



Ministério da Educação – Brasil
Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri – UFVJM
Minas Gerais – Brasil
Revista Vozes dos Vales: Publicações Acadêmicas
Reg.: 120.2.095 – 2011 – UFVJM
ISSN: 2238-6424
QUALIS/CAPEs – LATINDEX
Nº. 13 – Ano VII – 05/2018
<http://www.ufvjm.edu.br/vozes>

Entre a casa e a rua: uma história da mocidade de Diamantina-MG no final do século XIX

Prof. Dr. Helder de Moraes Pinto
Mestre em História da Educação pela
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais – PUC-Minas - Brasil
Doutor em História da Educação pela
Universidade Federal de Minas Gerais – FaE/UFMG
Docente da Universidade Federal dos
Vales do Jequitinhonha e Mucuri – UFVJM - Brasil
<http://lattes.cnpq.br/8413623713488550>
E-mail: pintojmp@yahoo.com.br

Resumo: Esta pesquisa buscou compreender os processos educativos ocorridos nas práticas sociais da mocidade em Diamantina, Minas Gerais, no final do século XIX. Procurou-se, sobretudo, entender as práticas cotidianas dos jovens no espaço doméstico, isto é, na convivibilidade da casa e em alguns espaços públicos. Os personagens foram principalmente os filhos de elites locais, mas não só. Objetivou-se analisar a relação dessa mocidade com diferentes ritos da tradição familiar, ou seja, os usos e costumes ligados às formas de ocupar ambientes da casa, bem como as maneiras de processar as reuniões alimentares; cerimônias ordinárias nas quais os jovens foram lançados e entrelaçados num sistema de ideias, valores e gestos hereditários. Foram utilizadas como fontes da investigação a literatura autobiográfica de pessoas naturais de Diamantina, nascidas na segunda metade do século XIX; jornais impressos na cidade na mesma época; alguns documentos cartoriais, fotográficos e gravuras, entre outros. A base teórica da pesquisa entrelaçou teses da sociologia da juventude, da história dos jovens, da educação não escolar, e notadamente, na história do cotidiano e da vida privada. A pesquisa permitiu notar, entre outras coisas, que os jovens eram afeitos a certos usos e costumes, mas também eram resistentes a determinados usos e costumes; e esse

jogo e aproximação e distanciamento dos ritos cotidiano do modo de vida local também promovia a formação sociocultural da mocidade.

Palavras-chave: Mocidade, educação não escolar, espaço privado, Diamantina.

INTRODUÇÃO

A sociedade plasma uma imagem dos jovens, atribui-lhes características e papéis, trata de impor-lhes regras e valores e constata com angústia os elementos de desagregação associados a esse período de mudança, os elementos de conflito e as resistências inseridos nos processos de integração e reprodução social.

Levi; Schmitt, 1996, p. 12.

Este texto reflete sobre a seguinte pergunta: quais as condições e possibilidades da mocidade se formar social, política e culturalmente através de experiências cotidianas não escolares em Diamantina-MG, no final do século XIX?

Considera-se mocidade uma geração situada entre 12 e 25 anos, numa posição entre *dependência* infantil e a *autonomia* adulta; rapazes/moças, na sua maioria, pertencentes aos estratos sociais superiores, instruídos formalmente, envolvidos com a família, interessados em literatura, imprensa, religião e festas populares.

Uma parcela da mocidade, em certas situações, resiste a determinadas repetições socioculturais. São indivíduos a oscilarem ociosa e assimetricamente entre o passado e o futuro. Portanto, em determinadas práticas sociais, produziram suas maneiras de pensar e agir evadindo-se para paras tais temporalidades.

A mocidade não aceita a tradição de seu grupo de pertencimento mecanicamente, pois suas experiências condicionam suas relações com o passado e com o futuro. Isso permite a ela atuar no presente de maneira crítica e criativa.

O comportamento da mocidade depende do tipo de sociedade que ela integra. Uma “sociedade dinâmica está fadada a mais cedo ou mais tarde apelar para esses recursos latentes (leia-se juventude) e, em muitos casos, organizá-los efetivamente” para superar impasses históricos (MANNHEIM, 1973, p. 52). Portanto, ela é um elemento para a sociedade avançar nas suas utopias, sejam elas inovadoras ou reacionárias.

Conceituou-se educação como a participação em práticas sociais repetitivas naturalizadas socialmente entre os membros de um grupo. O relacionamento com tais práticas demandava o desenvolvimento de habilidades de planejar e executar movimentos e operações de assimilação, resistência, troca e criação. Assim, a nova geração planejava seus objetivos e posições favoráveis em relação ao modo de vida o qual almejava.

Para isso, foi preciso que a mocidade elaborasse uma noção de tempo que implicava em gestos de pensamento, de diálogos e, em muitos casos, resistência aos costumes herdados, projetando para si e a para sua comunidade (local e nacional) um futuro menos parecido com o passado. A esse processo intelectual, comunicativo e político da mocidade em relação ao tempo presente/passado/futuro chamaremos de formação da consciência histórica.

Ana Galvão (2000, p. 509), historiadora focada no espaço-tempo do Estado de Pernambuco, na primeira metade do século XX, defende uma abordagem epistemológica do fenômeno educacional para aquém/além da ocorrência escolar; na conclusão de sua tese doutoral – sobre leitores/ouvintes de cordel –, afirmou:

acredito que vale a pena ressaltar também a importância da realização de pesquisas, no campo da história da educação, que se debrucem sobre processos educativos que, com muita força, de maneira independente da escola, das políticas públicas e dos movimentos sociais organizados, contribuíram para a inserção de homens e mulheres em determinados mundos culturais.

