento do culto aos mortos e o ensejo das festas coletivas, sem a incômoda fiscalização do senhor". De acordo com Brasileiro (2012, p. 17), elas tinham importante papel social durante o período escravocrata "[...] no combate à intolerância religiosa e ao preconceito social e racial motivado pela cor da pele".

Foram inseridas aos poucos nos calendários religiosos católicos de diversas localidades, visto que a hegemonia histórica do catolicismo no Brasil lançou mão de sua tendência à "transmutação do que lhe parece possível assimilar e ressemantização na sua própria síntese" (Sanchis, 2008, p. 82), de forma a colocar em relação e assumindo para si elementos do catolicismo eclesiástico, do catolicismo popular ibérico, das diversas religiões indígenas e africanas, além de saber-fazer.

Entre os diversos ternos – formações características da Congada, como Catupé, Vilão, Penacho, Moçambique e Congo – destaca-se o *Terno do Prego*, objeto de análise deste capítulo. Fundado no final de 50 do século XX, a atuação do *Terno do Prego* transcende a dimensão estética e performática que marca os dias festivos. Ao longo de mais de seis décadas, o grupo consolidou-se como um dos pilares da preservação da Festa, participando ativamente da formação de lideranças religiosas e comunitárias, como presidentes da Irmandade do Rosário, festeiros e coordenadores de projetos culturais e sociais.

A responsabilidade pela continuidade dessa tradição recai especialmente sobre os integrantes mais velhos, que atuam como mediadores intergeracionais, responsáveis por repassar saberes, cantos, gestos e sentidos da Congada às novas gerações. Essa transmissão oral e corporal dos conhecimentos reforça a dimensão pedagógica e comunitária da Festa,

evidenciando o *Terno do Prego* como um espaço de elaboração e reafirmação de uma etnicidade negra afro-catalana, profundamente enraizada na fé, na memória e na coletividade.

2.1 Uma Família Tradicional

Fundado por Geraldo "Prego" Arruda, o *Terno de Congo do Prego* constitui uma das expressões mais emblemáticas da presença negra em Catalão. Sua procedência remonta aos anos de 1950, na antiga Rua dos Pretos – espaço historicamente marcado pela presença afrodescendente –, resultando de um compromisso devocional iniciado ainda na infância do fundador, sob promessa feita por sua mãe, Juliana, que o entregou à Nossa Senhora do Rosário.

Na concepção de Martins (2021), as performances afro-brasileiras articulam memória, corporeidade e ancestralidade como meios de reinscrição simbólica da experiência negra nos territórios urbanos, o que se observa de forma exemplar na trajetória do *Terno do Prego*. Mais que uma manifestação religiosa ou folclórica, o grupo carrega consigo o legado de uma linhagem negra que resiste à invisibilização, reorganizando-se como comunidade ampliada a partir da figura da família Arruda.

A expansão do grupo – de 12 para mais de 100 membros – reforça que as Congadas operam como territórios de resistência e solidariedade, onde o pertencimento é reforçado por disciplina, fé e compromisso coletivo, conforme sugere Sodré (2002), ao pensar a cultura como um espaço de disputa de sentidos e produção de autonomia.

O uso das cores azul e branco, inspiradas no manto de Nossa Senhora do Rosário (ver Imagem 9), sinaliza não apenas a devoção mariana, mas também uma estética própria de organização simbólica e política do sagrado:

Imagem 9 – Sobre o Manto de Nossa Senhora.



Fonte: Arquivo Pessoal.

Com reconhecimento dentro e fora da cidade, o *Terno do Prego* construiu sua reputação pela originalidade de seu batido – que alterna entre a marcha compassada e o rojão. Martins (2021) destaca que a memória negra se dá tanto pelo relato oral e pela reconstituição documental, quanto pela escrita de corpos em movimento, pelo ritmo dos tambores e pelas trajetórias coletivas.

A história do *Terno do Prego* é, portanto, uma história de famílias negras, de redes de afeto e de luta por visibilidade. Ela reafirma o papel central dos sujeitos negros na produção da cultura e da religiosidade em Goiás, abrindo caminhos para um debate crítico sobre patrimonialização, turismo religioso e a autonomia dos grupos afrodescendentes frente às tentativas de controle institucional da Festa.

Antes do ensaio, nos reunimos para uma entrevista com duas gerações da família Arruda, protagonistas na história do *Terno de Congo do Prego*. Foi um encontro marcado pela escuta, pela partilha de memórias da tradição. Na Imagem 10, da esquerda para a direita, vemos Égio Arruda, Marco Antônio e Elzon Arruda (10 de agosto de 2024):

Imagem 10 – História contada por quem a produz.



Fonte: Arquivo Pessoal.

Sob a sombra da mangueira, que se torna uma personagem da história do *Terno do Congo do Prego*, de onde muitos ensaios ecoam pelas ruas da Capoeira e por Catalão, Elzon Arruda, capitão do terno, juntamente com seu irmão, Égio, e o filho do Elzon, Marco Antônio, compartilham a trajetória de sua família nas Congadas de Catalão. A conversa, atravessada pela saudade, pelos risos e pelas memórias, nos conduz à procedência de um dos ternos mais tradicionais da Festa de Nossa Senhora do Rosário.

"Esse terno que a gente dança hoje não foi o primeiro do nosso pai, não", começa Elzon. "O primeiro terno que ele participou era de seu Pedro Darcino. Mais tarde, ele se afastou e passou um tempo dançando com dona Antônia. Depois disso, quando Adão queria passar o terno pra ele, ele recusou. Disse que queria formar o dele, do seu jeito. Foi aí, por volta dos anos 1950, talvez 1965, que nasceu o *Terno do Prego*."

Geraldo "Prego" Arruda, o patriarca da família, começou sua trajetória na Congada ainda criança, aos 12 anos. Segundo os filhos, ele assumiu um terno muito jovem, mas precisou se afastar quando um irmão ficou doente. "Naquela época, os generais eram muito rígidos com

a fé, espiritismo… quando meu tio adoeceu, meu pai ficou com medo e deu um tempo", relembra Égio. "Mas ele voltou e aí sim criou esse terno nosso, o do Prego, que já tem quase 70 anos. Eu sou o mais velho, fui o primeiro filho a dançar nesse terno."

Nesse trecho da entrevista, notamos uma tensão presente na memória no que diz respeito às relações das Congadas com as religiões de matriz africana. Quando mencionam que "os generais eram muito rígidos com a fé, espiritismo...", há uma tentativa de nomear, de modo genérico e cauteloso, práticas religiosas que ultrapassam o catolicismo, mas que foram e ainda são fundamentais na sustentação simbólica e espiritual das Congadas.

O uso do termo "espiritismo" pode ser interpretado, na concepção de Paul Gilroy (2001), como uma forma de "tradução cultural" que, em contextos de repressão ou vigilância religiosa, encobre a presença de um panteão afro-brasileiro ancestral – que inclui orixás, encantados e caboclos. A fala mostra uma relutância em nomear diretamente as religiões afro-brasileiras, marcada pelo estigma histórico que acompanha essas práticas no Brasil.

Esse processo de apagamento ou de substituição dos nomes das divindades e das práticas por termos genéricos revela, como propõe Reis (1992), a longa trajetória de negociação entre resistência e acomodação das expressões negras no campo religioso, sobretudo diante da hegemonia católica e do racismo religioso. Afastar-se "por medo", como relata a família, é um indício claro das pressões sofridas por quem orbitava os saberes e os fazeres oriundos do Atlântico negro, muitas vezes obrigado a ocultar ou suavizar sua relação com as forças que movem os tambores, os corpos e as devoções.

A memória de infância é vívida para todos. "Desde criança a gente já saía dançando", conta Marco Antônio. "Na verdade, o meu avô fundou o terno, e meu pai e meus tios cresceram dentro da festa. Eu mesmo tenho 55 anos e danço desde bebê. A verdade é que, desde quando eu nasci, eu visto de congo."

Égio, hoje com 66 anos, lembra dos primeiros anos com carinho: "Com uns cinco anos eu já saía com meu pai, era o penúltimo da fila. Minha mãe ficava em casa costurando a roupa dos pregoeiros que não tinham farda. Ela reformava, costurava, fazia tudo. E meu pai, nas ruas com o Terno do Congo do Prego, fazia a meia-lua só pra ver se eu tava na fileira, se eu não tinha me perdido."

A tradição é passada de forma quase orgânica. "As crianças já nascem no meio da festa. Aqui tem caixa de todo tamanho, desde bem pequenininhas. A gente prepara elas, ensina, cuida. E elas aprendem porque veem os pais dançando, as meninas carregando as bandeiras. Isso não se perde", afirma Égio.

Marco Antônio complementa: “É um ciclo natural. Meu avô passou para o meu pai, meu pai passou para mim. E agora minha filha segue. É como uma corrente que não se quebra. Enquanto tiver alguém da família, o terno vai viver. Acho que vai até quando a gente morrer.”

Elzon, como podemos abstrair da Imagem 11, é o mais velho dos capitães vivos da Congada de Catalão; ele conhece, como poucos, a história da Irmandade e das ruas por onde a Festa caminhou.

Imagem 11 – O capitão, Ancião.



Fonte: Arquivo Márcia Rosa.

Segundo o ancião, “A festa começou aqui nessa rua. Era só um terço. Depois veio a música, os ternos, a dança. Por isso aqui virou a Rua dos Pretos, a Rua das Bananeiras, a Rua da Capoeira. Porque tudo nascia aqui.”

Ele encerra sua fala com um aviso e um pedido: “Hoje, tem muito novo na Irmandade que não conhece essa história. Mas a gente não pode deixar isso se apagar. Eu, como o mais velho, ainda estou aqui pra contar. E enquanto tiver voz, vou continuar passando.”

2.2 O Impacto da Morte de Membros-Chave

A morte, como explica Edgar Morin (2003), não é apenas um fim biológico, mas igualmente um fenômeno social e cultural estruturante. Ela mobiliza a memória, reconfigura a organização simbólica dos grupos e incide diretamente sobre os modos de continuidade das tradições.

> A sociedade funciona não apenas apesar da morte e contra a morte, mas também que só existe enquanto organização, pela morte, com a morte e na morte. A existência da cultura, isto é, dum património colectivo de saberes (saber fazer, normas, regras organizacionais, etc.) só tem sentido porque as gerações morrem e é constantemente preciso transmiti-la às novas gerações. Só tem sentido como reprodução, e este terreno assume o seu sentido pleno em função da morte (Morin, 2003, p. 10-11).

Nesse sentido, a perda de figuras centrais em grupos tradicionais – como os capitães e os fundadores de ternos de congo – provoca abalos tanto emocionais como estruturais e identitários.

No caso do *Terno de Congo do Prego*, a morte de seu fundador, Geraldo "Prego" Arruda, e de membros fundamentais como seus filhos, Elza e Edson Arruda, teve impactos profundos na continuidade simbólica e afetiva da tradição. Os filhos e netos desses líderes revelam, em suas entrevistas, como a ausência dos entes queridos transforma a relação com a Congada.

Marcos André (ver Imagem 12), meu pai, neto de Geraldo e filho de Elza Arruda, expressa em entrevista seu desencantamento com a Festa após a morte da mãe: "eu não vejo mais sentido, não gosto nem de ver os congos, me dá tristeza porque lembro da minha mãe" (20 de setembro de 2024).

Imagem 12 – Marcos André.



Fonte: Arquivo Pessoal.

Esse testemunho é atravessado por uma dor que evidencia o “corpo desencantado”, expressão que Luiz Antônio Simas (2020) contrapõe ao “corpo encantado” das experiências vivas das tradições populares. Para Simas, o corpo encantado é aquele que vive o sagrado em sua materialidade, que dança, canta e se emociona com os orixás, santos e ancestrais. Quando a perda rompe esse vínculo, o corpo se “desencanta” – e, com ele, parte da própria Festa.

Contudo, mesmo diante do luto e da ruptura afetiva, Marcos André revela uma contradição profundamente humana: embora se sinta desencantado, expressa alegria ao ver os próprios filhos mantendo a tradição da avó. Essa ambiguidade revela como a tradição é permeada por dor e resistência.

Outro exemplo é o de Edson Júnior (ver Imagem 13), filho do capitão Edson Arruda (ver Imagem 16).

Imagem 13 – Edson Junior.



Fonte: Arquivo Pessoal.

Diferentemente de Marcos, ele continuou dançando após a morte do pai, mas abandonou a prática depois da morte da mãe: “Eu sinto eles nos instrumentos. É muito forte. Eu não consigo dançar” (10 de agosto de 2024). Nesse depoimento, a presença dos mortos não é ausência pura, mas uma presença que habita os objetos, os gestos e os sons – o que Simas (2020) chamaria de “encantamento”, uma forma de reencantamento do mundo em que os instrumentos carregam um afeto ancestral.

Em ambos os casos, percebemos que a tradição da Congada não é uma estrutura fixa, mas um campo de afetos em disputa, tensionado pelo luto e pela memória. A morte dos filhos e filhas de Geraldo Prego, que foram pilares da continuidade do terno, evidencia o desafio de

transmitir não apenas a forma, mas também o sentido profundo da Festa, seguindo a interpretação de Morin (2003), de que a cultura existe “porque as gerações morrem e é constantemente preciso transmiti-la às novas gerações”. No entanto, essa transmissão não é automática: ela exige encantamento, corpo presente, fé e sentido.

A permanência do *Terno do Prego*, portanto, depende da estrutura organizacional da Festa e da capacidade da família e da comunidade de lidar com a morte como parte do processo de (re)encantamento. A continuidade dos filhos e netos na Festa, mesmo entre ambivalências, é sinal de que a memória dos ancestrais segue viva – talvez menos como comando, e mais como inspiração.

A família Arruda mantém ritos próprios para se despedir de seus entes queridos, sobretudo daqueles que descendem diretamente de Geraldo “Prego” Arruda, patriarca do *Terno de Congo do Prego*. Nesses momentos de passagem, o quintal da família (ver Imagem 14) – espaço sagrado e simbólico onde viveu Geraldo – volta a ser um personagem.

Imagem 14 – O Quintal.



Fonte: Arquivo Pessoal.