Diante disso, analisam-se aqui os espaços educativos não escolares, uma vez que se procura compreender como a mocidade apropriava-se de “determinado mundo cultural” ambientado na casa e na rua.

Importa aqui compreender observações, artifícios, escolhas, criações e resistências praticadas pela mocidade dependendo de onde, quando, com que ou com quem se travava uma interação social diária. Pois, nesse instante ordinário, o sujeito moço ampliaria e aplicaria os meios materiais e intelectuais disponíveis com vistas à conquista de seus objetivos e valores; e isso, em muitos casos, implicaria criar tensões entre a mocidade e as tradições que lhe afetavam.

Essa geração foi, portanto, produtora de práticas e opiniões sociais contraditórias. Um conjunto de indivíduos críticos e ativos na apropriação de referências das tradições, eruditas e populares, brancas e negras então disponíveis.

“No almoço era só discussão”: conversações à mesa às 10 horas

O almoço era uma situação na qual a mocidade se dava a ver, se expunha em termos gestuais, intelectuais e comunicacionais. Eram ritos nos quais os presentes avaliavam a forma como se utilizava do corpo, do pensamento e da voz para problematizar a realidade da comunidade e da nação.

Esse rito se tornava um campo de observação dialética entre duas gerações, sendo que nenhuma delas queria aparecer de forma negativa. A mesa era tribunal para o julgamento das mazelas da vida contemporânea; portanto, se constituía em importante momento de formação da “consciência histórica”.¹

Se aos jovens à mesa do almoço cabia mais ouvir que falar, logo não seria exagero supor que “práticas intelectuais ainda ancoradas na oralidade e na memorização”² caracterizavam as sociabilidades daquelas reuniões comensais e temáticas onde reflexões poderiam reinventar, refutar e defender diferentes argumentos.

É Aristides Rabello quem nos introduz nesse rito: “– Papai mandou prevenir que o Doutor Soares vinha almoçar conosco”, disse Amália a seu irmão Paulo. “O outro prato é para o Manassés – respondeu a moça, recebendo as laranjas que Zulmira lhe trouxera.” Estas duas visitas eram consideradas pelas suas qualidades “filosóficas e políticas”. Dr. Soares, um orador: um político perseguido pelo Império; Manassés, um “filósofo” autodidata e “professor de primeiras letras” que se dizia parceiro de Joaquim Felício dos Santos (1822-1895) em algumas escritos. Diante da previsão das visitas “disse o estudante, indo guardar o chapéu e a bengala: – Então vamos almoçar filosofias!” (RABELLO, 1978, p. 25). Ora, se filosofia tem relação com informação, formação, conhecimento, autoconhecimento e crítica, logo almoçá-

¹ Trata-se da “interpretação não apenas dos textos da tradição oral, mas a tudo que nos é transmitido pela história: desse modo falamos, por exemplo, da interpretação de um evento histórico ou ainda uma interpretação de expressões espirituais e gestuais, da interpretação de um comportamento, etc. (GADAMER, 2003, p. 19).

² Como é o caso de práticas culturais que ocorrem em comunidades pouco marcadas pela presença do escrito Galvão e Batista (2006).

la seria nutritivo para o sistema intelectual dos jovens daquele domicílio. Mas a refeição poderia ser também indigesta: com temperos pessimistas. Começa o almoço.

E logo diz o “filósofo” que era um dever de todo homem querer bem ao seu torrão natal. “Pois quem não ama sua pátria é um monstro, não é?” Porém, para o “Dr. Soares esse sentimento de apreço pela terra era uma questão em crise, um sentimento em baixa: “hoje não tem patriotismo”, afirmou ele. Então, do seu posto de poder na mesa, propôs que o patriotismo era coisa antiga e em desuso: “- Pátria! Manassés ainda é desse tempo” (RABELLO, 1978, p. 28).

O Dr. sugeriu uma idade de ouro, quase mítica, na qual se poderia ver a paixão dos concidadãos pelo seu torrão natal. O fim do “patriotismo” representaria naturalmente a crise da identidade-nação. Essa hipótese do fenecimento do “civismo” difundia entre os jovens um problema político complexo, com o qual eles, certamente, se ocupariam, pois era como se o torrão natal estivesse se derretendo.

Aristides Rabello utiliza-se da figura do “bacharel”, o “Dr. Soares”, para expor a decepção de sua própria família com a República liberal que se implantou no Brasil, em 1889, sinônimo de melhorias sociais, técnicas e políticas. Porém, na realidade, ela foi um governo de militares, não afeiçoada às liberdades supostas em tal doutrina política.

Ademais, foi como se o criticado “poder moderador da monarquia” tivesse invadido o novo sistema político e o neutralizado; como se a expectativa dos Rabello tivesse naufragado nos costumes políticos patrimonialistas e autoritários da estrutura Imperial, ainda em uso na República (FAORO, 1997).

O “filósofo decadente” poderia ser a metáfora de Rabello para frustração política do momento, a sarjeta aonde tinha ido parar a filosofia liberal. A “pátria”, claro, era, para os contemporâneos otimistas, o progresso social, político e cultural que superaria Império, reino do arcaico, da barbárie, da escravidão.

A partir de 1870, em Minas Gerais, emergiu uma inquietação política que acreditava ser urgente buscar “um conjunto de ideias que pudesse substituir a estrutura social, política, econômica e cultural” que estruturava a nação (RODRIGUES, 1986, p. 137). O “Dr. Soares”, um pessimista, simbolizava o intelectual e o político; o qual, sempre que podia, eloquentemente para jovens de boas famílias e outras espectadores, numa manhã qualquer, no alvorecer da

República, argumentava sobre as fragilidades do novo regime político e a decadência do Brasil.

O estudante, interessado nas reflexões sobre a conjuntura, tanto nacional como local, entrou em cena: “abriu, com um estouro, uma das garrafas de vinho que apertou entre os joelhos e, depois de limpar o bico com um guardanapo, encheu o copo do Doutor Soares, o do Manassés, que lhe ficava fronteiro, e passou a garrafa ao pai, começando a abrir a outra”. Enquanto isso “os outros”, “calados”, seguiam “ouvindo pessimista, que se entusiasmara” (RABELLO, 1978, p. 28). Estariam eles apropriando de ideias para repercuti-las noutras ocasiões?

O Soares descrevia a “pátria” como um parasita que consumia os recursos do povo sem dar a ele praticamente nada em troca. Desse modo, “não se pode amar uma pátria que nos dá senão miséria. Uma pátria que nos rouba e que torna nossa vida um fardo pesado! – e levou o copo de vinho à boca” (RABELLO, 1978, p. 28).

O termo “fardo pesado” era uma metáfora utilizada pelo “bacharel” para criticar a atual situação da “pátria”, raciocínio usado para recriminar o grupo político no comando da nação. Ao usar o termo “pesado”, Soares estaria afirmando que a “pátria”, com seus altos impostos e sua ausência de serviços públicos, extorquia, de alguma forma, os patriotas dessa nação. Vale dizer que se vivia o clima a crise da política econômica de Rui Barbosa conhecida como “Encilhamento” (FAORO, 1997).

Entre um “tinir” e outro de talheres, a audiência ficava atenta à preleção fúnebre que saía da boca do “doutor.” “– Quando eu ouço nas escolas as crianças cantando hinos patrióticos em que erguem às nuvens a pátria, aduz ele, “ a pátria bem amada”, “o gigante da América”, tenho vontade de lhes dizer: não canteis as glórias de uma pátria que vos rouba o pão, de uma terra que é a culpada do vosso raquitismo, da vossa palidez mortal...” (RABELLO, 1978, p. 28).

A fome seria a imagem de fundo dessa passagem, e o “raquitismo” funcionava como um termo médico para os diagnósticos de subnutrição, moléstia que afeta principalmente pessoas mal alimentadas.³

Raquitismo era um tema em voga à época no Brasil; tanto políticos como médicos, juristas e acadêmicos se ocupavam dessa questão. A dúvida estava em

³ Fernandes (2005, p. 126) apontou que “as reivindicações dos empresários apresentavam a solução da industrialização do algodão como uma alternativa viável de *sobrevivência* econômica e social para a cidade e não como um desdobramento e paliativo para a crise da mineração, como foi o caso dos setores lapidários e joalheiros”.

distinguir se ele derivava de traços genéticos e raciais, ou se se tratava de uma situação da cultural alimentar. Schwarcz (1993, p. 209) ressaltou que um dos pressupostos do debate dizia que “as epidemias não eram apenas epidemias, já que pareciam revelar o longo caminho que nos distanciava da ‘perfectibilidade’, ou mesmo a ‘fraqueza biológica’ que imperava no país”; esse argumento procede da difusão “dos modelos raciais de análise” cada vez mais “evidentes” entre os pensadores. Nesse caso, não seria arriscado pensar que o Dr. Soares conhecesse esse debate.

Para “Manassés, filósofo pobre, o raquitismo das crianças diamantinenses tinha algo de “Jeca Tatu”,⁴ já que segundo ele, “– Isso são as lombrigas, Doutor! Não é? ah! ah! ah!”. Tal afirmação , de acordo como narrador, irritou a plateia, pois “houve uma indignação muda e enjoada, e o estudante lançou um olhar feroz sobre o Manassés, que continuava muito calmo, a desarticular uma coxa de frango, segurando mal a faca” (RABELLO, 1978, p. 28).

A imagem de uma infância doente era a metáfora de uma pátria decadente. Tal argumento forjava a consciência da necessidade de superação daquele estado de coisas. E para tanto, era necessário trabalhar na produção de rupturas históricas que garantissem o fortalecimento da nação. Debatia-se, na verdade, sobre a produção de uma utopia da soberania nacional do Brasil no mundo capitalista moderno e civilizado.

A mocidade e a rua: as aventuras dos dias das festas dos santos populares

As Festas dos santos organizadas pelos africanos e descendentes eram dias prestigiados pelas pessoas da cidade em Diamantina-MG à ocasião. “Brilhantes eram as festividades de Nossa Senhora das Mercês, a 15 de agosto, em sua Igreja, à rua do mesmo nome”, rememora com nostalgia Arno (1949, p. 99).

A “Nossa Senhora das Mercês, era ou é a padroeira dos escravos, isto é, foi a mesma irmandade, fundada pelos escravos que ficavam livres do cativoiro” (SANTOS, 1963, p. 41). Há nesse testemunho uma questão crucial, que é a ligação do festejo com um grupo social marginalizado, porém organizado material e

⁴Jeca Tatu é um personagem de Monteiro Lobato (1882-1948), metáfora do trabalhador rural paulista, mestiço, abandonado pelos poderes públicos à indigência.

simbolicamente por um coletivo que adotava “Nossa Senhora das Mercês” como exemplo. Portanto, pode-se associar esta santa ao ideal de libertação entre os escravizados. O movimento das Mercês começa na Espanha ainda na Idade Média, chega a Portugal e desce ao Brasil (LIMA JÚNIOR, 2008).