É ali, na casa-sede, que os velórios geralmente acontecem. A bandeira (ver Imagem 15) mais antiga do terno, com a imagem de Nossa Senhora, é colocada à frente do caixão. Quando

o falecido é também dançador, seu corpo é vestido com a farda do terno – a vestimenta do Prego – em um gesto que reafirma a pertença até o fim.

Imagem 15 – A primeira Bandeira.



Fonte: Arquivo Pessoal.

No velório de Edson Arruda (ver Imagem 16), que foi festeiro, presidente da Irmandade e lutou insistentemente pela tradição, a despedida tomou dimensões públicas e emocionadas. Seu corpo foi conduzido ao cemitério em um carro do Corpo de Bombeiros, sendo aplaudido em diversos momentos – reconhecimento público da importância de sua trajetória.

Imagem 16 – Edson Arruda.



Fonte: Arquivo *Terno de Congo do Prego*.

Já Elza Arruda, também da linhagem de Geraldo, recebeu homenagens nos jornais locais, sendo lembrada como cozinheira do Rotary (ver Imagem 17):

Imagem 17 – Homenagem a Elza Arruda.


Inesquecível Elza Arruda.

Durante estes anos você representou nas rotarianas e damas da Casa da Amizade, o "Ideal de Servir".

A sua "missão" foi cumprida, você plantou "sementes de amor" e "deu o valor ao próximo".

Agradecemos a Deus que a colocou em nossas vidas e agradecemos a você, dona Elza, pela compreensão, pela amizade e dedicação durante estes anos que estivemos juntos, e rogamos a Ele que lhe dê o merecido descanso.

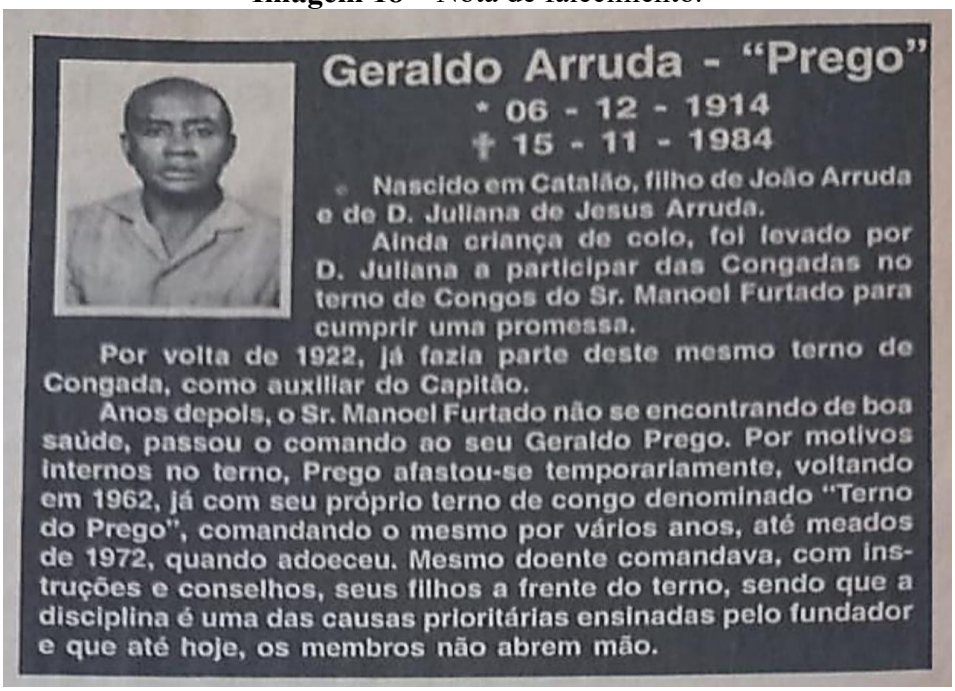
Como nosso carinho, a eterna gratidão e a homenagem de:

- Rotary Club de Catalão;
- Rotary Club de Catalão 1º de Novembro;
- Rotary Club de Catalão-Solidariedade;
- Casas da Amizade dos Rotary Club de Catalão e Catalão 1º de Novembro.

Fonte: Acervo CDPEC.

Esses ritos e homenagens revelam como a memória da família é cuidadosamente cultivada, e como o *Terno do Prego* se estende para além da dança e da Festa – sendo também presença no luto, na despedida e na eternização daqueles que fizeram da fé e da tradição o centro de suas vidas.

Imagem 18 – Nota de falecimento.



Fonte: Acervo CEPEDOM/UEG.

A presença de uma nota de falecimento dedicada a Geraldo Arruda, publicada em jornal em 1984 (rever Imagem 18), é um indicador da notoriedade e respeito social conquistados por uma família negra em um contexto histórico ainda profundamente marcado pelo racismo estrutural no Brasil. Em um período em que as representações positivas de pessoas negras eram raras na grande imprensa, e quando os espaços de memória pública eram majoritariamente reservados a figuras brancas ou elites locais, essa notícia sinaliza a centralidade de Geraldo Arruda e da família Arruda no tecido social e cultural de Catalão.

Para Kabengele Munanga (2005), o apagamento das contribuições negras na história brasileira é uma forma de violência simbólica, sendo a memória e o reconhecimento social instrumentos de resistência. Munanga (2005) e Silvio Almeida (2019) reforçam que as marcas do racismo brasileiro operam também por meio da exclusão simbólica das populações negras dos registros históricos e das práticas formais de prestígio.

Sendo assim, a publicação sobre um homem negro, representante do Prego, em um jornal é tanto um gesto de memória quanto uma afirmação política da relevância de sua trajetória na construção cultural da cidade – com maior importância por sua atuação na Congada, prática negra de resistência e organização comunitária. Isso expressa como o reconhecimento étnico-racial também se dá pelas disputas por visibilidade e por lugares de fala na memória pública.

Geraldo “Prego” Arruda e Julieta Arruda foram os pilares fundadores não apenas do *Terno de Congo do Prego*, mas também de uma extensa linhagem familiar que estruturou, ao longo das décadas, a base afetiva, religiosa e organizacional dessa tradição. O casal teve nove filhos, todos nomeados com a letra “E” – Edson, Elza, Égio, Erco, Eny, Edsonia, Elzon, Edite e Edy – um gesto simbólico que atesta um cuidado com a unidade e o pertencimento familiar.

Dos nove irmãos, só quatro ainda estão vivos. Esses remanescentes assumem, com força, a missão de preservar os ensinamentos deixados por seu pai e de manter viva a chama do *Terno do Prego*. Mais que portadores de uma herança, tornam-se guardiões de uma memória coletiva, de um corpo ritual que resiste ao tempo, à morte e às mudanças culturais. Cada um, à sua maneira, continua contribuindo para a permanência da tradição, reafirmando a importância da família como núcleo gerador e sustentador da africanidade expressa nas Congadas de Catalão.

2.3 O *Terno do Prego* como Símbolo

Nesta pesquisa, optamos por adotar o conceito de etnicidade conforme proposto por Fredrik Barth (1976a, 1976b), uma vez que minha formação acadêmica e atuação junto ao Núcleo Interdisciplinar de Pesquisa em Estudos Culturais (NIESC), vinculado ao Instituto de História e Ciências Sociais na Universidade Federal de Catalão, partilham dessa perspectiva teórico-metodológica, no importante contexto de produção de laudos de reconhecimento de comunidades quilombolas.

Compreendemos que o *Terno de Congo do Prego* e a família Arruda constituem uma unidade étnica persistente, pois compartilham elementos culturais distintivos, que se mantêm mesmo diante de contextos de interação mais ampla com a sociedade envolvente. Como afirma Barth (1976a, 1976b), os grupos étnicos se sustentam por meio de diferenças culturais visíveis e estruturadas, as quais se mostram através de técnicas de expressão (como linguagens, gestos, rituais e vestimentas), sistemas de valores (como a devoção à Nossa Senhora do Rosário e a centralidade da família na transmissão de saberes) e pela autoidentificação e reconhecimento mútuo entre os membros do grupo, como demonstra a letra da música.

> Perguntaram quem eu sou,
> eu sou o Terno do Prego.
> Bato caixa e danço Congo,
> minha sina eu não nego…
> (Música Terno de Congo do Prego).

Elzon Arruda compartilha que a devoção de sua família à Nossa Senhora do Rosário atravessa gerações, sendo seu pai, Geraldo "Prego" Arruda, um dos principais propagadores da Festa em Catalão. A ligação com a Santa nasce antes mesmo de seu nascimento, como nos relata: "Meu pai foi uma pessoa que, por causa da doença dele, minha avó naquela época falou: 'Olha, eu te dei pra Nossa Senhora do Rosário. Dança enquanto você tiver'". O voto feito por sua avó se transformou em uma promessa de fé, e a Congada tornou-se um modo de vida.

Após seu nascimento, Elzon seguiu naturalmente os passos do pai. Cresceu imerso no universo da Congada, rodeado pela música, pela espiritualidade e pela força simbólica do *Terno do Prego* – nome que carrega com orgulho. A família Arruda tornou-se, ao longo do tempo, uma das mais conhecidas e respeitadas dentro da Festa do Rosário em Catalão, não apenas pela fidelidade religiosa, mas também pelo comprometimento prático com a continuidade da tradição. Foram responsáveis por importantes aquisições para a Irmandade de Nossa Senhora

do Rosário, como o Centro do Folclore, situado no Largo do Rosário, e uma casa próxima à Igreja do Rosário, ambos usados na organização da Festa e no acolhimento dos grupos.

Essa responsabilidade institucional foi contraída especialmente a partir de 2003, quando Edson Arruda, irmão de Elzon, assumiu a festa, ao lado de sua irmã Edsônia. Desde então, toda a família passou a ser reconhecida como festeira.

Imagem 19 – Eu sou o *Terno do Prego* 1.



Fonte: Arquivo Pessoal.

Imagem 20 – Eu sou o *Terno do Prego* 2.



Fonte: Arquivo Pessoal.

As imagens 19 e 20, “Eu sou o *Terno do Prego*”, em associação com a canção do terno remetem à participação em um grupo e, igualmente, fundem o pessoal com o coletivo. A etnicidade, como entendida por Barth (1976a, 1976b), não é determinada essencialmente por traços culturais fixos, mas sim pelas fronteiras simbólicas que os grupos constroem e mantêm na relação com o outro. Ao afirmar que é o *Terno do Prego* o sujeito da canção, se reconhece e é reconhecido como parte de um grupo étnico-cultural que carrega práticas, códigos e valores específicos.

Para Elzon, a base do *Terno do Prego* sempre foi a família. A maioria dos integrantes é composta por parentes próximos e amigos da casa, reforçando o sentido de pertencimento e de herança afetiva. Ele também reflete sobre as transformações recentes na Festa, marcadas pela modernização dos cortejos, das missas e das procissões – mudanças que transformaram a forma, mas não o espírito da celebração.

Um dos legados mais marcantes deixados por seu pai foi a criação do primeiro estandarte com a imagem de Nossa Senhora do Rosário. Até então, os cortejos eram precedidos pela bandeira do Brasil. A decisão de Geraldo Prego foi um marco simbólico: ao colocar a Santa à frente do *Terno de Congo do Prego*, redefiniu a centralidade religiosa da Festa e inspirou os demais ternos a produzirem suas próprias bandeiras. Assim, o estandarte de Nossa Senhora se materializou como um dos elementos essenciais da Congada de Catalão.

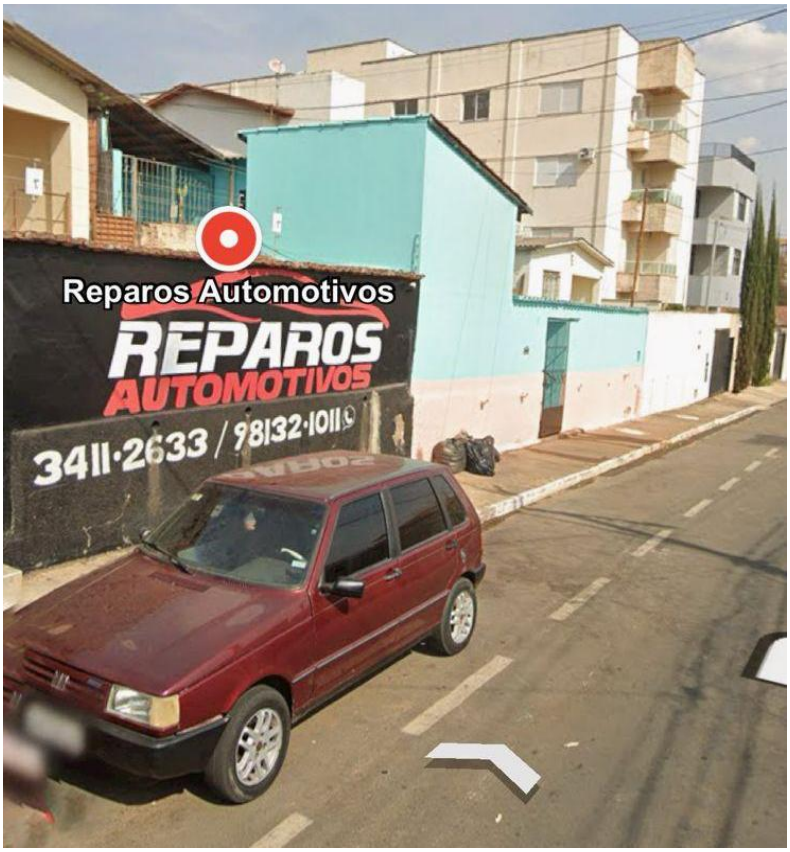
Como podemos observar nas imagens 21 a 24, a sede do *Terno de Congo do Prego* representa um importante símbolo de resistência e etnicidade negra no município:

Imagem 21 – Território Pregoeiro.



Fonte: Google Maps.

Imagem 22 – Fachada do Prego 1.



Fonte: Google Maps.

Imagem 23 – Fachada do Prego 2.



Fonte: Google Maps.

Imagem 24 – Debaixo da Mangueira.



Fonte: Arquivo Pessoal.

Localizada na antiga Rua dos Pretos, hoje situada nas proximidades do centro, essa sede se mantém ativa até os dias atuais, resistindo às transformações impostas pela urbanização e pela reconfiguração espacial da cidade.

Enquanto outros grupos foram deslocados para as periferias ou nem chegaram a ocupar o espaço onde a festa começou, com o avanço da urbanização, o *Terno do Prego* permaneceu enraizado em seu território original – espaço que carrega a memória do início da Festa e das primeiras experiências negras comunitárias em Catalão.

O terreno, que atravessa um quarteirão, é composto por seis casas – três de cada lado – e um quintal central com mangueiras, formando um espaço de convivência, ancestralidade e celebração. Mais do que um espaço físico, essa sede materializa a continuidade das práticas culturais e religiosas negras, constituindo-se como um lugar de memória, pertencimento e atualização dos laços étnicos e familiares.

Em cada uma das casas que compõem a sede do *Terno do Prego*, moravam os filhos de Geraldo “Prego” Arruda. Atualmente, lá, residem alguns filhos que estão vivos e também seus netos, perpetuando a presença da família no território.

No entanto, com o passar do tempo, alguns descendentes têm se desvinculado desse espaço, em certos casos, vendendo suas partes do terreno. Esse processo de fragmentação territorial revela tensões entre memória e pertencimento, à medida que se perdem os signos e os significados que esse espaço coletivo carrega enquanto lugar de ancestralidade, etnicidades e resistência.

A sede, além um conjunto de casas, é um território sagrado para a memória da Congada e da família Arruda – e sua possível descaracterização aponta para os desafios contemporâneos da manutenção de uma etnicidade viva diante das pressões do tempo, da cidade e do mercado imobiliário.

2.4 Dança, Música e Espiritualidade

Lara Sayão (2020), no prefácio do livro *Filosofias Africanas*, afirma que "ninguém dança sozinho":

> Ninguém dança sozinho! Dança com, dança para, dança junto... Dança é encantamento, é resistência, é movimento de dentro anunciado no corpo, esse parceiro que nos permite dizer quem somos. Dança é expressão de que há algo vibrando, sendo. O viver é um dançar tão bonito. Embalado por uma música sentida, mas não tocada por nós. Por isso, misteriosa. E nos cabe dançá-la livremente, abraçando os que entram na roda, acolhendo seus ritmos, inventando passos. E ela, assim, vai ficando ainda mais bonita (Sayão, 2020, p. 9).

A dança, nas Congadas, ultrapassa um simples movimento rítmico: é uma coreografia da memória e da ancestralidade. Seus passos firmes e compassados evocam o balanço do mar, relembrando simbolicamente o tráfico atlântico e os tempos da escravização (ver Imagem 25). O corpo, ao dançar, torna-se um arquivo vivo que guarda e transmite as resistências de um povo arrancado de sua terra.

Imagem 25: Dança Pregoeira.



Fonte: Arquivo Pessoal.

Esse batalhão é de São Benedito
bate forte e pula bonito.
(Canção Congadas)

Ao dançar, os congadeiros ecoam os balanços do mar, mas e as correntes que seguravam seus pés? Esse movimento, que pode parecer festivo, é também profundamente ritual e político. A dança reencena, no presente, a sobrevivência da memória e dos saberes negros.

É uma dança que canta tanto para os santos como para os ancestrais. Que louva os reis do Congo e os caboclos da terra. Que celebra a vida, mas nunca esquece o passado. Como expressa Paul Gilroy (2001), a travessia do Atlântico Negro não foi só de dor – foi também de reinvenção cultural. E, nas Congadas, essa reinvenção dança.

A religiosidade da Festa se organiza por um sincretismo que articula elementos do catolicismo popular e de cosmologias afro-brasileiras. A figura de Nossa Senhora do Rosário, por exemplo, incorpora sentidos simbólicos que ultrapassam a liturgia cristã, sendo associada a divindades femininas do panteão de religiões africanas, como Oxum e Iemanjá. Como analisa Reginaldo Prandi (2005), a recepção dessas imagens pelas populações afro-brasileiras não se dá por subordinação à fé cristã, mas como estratégia de reinterpretação do mundo, de reinvenção da fé e de preservação da ancestralidade.

A transmissão do pertencimento à Festa se dá, com frequência, de modo intergeracional e espontâneo. Muitos congadeiros relatam que não se lembram de quando começaram a participar da Congada ou de quando se tornaram devotos da Santa.

A fé e a prática cultural são incorporadas desde cedo, seja por meio do uso da farda ainda em carrinhos de bebê, seja pelo envolvimento familiar nos ensaios, nos cortejos e nas novenas, o que evidencia uma forma de educação tradicional, onde a oralidade, o exemplo e o convívio comunitário produzem a continuidade cultural (Santos, 2002).

No *Terno de Congo do Prego*, a fé e a estética se cruzam como linguagem simbólica da resistência negra. A música, entoada com caixas, é mais do que som: é forma de comunicação com os ancestrais, evocação da memória coletiva e reinvenção da esperança.

A caixa é confeccionada artesanalmente com couro de vaca, arcos de cipó, alumínio e parafusos. Para além de sua materialidade, ela carrega uma carga simbólica que se relaciona profundamente com saberes tradicionais oriundos das culturas afro-brasileiras (ver Imagens 26 e 27).

Imagem 26 – Caixas.



Fonte: Arquivo pessoal.

Imagem 27 – Caixas.



Fonte: Arquivo pessoal.

O uso do couro de animal em instrumentos percussivos evoca práticas ancestrais ligadas às religiões de matriz africana, como o candomblé e a umbanda, onde atabaques e tambores – também recobertos por peles de animais – são elementos centrais nos rituais e toques sagrados.

Ao nos atentarmos para a caixa como um objeto ritual, percebemos que ela é mais que um instrumento musical, é um elo com o mundo espiritual, tal como o tambor nos terreiros. Sua construção envolve um conhecimento técnico e religioso que transcende o fazer manual, um saber que opera não só no plano físico, mas também no simbólico e no espiritual, pois se bate as caixas na Congada para acordar os ancestrais e pedir licença a eles para sair com o terno.

> Meus irmãos cantam no céu,
> pela nossa liberdade.
> Nós, aqui, também cantamos,
> com a voz da Irmandade.
> (Canção Congadas)

As duas principais batidas executadas pelo *Terno do Prego* – a marcha e o rojão – são variações rítmicas que organizam os cortejos e as danças, e que guardam semelhanças com os toques característicos de entidades, como a de Preto Velho, especialmente na umbanda. A marcha, de cadência mais compassada e solene, é utilizada em momentos de maior formalidade ou religiosidade, enquanto o rojão, mais acelerado, expressa alegria, libertação e êxtase. Ambos os toques, contudo, remetem a uma memória coletiva afrodescendente que está codificada sob as formas do catolicismo popular.

Esses ritmos, ao serem executados durante a Festa de Nossa Senhora do Rosário, produzem um espaço-tempo ritual onde diferentes camadas religiosas e históricas se entrelaçam. A devoção à Santa, embora centralizada na figura católica, é permeada por gestualidades, sonoridades e cosmologias que denunciam uma matriz afro-brasileira subterrânea.

Pela maneira como trata dessas questões, o sincretismo religioso no Brasil, segundo Prandi (2005), não anula as tradições africanas, mas as reinscreve em novas formas, preservando seus signos e potências. Assim, a caixa do *Terno do Prego* é também um arquivo sonoro e espiritual. Cada batida carrega marcas de resistência, de memória e de pertencimento.

Sua sonoridade convoca o sagrado, marca o território e comunica sentidos invisíveis – não apenas aos olhos, mas igualmente às forças que regem o mundo espiritual. No contexto da Festa do Rosário, ela torna-se símbolo de uma identidade negra que, mesmo codificada sob a linguagem do catolicismo popular, se manifesta vibrante e viva.

Como afirma Paul Sant'Anna (2007), o tambor – e, por extensão, seus sucedâneos como a caixa – é um instrumento de ligação com o mundo espiritual, convocando pelos toques a ancestralidade, a história e a luta de um povo.

A caixa, enquanto objeto ritual, carrega valor sagrado. Seu som dita o ritmo da dança, orienta os cantos e sustenta a cadência do louvor. A fabricação artesanal das caixas em Catalão tem origem registrada nas confecções de João Jerônimo Elias (JJE), o João do Nego, personagem central na memória dos mestres da cidade. O saber-fazer envolvido na produção desses instrumentos é transmitido oralmente, reforçando o vínculo entre memória e etnicidade.

Jacques Le Goff (1990) ressalta que a memória coletiva deve ser mobilizada em favor da libertação dos povos. Ao dançar e cantar na Festa, os congadeiros atualizam uma história que não é só local, mas também uma herança ancestral que conecta o território à diáspora africana. Para Pierre Fatumbi Verger (1999), o culto aos orixás e a ritualística afro-brasileira constituem um sistema simbólico que organiza o mundo e o torna habitável frente às adversidades.

Na Festa do Rosário de Catalão, a fé se expressa tanto pelas missas, terços e novenas, quanto pelos toques, cantos e vestimentas dos ternos. Cada cor de farda, cada bastão bordado, cada canto entoado constrói uma teia de significados.

Esses elementos não são acessórios, mas estruturas fundamentais do que Geertz (1989) chama de "sistema simbólico". A cultura, nesse contexto, além de um produto do presente, é uma continuidade viva do passado. A cada nova edição da Festa, revivem-se histórias, se reafirma a identidade negra e se mantém viva a memória dos antepassados.

Dessa forma, o *Terno do Prego*, ao se apresentar, canta, dança e toca, assim como reitera sua etnicidade (Barth, 1976a, 1976b). Sua existência é um ato político, estético e espiritual. A performance é, simultaneamente, reza e resistência, onde o corpo se faz caixa, e a dança, território sagrado.

Como nos lembra Sayão (2020), o viver é um dançar bonito. E, na Congada, dança-se junto, dança-se por fé, dança-se para continuar. A caixa não é apenas um instrumento: é tambor do mundo, convocação do passado, voz dos que vieram antes e ritmo dos que ainda virão.

CAPÍTULO III - CONGADAS E AS DINÂMICAS CONTEMPORÂNEAS

A Congada, enquanto cultura afrodiaspórica, é atravessada por um constante diálogo entre tradição e mudança. Seu enraizamento histórico na Festa em Louvor a Nossa Senhora do Rosário não impede que, no presente, a manifestação sofra transformações profundas em suas formas de organização, nas relações de poder que a permeiam e nos sentidos atribuídos por seus praticantes e pela sociedade local.

Neste capítulo, propomos analisar as dinâmicas de pertencimento, as transformações históricas e os dispositivos de poder e normatividade que atravessam a Festa do Rosário em Catalão, especialmente no que concerne ao *Terno de Congo do Prego* e às Congadas. Atualmente, a Festa reúne 25 ternos, além do Reinado.

Imagem 28 – Capitães.



Fonte: Arquivo Pessoal.

A imagem 28 retrata o momento em que os capitães de Congo, no primeiro dia da Festa, na Alvorada, se reúnem aos pés da Santa, que sai da Igreja e é conduzida até o palco erguido na praça conhecida como Largo do Rosário.

Este espaço, carregado de simbolismo, é ressignificado a partir da prática ritual, transformando-se em um Lugar no sentido proposto por Michel de Certeau (1994), isto é, um território marcado pela experiência coletiva e pela memória. O gesto dos capitães, que erguem seus bastões em direção à imagem sagrada, evidencia uma dinâmica de devoção e poder ritual, na qual a tradição reafirma tanto a centralidade da religiosidade popular quanto a agência histórica.

Tal encenação pública, concomitantemente religiosa e política, remete ao que Kabengele Munanga (2005) define como preservação afro-brasileira através dos símbolos e

práticas coletivas, assim como ao que Aparecida Sueli Carneiro (2005a) compreende como processo de reinscrição dos corpos negros na cena pública e na história. Nesse sentido, o Largo do Rosário deixa de ser apenas um espaço urbano para se constituir como Lugar da Memória e da Resistência, atualizado anualmente pelas Congadas.

Eis os nomes das Congadas de Catalão:

- Terno de Congo do Prego
- Terno de Congo São Francisco
- Terno de Congo São Benedito
- Terno de Congo Pio Gomes
- Terno de Congo Marinheiro
- Terno de Congo Mariarte
- Terno de Congo Marujeiro
- Terno de Congo Santa Terezinha
- Terno de Congo Nossa Senhora da Guia
- Terno de Congo Congregação do Rosário
- Terno de Congo Sagrada Família
- Catupé Nossa Senhora da Mercês
- Catupé Nossa Senhora do Rosário
- Catupé São Benedito
- Catupé Nossa Senhora do Rosário e Nossa Senhora Aparecida
- Catupé Santa Efigênia
- Vilão São Jorge
- Vilão Nossa Senhora de Fátima
- Vilão Santa Efigênia
- Vilão São Jorge
- Filhos do Rosário
- Moçambique Nossa Senhora do Rosário
- Moçambique Mamãe do Rosário
- Moçambique Coração de Maria
- Reinado

Ao observar a nomenclatura desses grupos, notamos que somente 04 não fazem referência direta aos Santos católicos. Entre eles, o *Terno de Congo do Prego*, cujo nome deriva do apelido de seu fundador, Geraldo “Prego” Arruda, meu bisavô. As demais são outras designações, por exemplo, relativas a bairros da cidade, como o Pio Gomes, ou a ofícios e

simbologias marítimas, como os Ternos do Marinheiro e do Marujeiro. Essa escolha nominal sugere tanto uma estratégia de afirmação identitária quanto uma tentativa de negociação com a normatividade católica imposta pela Igreja.

Segundo Michel Foucault (1979), o poder não atua apenas de maneira repressiva, mas também produtiva, instaurando discursos e legitimando práticas. Isso ocorreu com a Igreja, ao intervir na organização da Festa do Rosário – retirando-a das mãos da Irmandade do Rosário em momentos de conflito, sob a justificativa de "desordem" – produziu novas formas de disciplinamento cultural e religioso. Ainda que a Festa tenha retornado à gestão da Irmandade, a dimensão litúrgica permanece sob controle da Paróquia São Francisco de Assis, que define sacerdotes e normas, além de reter parte significativa da arrecadação (cerca de 40%).

Esse tensionamento comprova o que Munanga (2005) denomina de "processo de embranquecimento cultural", pelo qual práticas afro-brasileiras foram sistematicamente controladas e ressignificadas em moldes mais aceitáveis à hegemonia católica. A escolha dos nomes dos ternos pode ser lida, portanto, como um gesto de negociação: ao inscreverem-se sob a égide dos Santos católicos, os capitães buscavam maior aceitação institucional em um contexto de disputas com a Paróquia.