É Arno (1949, p. 100) quem nota, confirmando Lima Júnior, que “Nossa Senhora das Mercês era considerada padroeira dos escravos e homens de côr, que concorriam para esta solenidade, além dos brancos, os pretos e mulatos de ambos os sexos”. Ora, por esse depoimento percebe-se uma manifestação social mestiça liderada por negros. Pois eram eles que compartilhavam seus “parcos salários” para manter a “Irmandade”. Sublinha-se que “a preocupação máxima daquela gente humilde era apresentar-se bem na festa de sua padroeira”, conclui Ciro.

A dita Festa começava no “dia 1º de agosto” quando se organizava a “novena e as pessoas a depositar as suas ofertas para abrihantar [a festa]”. “Aos toques de músicas”, “repiques de sinos” e dos fogos, a Irmandade manipulava a atenção e a sensibilidade da população que concorria na programação do festejo (SANTOS, 1963, p. 41).

Uma das práticas formativas da identidade cultural dessa cerimônia dava-se não só no campo da audição, mas também no campo do paladar, pois na “casa do juiz da festa era servida uma farta mesa de café com quitandas”. Santos descreve que “[no] dia 6 a alvorada, com música, repiques de sino, fogos e passeatas pelas ruas, terminando com café com bolo na casa do Juiz. Ao meio-dia, repique de sinos, fogos e música para anunciar a primeira noite de novena”⁵ (SANTOS, 1963, p. 41). Nesse conjunto de ritos não faltavam possibilidades de diversão pela pluralidade de atividades em diversidade de espaços da cidade.

Enquanto os mais velhos se dedicavam à devoção da Santa, os rapazes, depois da novena, como lembrou Santos (1963, p. 41-42), se dirigiam para as “varandas da Igreja” com o interesse “verem melhor suas namoradas”. Mas antes, “na véspera da festa, havia grande alvorada por causa do mastro; desde àquela hora começavam os caixeiros, munidos de duas grandes caixas, instrumento esse em forma de barril com as bocas de couro, onde manejavam as baquetas”. Aqui

⁵ Como o nome diz, são nove dias até o dia da festa com essa movimentação performática. Mas há festas com trezenas, ou treze dias de cerimônias até o dia do santo (FERREIRA, 1999).

nota-se a estrutura dos ranchos musicais, normalmente compostos por jovens que agitavam as ruas convidando a população para ocuparem o espaço público.

À “noite havia grandes fogueiras em toda a rua e uma grandiosa girândola com diversos castelos preparados especialmente para tal festejo”. Havia ainda, no fim da noite, uma reunião do “povo em casa do mordomo do mastro para o cêebre bolo de arroz e café tão apreciados naquele tempo” (SANTOS, 1963, p. 41-42). Ver, ouvir e degustar eram gestos necessários durante os dias e noites das Mercês.

É preciso dizer que a formação religiosa dessa mocidade passava pela presença deles nas encenações públicas promovidas pelas festas. Como disse Ciro Arno (1949, p. 100), um dos seus “maiores prazeres, dos oito aos dez anos de idade, era acompanhar as procissões, vestido de opa, capa especial sem mangas, usadas nos atos solenes, pelos membros das irmandades religiosas”. Aqui, Ciro dá testemunho de como, desde sua infância, a festa de santo trabalhava sobre sua sensibilidade daqueles que as frequentavam. Ele lembra também uma das maneiras dos negros participarem da paisagem da festa. “No dia 15 de agosto, entre o povo que acompanhava a procissão, notavam-se muitas crioulas, com vistosos vestidos de sêda e numerosos pretos com ternos novos (mesmo alguns de sobrecasaca).” Ora, os negros dedicavam-se ao bem vestir nesses dias.

A Irmandade das Mercês liderada por negros estava encarregada de manejar os ritos e os ritmos que estruturavam a mentalidade daquele sistema social. Assim, uma gramática de cores, gestos e formas de feição africanizada seguramente regia o evento. O povo achava-se mergulhado numa manifestação consensualmente denominada de “religião popular”, isto é, uma adaptação pelos leigos do catolicismo oficial, conforme as peculiaridades locais. De fato, essas associações religiosas leigas foram, por muito tempo, a forma de organização sociocultural e política em terras portuguesas, como informa Luís Marques (1996) ao analisar os “círios” na região de Lisboa.

E isso havia sido transplantado para o Brasil. Portanto, como salienta Caio Boschi (1988, p. 65), na América Portuguesa a “existência de confrarias, associações que se formavam sobre a invocação de um santo patrono e tendo como finalidade não apenas o culto deste, mas também a prática caritativa e de auxílio mútuo entre os associados,” foi fenômeno largamente registrado.