Contudo, a permanência de nomes como o do *Terno de Congo do Prego* e os de outros 03 ternos, que perfazem 20% do Congado de Catalão, indica fissuras nesse processo de normatização. Aqui, como aponta Carneiro (2005a), evidencia-se a potência da memória e da ancestralidade negra em resistir às tentativas de apagamento. A manutenção de um nome que remete a uma história familiar, ligada a um sujeito negro fundador, expressa uma contra-memória, capaz de tensionar os limites da normatividade católica e afirmar uma etnicidade coletiva enraizada na experiência afro-brasileira.

Assim, a análise dos nomes dos ternos revela não apenas aspectos devocionais, mas também dimensões de resistência, negociação e poder, que atravessam a Festa do Rosário e a própria configuração das Congadas em Catalão.

Como argumenta Carneiro (2005a), o racismo estrutura a sociedade brasileira e impõe mecanismos de invisibilização da presença negra. Logo, a atualização da Congada em contextos contemporâneos – seja pela inserção de novos grupos, pela ampliação das presenças femininas, ou pela relação com movimentos culturais e acadêmicos – demonstra tanto a permanência da tradição quanto a invenção de novas formas de protagonismo negro.

Munanga (2005) destaca que as manifestações afro-brasileiras são atravessadas por processos de "reinvenção identitária", nos quais a memória ancestral convive com as exigências e desafios da modernidade. Nas Congadas de Catalão, observamos, por exemplo, a presença de

jovens que assumem a liderança de ternos, a circulação da Festa em mídias digitais e a crescente valorização patrimonial pela sociedade local e pelo Estado.

Por conseguinte, a Congada não se limita a repetir formas passadas, mas incorpora, ressignifica e recria práticas que dialogam tanto com a ancestralidade africana quanto com as pressões contemporâneas de visibilidade. A Festa é, pois, espaço de continuidade e transformação, onde a mudança não é ruptura, mas condição de sobrevivência e fortalecimento.

Como sintetiza Foucault (1979), "onde há poder, há resistência". A Congada, nas suas dinâmicas contemporâneas, expressa exatamente isso: resistir por meio da festa, reinventar a tradição e, ao mesmo tempo, disputar sentidos e espaços na cidade.

3.1 A Importância da Festa do Rosário para a Historicidade Negra

O ciclo do ouro foi, segundo a historiografia regional, o grande motor da formação social e econômica de Goiás. Nesse contexto, a mão de obra escravizada constituiu a base da produção mineral e das primeiras formas de organização urbana. Como explicam Mary Karasch (2010) e Martiniano José da Silva (1974), a população africana trazida para o território goiano era majoritariamente composta por bantu – congos, angolanos e moçambicanos –, cuja presença deixou marcas profundas na religiosidade, na oralidade e nas manifestações culturais que compõem o patrimônio imaterial do Estado.

Desde o período colonial, há registros da realização de festas dedicadas a Santos de devoção negra, como Nossa Senhora do Rosário, São Benedito e Santa Efigênia. O viajante Johann Emanuel Pohl (1976) descreve uma celebração em honra a Santa Efigênia no Arraial de Traíras (atual Niquelândia), no século XVIII, realçando elementos fundamentais da tradição bantu: a eleição de reis e rainhas, a presença da música e da dança, e o uso ritual da comida como partilha e consagração. A festa, observada por Pohl com o olhar eurocêntrico de seu tempo, revela, no entanto, a complexidade da religiosidade africana já inserida nas confrarias católicas.

Cristina de Cássia Pereira Moraes (2001) entende que a religiosidade foi um dos principais pilares de territorialização da Capitania dos Goyazes. As irmandades leigas, com destaque para as dedicadas à Nossa Senhora do Rosário, funcionaram como núcleos de sociabilidade e resistência negra, sendo primordiais para a consolidação das comunidades urbanas. O primeiro Termo de Compromisso de uma irmandade do Rosário em Goiás foi aprovado em 1796, o que evidencia o papel dessas associações na manutenção da fé e na criação de redes comunitárias em meio à escravidão.

As irmandades negras desempenharam papel decisivo na organização das festas, criando cargos e hierarquias próprias, como reis, rainhas, juízes e secretários, e garantindo ampla participação feminina. Conforme expõe Karasch (2010), as mulheres exerciam funções administrativas e rituais de destaque, o que reforça o caráter inclusivo e comunitário dessas organizações.

No entanto, a partir do século XIX, o processo de romanização da Igreja Católica alterou profundamente o funcionamento das irmandades. Consoante a análise de Vagner Gonçalves da Silva (2000), a Igreja buscou centralizar o controle das festas e das arrecadações, desarticulando muitas organizações leigas, especialmente as irmandades negras. Em várias cidades goianas, templos e sedes dessas irmandades foram tomados ou demolidos, como ocorreu com a Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, na antiga Vila Boa (atual cidade de Goiás), cuja reconstrução no século XX simbolizou, segundo Paulo Brito do Prado (2014), o apagamento da memória negra em nome do projeto nacional de branqueamento e modernização.

Apesar dessas tentativas de silenciamento, as festas sobreviveram – ora celebradas, ora perseguidas – e mantiveram sua força popular. Silva (2000) assegura que, mesmo diante da repressão e do controle eclesiástico, os devotos negros continuaram a organizar suas festas, que combinavam o sagrado e o profano como dimensões indissociáveis da experiência religiosa.

Ao longo do século XX, as Congadas de Goiás foram reinterpretadas por intelectuais e agentes culturais que buscavam construir uma identidade regional. Nesse processo, Catalão emergiu como o principal polo de resistência e irradiação da tradição congadeira em Goiás.

A cidade preserva, de forma ininterrupta, as práticas da Festa do Rosário desde o século XIX, consolidando-se como referência simbólica e espiritual para toda a região. A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Catalão, oficializada em 1978, deu nova estrutura à organização das festas e dos ternos, fortalecendo a relação entre devoção, identidade e pertencimento. Conforme aponta Cristina Katrib (2009), a festa catalana se mantém como espaço de tensões e negociações entre a Igreja e os festeiros, bem como território de afirmação da memória.

Catalão torna-se, portanto, um centro irradiador da tradição congadeira goiana. Diversos congadeiros de outras cidades – como Goiânia, Três Ranchos, Itumbiara e Nova Aurora – garantem ter raízes ou inspiração direta na Festa catalana.

No decorrer do século XX, principalmente após as transformações trazidas pela Teologia da Libertação e pelas Conferências de Medellín (1968) e Puebla (1979), a Igreja Católica passou a adotar uma postura mais aberta diante das festas populares. Em Catalão, essa

mudança possibilitou o fortalecimento da Irmandade e a expansão das manifestações. A Festa do Rosário, hoje, mobiliza 25 ternos e o Reinado, como elencado anteriormente.

A estrutura da Congada catalana reflete a complexidade e a ancestralidade das práticas bantu. Os ternos são organizados por hierarquias precisas, que envolvem capitães, generais, reis, rainhas e bandeirinhas. Cada grupo possui ritmo, indumentária e canto próprios, expressando identidades específicas dentro da unidade do conjunto.

A Festa de Nossa Senhora do Rosário, presente em diversas regiões do Brasil, é uma das expressões mais significativas da cultura afro-brasileira, logo torna-se um traço afro-catalano. Em Catalão, essa cultura assume uma centralidade na vida social, funcionando como um espaço de memória, resistência e reafirmação da população negra. Mais do que uma simples festividade religiosa, trata-se de um fenômeno histórico e cultural que articula devoção, política e memória, configurando-se como um dispositivo de historicidade.

Imagem 29 – Ocupar a cidade.



Fonte: Drone Super Catalão.

Ao ocupar a cidade (rever Imagem 29) com cortejos, tambores, cânticos e danças, os congadeiros homenageiam a Santa e reescrevem a presença negra na paisagem urbana, reconstruindo narrativas silenciadas pela história oficial.

As falas recolhidas em campo revelam como a Festa do Rosário e, particularmente, o *Terno de Congo do Prego*, são elementos centrais para a historicidade negra em Catalão. Os depoimentos transcritos trazem uma narrativa atravessada por memória, dor, continuidade e pertencimento.

Os entrevistados associam sua vida à trajetória do *Terno do Prego* e da Festa, mostrando que não se trata apenas de uma prática festiva, mas igualmente de um patrimônio imaterial transmitido entre gerações – do avô ao pai, do pai ao filho e, agora, aos netos. A fala de Edson Junior expõe a dimensão intergeracional da Congada, transmitida como herança afetiva e cultural:

> Eu danço desde pequeno, desde a idade de dois anos. Estou com cinquenta e três anos. Então, desde quando eu me entendo assim por gente, eu vim dançando aqui no terno. [...] Meu pai era um dos fundadores, junto com meu avô, e mesmo depois das perdas eu continuei, porque minha mãe dizia que meu pai gostava. Hoje, decidi não dançar mais, mas continuo junto com o terno, porque é o patrimônio que eu tenho, que meu avô deixou pra mim (10 de agosto de 2024).

Segundo Certeau (1994), a memória coletiva se organiza em torno de práticas e lugares que ressignificam o passado. O quintal "debaixo das mangueiras", citado pelo entrevistado, torna-se, assim, um lugar de memória (Nora, 1993), onde a presença dos antepassados se atualiza na música, na dança e na devoção.

Imagem 30 – Edsônia e filhas.



Fonte: Arquivo Pessoal.

Já Edsônia Arruda e suas filhas, Luciana e Lucieda (rever Imagem 30), ressaltam a devoção à Nossa Senhora do Rosário como eixo central da Festa: "A Festa do Rosário, pra mim, significa vida, significa fé. [...] Nós somos muito unidos, porque pra levar essa festa pra frente tem que ter muita união, muito amor. E Nossa Senhora nos ajuda" (10 de agosto de 2024).

Esse aspecto nos remete ao conceito de catolicismo popular (Brandão, 1980), em que as práticas religiosas se afastam do dogma oficial da Igreja e incorporam elementos do cotidiano, da oralidade e da cultura afro-brasileira. Em Catalão, essa devoção se materializa em novenas e procissões, na música, na dança e na presença dos ternos.

Para Roger Bastide (1978), a experiência religiosa negra no Brasil sempre se estruturou de forma híbrida, onde elementos católicos convivem e se ressignificam com práticas de origem africana. “É muito bonito esse momento, a gente se prepara o ano inteiro pra viver a Festa do Rosário [...] desde a barriga já fardados”.

Essa fala traz à tona a dimensão do pertencimento e da continuidade geracional que marca as Congadas, especialmente no *Terno do Prego*. Quando se afirma que “desde a barriga já fardados”, evoca-se a herança cultural (transmitida no seio da família) e a inscrição simbólica da etnicidade negra e congadeira (antes mesmo do nascimento), como uma marca de pertencimento ancestral.

Reforçando que a Congada não é apenas uma escolha individual ou uma prática festiva, mas também um tecido pela memória, pelo corpo e pela espiritualidade. O “se preparar o ano inteiro” indica o caráter ritual e sagrado da Festa, que estrutura o tempo da comunidade, tornando-se um calendário afetivo e político de resistência. Nesse sentido, o depoimento ecoa as análises de Paul Ricoeur (2007) sobre memória e transmissão, pois demonstra que a Festa é Lugar onde o passado se atualiza no presente e onde a vida se organiza a partir da tradição.

A noção de que a farda já veste o corpo desde o ventre materno intensifica a força do laço comunitário e a centralidade da Irmandade como espaço de continuidade e de resistência negra no interior da sociedade.

A música é um dos principais vetores da espiritualidade da Congada. O *Terno do Prego*, como relatado, mantém dois toques principais – a marcha e o rojão – que dialogam diretamente com as batidas de Preto Velho nos terreiros.

Como já mencionado, a confecção artesanal das caixas, feita com couro de vaca, remete à tradição das religiões afro-brasileiras, em que o uso do couro animal é parte do fazer sagrado. Na concepção de Sant’Anna (2007), os instrumentos percussivos são símbolos de afirmação étnica, pois evocam a ligação com a África e o chamado dos ancestrais.

Percebemos, então, como o catolicismo popular se encontra com o panteão africano, numa espiritualidade sincrética que mantém vivas as raízes negras em Catalão.

Imagem 31 – Elaine Cristina.



Fonte: Arquivo Pessoal.

Em entrevista com Elaine Cristina de Medeiros (29 de agosto de 2024) – minha mãe (rever Imagem 31) e também uma das primeiras bandeirinhas brancas do Terno de Congo Congregação do Rosário, que mais tarde conheceu meu pai durante a Festa, quando ele era dançador do *Terno de Congo do Prego* – são explicitadas tensões sobre as mudanças ocorridas na Festa:

> Hoje mudou muita coisa, modernizou muito. Se não modernizar, vai acabando a cultura. Não é mais tradicional como era na minha época. A festa perdeu um pouco do sentido, mas continua sendo motivo de orgulho ver os filhos dando sequência.

Esse trecho atesta o que Stuart Hall (2006) define como "identidade em processo": nunca fixa, mas sempre em transformação, fruto de disputas, negociações e reinvenções. A Congada, embora modernizada, não perde sua função de espaço de memória e de resistência.

O *Terno do Prego* inscreve sua presença no espaço urbano de Catalão. A Rua da Capoeira, a Rua das Bananeiras e a chamada Rua dos Pretos são territórios simbólicos que narram uma história muitas vezes silenciada. Como lembra Milton Santos (1997), o espaço é produto das práticas sociais. Nesse caso, a Festa do Rosário produz uma cartografia negra, na qual memória, devoção e pertencimento se entrelaçam.

A partir dos depoimentos coletados, ficou evidente que a Festa do Rosário e o *Terno do Prego* são mais do que manifestações culturais: são arquivos vivos da memória negra em Catalão. Elas mantêm a continuidade das práticas herdadas, ressignificadas no Brasil pela força das caixas.

Como afirmou uma entrevistada: “A Festa do Rosário pra mim significa vida. Significa fé. A gente se prepara o ano inteiro pra viver esse momento”. Assim, a Festa é resistência, é historicidade, é vida em movimento.

3.2 História, Africanidades e Resistências: em busca da Patrimonialização

A luta pela patrimonialização das Congadas no Brasil, especialmente entre os anos de 2024 e 2025, evidenciou avanços significativos, refletindo o reconhecimento e a valorização de manifestações culturais afro-brasileiras enraizadas na religiosidade popular. Este processo, iniciado oficialmente em 2008, culminou em conquistas importantes em Minas Gerais e Goiás, Estados que desempenham papel central na preservação e celebração dessas tradições.

Minas Gerais tem sido um epicentro na luta pela preservação das Congadas. Em agosto de 2024, o Governo do Estado oficializou o Congado como patrimônio cultural imaterial de Minas Gerais, reconhecendo sua importância histórica e cultural.

Em nível nacional, em 18 de junho de 2025, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) aprovou, por unanimidade, o registro dos Reinados, Congados e Congadas no Livro dos Saberes, conferindo-lhes o *status* de Patrimônio Cultural do Brasil. Este reconhecimento envolveu comunidades de Minas Gerais, Goiás e São Paulo, destacando a relevância dessas manifestações como expressões da ancestralidade afro-brasileira.

Em Belo Horizonte, em 24 de agosto de 2025, uma cerimônia realizada no Parque Municipal celebrou a entrega dos certificados de reconhecimento a cerca de 90 representantes das Irmandades do Rosário, Reinados e Guardas de Congado. A ocasião integrou a programação do Festejo do Tambor Mineiro e da Virada Cultural de Belo Horizonte (BH), reforçando o compromisso do Estado com a valorização dessas tradições.

Em Goiás, a luta pela patrimonialização das Congadas também avançou significativamente. Em 15 de maio de 2025, a Assembleia Legislativa do Estado de Goiás sancionou a Lei nº 23.423, que reconhece as Congadas como patrimônio cultural imaterial goiano.

A cidade de Catalão, em particular, destaca-se como um exemplo de resistência e preservação cultural. A Congada de Catalão, celebrada desde 1876, é uma das mais tradicionais do Estado.

O reconhecimento e o registro dos bens culturais, tanto materiais quanto imateriais, desempenham papel central na preservação e na valorização coletiva de uma comunidade. As Congadas de Catalão exemplificam esse processo, pois incorporam elementos tangíveis e

intangíveis transmitidos de geração em geração, constituindo-se como práticas centrais na formação identitária do povo catalano. Contudo, a valorização dessas manifestações culturais historicamente ocorreu/ocorre de forma lenta e tardia, refletindo as dinâmicas sociopolíticas brasileiras, que, ao longo das décadas, gradualmente reconheceram a relevância dessas expressões culturais e a necessidade de sua formalização por meio de registros oficiais.

O processo de patrimonialização contribui para a salvaguarda das Congadas, promovendo a conscientização da comunidade local e da sociedade em geral. Além disso, permite a implementação de políticas públicas de proteção cultural, apoiando a continuidade dessas tradições e seu impacto positivo na formação social. A inclusão das Congadas de Catalão como patrimônio cultural, por meio de seu registro oficial, constitui uma forma de apoio aos congadeiros – os verdadeiros guardiões dessa herança, responsáveis pela transmissão contínua de seus saberes e suas práticas.

O patrimônio cultural abrange uma multiplicidade de elementos representativos da história, das tradições e da etnicidade de uma comunidade, divididos, convencionalmente, entre material e imaterial. Enquanto o patrimônio material engloba bens tangíveis – como objetos, instrumentos, vestimentas, monumentos e edificações históricas –, o patrimônio imaterial refere-se a práticas, rituais, festividades, músicas e danças.

Segundo Márcia Regina Romeiro Chuva (2012), essa dicotomia entre material e imaterial é conceitualmente limitada, porque desconsidera a interdependência entre ambos e a complexidade histórica dos bens culturais. As Congadas, por exemplo, mobilizam instrumentos musicais, objetos sagrados e fardas, demonstrando que elementos tangíveis e intangíveis coexistem e se articulam na construção identitária da comunidade.

A preservação do patrimônio material, em geral, recebe maior visibilidade e apoio público, devido à sua tangibilidade e compreensão imediata por parte da sociedade. Por outro lado, a proteção do patrimônio imaterial é mais complexa, pois depende da continuidade das práticas e da transmissão dos conhecimentos entre gerações. As Congadas catalanas ilustram essa dinâmica, em que mestres e congadeiros atuam como detentores e transmissores de saberes tradicionais, garantindo a manutenção de rituais e expressões culturais.

No âmbito histórico, o patrimônio imaterial das Congadas emerge como uma forma de resistência e afirmação afro-brasileira. Ele revela histórias e saberes frequentemente marginalizados, contestando a centralidade europeia na definição de patrimônio e destacando a importância das africanidades na constituição cultural de Catalão. Luana Nunes Martins de Lima (2024) entende que a relação entre patrimônio, memória e lugar permite observar a

patrimonialidade como uma prática de resistência, na qual comunidades afirmam valores e identidades historicamente negadas.

Ademais, a patrimonialização das Congadas deve ser compreendida como um processo em diálogo com direitos culturais e práticas de gestão participativa, conforme João Paulo Pereira do Amaral (2015). A Constituição Federal de 1988 abriu espaço para que detentores de manifestações culturais participem da formulação de políticas públicas, fortalecendo sua autonomia e promovendo uma gestão cultural mais inclusiva. Esse reconhecimento não apenas legitima as expressões culturais, mas também estimula a continuidade orgânica das práticas, respeitando a experiência e o saber das comunidades.

A dimensão devocional das Congadas, profundamente enraizada na religiosidade afro-brasileira, deve ser preservada de forma plural, promovendo o respeito à diversidade cultural e religiosa. A documentação etnográfica, a educação patrimonial e o apoio institucional são estratégias essenciais para garantir a transmissão das práticas, valorizando tanto os elementos tangíveis quanto os intangíveis do patrimônio.

Apesar dos avanços, a luta pela preservação das Congadas de Catalão enfrenta desafios, como a necessidade de apoio público contínuo e a superação de preconceitos históricos. Por fim, tal esforço demanda uma abordagem integrada, que considere a interdependência entre patrimônio material e imaterial, reconheça os congadeiros como sujeitos ativos na patrimonialização e incentive a continuidade das tradições de forma orgânica.

A valorização dessas práticas fortalece os laços comunitários, reafirma etnicidades afro-brasileiras e contribui para a construção de uma memória cultural plural, resistente e historicamente consciente.

3.3 Tensões entre Tradição e Modernidade

Neste tópico, abordaremos as tensões que permeiam as Congadas a partir da Dissertação de Mestrado de Rubens Alves da Silva (2010), que resultou no livro *Negros Católicos ou Catolicismo Negro?*, problematizando as experiências de fé e devoção no Congado em Minas Gerais. Com base nessa reflexão, traçamos paralelos com a Congada da cidade de Catalão e dialogamos com outros teóricos que nos possibilitam compreender as ambiguidades, os conflitos e as reelaborações culturais presentes nesse campo religioso.

Rubens Silva (2010) propõe uma reflexão que ultrapassa as interpretações simplistas sobre a relação entre os negros e o catolicismo, questionando se estaríamos diante de um catolicismo negro – entendido como prática religiosa singular e autônoma, recriada pelas

experiências afro-brasileiras – ou se trata-se de uma apropriação parcial, tensionada, dentro das estruturas normativas da Igreja Católica.

Essa ambiguidade revela as múltiplas formas de apropriação do universo católico: ao mesmo tempo em que houve processos de dominação e imposição de normas religiosas, também ocorreram ressignificações, resistências e estratégias de preservação cultural.

Nessa perspectiva, as irmandades, as festas, as devoções e as práticas de sociabilidade se constituíram como arenas de disputa simbólica e de memória, nas quais o catolicismo foi imposto. Em Catalão, a Festa de Nossa Senhora do Rosário e os ternos de Congo tornam-se espaços de produção de sentidos que não se reduzem à lógica litúrgica da Igreja, mas que incorporam memórias da escravização, etnicidade negra, tradições familiares e símbolos afrodiásporicos.

É nesse ponto que a contribuição de Peter Berger (1985) é fundamental. Em sua análise sobre a modernidade, Berger pontua que a religião é uma construção social que opera como "mecanismo de legitimação", fornecendo explicações plausíveis para a ordem do mundo e para a vida em sociedade. Entretanto, na modernidade, esse universo simbólico é constantemente desafiado, levando àquilo que ele chama de "pluralização das esferas de sentido".

Quando aplicamos essa lente às Congadas, vemos que a Festa do Rosário é tensionada pelo contato com práticas religiosas, pela expansão das igrejas evangélicas, pelas transformações urbanas e pela mercantilização da Festa. O sagrado, nesse contexto, precisa ser constantemente reafirmado e reatualizado. Assim, as tensões entre tradição e modernidade aparecem não apenas como oposição, mas também como processo dinâmico de negociação identitária.

Em contrapartida, Victor Turner (2015) nos ajuda a compreender as Congadas como ritos de passagem, marcados por momentos de liminaridade e pela formação da *communitas*. Para Turner, a experiência ritual suspende as hierarquias sociais e cria um espaço de pertencimento coletivo. Na Congada, esse aspecto aparece no cortejo, na dança, no som das caixas, quando todos os participantes, independentemente de classe social, se unem em torno da fé e da memória coletiva.

Contudo, essa *communitas* é sempre tensionada pelas transformações da Festa: a espetacularização para o turismo, a interferência do poder público, a organização em torno de patrocínios e interesses políticos. Desse modo, o que antes era vivido como rito da comunidade torna-se, igualmente, palco de disputas entre tradição popular e lógicas modernas de consumo cultural.

O que está em jogo, portanto, é um processo de constante negociação. Se, por um lado, os congadeiros afirmam sua tradição – transmitida entre famílias, como no caso emblemático do *Terno do Prego* em Catalão – por outro, enfrentam pressões de modernização que alteram o sentido original dos ritos. A música, que antes evocava a ancestralidade africana, passa a ser incorporada em espetáculos; o cortejo, que representava resistência, se transforma em atração turística; a devoção, que sustentava a memória dos ancestrais, se vê atravessada por novas linguagens religiosas.

Essa tensão também pode ser entendida a partir do conceito de "campo religioso" de Pierre Bourdieu (1989), em que diferentes agentes disputam a legitimidade do sagrado. No caso das Congadas, a Igreja Católica, os congadeiros, o poder municipal e o turismo disputam significados sobre a Festa.

Rubens Silva (2010) explica que a devoção a Santos e a organização de irmandades negras, no período colonial, foram estratégias de resistência frente à escravidão. Hoje, no entanto, o desafio é outro: como manter a tradição em meio às exigências do mundo moderno? A resposta parece estar na capacidade de as Congadas se reinventarem, sem perder de vista sua memória. Nesse ponto, Berger (1985) e Turner (2015) nos propiciam entender que o conflito não é sinal de enfraquecimento, mas sim de vitalidade cultural: é porque a tradição é viva que ela é capaz de dialogar com a modernidade, mesmo em meio a tensões.

No caso de Catalão, essas tensões se expressam de forma particular. De um lado, há uma forte valorização da história e da memória, representada por famílias tradicionais de congadeiros que mantêm ritos de transmissão e de pertencimento, como os Arruda, do *Terno do Prego*. De outro, há mudanças significativas na forma como a Festa é organizada, marcada por uma crescente institucionalização, pela presença de recursos públicos e privados, e pelo olhar externo dos turistas e da mídia. Essas transformações colocam em risco a autenticidade do ritual.

Portanto, a análise das Congadas, fundamentada na tensão entre tradição e modernidade, revela um processo dialético: enquanto a tradição fornece os elementos de coesão e identidade, a modernidade impõe desafios que exigem adaptação, ressignificação e reinvenção. Como mostra Berger (1985), a religião na modernidade precisa constantemente legitimar-se diante de um mundo plural e fragmentado. E, para Turner (2015), os ritos continuam a oferecer experiências de *communitas*, mas agora em um contexto em que a liminaridade não é apenas sagrada, mas também política e social.

3.4 Estrutura das Congadas

Quando pensamos o conceito de poder nas Congadas, percebemos que ele se manifesta em múltiplos níveis: nas regras da Irmandade do Rosário, na organização dos ternos, nas disputas por cargos de Rei, Capitão e Festeiro, e também na relação da Festa com a Igreja e com o poder político local.

Se perguntássemos a congadeiros, devotos e frequentadores da Festa do Rosário em Catalão o que é poder, provavelmente ouviríamos respostas como: “é o general que manda no terno”, “é o padre que autoriza a missa”, “é o capitão que guia o povo”, “é o prefeito que ajuda ou atrapalha a festa”. Essas respostas expressam a compreensão cotidiana sobre as hierarquias internas e externas que atravessam a Congada.

Na leitura marxista, o poder está diretamente vinculado às relações materiais e à estrutura social. Para a Congada, poderíamos pensar que aqueles que controlam os recursos – o financiamento da Festa, a posse da Igreja, o estatuto da Irmandade, o apoio político – são os que determinam as condições da celebração. Assim como, no Manifesto Comunista, Karl Marx (2021, p. 28) afirma que o poder executivo é um comitê de gestão da burguesia, poderíamos refletir se a Irmandade ou os agentes externos (políticos, eclesiásticos, empresários) não funcionam como instâncias que administram os interesses em torno da Festa, muitas vezes em conflito com os desejos da comunidade congadeira.

Foucault (1996), porém, nos oferece outra lente. Para ele, o poder não se concentra somente em uma classe dominante ou em instituições centrais, mas se espalha em uma rede capilar de relações. Nas Congadas, isso significa que o poder excede a Irmandade ou a Igreja, sendo passível de ser identificado no gesto do Capitão que organiza a fileira, no toque do caixa que regula o ritmo da dança, no festeiro, na construção das barracas, ou até no devoto que carrega uma promessa. O poder não é apenas repressivo – impondo normas e punições –, mas também produtivo: cria saberes, ritos, disciplina os corpos e dá forma a uma memória coletiva.

Enquanto Marx (2021) corrobora para pensarmos a festa nas disputas de classe, nos recursos e na estrutura material que a sustenta, Foucault (1996) nos permite compreender como a Congada é regulada por dispositivos simbólicos, discursivos e corporais, que vão desde o Estatuto da Irmandade até os passos compassados da dança. O poder, nessa conjuntura, não só limita, mas igualmente possibilita a Congada: ao mesmo tempo em que impõe normas, ele cria sentidos que permitem à comunidade negra de Catalão se afirmar e resistir no espaço urbano.