O clérigo de Diamantina, à época, adotara um entendimento de que “as ordens religiosas são um producto natural e espontâneo da religião e mesmo na forma do christanismo nós as encontramos, como entre os budistas e os muçulmanos. É o resultado do instinto de solidariedade, próprio a humanidade e que se pode chamar de associação.” Desse modo, “no mundo católico, ellas representam um papel moral que nunca desempenharam em outras religiões. Ellas constituem verdadeiras associações de seguro de salvação das almas.” Sendo assim, “os prudentes, os que julgão essa salvação difficillima, nas tentações, nos prazeres, e nos perigos do mundo, associações para a obra da perfeição. Pra essas ordens vão ou devam ir os que não se satisfazem com a simples observação dos preceitos e querem a observância rígida ascentuada pela pratica religiosa da virtude” (Dr. Prado, conf. sobre o tricent. de Anchieta).⁶

Essa perspectiva abre uma possibilidade para se imaginar que as festas foram também responsáveis por nutrir a disposição mental e ética da juventude com um ponto de vista *híbrido* dos costumes, já que o festejo fazia parte da tradição católica ocidental, mas, ao ser transplantado para a América Portuguesa, foi reinventado por um imaginário de matriz africana. Logo, esse calendário tornava possível que diferentes heranças materiais e simbólicas convivessem, de alguma forma, num mesmo espaço: o da festa e o dos círios (SILVA e SILVA, 2009, p. 291).

Aqui, seria interessante ressaltar que uma das virtudes dessas Irmandades era sua capacidade de fomentar um mercado musical, fazendo circular uma variedade de músicos durante os festejos. Os “músicos ambulantes” chamavam a atenção pela sua capacidade de atrair a atenção. Portanto, “apesar da intensa multiplicação dos pianos, eles (os músicos) foram voltando, um a um ou em bandos, como as andorinhas imigrantes, e, de novo, as tascas, as baiúcas, os cafés, os hotéis baratos”, e nesse ritmo “encheram-se de canções, de vozes de violão e de guitarra e, de novo, pelas ruas os realejos, os violinos, as gaitas, recomeçaram o seu triunfo” (RIO, 2015, p. 86).

Um desses músicos ambulantes poderia ser como o “Sr. Paraguai” que também exercia a função de preceptor de piano (RABELLO, 1963). Com efeito, os santos populares, suas irmandades e templos abriram os espaços para esses

⁶ Cadernos manuscritos, anotações, citações e recortes do Bispo Dom. Joaquim Silvério de Souza; Arquidiocese de Diamantina, cx. 52, 1898.

indivíduos musicais assumirem posição de influência nos comportamentos. A “Arquiconfraria de S. Francisco da Igreja da Luz” de Diamantina, pela altura de 1903, era uma grande consumidora de música, e isso aparecia nos relatos de prestação de conta dos juízes. É comum ler no “livro de Compromisso” o seguinte: “recebi da confraria de São Francisco de Assis a quantia de quarenta mil reis, provenientes dos serviços prestados de véspera e dia pela Banda Comercial e por ser verdade firmo o presente”.⁷ Os ditos “serviços prestados” diziam respeito aos concertos realizados durante as novenas e folias dos dias do festejo.

“No Tijuco”, conforme perceberam Fernandes e Conceição (2003, p. 30) “em todas essas ocasiões” festivas, mas não só durante elas, “encomendavam-se músicos aos mestres do ofício. No Tijuco, não se fazia, por essa razão, música por amadorismo. A música era um ofício, uma profissão que podia ser desenvolvida com segurança”. Nesse sentido, ressalta-se a cidade como um território musicalmente demarcado em que se pode considerar os músicos como um tipo de estrato social formador da opinião sonora local.

Para Morley (1998, p. 189), filha de pai inglês protestante e mãe católica, havia uma hierarquia de gosto no cardápio festivo da cidade. Vivendo ali por volta de 1893, dizia ela que, “o levantamento de mastro em Diamantina é uma das melhores festas. Eu gosto de assistir a todos. Mas dos mastros do Rosário e das Mercês, gosto ainda mais”. Ela não diz o porquê da preferência explicitamente, mas associa essa escolha ao comportamento engraçado dos negros da chácara, principalmente a respeito das vestimentas e do ciúme que os casais apresentavam naqueles dias.

Aqui, não só a cerimônia festiva, mas a própria constituição do tecido social possibilitava o hibridismo, pois seguramente as práticas religiosas negras aculturaram-se das brancas que se alimentaram daquelas. Estudos sobre a ação religiosa de negros em Portugal apontam para cerimônias semelhantes à “Festa das Mercês” de Diamantina, tanto no trato sagrado como no aspecto “dionisíaco” do festejo, aspecto esse bem apreciado pela mocidade. Isso sugere pensar algum mecanismo de movimentação cultural e populacional entre Minas Gerais e Portugal, uma vez que esse traço também foi notado na região de Lisboa (MARQUES, 1996, p. 129; RAMOS, 2008).

⁷ *Livro de Compromissos da Arquiconfraria de São Francisco da Igreja da Luz*, Arquidiocese de Diamantina, 1903-1923, cx. 369, bloco b, p. 1.

A forma de vida religiosa utilizada ainda era aquela inventada na conjuntura da colonização e a partir “da ausência de clérigos seculares”, ou seja, a população organizava as questões da fé de forma autodidata e imaginativa (BOSCHI, 1988, p. 27). É essa situação que a Igreja instituída vinha buscando resolver através da perspectiva do “ultramontaníssimo”, que outra coisa não foi senão um esforço de centralização das práticas religiosas nas mãos do clero regular e também por via da formação de padres e fundação de seminários e escolas (FERNANDES, 2005, p. 87).