As Congadas de Catalão, em sua estrutura formal, apresentam uma hierarquia institucional que se organiza, teoricamente, da seguinte maneira: Irmandade, Festa e Congada. A partir dessa centralidade, subdividem-se os cargos responsáveis pela sua realização.

No topo, está a Presidente da Irmandade e sua diretoria, que deveriam manter a coesão da Festa. Em seguida, aparecem os Festeiros, encarregados da organização da festividade em um determinado ano. Dentro da Congada, destacam-se os ofícios de Rei e Rainha, que, simbolicamente, representam o comando de toda a Congada, além do General, responsável por estipular as normas. Também se inserem nessa estrutura os Guarda-Coroas e os Capitães, que exercem a função de liderança direta sobre cada terno.

Através dessa explanação, podemos compreender melhor a estrutura interna das Congadas. A figura de maior prestígio dentro de um terno é o Capitão, responsável por controlar o grupo em todas as suas instâncias. Tradicionalmente, a sede de um terno costuma estar localizada na residência do capitão ou, em alguns casos, de um capitão já falecido, reforçando o vínculo entre liderança, memória e território. É nesse espaço que se guardam os instrumentos, objetos e vestimentas utilizados pelo grupo, além de ser o local onde ocorrem os ensaios, sempre sob o comando do capitão, que define as datas, horários e modos de preparação.

Quando os ternos saem pelas ruas, a autoridade do capitão se intensifica: cabe a ele definir os pontos de encontro, o horário de saída, o caminho a ser percorrido e, sobretudo, a segurança dos congadeiros. Assim, ele atua não apenas como líder religioso e cultural, mas também como uma espécie de guardião da ordem do grupo, regulando a performance coletiva e garantindo que a Congada se apresente de forma coesa e respeitosa.

Dentro da hierarquia do terno, a estrutura se desdobra em 1º Capitão, 2º Capitão, 3º Capitão e, em alguns casos, até um 4º Capitão. A presença de múltiplos capitães responde tanto à necessidade de organizar grupos que podem ultrapassar 300 integrantes, como também à dinâmica pedagógica da tradição. Em ternos tão numerosos, as fileiras de congadeiros tornam-se extensas e as ordens de apenas um capitão não seriam suficientes para coordenar todos os movimentos. Ademais, a divisão de funções entre capitães reflete um processo de transmissão intergeracional de saberes, já que muitos são formados para suceder lideranças familiares, aprendendo na prática a conduzir o terno.

O cargo de capitão é marcado por grande prestígio e responsabilidade. Pela tradição, ele é transmitido por laços consanguíneos, reforçando a centralidade da família na continuidade da Festa e na preservação da memória coletiva. A figura do capitão personifica o elo entre passado, presente e futuro da Congada, funcionando como mediador entre o sagrado e o cotidiano.

No entanto, há que se destacar que o espaço de capitão ainda é predominantemente masculino. A presença de mulheres nesse posto é tímida, embora tenha se ampliado nos últimos anos. Ternos como o Zé do Gordo, Mariarte (de formação inteiramente feminina), Catupé Branco, Pio Gomes e Marinheiro já apresentam capitãs mulheres, rompendo com a hegemonia masculina e desafiando simbolismos historicamente estabelecidos.

O espaço de maior destaque das mulheres nas Congadas, entretanto, ainda é à frente do terno, como bandeirinhas. Crianças e jovens carregam estandartes com imagens de Nossa Senhora do Rosário, São Benedito e outros Santos que representam o grupo. É oportuno ressaltar, inclusive, que havia a crença de que apenas mulheres virgens poderiam desempenhar esse papel, como referência direta à Virgem Maria, mãe de Jesus (Netto, 2015).

Segundo Robson Antônio Macedo (2007), no início da Festa de Catalão, não existiam bandeirinhas; as mulheres atuavam como juízas, responsáveis por recolher o dinheiro que os devotos ofereciam aos ternos. Diferentemente das bandeirinhas, as juízas não precisavam ser virgens, mas exerciam uma função igualmente importante na sustentação da Festa. Com o tempo, o papel das juízas foi desaparecendo, dando lugar às bandeirinhas, que assumiram grande centralidade simbólica e estética nos cortejos.

O relato da primeira bandeirinha de Catalão, Benedita, que atuou no *Terno do Prego*, é emblemático. Em entrevista a Macedo (2007), ela contou que pediu ao seu padrinho, Eutálio Pereira, capitão na época, a permissão para carregar a bandeira junto a outras meninas. Até então, esse objeto era conduzido exclusivamente por homens. Após alguma hesitação, o capitão permitiu. A partir desse gesto de resistência e inovação, as bandeirinhas passaram a ocupar espaço nos ternos, alterando para sempre a estética e a simbologia da Congada.

Esse episódio valida como as hierarquias de gênero não são imutáveis, mas negociadas ao longo do tempo. A entrada das bandeirinhas nessas posições representa não apenas a inclusão de mulheres em papéis de destaque, mas também a ressignificação simbólica da própria Festa, que continuamente negocia entre tradição e transformação.

Essa organização, embora expressa formalmente, nem sempre corresponde ao funcionamento real das relações internas. Desde sua fundação, a Irmandade possuía um Estatuto, inicialmente bastante sucinto, composto por apenas três páginas. Contudo, em 2020, o documento foi refeito e ampliado, passando a conter mais de cinquenta páginas, com detalhamentos que incluem punições, deveres aos congadeiros, além de normas que regem todos os aspectos da Festa e da própria Irmandade.

Apesar da tentativa de normatização e centralização administrativa, as entrevistas realizadas nos revelam uma percepção recorrente: a de que a política local interfere diretamente

nas dinâmicas da Congada. Em algumas falas, emergiu de forma contundente a ideia de que a crescente influência de disputas políticas tem enfraquecido a Festa, comprometendo sua autonomia e até mesmo seu sentido comunitário. Assim, o que deveria ser uma estrutura de fortalecimento cultural, também se torna um espaço de disputa, onde tensões entre tradição, poder e política se entrelaçam.

Essa tensão pode ser interpretada também a partir do posicionamento de Michel de Certeau (1994), quando este analisa as diferenças entre estratégias institucionais e táticas cotidianas. A estratégia seria, aqui, o Estatuto, o esforço formal de normatizar a Festa, criando um corpo de regras que pretende regular a conduta dos sujeitos. Porém, a prática cotidiana dos congadeiros revela táticas de resistência, negociação e adaptação: aquilo que se vive e se dança no quintal, nos ensaios, nas relações familiares, dificilmente cabe inteiramente dentro de uma lógica burocratizada. O vivido excede o normativo.

Partindo das entrevistas realizadas, foi recorrente o relato de como o jogo coronelismo-político catalano gera influência nas escolhas de festeiros e presidentes da Irmandade. Muitos interlocutores afirmaram que, caso a pessoa escolhida para ocupar algum desses cargos não possua afinidade com o prefeito ou com os grupos políticos dominantes, a Festa pode sofrer com diminuição ou ausência de apoio institucional.

Nesse sentido, a Festa do Rosário não se apresenta apenas como um espaço de devoção e tradição, mas também como um campo de disputas políticas, no qual alianças e interesses moldam a organização e a viabilidade do evento.

Atualmente, a Prefeitura de Catalão afirma estar empenhada no apoio às Congadas, e há anos contribui com o repasse de uma chamada “ajuda”, no valor de aproximadamente R$ 8 mil anuais para cada Terno de Congo. Contudo, como relatado pelos congadeiros, esse valor rapidamente retorna aos cofres públicos, já que as barracas são administradas e alugadas pela própria prefeitura. Comerciantes chegam a pagar valores que podem ultrapassar os R$ 20 mil, para montar suas mercadorias nos dez dias de festa, e é desse montante de arrecadação que, em grande medida, se retira a quantia destinada aos ternos.

Além disso, a prefeitura e o governo estadual contribuem com outras formas de apoio, como a cessão do palco principal da festa. Já o Centro de Folclore opera em parceria com a Prefeitura e a Irmandade do Rosário. Todavia, a percepção de muitos congadeiros é de que tais iniciativas, embora relevantes, se inserem em uma lógica de troca política e econômica, em que o poder público administra os recursos de modo a reforçar sua centralidade e seu prestígio sobre a festa. Bourdieu (1989) ajuda-nos a refletir sobre essa situação e o capital simbólico: ao

financiar a festa, o poder público acumula prestígio e legitimidade, convertendo a devoção popular em capital político.

Assim, a Festa se torna não apenas um momento de religiosidade e celebração, mas também um território de negociação entre os interesses da comunidade congadeira e os interesses do poder público e econômico local. A contradição é evidente: a ajuda financeira garante a realização da Festa, mas, ao mesmo tempo, a subordina a lógicas políticas e mercadológicas que nem sempre coincidem com os valores e expectativas dos congadeiros.

3.5 Entre Caixas e Fronteiras

As Congadas de Catalão configuram-se como uma das expressões mais complexas e significativas da cultura afro-brasileira. Elas preservam uma herança africana e reinventam-se continuamente no tempo e no espaço. Dentro desse universo ritual, o *Terno de Congo do Prego* ocupa lugar central como símbolo de devoção, disciplina e ancestralidade.

Mais do que uma expressão religiosa, o *Terno do Prego* é uma forma de produção de territorialidade simbólica. Ele estrutura um espaço que não se limita ao geográfico, mas se expande pelo som das caixas, pela dança dos corpos e pela devoção à Nossa Senhora do Rosário. Trata-se de um território existencial e político, em que se reafirma a pertença de sujeitos historicamente marginalizados. Nessa dimensão, além de memória do passado, a Congada é um campo de disputas pela representação da presença negra na história e na cidade de Catalão.

Os gestos de dançar, tocar e rezar constituem-se em atos políticos e epistêmicos. Como observa Leda Maria Martins (2021), as performances das Congadas reescrevem o tempo histórico, pois nelas o passado não está morto, mas ritualizado no presente. Cada batida da caixa, cada canto e cada movimento traduzem um tempo circular – o tempo da ancestralidade – que resiste à linearidade da história ocidental.

Assim, entender o *Terno do Prego* exige situá-lo em uma rede de sentidos, que une fé, memória, identidade e resistência. A análise, neste tópico, articula o campo empírico à teoria, tomando como eixos conceituais as contribuições de Fredrik Barth, Roger Chartier, François Hartog, Aparecida Sueli Carneiro e Leda Maria Martins. O objetivo é compreender como o *Terno do Prego*, em sua organização e seus ritos, uma fronteira étnica viva, expressa espaços de recriação simbólica da identidade negra e de produção de conhecimento a partir da experiência da diáspora.

Em *Los grupos étnicos y sus fronteras* (1976b), Fredrik Barth propõe uma virada conceitual fundamental para pensar os processos de identidade coletiva. Para o autor, a etnicidade não é uma essência fixa ou um conjunto de traços culturais imutáveis, mas um sistema de diferenciação social que se constrói na relação com o outro. O que define um grupo étnico não é o conteúdo de sua cultura, mas as fronteiras sociais que ele estabelece e mantém frente a outros grupos.

Aplicado ao universo das Congadas, o pensamento barthiano propicia meios para entender como o *Terno do Prego* constitui e reafirma suas fronteiras identitárias em meio ao espaço urbano de Catalão. Ao participar da Festa do Rosário, o terno se posiciona em um campo simbólico onde convivem diferentes tradições: o catolicismo institucional e o popular e as heranças das religiões de matriz africana. A Congada, assim, torna-se um espaço de fronteira, em que as identidades são negociadas, reinterpretadas e afirmadas.

Essa fronteira não é uma linha de separação, mas uma zona de contato. Nela, os congadeiros atualizam o sentido de ser negro, mesmo que seja pela fé. A devoção a Nossa Senhora do Rosário, por exemplo, que nasceu entre as confrarias de homens pretos na África Central e se expandiu com a diáspora (Prandi, 2005), expressa um catolicismo relido à luz das cosmologias africanas. Seguindo Barth, podemos inferir que os sujeitos do *Terno do Prego* não reproduzem uma tradição "pura", mas constroem continuamente sua identidade por meio da interação e da recriação simbólica.

Essa leitura também permite reinterpretar a Congada como um sistema de fronteiras móveis. As categorias internas – reis, rainhas, generais, capitães, bandeirinhas – são papéis folclóricos e marcadores de pertencimento que delimitam o simbólico. Eles criam uma gramática própria de distinção e solidariedade, que define quem é/são as Congadas e quem "não é". Como propõe Barth (1976b, p. 15), "as fronteiras étnicas persistem apesar do fluxo de pessoas e das trocas culturais", pois são as fronteiras, e não os conteúdos, que asseguram a continuidade do grupo.

O *Terno do Prego* mantém sua continuidade exatamente nesse movimento de atualização. O uniforme azul, o boné com o nome do terno e símbolo próprio, o toque das caixas e a disciplina ritual formam um conjunto de signos que afirmam uma identidade coletiva construída na diferença (ver Imagens 32 a 34).

Imagem 32 – Uniforme do Prego.



Fonte: Arquivo *Facebook* Marcia Rosa.

Imagem 33 – Uniforme do Prego.



Fonte: Arquivo *Facebook* Marcia Rosa.

Imagem 34: Uniforme do Prego.



Fonte: Arquivo *Facebook* Marcia Rosa.

Ao sair pelas ruas de Catalão, o grupo "ocupa o centro" da cidade com sua presença, transformando a margem em lugar de enunciação. Essa passagem – da margem ao centro – é, no sentido barthiano, a atualização da fronteira: um gesto que afirma a presença negra no espaço público e ressignifica o território urbano.

Barth (1976b) também traz uma compreensão de que a etnicidade é uma estratégia relacional. A Congada não é apenas uma expressão cultural, mas também uma forma de negociação simbólica com o mundo. Quando o *Terno do Prego* dança diante da Igreja, ele dialoga com a instituição católica, mas o faz em seus próprios termos. O rito é,

simultaneamente, reconhecimento e reinvenção, submissão e autonomia. Nessa tensão, os congadeiros reafirmam o que Barth (1976b) chamaria de "autodefinição étnica": a capacidade de definir quem são e o que os distingue, mesmo dentro de um sistema dominante que tenta enquadrá-los.

Assim, o *Terno do Prego* pode ser percebido como uma fronteira viva, que separa e conecta mundos: o sagrado e o profano, o africano e o europeu, o popular e o institucional. A Congada não dissolve as diferenças, ela as celebra. E é justamente essa celebração da diferença que a mantém como espaço de resistência e de afirmação da identidade negra.

A partir da obra de Roger Chartier, especialmente *A História Cultural*: entre práticas e representações (1990), é possível aprofundar o entendimento da Congada como um campo de disputas simbólicas. Para Chartier, a cultura deve ser entendida como o lugar em que se produzem significados, representações e formas de apropriação do mundo. As práticas sociais são, ao mesmo tempo, meios de expressão e estratégias de poder, pois nelas se definem os modos pelos quais os grupos constroem sentidos e legitimidade.

As Congadas, e particularmente o *Terno do Prego*, se inscrevem nesse campo de lutas simbólicas. O catolicismo popular que estrutura a Festa do Rosário é atravessado por relações de poder, nas quais as representações do "negro devoto", do "folclore" e do "tradicional" são constantemente negociadas. A Congada é mais que um resquício de religiosidade popular, uma prática de representação de si, por meio da qual os sujeitos negros constroem visibilidade e legitimidade diante da história oficial e das instituições.

Segundo Chartier (1990, p. 19), entender a cultura é compreender "como as representações do mundo social são produzidas, legitimadas e disputadas". O *Terno do Prego*, nessa perspectiva, não é objeto passivo da tradição, mas sujeito produtor de representações. O grupo inscreve no espaço urbano uma narrativa própria sobre o que significa ser negro, devoto e pertencente à Congada. Essa narrativa desafia as representações dominantes que historicamente invisibilizaram os corpos negros na construção da identidade nacional.

A própria devoção à Nossa Senhora do Rosário – reinterpretada ao longo da diáspora – é uma forma de apropriação simbólica. Conforme mostrou Reginaldo (2005), os africanos e seus descendentes ressignificaram o culto à Virgem Maria, transformando-a em mãe negra protetora, expressão de um catolicismo vivido a partir das margens. Essa operação de ressignificação é exemplar do que Chartier (1990) denomina de "apropriação": o processo pelo qual um grupo toma um elemento da cultura dominante e lhe atribui novos sentidos, de acordo com suas próprias referências e necessidades.

Ao analisarmos o *Terno do Prego* sob essa lente, percebemos que suas práticas performáticas – o canto, a dança, o toque das caixas – são formas de escrita simbólica que reconstroem o significado da fé e da história. A Congada escreve, com o corpo, uma narrativa alternativa sobre a presença negra. Essa escrita não se dá nos arquivos, mas nas ruas, nos gestos e nas vozes. Trata-se de uma "história praticada", no sentido chartieriano, onde o ato de representar é também o ato de resistir.

Em *Regimes de Historicidade*: presentismo e experiências do tempo (2003), François Hartog propõe uma reflexão sobre as formas como as sociedades se relacionam com o tempo histórico. Para o autor, cada época produz um regime específico de temporalidade – uma maneira particular de articular o passado, o presente e o futuro. Essa noção é bastante fecunda para entender as Congadas, em que a experiência temporal rompe com a linearidade da história moderna ocidental e se expressa como tempo ritual e circularidade da memória.

No caso do *Terno de Congo do Prego*, o tempo da festa do Rosário não é uma comemoração anual; mas um tempo de reencontro com os ancestrais e de atualização da memória coletiva. Cada alvorada, cada toque de caixa e cada marcha pelas ruas de Catalão suspendem o tempo cotidiano e instauram o tempo do rito – um tempo que, como descreve Hartog (2003, p. 67), "rompe a sequência dos dias e introduz o acontecimento extraordinário no presente comum".

Esse tempo extraordinário é o tempo da ancestralidade. Ele conecta os congadeiros às gerações passadas e reafirma a continuidade do grupo. Quando o *Terno do Prego* inicia seus preparativos – os ensaios, as visitas aos generais, a ornamentação da sede –, ele mobiliza uma rede de memórias que não se limitam ao imediato. O rito é uma forma de escrita do tempo, que torna visível a historicidade da comunidade.

Para Hartog, o passado não é simplesmente recordado, mas ritualizado nas Congadas. Essa ritualização confere à memória uma dimensão performativa: ela narra a história e a faz acontecer novamente. O presente da festa é, assim, um presente expandido, em que o passado é vivido como presença e o futuro se projeta como continuidade da tradição.

Em contraste com o "presentismo" da modernidade – marcado pelo esquecimento e pela aceleração –, o tempo da Congada é tempo da duração. Ele se ancora na repetição e na circularidade, não para permanecer imóvel, mas para garantir a permanência do sentido. É o que Hartog (2003) definiria de "regime de memória", uma forma de organizar o tempo a partir da repetição do sagrado e da lembrança dos ancestrais.

No caso do *Terno do Prego*, essa temporalidade se manifesta também na dimensão pedagógica da festa. Os mais velhos ensinam aos mais jovens como a tocar ou a dançar e a

sentir o ritmo do tempo ritual. O aprendizado é um exercício de transmissão temporal. E a Congada é também uma instituição de memória, cujo tempo se converte em ensinamento e o passado se transforma em guia ético para o presente.

O pensamento de Aparecida Sueli Carneiro oferece uma chave essencial para entendermos o significado político e epistêmico das Congadas. Em escritos como *Enegrecer o Feminismo*: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero (2003) e *A Construção do Outro como Não-Ser como fundamento do Ser* (2005b), a autora denuncia o epistemicídio, isto é, o processo histórico de apagamento dos modos de saber e de ser da população negra. Esse conceito é notadamente útil para interpretar a Congada como forma de resistência ao epistemicídio, uma prática que reafirma o valor dos conhecimentos e das espiritualidades negras.

A Congada, e em especial o *Terno do Prego*, não se limita a uma manifestação cultural ou folclórica; ela é também uma epistemologia em ato. Seus cânticos, gestos e hierarquias codificam uma forma própria de ter um vislumbre do mundo, marcada pela ancestralidade, pela oralidade e pela relação comunitária com o sagrado. Ao manter viva essa estrutura de saberes, o *Terno do Prego* desafia o monopólio da racionalidade eurocêntrica e reinscreve no espaço público uma cosmovisão negra.

Carneiro (2005b, p. 28) afirma que "o racismo é também um dispositivo epistêmico, pois determina o que é considerado conhecimento e quem pode produzi-lo". A Congada constitui uma contranarrativa epistêmica, que reivindica o direito de existir e de produzir saberes a partir da experiência negra. Quando o *Terno do Prego* se reúne para ensaiar, quando organiza suas visitas aos generais ou quando adentra a Igreja com suas caixas, ele reproduz um rito religioso e reafirma uma forma de conhecimento ancestral.

Essa forma de conhecimento se manifesta em códigos simbólicos – a música, a disciplina, a estética do uniforme, a devoção. Cada elemento carrega uma sabedoria coletiva transmitida entre gerações. O *Terno do Prego* não é apenas uma organização devocional; é uma escola de ancestralidade, um lugar onde se aprende a resistir, a cuidar e a pertencer.

A noção de resistência simbólica proposta por Carneiro (2005a, 2005b) também é central para entender a Congada. O ato de dançar diante do altar, de celebrar reis e rainhas negros, é um gesto que restitui humanidade àqueles que foram historicamente desumanizados. Trata-se de um processo de reafirmação ontológica, no qual o corpo negro, outrora objeto da opressão, se torna sujeito da celebração. A fé, nesse contexto, não é submissão, mas força política: ela reconfigura a imagem do negro na cena pública e rompe com a lógica do "não-ser" imposta pela colonialidade.

O pensamento de Leda Maria Martins (2021) fornece uma perspectiva singular para apreender o *Terno do Prego* enquanto espaço de performance e oralitura – isto é, uma escrita da memória e da história que se realiza pelo corpo, pela música e pelo gesto. Em *A Cena em Sombras* (1997) e *Afrografias da memória* (2019), a autora propõe o conceito de oralitura, articulando oralidade e escritura, para nomear as formas pelas quais a cultura afro-diaspórica inscreve seus saberes fora da tradição letrada ocidental.

No contexto das Congadas, a oralitura se manifesta na própria estrutura performática da festa. Os cantos, as coreografias e os toques das caixas são tanto expressões estéticas como modos de transmissão de saberes. Cada verso entoado, cada batida, cada passo de dança constitui um enunciado de memória. Como escreve Martins (1997, p. 56), "o corpo é o texto e o tempo, a página em que a memória se reinscreve".

No *Terno do Prego*, o corpo dos dançadores é o suporte da tradição. Ao dançar, eles atualizam uma narrativa que não está escrita, mas que é transmitida pela experiência sensível. Essa escrita corporal cria o que Martins (2019) designa de "tempo espiralar" – um tempo que retorna e se renova, em que o passado se inscreve no presente e o futuro é promessa de continuidade.

A Congada narra a história dos negros de Catalão; ela encena a própria história, tornando visível uma filosofia de mundo baseada na circularidade, na comunhão e na presença dos ancestrais. O som da caixa não é mero acompanhamento musical, mas um instrumento de evocação da memória. Cada batida ecoa como palavra ancestral, um diálogo entre vivos e mortos, uma linguagem espiritual que une a comunidade.

A performance também é um espaço de elaboração política. Ao ocupar as ruas e a Igreja, os congadeiros reconfiguram o espaço urbano e religioso, instaurando uma cenografia de resistência. O corpo negro, historicamente controlado e silenciado, torna-se protagonista de uma narrativa coletiva. O movimento do *Terno do Prego*, seu ritmo disciplinado e sua expressividade devocional, constroem uma estética da dignidade e da presença.

Assim, Leda Maria Martins (2019) nos permite compreender a Congada como uma forma de oralitura performativa: um modo de escrever e lembrar através do corpo. Essa escrita não se fixa em textos, mas se reinventa a cada festa, a cada toque, a cada gesto. O *Terno do Prego* é um texto vivo, um manuscrito em movimento, que traduz a sabedoria ancestral em linguagem sensível.

MEMÓRIA, ETNICIDADE E TERRITÓRIO: O *TERNO DO PREGO* COMO PRÁTICA PEDAGÓGICA

Imagem 35 – *Terno do Prego*.



Fonte: Acervo *Terno do Prego*.

> Perguntaram quem eu sou,
> Eu sou o Terno do Prego,
> Bato caixa e danço Congo,
> Minha sina eu não nego.
> (Música Terno do Prego)

O trecho da música apresenta explicitamente a relação do integrante com o *Terno do Prego*, reafirmando sua pertinência ao grupo e a ligação com tradições afro-brasileiras, além da intimidade com os elementos que compõem sua logo (rever Imagem 35). Os atos de "bater caixa" e "dançar Congo" não são meramente descritivos; são marcas culturais que simbolizam a transmissão de saberes ancestrais e a corporeidade como veículo de memória coletiva.

A expressão "Minha sina eu não nego" enfatiza a aceitação do legado histórico e da herança cultural, reforçando a ideia de que participar da Congada é mais que um ato lúdico ou religioso, é uma opção de vida ligada à história e à etnicidade. O *Terno do Prego* funciona como símbolo de continuidade cultural, conectando passado e presente, e fortalecendo a identidade afrodescendente.

> Ontem ela me falou,
> Que eu nasci pra te louvar

Respondi sou Pregoeiro
Sigo onde Jesus chamar.
(Música Terno do Prego)

Ambas as músicas são veículos de transmissão cultural. Ao serem cantadas durante ensaios e apresentações, elas ensinam a história, os papéis dentro do terno e os valores da tradição. O *Terno do Prego*, nesse sentido, atua como uma prática pedagógica, em que cada verso reforça pertencimento, disciplina, devoção e consciência histórica.

Além disso, as letras tornam-se marcos afetivos, ligando emoção, experiência e identidade. O ritmo da caixa e o dançar Congo acompanham a música e materializam a memória: cada gesto e batida são carregados de significados, consolidando o terno como lugar de memória viva.

Essas músicas também refletem a dimensão política do *Terno do Prego*. Ao afirmar "Eu sou o *Terno do Prego*" e assumir o papel de Pregoeiro, o participante resiste à invisibilização histórica da população negra e celebra sua presença na cultura local. A música funciona como instrumento de visibilidade e afirmação identitária, consolidando o grupo como símbolo de resistência, memória e territorialidade afrodescendente.

A Festa do Rosário de Catalão, celebrada anualmente, representa muito mais do que uma manifestação religiosa: é um espaço de afirmação identitária, resistência cultural e preservação histórica. Entre os diversos ternos, o *Terno do Prego* se destaca como guardião de práticas, saberes e memórias da população negra local, constituindo-se um elo vivo entre passado e presente.

Este livro buscou analisar o *Terno do Prego* sob a perspectiva da memória, da etnicidade e do território, evidenciando como essa manifestação cultural pode ser compreendida como uma prática pedagógica, como um processo que não apenas preserva memórias e tradições afrodiaspórica, mas também ensina, forma e fortalece a identidade coletiva das novas gerações.

A memória coletiva das Congadas é transmitida de maneira performativa, por meio da música, da dança, da oralidade e da manipulação de instrumentos. Elementos como as caixas, as bandeiras e os cânticos não são só objetos ou ritmos; constituem arquivos vivos da história afro-catalana, capazes de transmitir valores, narrativas e práticas ancestrais. Pierre Nora (1992) aponta que os lugares de memória são espaços em que a história e a memória coletiva se encontram e se sedimentam. Então, a Festa do Rosário e o *Terno do Prego* simbolizam lugares de memória vivos, nos quais a corporeidade, o som e a celebração tornam visível a presença histórica da população negra, afirmando resistência e pertencimento.

A documentação e o registro dessas práticas culturais, por meio de entrevistas, ensaios, rituais e depoimentos, tornam-se instrumentos pedagógicos essenciais. É nessa direção que o documentário produzido atrelado a este livro cumpre um papel fundamental. Estruturado em cinco eixos – história, legado, dificuldades, experiências e emoções, e como tudo começou – o curta permite que os saberes tradicionais sejam compartilhados com públicos amplos, atuando tanto como registro histórico quanto como recurso educativo.