Na prática, os jovens estavam à disposição dos sistemas religiosos que, na base, jaziam nas mãos das “irmandades mineiras” desde os tempos da América Portuguesa. Essas se constituíram na “forma de manifestação e de defesa dos interesses das populações locais, vale dizer, dos arraiais e das freguesias” (BOSCHI, 1986, p. 31). Se um desses interesses era a materialização de um mundo simbólico, logo, essas associações ocupavam a função de artífices do imaginário desses sítios. Luiz dos Santos, nascido em Diamantina, por volta de 1898, nos coloca um dado curioso ao escrever que “era quase obrigatório sua filiação à irmandade” (SANTOS, 1963, p. 41).

Ou seja, boa parte da população estava ligada por essa rede de dependência material/imaterial às associações religiosas. Assim, tais confrarias formavam uma espécie de fio condutor dos comportamentos políticos e sociais, bem como faziam a gestão das experiências e das expectativas de uma coletividade. Mas o que não se pode esquecer, também, é que as festas eram espaços de formação da sensualidade e da perpetuação cultural do grupo, além de fazerem sentir a questão da experiência da arte nas suas diversas faces. Vale dizer que os negros e mestiços estavam envolvidos tanto na construção dos templos, como na sua ornamentação e nos sustentos musicais que ali eram servidos (BOSCHI, 1988; FERNANDES e CONCEIÇÃO, 2003).

Antes dos festejos de Minas Gerais, porém, já “dançavam cónegos do Porto, ainda em tempo de minha avó que o viu”. “[...] dançavam diante de S. Gonçalo Amarante, e em trinta préstios e procissões em que iam os muitos oragos e festas de vários santos e santas” (GARRETT, 1971, p. 61-62).

Nesse documento, Garrett demonstra como as festas de santos populares, no norte de Portugal, datavam de tempos remotos, pois ele nascera em 1799. Portanto,

é possível afirmar que as práticas das Irmandades com seus festejos “eram disseminadoras de educação moral e religiosa, sendo mantenedoras da ordem e dos bons costumes em todos os extratos sociais e étnicos, configurando-se nesses espaços práticas de caráter educativo, mas não necessariamente de caráter escolar” (CUNHA, 2006, p. 1266).

“Eu”, diz o memorialista português, “ainda me lembro [...] [das] tardes da trezena do santo em que aquela linda cerca parecia um Jardim de Kensington ou das Tulherias, de povoada que se fazia pelas mais belas e elegantes damas da cidade, por um concurso imenso de todas as classes e idades”. A ordem cotidiana era suspensão, e em seu lugar se estabelecia uma desordem de estéticas necessárias. E, termina ele, “naqueles treze dias o Vale da Piedade tornava a ser o vale de Amores” (GARRETT, 1971, p. 63). Por certo, ele estava relatando as dinâmicas profanas das sociabilidades materializadas nos dias santificados que, embora aparentemente contraditórias, faziam parte do processo festivo. Essas “dinâmicas profanas” também foram observadas nos festejos de Diamantina, pois era comum e parte da dialética do evento.

Entretanto, Ciro Arno (1949, p. 100) ressalta que nem todos os garotos gostavam de frequentar as festas profanas, pois preferiam mesmo os ritos sacros. “A minha máxima aspiração era carregar um cirial, o que nunca consegui, [...] um preto muito simplório e de pernas tortas, o Salviano, sempre arranjava um cirial [...] como eu o invejava,” declarou o memorialista. E completa, “das festas profanas (bailes, casamentos, banquetes, etc) fugíamos e nos esquivávamos”. Nesse sentido, ele revela que havia duas éticas festivas: uma profana e outra sagrada e que se poderia escolher uma das duas.

Segundo o registro de Luiz dos Santos o calendário festivo diamantinense era extenso: em janeiro, “Folias de reis” e “Festa de São Sebastião”; fevereiro, “Novenas de Nossa Senhora da Luz” e “Carnaval”, e 45 dias depois, a Páscoa. Em maio, o “Mês de Maria” e os “Festejos de Santa Cruz” se confundiam. Assim, ao terminar as “Festas do Divino”, “já estavam realizando as novenas para a festa de Nossa Senhora do Rosário”. Na altura da chegada do inverno, comemoravam-se “as festas de Santo Antônio e São João”. Ao chegar julho, iniciava-se a “festa de Nossa Senhora do Carmo”. Já no “dia 15 de agosto”, figuravam as “grandes pompas as festas de Nossa Senhora das Mercês”. Vinha setembro e a “modesta festa de Nossa

Senhora do Amparo”. Outubro: “dias agitados”, “Mês do Rosário”, mas tem festa de São Francisco na igreja de mesmo nome. “Em novembro, não havia festa alguma, sendo o mês muito chocoso em Diamantina”. Mas em dezembro? “Festas de Imaculada Conceição”, e depois [...] “a Noite de Natal” (SANTOS, 1963, p. 23-46). Com essa frequência festiva fica difícil refutar sua presença na formação das maneiras de pensar de agir da mocidade.

Considerações finais

Os ritos alimentares eram momentos de se perceber mentalmente as contradições históricas do presente, marcado por um conjunto de vocábulos políticos e sociais antigos e recentes, que sugeriam permanências e rupturas históricas no campo do pensamento e da linguagem; mas, ao mesmo tempo, via-se neles a perpetuação de práticas culturais, sociais, institucionais e políticas que pareciam se deslizar do passado para o futuro – basta lembrar o próprio rito de sentar-se à mesa.

As degustações diárias condicionavam contatos mentais e materiais com as tradições locais, com os projetos de futuro, e era o momento de se examinar certos traços arcaicos daquela forma de vida. A mesa sustentava o degustar, mas numa dimensão muito maior do que a alimentação, pois era um espaço e um rito sobre a nutrição, a amizade e a produção de pensamentos do grupo sobre si mesmo e sobre suas relações a realidade social na qual estava inserido.

Ademais, os jovens experimentavam os festejos religiosos ativamente. Participavam das procissões e missas cantadas, como da extensão profana das comemorações: as bebedeiras, os bailes e as paqueras – as ‘pândegas’. Portanto, a mocidade implicava-se nesses ritos católicos não apenas como expectadores, mas como artesãos na produção desses dias festivos, como músicos, crentes, ambulantes e atores nas teatralizações dos cortejos.

As festas cumpriam um papel relevante na formação da mocidade para certos ordenamentos da forma de vida de seu grupo social primário e de sua municipalidade. Como memória, as festas colocavam a mocidade diante de enigmas estéticos, morais, econômicos e sociais, os quais precisavam ser refletidos antes de serem repetidos e/ou refutados. A mocidade se valia da festa também para compreender os dogmas religiosos; nelas a rapaziada dilata suas vivências, pois

estava interessada tanto nos resultados místicos dos festejos como nos seus processos sociais, nas aventuras e libertinagens que os fluxos daqueles dias risonhos e fartos possibilitavam.

Referências

ARNO, Ciro. *Memórias de um estudante*. Belo Horizonte, 1949.

_____. *Os enteados* (manuscrito nunca publicado), 1952.

_____. *Os Jatobás*. Rio de Janeiro, 1951.

BARRETO, Abílio. *A noiva do tropeiro*. Rio de Janeiro: Sociedade Brasileira de Difusão cultural, 1942.

BOSCHI, C. C. *O Barroco Mineiro: Artes e Trabalho*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

_____. *Os Leigos e o Poder: irmandades Leigas e Política colonizadora em Minas Gerais*. São Paulo: Ática, 1986.

_____. Espaços de sociabilidade na América Portuguesa e historiografia brasileira contemporânea. *Varia História*, Belo Horizonte, vol. 22, nº 36: p.291-313, Jul/Dez 2006.

CERTEAU, M. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

_____. *A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1994.

_____. *A invenção do cotidiano: 2. Morar, cozinhar*. Petrópolis: Vozes, 2011.

CUNHA, P. A. B. *Práticas educativas no século XVIII – as associações religiosas leigas dos homens pardos*. Disponível em <<http://www2.faced.ufu.br/colubhe06/anais/arquivos/114PaolaAndrezzaBessaCunha.pdf>> Acessado em 05.10.2014.

DARNTON R. Uma precoce sociedade da informação. As notícias e a mídia em Paris no século XVIII. *Varia Historia*, Belo Horizonte, nº 25, Jul/01, p.9-51

ELIAS, N.. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de janeiro: Jorge Zahar, 1994.

FAORO, R. *Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro*, 1 e 2. São Paulo: Globo, 2001.

FAVRE, D. Os jovens na aldeia. In: LEVI, G; SCHIMITT, J. C. *História dos jovens: a época contemporânea*, v 2. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

FERNANDES, A. C. & CONCEIÇÃO, W. da. *La Mezza Notte. O lugar social do músico diamantinense e as origens da Vesperata. 1751 – 1895 – 1997*. Diamantina: Maria Fumaça. 2003.

FERNANDES, A. C. O turíbulo e a chaminé: A ação do bispado no processo de constituição da Modernidade em Diamantina (1864-1917). Dissertação (mestrado) – UFMG, FAFICH, 2005.

FERREIRA, A. B. de H. *Dicionário Aurélio Eletrônico. Século XXI*; versão 3.0, 1999.
FREYRE, G. *Casa-grande & senzala*. Rio de Janeiro: Record, 2001.

_____. *Ordem e Progresso: processo de desintegração das sociedades patriarcal e semipatriarcal no Brasil sob um regime de trabalho livre: aspectos de um quase meio século de transição do trabalho escravo para o trabalho livre; e da Monarquia para a República*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1962.

_____. *Sobrados de Mucambos: a decadência do patriarcado e desenvolvimento do urbano*. 15 ed. São Paulo: Global, 2004.

GADAMER, H. *O problema da consciência histórica*. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

GALVÃO, A. M. de O. Escola e cotidiano: uma história da educação a partir da obra de José Lins do Rego (1890-1920). Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Educação, 1994.

GALVÃO, Ana Maria de Oliveira. Ler/ouvir folhetos de cordel em Pernanbuco: (1930-1950). Tese (doutorado em História da Educação) – Universidade Federal de Minas Gerais, 2000.

GALVÃO, Ana Maria de Oliveira; BATISTA, Antônio Augusto Gomes: oralidade e escrita: uma revisão. *Cadernos de Pesquisa*, v. 36, n. 128, maio/ago. 2006.

GAMA, Padre Lopes. *O Carapuceiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

GARRETT, Almeida. *O Arco de Sant'Ana*. Lisboa: Editora Verbo Encadernação, 1971.

GOODWIN JUNIOR, J. W. *Cidades de Papel: Imprensa, Progresso e Tradição. Diamantina e Juiz de Fora, MG (1884-1914)*. Tese (Doutorado em História). Universidade de São Paulo, 2007.

HELLER, A. *O cotidiano e a história*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

HOLANDA, Sérgio Buarque. *Raízes do Brasil*. 26º ed. São Paulo: Companhia das letras, 1995.

KOSELLECK, R. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto: PUC Rio, 2006.

_____. *Crítica e crise: uma contribuição á pantogênese do mundo burguês*. Rio de Janeiro EDUERJ: Contraponto, 1999.

LEJEUNE, P. *O pacto autobiográfico*. Belo Horizonte: UFMG, 2008.