Ao revelar o cotidiano, os desafios e as memórias vivas dos participantes do *Terno do Prego*, o documentário torna-se um mediador entre passado e presente, consolidando a função do grupo como guardião do patrimônio cultural imaterial.

A análise do *Terno do Prego* evidencia como as Congadas operam como um dispositivo de resistência frente à marginalização histórica da população negra. A estrutura hierárquica do terno, as normas de conduta durante as apresentações e o uso simbólico dos instrumentos são exemplos de como as práticas culturais organizam e regulam a vida social, ao mesmo tempo em que criam espaços de negociação e agência.

Como argumenta Michel Foucault (1996), dispositivos de poder controlam, bem como possibilitam formas de resistência. Assim, a performance coletiva, ao legitimar símbolos e saberes afro-brasileiros, atua como um mecanismo de preservação da memória e de afirmação étnica.

As perspectivas de Aparecida Sueli Carneiro (2005a, 2005b) e Paul Sant'Anna (2007) corroboram a centralidade das práticas culturais afro-brasileiras como instrumentos de resistência e preservação. No caso de Catalão, o entrelaçamento entre catolicismo popular e religiosidade de matriz africana evidencia a capacidade de resiliência da população negra local. A Festa, portanto, não é somente celebração religiosa: é um espaço de visibilidade, educação e negociação cultural, em que o passado ancestral dialoga com os desafios contemporâneos e reforça a etnicidade como elemento central da identidade comunitária.

As Congadas de Catalão, especialmente o *Terno do Prego*, exemplificam a dimensão territorial da memória e da cultura afro-brasileira. Henri Lefebvre (1991) e Michel de Certeau (1994) destacam que o espaço urbano é produzido socialmente e pode ser apropriado pelas práticas culturais. Ruas, praças e igrejas da cidade tornam-se palcos de performatividade e resistência, onde o corpo, o canto e o ritmo convertem-se em ferramentas de afirmação social. A ocupação desses espaços permite que a comunidade negra inscreva sua memória e identidade no território, construindo uma narrativa que contraria invisibilizações históricas e assegura a presença afrodescendente na história local.

O conceito de aquilombamento, entendido como a prática de criar espaços de ensino, resistência e transmissão de saberes, encontra no *Terno do Prego* uma expressão concreta. A dança, os cânticos, os ensaios e os rituais funcionam como oficinas vivas, em que os participantes mais jovens aprendem sobre história, tradição, disciplina e identidade.

Essa dimensão pedagógica é fortalecida pelo Projeto de Extensão vinculado à dissertação, intitulado "Ensinar das Congadas: A Tradição Através da Orientação Histórica - Oficinas de Formação Histórica". Por meio de atividades educativas, oficinas e vivências, o projeto busca promover o conhecimento histórico das Congadas entre estudantes e comunidade, conectando pesquisa acadêmica, educação formal e memória viva.

O produto audiovisual, somado às oficinas de formação, amplia o alcance do *Terno do Prego* como mediador pedagógico. Ao registrar experiências, desafios e emoções, o documentário atua como recurso didático, sensibilizando novos públicos para a importância da preservação cultural e da valorização da memória afrodescendente. Assim, o grupo deixa de ser apenas um patrimônio cultural para se tornar um agente ativo de educação histórica e resistência social.

Durante a pesquisa, emergiram desafios significativos, como a tensão entre tradição e modernidade, devoção e espetáculo, visibilidade e patrimonialização. No entanto, essas tensões não fragilizam a Congada, ao contrário, evidenciam sua vitalidade e capacidade de adaptação. A experiência do *Terno do Prego* revela que a cultura afro-brasileira é dinâmica, capaz de reinventar-se e, concomitantemente, preservar valores e saberes ancestrais. O legado desse trabalho não se restringe à documentação do passado: ele atua como recurso para a educação, reforçando a presença histórica da população negra e oferecendo modelos de resistência e pertencimento às futuras gerações.

O *Terno do Prego*, ao articular memória, etnicidade e território, transcende o papel de manifestação cultural, configurando-se como prática pedagógica de aquilombamento. As Congadas de Catalão atuam como espaços de resistência, aprendizado e celebração, nos quais história, memória e identidade se entrelaçam. O documentário produzido junto com esta dissertação e o projeto de extensão "Ensinar das Congadas" consolidam essa função educativa, tornando visível a importância das práticas afro-brasileiras na construção da memória coletiva, na valorização do patrimônio imaterial e na afirmação da presença negra em Catalão. A Festa, o terno, os instrumentos, as narrativas e os corpos em performance demonstram que a cultura negra é viva, política e pedagógica, e que seu ensino e sua preservação são fundamentais para a continuidade da memória e da identidade afrodescendente na cidade.

REFERÊNCIAS

ALBERTI, Verena. **História oral**: a experiência do CPDOC. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004.

BÁ, Amadou Hampâté. **Amkoullel, o menino fula**. Tradução: Xina Smith de Vasconcellos. São Paulo: Palas Athena, 2010.

BARTH, Fredrik. **Etnicidade e Fronteiras**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1976a.

BARTH, Fredrik. **Los grupos étnicos y sus fronteras**: la organización social de las diferencias culturales. México: Fondo de Cultura Económica, 1976b.

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade**: lembranças de velhos. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BOURDIEU, Pierre. **Esboço de uma teoria da prática**. Tradução: Miguel Serras Pereira. Oeiras: Celta, 2004.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Tradução: Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A festa do Santo de Preto**. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Folclore, 1980.

BRASILEIRO, Jeremias. **Ler Imagens – Contar Histórias**: cronivivências de uma cidade em preto e branco. Uberlândia, MG: Editora Subsolo, 2019.

BRASILEIRO, Jeremias. Coexistência Cultural e Religiosa: um diálogo entre as congadas e o catolicismo popular. **Revista Relicário**, v. 5, n. 10, p. 35-51, jul./dez. 2018a.

BRASILEIRO, Jeremias. A Rebelião Cantante: quando a tática de enfrentamento desconstrói a disciplina institucionalizada. **Revista Emblemas**, v. 15, n. 1, p. 67-80, jan./jun. 2018b.

BRASILEIRO, Jeremias. **O ressoar dos tambores do congado –** entre a tradição e a contemporaneidade: cotidiano, memórias, disputas (1955-2011). 2012. 192 f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de História, Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2012.

CAMPOS, João. **História de Catalão**. Catalão: [s.n.], 1979.

CARNEIRO, Sueli. **Lugar de Negro**. São Paulo: Pallas, 2005a.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A Construção do Outro como Não-Ser como fundamento do Ser**. 2005. 339 f. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005b.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. Enegrecer o Feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. *In*: CARNEIRO, Aparecida Sueli. **Racismos contemporâneos**. Rio de Janeiro: Takano, 2003. p. 49-58.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**. Tradução: Ephraim Ferreira Alves Petrópolis: Vozes, 1994.

CHARTIER, Roger. **A história cultural entre práticas e representações**. Tradução: Maria Manuela Galhardo. Lisboa: Difusão Editora, 1990.

CHUVA, Márcia Regina Romeiro. Por uma história da noção de patrimônio cultural no Brasil. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, Brasília, n. 34, p. 147-165, 2012.

CLEMENTE, Claudelir Correa. Engajamento étnico-cultural e identidade feminina na prática congadeira. *In*: **30ª Reunião Brasileira de Antropologia**, 2016, João Pessoa. Anais... João Pessoa: [s.n.], 2016. p. 1-10.

COSTA, Carmem Lúcia. **Cultura, religiosidade e comércio na cidade**: a festa em louvor à Nossa Senhora do Rosário em Catalão (GO). 2010. 223 f. Tese (Doutorado em Geografia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

CUNHA, Antônio Geraldo da. **Dicionário etimológico da língua portuguesa**. 4. ed. Rio de Janeiro: Lexikon, 2010.

DA MATTA, Roberto. **Carnavais, malandros e heróis**: para uma sociologia do dilema brasileiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**: o sistema totêmico na Austrália. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

EUFRÁSIO, Mario; COSTA, Ismar da Silva. **Catalão**: urbanização e transformações sociais. Catalão: Editora UFCAT, 2020.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. Tradução: Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Loyola, 1996.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Tradução: Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

GEERTZ, Clifford. **O saber local**: novos ensaios em antropologia interpretativa. Tradução: Vera Joscelyne. Petrópolis: Vozes, 2008.

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

GILROY, Paul. **O Atlântico negro**: Modernidade e dupla consciência. Tradução: Cid Knipel Moreira. São Paulo: Ed. 34; Rio de janeiro: Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

GOLDENBERG, Mirian. **A arte de pesquisar**: como fazer pesquisa qualitativa em Ciências Sociais. 10. ed. Rio de Janeiro: Record, 2009.

GONZALEZ, Lélia. **Festas populares no Brasil**. São Paulo: Boitempo, 2024.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11. ed. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Lourdes. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HALL, Stuart. Cultural identity and diaspora. *In*: HALL, Stuart; DU GAY, Paul (Ed.). **Questions of cultural identity**. London: SAGE Publications, 1997. p. 222-237.

KARASCH, Mary. Construindo comunidades: as irmandades dos pretos e pardos. **História Revista**, Goiânia, v. 15, n. 2, p. 257–283, 2011. Disponível em: https://revistas.ufg.br/historia/article/view/14128. Acesso em: 10 nov. 2025. DOI: 10.5216/hr.v15i2.14128.

HARTOG, François. **Regimes de historicidade**: presentismo e experiências do tempo. Tradução: Andréa Souza de Menezes. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

HARVEY, David. **O neoliberalismo**: história e implicações. Tradução: Adail Sobral Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2008.

KATRIB, Cairo Mohamad Ibrahim. **Foi assim que me contaram**: recriação dos sentidos do sagrado e do profano no congado na festa de Nossa Senhora do Rosário. 2009. 257 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2009.

KATRIB, Cristina. **Festa do Rosário**: fé e cultura popular em Catalão. Catalão: UFG, 2009.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Tradução: Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KI-ZERBO, Joseph. **História da África**. Brasília: UNESCO, 2010.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Tradução: Bernardo Leitão *et al*. 3. ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1990.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural II**. Tradução: Maria do Carmo Pandolfo. Rio de janeiro: Biblioteca Tempo Universitário, 1978.

LIMA, Luana Nunes Martins de. **Lugar e memória**: o patrimônio goiano entre o esquecimento e a resistência. Anápolis: UEG, 2024.

MACEDO, Robson Antônio. **Congada de Catalão**. Goiânia, GO: Talento Gráfica e Editora, 2007.

MARTINS, Leda Maria. **Performances do tempo espiralar**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2021.

MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da memória**. 2. ed. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2019.

MARTINS, Leda Maria. **A cena em sombras**: o texto poético de Luiz Gonzaga Pinto e a cena da memória afro-brasileira. Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997.

MORAES, Cristina de Cássia Pereira. **Do corpo místico de Cristo**: irmandades e confraria na capitania de Goiás 1736-1808. Jundiaí, SP: Paco Editorial, 2001.

MORIN, Edgar. **O Enigma do Homem**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil**: identidade nacional *versus* identidade negra. Petrópolis: Vozes, 2005.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. Tradução: Yara Aun Khoury. **Projeto História**, São Paulo, v. 10, p. 7-28, 1993.

NORA, Pierre. **Les Lieux de Mémoire**. Paris: Gallimard, 1992.

OBENGA, Théophile. **A filosofia africana da antiguidade até o século XVI**. São Paulo: Palas Athena, 2013.

POHL, João Emanuel. **Viagem no interior do Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1976.

PORTELLI, Alessandro. **A morte de Luigi Trastulli e outros ensaios**: forma e significado na história oral. São Paulo: Letra e Voz, 1997.

PRANDI, Reginaldo. **Segredos guardados**: orixás na alma brasileira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

RAMOS, Cornélio. **Catalão de ontem e de hoje (curiosos fragmentos de nossa História)**. Catalão: Distribuidora Kalil, 1984.

REIS, João José. **A morte é uma festa**: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Tradução: Alain François. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

RÜSEN, Jörn. **Razão histórica**: teoria da história – fundamentos da ciência histórica. Tradução: Estevão de Rezende Martins. Brasília, DF: Editora da UnB, 2001.

SANCHIS, Pierre. Cultura brasileira e religião... passado e atualidade... **Cadernos CERU**, série 2, v. 19, n. 2, dez. 2008.

SAYÃO, Lara. Prefácio. *In*: LOPES, Nei; SIMAS, Luiz Antonio. **Filosofias Africanas**: uma introdução. São Paulo: Companhia das Letras, 2020. p. 9-13.

SANT'ANNA, Paul. **Música, Dança e Sociedade Afro-Brasileira**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

SANTOS, Cláudio Alberto dos. **Tambores incandescentes, corpo em êxtase**: técnicas e princípios Bantus na performance ritual do Moçambique de Belém. 2007. 345 f. Tese (Doutorado em Teatro) – Programa de Pós-Graduação da UNIRIO, Rio de Janeiro, 2007.

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço**: Técnica e Tempo, Razão e Emoção. São Paulo: Hucitec, 1997.

SIMAS, Luiz Antonio. **O corpo encantado das ruas**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

SILVA, Martiniano José da. **Sombra dos Quilombos**: introdução ao estudo do negro em Goiás. Goiânia: Cultura Goiana, 1974.

SILVA, Rubens Alves da. **Negros Católicos ou Catolicismo Negro**. Salvador: EDUFBA, 2010.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Religiões afro-brasileiras**: resistência e transformação. São Paulo: Loyola, 2000.

SODRÉ, Muniz. **A verdade seduzida**: por um conceito de cultura no Brasil. 3. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

SOUZA FILHO, Alípio de. **Cultura e identidade**. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

THOMPSON, Edward Palmer. **Costumes em comum**: estudos sobre a cultura popular tradicional. Tradução: Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado**: história oral. Tradução: Lólio Lourenço de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

TURNER, Victor. **Do ritual ao teatro**: a seriedade humana de brincar. Tradução: Michele Markowitz e Juliana Romeiro. Rio de Janeiro: EDUFRJ, 2015.

VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos pecados**: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1995.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo**. Tradução: Maria Aparecida da Nóbrega. São Paulo: Corrupio, 1999.

WEBER, Max. **Ensaios de sociologia**. 4. ed. Tradução: Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: LTC, 2004.