LEVI, G; SCHIMITT, J. C (Org.). *História dos jovens: antiguidade e era moderna*, v 1, 2. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

LIMA JÚNIOR, Augusto de. *História de Nossa Senhora em Minas Gerais: origens das principais invocações*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2008.

LUKÁCS, György. *O romance histórico*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2011.

MANNHEIM Karl. O problema sociológico das gerações. In: FORACCHI, Marialice M. (org). *Karl Mannheim: Sociologia*. São Paulo: Ática, p. 67-95. 1982.

_____. O problema da juventude na sociedade moderna. In: *Diagnóstico de nosso tempo*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1980. Pág. 47-72.

MARQUES, Luís. *Tradições religiosas entre o Tejo e o Sado: os círios do Santuário de Atalaia*. Lisboa: Instituto de Sociologia e Etnologia das Religiões. Universidade Nova de Lisboa, 1996.

MARTINS, Marcos Lobato. Os negócios do diamante e os homens de fortuna na Praça de Diamantina, MG: 1870-1930. Tese (Doutorado em História) – Universidade de São Paulo, 2004.

MATTA, Roberto da. *A casa & a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Damatta, 1997, p. 39.

MELO, Daniel. *A leitura pública na I República*. Lisboa: Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa; Edições Húmus, Ltda, 2010

_____. O Associativismo popular na Resistência Cultural ao Salazarismo: a Federação Portuguesa das Colectividades de Cultura e Recreio. *Penélope*, 21, 1999, p. 95-130.

MOREL, Marco. Sociabilidades entre Luzes e sombras: apontamentos para o estudo histórico das maçonarias da primeira metade do século XIX. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, n, 28, 2001, p. 3-22.

MORLEY, Helena. *Minha vida de menina*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NAVA, Pedro. *Balão cativo*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2000.

OLIVEIRA, Carla Mary S. Arte colonial e mestiçagens no Brasil setecentista: irmandades, artífices, anonimato e modelos europeus nas capitanias de Minas e do

Norte do estado do Brasil. In: Paiva, Eduardo França *et al* (org.). *Escravidão, mestiçagens, ambientes, paisagens e espaços*. São Paulo: Annablume, 2011.

PERROT, Michelle. À margem: solteiros e solitários. In: PERROT, Michelle (Org.). *História da vida privada, v. 4: da Revolução Francesa à Primeira Guerra*. 4. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

_____. Figuras e papéis. In; PERROT. Michele (org.). *História da vida privada: da Revolução Francesa à primeira Guerra*. 4. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

PRIORE, M. D. *Festas e utopias no Brasil colonial*. São Paulo. Brasiliense, 1994.

_____. História do cotidiano e da vida privada. In: CARDOSO &

RABELLO, A. *O Hóspede*. Belo Horizonte: Conselho Estadual de Cultura de Minas Gerais, 1978.

RABELLO, Edésia Correia. *Lá em casa era assim*. Com prefácio de Aires da Mata Machado Filho. Edição Siderosiana, Belo Horizonte, 1964.

RAMOS, D. Do Minho a Minas: Padrões familiares do norte de Portugal foram reproduzidos em Minas Gerais como decorrência do intenso movimento migratório proveniente daquela região. *Revista do Arquivo Público Mineiro*. Ano XLIV, Nº 1, Janeiro – Junho de 2008.

RIO, João do. *A alma encantadora das ruas*. MINISTÉRIO DA CULTURA Fundação Biblioteca Nacional Departamento Nacional do Livro, sem data. Disponível em <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bn000039.pdf>>. Acessado em 12.10.2014.

RODARTE, M. M. S. *O trabalho do fogo: domicílio ou famílias do passado – Minas Gerais, 1830*. Belo Horizonte: UFMG, 2012.

RODRIGUES, J. C. *Ideias filosóficas e políticas em Minas Gerais no século XIX*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Universidade de São Paulo, 1986.

SANTOS, Luís Gonzaga dos. *Memórias de um carpinteiro*. Belo Horizonte: Bernardo Alvares, 1963.

SCHWARCZ, L. M. *O espetáculo das raças: cientistas instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930*. Companhia da Letras, 1993.

SILVA, K.; SILVA V. M. H. *Dicionário de conceitos históricos*. São Paulo: Contexto, 2009.

SIMMEL, G. *Sociologia*. São Paulo: Ática, 1983.

VIÑAO, A. Las autobiografías, memorias y diarios como fuente histórico-educativa: tipología y usos. *TEIAS: Revista da Faculdade de Educação/ UERJ* – n. 1, n. 1, p. 82-97, jan/jun. 2000.

WEBER, M. *Conceitos básicos de sociologia*. São Paulo: Centauro, 2002.

Processo de Avaliação por Pares: (*Blind Review* - Análise do Texto Anônimo)

Publicado na Revista Vozes dos Vales - www.ufvjm.edu.br/vozes em: 05/2018

Revista Científica Vozes dos Vales - UFVJM - Minas Gerais - Brasil

www.ufvjm.edu.br/vozes

www.facebook.com/revistavozesdosvales

UFVJM: 120.2.095-2011 - QUALIS/CAPES - LATINDEX: 22524 - ISSN: 2238-6424

Periódico Científico Eletrônico divulgado nos programas brasileiros *Stricto Sensu*
(Mestrados e Doutorados) e em universidades de 38 países,
em diversas áreas do conhecimento.